

3 Pensamento esclarecido moderno

Este capítulo, seguindo a intenção geral apresentada na Introdução ao presente trabalho, pretende abordar temas fulcrais à caracterização crítica empreendida no “Conceito de Esclarecimento”. O plano de ação é partir de uma problematização da parte introdutória do texto *Fé e Saber* de Hegel, em função da qual serão organizados os elementos de uma crítica ao movimento intelectual do Esclarecimento que foram expostos em termos gerais no Capítulo 2 do presente trabalho, e então seguir para uma análise dos quatro primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*.

A escolha dos textos justifica-se apenas por uma continuidade temática; não se trata, aqui, de discutir a doutrina hegeliana em profundidade (embora alguns “problemas técnicos” do hegelianismo desponham aqui e ali, que podem ser lidos como indicações para pesquisas futuras). Na leitura ao *Fé e Saber* há uma continuidade, na forma de minha abordagem, com relação à análise do *Górgias* empreendida no Capítulo 2, a modo de uma etapa de transição para mergulhar no momento da conceituação mais “abstrata” prevista para o Capítulo 4 e a exposição da *Dialética Negativa*. Da mesma forma, o *Fé e Saber* é utilizado, aqui, para preparar o terreno para a exposição da *Fenomenologia do Espírito*, exposição esta que funcionará, em meu trabalho, como um momento de enquadramento dos temas que me preocupam dentro de conceitos mais bem-torneados – dentro desta linguagem filosófica do Idealismo Alemão que é, afinal, tão indispensável para a compreensão de Adorno. Por outro lado, não me deixo levar por aquilo no *Fé e Saber* que apontaria para um detalhado confronto entre as filosofias de Hegel, Kant, Jacobi e Fichte. Meu objeto não é o texto mesmo – ainda que muito esforço tenha sido dedicado à sua análise –, nem os outros textos a que ele se refere, mas aquilo para que todos estes textos apontam. Pretendo localizar os caminhos críticos tomados por Hegel contra o Esclarecimento e, em função disso, caracterizar o Esclarecimento, na mesma linha das sugestões oferecidas no

Capítulo 2, como um pensamento que quer interferir, ordenar.

O traço da postura intelectual adorniana que pode ser descrito como uma ambição ou sede de realidade do pensamento anima minha abordagem, que poderia parecer meramente superficial. Ao longo da Introdução da *Dialética Negativa*, Adorno utiliza expressões como “profundidade vazia” ou “ilusão de profundidade” para argumentar que a tendência de um apego à especificidade teórica, à minúcia técnica do especialista, trai uma confiança excessiva na relevância real da teorização. Lançarei mão de uma ilustração para explicitar o que está em jogo aqui.

Se confiamos, por exemplo, em que o pensamento de Hegel, é relevante para nossa compreensão do mundo, é razoável que nos interesse bastante a busca de soluções para os pontos mais controversos de seus textos – problemas como, por exemplo, a continuidade ou linearidade na sucessão das formas do Espírito na *Fenomenologia do Espírito*, um problema que já chamou muito minha atenção. Trata-se do seguinte: se a “certeza sensível” – objeto do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, e, portanto, ponto de partida da “experiência da consciência” cuja descrição é sua tarefa empreender – se a “certeza sensível”, dizia, seguindo suas próprias determinações e ambições internas, transmuta-se tantas vezes quanto há capítulos na *Fenomenologia*, até tornar-se “Espírito Absoluto” no último capítulo, e fizer isso seguindo *apenas* ambições internas, de tal modo que, da diversidade das metamorfoseantes formas de consciência, supervenha uma unidade auto-interessada e espontânea, então Hegel está certo, o Idealismo Absoluto é um fato: quer dizer, a razão tem o desígnio de mostrar-se onipresente e toda-poderosa, de descobrir-se em seu próprio elemento em todo e qualquer ponto do real, e vice-versa. Debruçar-se sobre este problema exige um estudo exaustivo dos pontos de transição entre as oito principais figuras de consciência (a cada uma das quais corresponde um capítulo da *Fenomenologia*) e entre as inúmeras figuras de consciência menores, etapas de sutis transições que ocorrem internamente aos capítulos, tentando estabelecer se a argumentação é realmente linear e auto-impelida, obedecendo uma exigência única e comum, presente já na mais ingênua das formas de conhecimento, e tangendo e fundando a mais suprema e abrangente delas. Enquanto debruça-se sobre este feito intelectual, no entanto, o estudante pode tornar-se sensível ao fato de que, lá para as tantas, o real desaparece completamente com seus problemas por detrás da disciplina

terminológica, e é necessário um esforço gigantesco para refazer a ponte entre os mistérios do mundo que o levaram ao estudo da filosofia e a linguagem filosófica em que vem tentando especializar-se. E se tal tarefa já não fosse difícil o suficiente por si mesma, ainda por cima é fato que esforços neste sentido são realmente raríssimos, de modo que falta até aos bem-intencionados o *know-how* para sequer começar a empreendê-la. Fica-se, assim, diante de pilhas de comentadores, inúmeras versões possíveis do sentido da argumentação, mas sem entender o que, de fato, significam – no sentido de para onde, no real, apontam – a Percepção, o Estóico, a Força, ou mesmo noções tão importantes quanto Espírito ou Razão. Neste ponto, então, o estudante se pergunta: a quê, afinal, *realmente* importa se o Idealismo Absoluto tem ou não fundamento?

Meu esforço, no presente trabalho, seguindo o exemplo de Adorno, mas agindo, desnecessário dizer, numa escala e com uma eficiência muito mais humildes, é não permitir que a discussão sobre o Esclarecimento desande em uma problematização meramente técnica, que é ótima, e indispensável para treinar as faculdades espirituais próprias ao filósofo, mas que só tem a ver com a vida de forma indireta e, a mais das vezes, completamente misteriosa, ainda que se pressinta quase sempre que tal relação deve existir, no fundo. A arriscada ferramenta de que me sirvo para tanto é a generalidade. Tomando como base a inspiração da *Dialética Negativa* – aquele traço do pensamento segundo o qual o conceito é sempre inadequado ao objeto, pois é universal enquanto este é singular¹ – compreende-se que somente uma disposição especulativa muito ingênua confiaria irrestritamente na especificidade das tramas conceituais, especialmente aquelas tecidas por pensadores tão sofisticados quanto Hegel, Kant, Platão, etc. Quanto mais exata e precisa a argumentação, tanto mais agressiva ela é, seja para com as coisas, que são obrigadas a malabarismos para adequarem-se aos discursos², seja para com o leitor, que fica obrigado a esquecer de toda sua experiência ou sujeitá-la sem dó ao jugo daquela de outrem. A generalidade, ao contrário, exercitada com cautela, pode servir como um refúgio para as coisas e, idealmente, como um fator que introduza a receptividade mimética no interior do

¹ DN, Introdução, “Dialética não é ponto de vista”, p. 16-18: “O seu nome [dialética], para começar, nada mais diz senão que os objetos não desaparecem dentro de seus conceitos, que eles terminam em contradição com a norma tradicional da adequatio.”

² Exceto no momento em que o texto é escrito, quando o objeto real, que devemos acreditar jamais perder-se de vista para os grandes filósofos, está ao alcance de suas mãos...

pensamento, permitindo que as coisas lhe falem e lhe penetrem – pois, de fato, elas parecem ser sempre muito mais específicas que qualquer pensamento tomado como outro que elas, o que, por si só, talvez pudesse sugerir que não devemos nos preocupar em *produzir* a especificidade. De fato, é como se, diante desta especificidade que é das coisas, a do pensamento (alienado, como veremos) fosse sempre uma generalidade, sendo nossa obrigação apenas proceder coerentemente com esta certeza (o que, contudo, não quer dizer que devamos nos render às coisas, acreditando num imediato que tampouco está disponível para nós, como também haverá ocasião de se discutir).

Assim, o que pretendo no presente capítulo é, por um lado, abrir a noção de Esclarecimento, ao mesmo tempo circunscrevendo-a em função de outras noções que espelham comportamentos e traços do mundo que, espero, serão facilmente reconhecíveis, tentando alcançar, através da generalidade, pelo menos um mínimo de riqueza intelectual que justifique a redação de um texto filosófico, além de indicações para estudos futuros que possam atacar o real ainda mais diretamente. Mas o leitor não é obrigado a reconhecer nada e, assim, minha argumentação também não será do tipo que constrange à crença (exceto em um ponto, na discussão de uma figura hegeliana, e por uma boa causa) através da minúcia lógica e do apelo à autoridade dos comentadores. Minha experiência – na qual preciso confiar para proceder com honestidade, a despeito de sua limitada particularidade – me mostrou que a (imprescindível) rigidez conceitual dos grandes filósofos não possui, por si só, alcance universal, sendo, ao contrário, de início hostil à experiência do leitor, não levando-o a conhecer o objeto dos textos, mas apenas as idiossincrasias destes mesmos. Não foi se não minha própria admiração, reverência e amoroso respeito à tradição que pôde tornar a realidade um pouco mais inteligível à luz do pensamento de homens como Hegel ou Kant ou Platão, e seus pensamentos um pouco mais inteligíveis à luz do mundo em que vivo. Se não posso, evidentemente, contar com aquela reverência, posso, ao menos, estimular a cumplicidade do leitor colocando tudo quanto possível em termos não de uma ou outra doutrina específica, mas de um mundo real que compartilhamos.

Nota sobre a continuidade entre o Capítulo 2 e o Capítulo 3

Qual a diferença e, ao mesmo tempo, a continuidade, entre a abordagem de um texto platônico e a abordagem de um texto de Hegel? Podemos começar a compreendê-la indicando que, neste último, como, talvez, no pensamento moderno como um todo, o enfoque na discussão implícita ou explícita da subjetividade é marca distintiva. É verdade que, no *Górgias*, o problema da subjetividade figura, especialmente através da discussão da alma como ordenada em si mesma. Lá, porém, ainda que a Ordem fosse íntima da alma, era algo externo a ela, algo de que ela participava. Já no contexto moderno, a subjetividade é tanto a subjetividade da própria razão (Hegel avança a noção de que o esclarecimento é autoconsciente) quanto do indivíduo racional que a afirma e, de fato, é responsável por ela. Neste sentido, podemos escutar esta ênfase no sujeito como uma resposta ao problema da violência da ordem socrática: como se, ao perceber que a racionalidade não depende de si mesmo, o homem passasse à sua formulação de maneira consciente e sensível à sua própria vantagem, e não simplesmente à preservação da própria ordem por si mesma. Mas é bem verdade, também, que indicações como esta já se encontravam no discurso dos retóricos, cujo modo de pensar não ficou mais livre que o de Sócrates de imiscuir-se com a violência. Este também foi o destino do pensamento (liberal) moderno, do qual, conforme indiquei, Górgias e seus discípulos renunciavam certos aspectos.

Historicamente, pensando na aurora da modernidade como um conflito de classes cuja forma ideológica era a do confronto entre o individualismo, o livre pensamento, a experiência científica pública, de um lado, e o dogma religiosamente estabelecido, de outro, e lembrando a maneira como a revolução burguesa foi freada pela própria burguesia, que tendia, no limite, a ser, também ela, desalojada do poder pela classe mais numerosa e realmente popular que manipulava, podemos encarar a dialética envolvida na associação entre ordem e subjetividade. Se são os ímpetus contestadores da particularidade frente à universalidade cristalizada que inauguram a modernidade, o que faz com que a burguesia não sucumba a estes ímpetus é o lado universalista da subjetividade e sua afinidade com a dominação, com o estabelecimento de um plano coletivo sólido e com capacidades repressoras. Isto, novamente, é algo que já começamos a entrever no Capítulo 2. A igualdade entre os homens era o mote sustentando o

individualismo burguês, mas, como afirma Althusser, em seu *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*, o pressuposto das instituições ideológicas e repressivas é precisamente a igualdade entre os homens, a noção de uma subjetividade que possa ser afetada coletivamente por uma legislação única e centralizada nas mãos de poucos.³ Quando, no momento efetivamente “consciente-de-si” da revolução francesa, os intelectuais começam a legislar, é o universal da ordem estabelecida que proclamam, no paradoxo liberal de se fazer leis para que todos e tudo possa acontecer “*de soi même*”.⁴

No limite, então, temos que assumir uma dialética da racionalidade individualista burguesa em sua relação com o dogma. Enquanto este é aquilo contra o que os ideais individualistas se dirigem, devemos tomá-lo como universalista, como totalitário. Neste sentido, será antidemocrático, não no que contrasta com o que a democracia tem de universalista ela mesma – “formal”, como dizia Marx –, mas no sentido de uma desvalorização da experiência do indivíduo compreendido como ser humano dotado de dignidade material, moral e racional. Mas então vale observar que as revoluções burguesas nunca chegaram a levar completamente a sério e às últimas conseqüências seus ideais igualitários. A maneira como a Revolução Francesa degenera em uma república, a forma como os impulso mais espontaneamente populares e democratas são silenciados no decorrer do processo de soerguimento do novo Estado – republicano burguês – aponta para o aspecto deste universalismo que torna possível que ele se torne também a ideologia de um movimento político que nada tem de popular, e culmina com a autocoroação de Napoleão Bonaparte. Se o dogma é aristocrático e autoritário, o pensamento burguês se revelou uniformitário e formalista e, portanto, também aristocrático, no sentido de que o universalismo é sempre o universalismo de *alguma* razão.

Hegel escreveu que a história acontece primeiro como tragédia e depois se repete como comédia. Penso que, sem querer supervalorizar a significação do momento histórico em que vivemos desde recentemente, o discurso ideológico justificativo completamente vazio e sem rigor que acompanhou e acompanha os conflitos entre o “ocidente democrático” e a barbárie terrorista islâmica é quase

³ Seu exemplo, bastante característico, é o de que quando um policial grita “ei, você!”, para que seu grito dê certo, é preciso que todo mundo se considere “você”, uma pessoa em geral.

⁴ Sobre o paradoxo entre a revolução burguesa liberal e o planejamento social, ver as páginas iniciais do texto de Horkheimer, “Sociologia y Filosofia” no *Sociologica*.

uma daquelas repetições. Se a crítica de Hegel ao Esclarecimento queria ter o efeito de nos elevar à compreensão de que a razão e a fé teriam algo em comum, e isto seria sua racionalidade, hoje podemos dizer que as assim-chamadas razão e fé têm algo em comum, a sua desrazão e sua violência. Acreditar numa relevância direta que uma discussão a respeito da fé poderia ter no mundo contemporâneo seria ignorar os escusos interesses que subjazem à ideologia de ambos os lados do corrente conflito – algo de que o próprio Hegel poderia ser acusado, enquanto filósofo pouco afeito a considerações sobre especificidades das relações concretas – mas principalmente sobrelevar que nenhum dos dois lados é permeável à discussão racional, e que só se trata de um conflito de táticas e tecnologias militares e técnicas ideológicas. A fé – no sentido do dogma do pensamento que deve simplesmente aceitar – é hoje a contrapartida ideológica de um estado de coisas que não precisa mais se justificar, mas que se impõe através de sua própria força material, que reflete ideologicamente na afirmação daquilo que um pensamento moral burguês ingratamente (mas culposamente) decadente taxaria outrora de mal. Ilustrações disso são as entrevistas com os soldados americanos participando da atual ocupação do Iraque apresentadas no filme “Fahrenheit” de Michael Moore, no qual um dos jovens conta como se sente quando, durante os ataques, escuta sua banda preferida gritando “*burn, mother fukcer, burn!*” nos alto-falantes do tanque de guerra que pilota. A violência é porta-voz de si própria, e toda a conversa sobre democracia que convive com ela, e acompanha as investidas militares sobre o Oriente talvez sequer fosse necessária, exceto como a prática de um velho hábito. Daí que, então, compreender a afinidade entre fé e racionalidade para a qual Hegel quer apontar seja tão importante: por razões opostas às que ele pretendia alegar.

Considerações preliminares sobre crítica filosófica e análise textual

A toda hora, mas especialmente quando estamos tratando de um texto em que um pensador ataca o outro, é preciso que nos lembremos de que o objeto da discussão filosófica não é esgotado pelo plano dos conceitos, mas estende-se até a própria vida e o mundo: aquilo a que os conceitos *referem-se*. Nem sempre é suficiente entender até que ponto críticas a um determinado pensamento dizem

respeito às falhas de argumento deste último: nem sempre o embate entre dois filósofos é uma “battle of words”, onde os golpes e danos sofridos são mensuráveis em termos lógico-formais. Mas a defesa radical de uma filosofia que prima pela análise da coerência conceitual argumentativa, da correta relação entre premissa e conclusão, é uma posição que se alinha justamente com a crença em algo que poderíamos chamar de *irracionalidade da referência* – a crença no fato de que, uma vez que a referência entre o conceito e o objeto é indemonstrável discursivamente, toda pretensão, tanto a abordar tal referência, quanto a abordar o objeto mesmo, deve ser banida da prática racional. É impossível verificar racionalmente qual a relação existente entre um conceito e a coisa para a qual ele aponta – e sobre o que não podemos falar, etc. Diante disso, fica difícil lembrarmos-nos daquilo a que o conceito se refere...

A relevância em se introduzir o presente estudo do *Fé e Saber* com essa discussão sobre a referência está em que a postura filosófica analítica – entendida a partir das indicações acima –, em linha com a crença na irracionalidade da referência, compromete-se com uma separação nítida entre o conceito e a coisa, e tal separação é aquele traço da doutrina de Kant que Hegel ataca mais veementemente – segundo Paul Guyer, por exemplo, que deu ao seu artigo para o *Cambridge Companion to Hegel* sobre a crítica hegeliana a Kant o título de “Thought and Being”. Sua posição diante desta crítica é a de tratar das “premissas” hegelianas que seriam estranhas ao pensamento de Kant como pontos contra a crítica de Hegel que, no final, somam-se para, de certo modo, se não invalidá-la, pelo menos subtrair-lhe relevância *enquanto crítica*. Guyer segue os argumentos críticos de Hegel até sua origem lógica e, ao encontrá-la diferente daquela dos raciocínios de Kant, desqualifica a validade daqueles argumentos, e sugere (quando possível – quer dizer, quando o disparate hegeliano fica aquém de um disparate total) um caminho distinto de argumentação que, partindo das premissas kantianas, chegasse às conclusões de Hegel – ou seja, estabelece, para certas teses, uma possível consistência da filosofia de Hegel que passa ao largo da de Kant. Guyer, assim, pretende criticar a falta de rigor analítico do texto de Hegel⁵: ele tenta estabelecer a adequação ou inadequação do discurso hegeliano com base em uma compreensão das relações que os conceitos mantêm entre si na filosofia de Kant.

O que eu vejo é que a mera aplicação deste método ao texto de Hegel já compromete Guyer com crenças que impossibilitam sua compreensão dele. O *Fé e Saber* não trata de outra coisa que da unidade entre pensamento e ser – algo com que o próprio Guyer concorda –, uma unidade que desqualifica o método analítico por que avança aquilo que, no início do presente trabalho, coloquei como mera possibilidade: a necessidade de levar em conta a interação mesma entre o conceito e o real⁶. Assim, no fundo, é como se Guyer, portanto, procedesse para com o texto de Hegel da mesma maneira que este, ao seu olhar, comporta-se diante do texto de Kant: introduzindo premissas “externas”⁷. Mas Hegel, a partir de suas “premissas” não está discutindo apenas o texto de Kant – é o que pretendo mostrar –, mas aquilo ao que o texto de Kant se refere: a experiência humana condicionada pelo Esclarecimento protestante, a relação entre conceitos, intuições e coisa-em-si. Assim, quando Hegel, aos olhos de Guyer, está cometendo um emprego inadequado de um conceito qualquer, ele pode estar, *ao contrário*, apenas exercendo seu direito de reformular uma noção em vista da realidade que a delimita, exibindo-a em implicações que jamais poderiam ser ditas inadequadas já que o objeto em si mesmo, o real parâmetro de tais implicações, não depende se não de tais implicações para determinar-se: ou pelo menos seria assim uma vez que se abolisse a distância entre o conceito e a coisa, entre o discurso e o real – uma vez que, ao invés do *gap* discursivo da referência, houvesse uma passagem direta do objeto para o conceito e do conceito para o objeto.

Mesmo observações como estas, no entanto, só se tornam válidas na medida em que desejamos manter nosso pensamento a tal ponto atrelado ao jogo entre

⁵ Guyer, p. 173: “...Hegel’s failure to address explicitly Kant’s basic thesis...”

⁶ Devo reconhecer que esta formulação da questão é por demais vaga. Ninguém quer admitir que qualquer pensador ignora a relação dos conceitos com as coisas; se Hegel faz uma crítica a Kant, e essa crítica passa por um questionamento sobre a relação entre conceitos e coisas, de forma alguma quero indicar que Hegel acusa Kant de não atentar para a relação entre uns e outras; enunciada desta maneira, tal relação pode ser muitas coisas. Por hora, contudo, o leitor precisará se contentar com esta vagueza e, para sua maior satisfação, posso apenas direcioná-lo ao primeiro parágrafo do presente texto, em que o levar em conta a relação entre conceitos e coisa é contrastado com uma mera análise conceitual, a modo de um contraste entre posturas que podemos tomar diante de um texto filosófico. Aí, neste contexto, o que quero indicar com aquela relação fica um pouco mais claro. A formulação mais exata ainda precisa esperar algumas páginas.

⁷ Uma outra forma de compreender o ataque de Guyer a Hegel é pensando que Guyer lê a tese da unidade entre ser e pensar não como uma premissa, mas como a conclusão de toda uma argumentação. Para alguém que procede analiticamente – segundo minha delimitação especial – pode parecer estranho que se comece o pensamento com a tese da unidade entre ser e pensar. Contudo, a própria decisão por proceder analiticamente contém a tese da separação entre ser e pensar, de modo que é indiferente se a unidade, no final, é premissa ou conclusão, porque minha

premissa e conclusão que tenhamos que isolar radicalmente o universo conceitual de Hegel do de Kant, tornando-os incomensuráveis, afastando um do outro pela incompatibilidade de suas premissas. Quer dizer que estaríamos tratando dos dois pensadores como de universos isolados, com verdades isoladas e *contrárias*; que estamos vendo uma opção clara entre a unidade e a cisão ser-pensar, que estamos colocando uma alternativa entre o procedimento de Guyer, de um lado, e o de Hegel, do outro, cada um excluindo o outro. Insistindo neste procedimento, contudo, acabaríamos por reduzir a escolha entre este ou aquele *sistema* a um procedimento tão impermeável à razão quanto parece à filosofia analítica o relacionamento entre o conceito e seu objeto, ou a coisa em si mesma: pois as verdades isoladas não possuiriam ponto de encontro algum uma vez que suas premissas fossem diferentes e os argumentos dissessem respeito a objetos completamente diferentes para um pensador e para outro⁸. E o mais decepcionante de tudo isso é que, para os defensores desta disposição, dada a distinção entre ser e pensamento, qualquer pensamento precisa ter premissas lógicas, nem que estas sejam descrições dos fatos que, portanto, não podem ser defendidas, uma vez que toda defesa deve vir depois que se escolheu as premissas.

A mim não interessa acreditar na implicação entre ser e pensamento como quem escolhe sua premissa – como quem sai com a sacola cheia do mercado de teorias, para aproveitar uma metáfora adorniana. O próprio Hegel não faz isso – não o faz nas obras mais tardias e tampouco no *Fé e Saber*. O procedimento de Hegel em sua crítica a Kant não consiste meramente em analisar os argumentos deste último, mas sim em explorar os conceitos, empurrando-os para além de si mesmos a partir de si mesmos, antecipando um pouco sua sofisticada dialética de

discussão pretende dissolver a importância da precedência do método sobre a premissa, da premissa sobre o argumento, da observação sobre a premissa.

⁸ Uma alternativa a concluir com uma incomensurabilidade entre as teorias é a crença em uma única verdade sobre tudo: neste sentido, haveria premissas absolutamente corretas a partir das quais argumentos logicamente irrepreensíveis levariam a verdades irrefutáveis. Neste caso, se Hegel está certo, Kant está errado, e se Kant está certo, Hegel está errado. Mas em que bases poderíamos escolher entre esta ou aquela premissa? A resposta de inclinações positivistas seria: observação. No âmbito da polêmica idealista, contudo, dificilmente poderíamos apelar de forma decisiva para a observação e para sentenças protocolares: a própria natureza dos objetos proíbe isto (como “observar” o Esclarecimento?). De qualquer forma, o *pathos* da crítica contemporânea a Hegel – ver não apenas o texto de Paul Guyer mas, por exemplo, o artigo da *Routledge* sobre Hegel – tende a ser de resistência à filosofia hegeliana, preso que está à crença de que a tese do idealismo absoluto de uma identidade entre o ser e o pensar é, no mínimo, anti-intuitiva. Não há espaço aqui, pelo menos não no momento, para traçar a influência da concepção de conhecimento contemporânea, majoritariamente derivada do sucesso da Física – e o leitor terá que se conformar com esta sugestão pouco rigorosa –, sobre tal crença.

tempos mais maduros. Tal dialética, a experiência mesma do texto na crítica, é a própria *realização* daquilo a que Guyer se refere como a identidade (equivocada, em sua opinião) entre ser e pensar. Hegel não estabelece esta identidade através de uma mecânica de demonstração: ele *mostra* como ela já está presente no âmago da filosofia de Kant, de modo que sua filosofia, por um momento, não determina nem introduz nada externamente, mas é o mero veículo de uma realização que não se havia dado por falta de testemunhas.

Tal discussão é importante porque, através dela, pode-se entender os limites, as possibilidades e as perspectivas de uma crítica filosófica, que é tanto o que Hegel faz com Kant quanto o que Guyer faz com Hegel. O meu ponto é que Guyer vê a crítica de Hegel como um fracasso porque ele não compreende as possibilidades da crítica da mesma forma que Hegel, que o faz desde sua posição caracterizada por Guyer como a unidade entre ser e pensar. A seu favor, tenho a dizer que sua incompreensão não é exceção. A abordagem a Hegel dos comentadores, com raríssimas exceções – entre elas Adorno – sempre me decepciona porque eles em geral não percebem que o mais forte no pensamento de Hegel não é o *ponto* que ele quer estabelecer, mas o *movimento* que seu texto nos permite perceber; criticar a estrutura lógica de seu argumento, ou valorizar a solidez das conclusões, é desviar os olhos do principal, o “esforço do conceito”.

A relação entre a interpretação de Guyer da crítica hegeliana a Kant e todas as questões que levantei até agora pode ser clarificada pela leitura do seguinte trecho de seu já mencionado artigo:

A crítica de Hegel a Kant reflete uma diferença profunda entre suas sensibilidades filosóficas, e não é de forma alguma óbvio que a obra de Hegel deva ser tomada como dirigida aos mesmos problemas que a de Kant, de modo a poder ser julgada pelos mesmos padrões.⁹

Se compreendemos – como Guyer compreende – que, ainda que obscura aqui e ali, a filosofia de Kant articula suas teses fundamentais com sucesso, e se Hegel está discutindo um texto de Kant e chega a conclusões diferentes daquelas de Kant, ou critica seus argumentos, então uma das seguintes opções é verdadeira: ou bem Hegel não compreendeu ou subverteu propositadamente os argumentos de Kant, interpretando-os de modo a sustentarem seus próprios pontos de vista, ou

⁹ Guyer, p. 172.

bem Hegel modificou as premissas – os pontos de partida de Kant – por outros, distintos: pelos seus próprios. Guyer está inclinado a esta segunda opção, como mostra sua afirmação de que trata-se, nas duas filosofias, de “sensibilidades filosóficas” diferentes.

Esta “sensibilidade filosófica”, arrisco-me, significa como que uma apreensão a respeito de como as coisas são, para lançar mão de uma expressão quotidiana e despreziosa. Podemos dizer que a premissa deve estar ligada à “sensibilidade filosófica” de forma a servir como um ponto de partida para a argumentação filosófica que deverá expor ou elaborar aquela apreensão. A partir disso, podemos dizer o seguinte: se pensadores diferentes possuem premissas diferentes, então seus pensamentos serão *a priori* completamente incompatíveis e incapazes sequer de comunicarem-se entre si, exceto se levarmos em conta que é possível discurso racional a respeito da relação entre a apreensão das coisas e a premissa da argumentação, que consiste na porta de entrada daquela apreensão para o mundo da razão. E este discurso racional, supondo que ele fosse possível, decerto não poderia ter uma forma muito diferente da argumentação compreendida como exposição da premissa que, assim, revelar-se-ia relata a uma apreensão imediata do mundo contendo tanta complexidade quanto fosse complexa a argumentação. Ele possibilitaria a comunicação entre os filósofos na medida em que consistiria em uma boa ou má exposição *de como as coisas são* (agora em sentido enfático): uma exposição que não teria outro critério que seu próprio ponto de partida e ponto de chegada, as coisas. Porém, uma vez que aquilo que as coisas são dependeria, então, do que se diz a seu respeito, deparamo-nos com uma aparente primazia absoluta do pensamento sobre o mundo, e uma inconveniente circularidade: o bom discurso é aquele que bem descreve as coisas e as coisas são aquilo que o bom discurso descreve bem. Tal circularidade, que resultou de uma tentativa de formular um modelo interessante e possível de crítica filosófica, modelo este que diz respeito à forma de minha tentativa de ler e compreender o *Fé e Saber*, também é um resultado da tese sobre a identidade entre o ser e o pensar a qual, em alguma medida, é o conteúdo da crítica de Hegel a Kant. Mas seja ela forma ou conteúdo, ela nos confronta com dúvidas imobilizantes: se esta identidade é o caso, então nada é fundamentalmente premissa ou ponto de partida do pensamento, se não ele mesmo. Como começar a pensar? Onde encontrar o imediato que evoca nossa capacidade de elaboração? A

que devemos comparar o discurso para testar sua verossimilhança ou sua adequação?

À aparente falta de respostas para tais perguntas soma-se, ainda, o fato de que, se o pensamento deve ser sua própria fonte e ponto de partida, nada resta para diferenciar entre uma boa e uma má filosofia, exceto a análise da consistência lógica, o jogo entre argumentos e premissas, a incomunicabilidade entre os pensamentos diferentes – aquilo que se queria evitar quando se sugeriu a discursividade da relação entre a coisa e o discurso, a qual reverteu em uma discursividade da própria coisa. Só que há um detalhe em tudo isso, cuja hora de trazer à tona é chegada: a circularidade impossível, inadmissível, só resulta de uma identidade completa entre o ser e o pensar: ela só se dá se tomamos um discurso como encerrando o ser da coisa completamente. Este procedimento consistiria no que chamarei, durante as análises que se seguem, de “má reconciliação”: o aspecto ingenuamente impositivo e, no fim das contas, conservador do pensamento. É só quando este é o caso que prosseguimos para afirmar que o bom discurso descreve a coisa e a coisa é aquilo que o bom discurso descreve. Mas o ponto é que o fato de que algo é uma descrição *da coisa* – de que o pensamento pode acessar a coisa, arrebatá-la em seus desenvolvimentos e fazer dela o que bem entender – não implica que seja a única descrição da coisa, ou que seja exaustiva. Isso não quer dizer, por outro lado, que basta uma alegação arbitrária de autolegitimação para que todo discurso assuma caráter objetivo. A coisa limita o discurso porque, antes do discurso começar no tempo, ela já estava lá, ou porque deverá vir a ser a partir do discurso *e também* de tudo que já existe antes dela. E isso é verdade tanto para objetos sensíveis quanto para aquelas entidades que uma inclinação positivista desejará taxar de não-objetos, e as questões a eles relacionadas de não-problemas, tais como a sociedade, o homem, o bem, etc. A entidade lógica da premissa precisa sofrer uma metamorfose histórica. Os limites para o pensamento, determinados a partir da configuração presente do mundo, possuem, assim, o caráter de definição de possibilidades futuras para o objeto – o saber tem um caráter fundamentalmente prescritivo: o bom discurso é aquele que diz o que as coisas poderiam ou deveriam vir a ser a partir daquilo que elas são, nem que esta fala seja: as coisas devem permanecer como estão (mesmo aí haverá responsabilidade, criação e história – *materialidade* – para o discurso).

Mais uma vez detenho-me para perguntar: em que tudo isto tange a

discussão da crítica hegeliana a Kant? Bem, em primeiro lugar, estou pronto a assumir, com base no que foi exposto, que Hegel, na medida em que seu discurso não parece a Guyer uma eficiente análise lógica do pensamento de Kant, adota uma abordagem prescritiva conforme definida acima: ou seja, Hegel não diz o que o pensamento de Kant é, mas sim o que ele poderia ter sido ou deverá vir a ser através do pensamento de Hegel – sendo que, se Hegel for realmente um filósofo no sentido enfático, sua preocupação não será erguer seu pensamento através do de Kant, apenas, mas expor ou expressar através dele suas considerações, esperanças e condenações no que diz respeito ao real. Ora, em que consiste este pensamento prescritivo, utópico, sonhador, se não na própria dialética – pelo menos aquela que é despojada de seu ímpeto sistematizador? O que é tirar o futuro de dentro do presente, o outro de dentro do mesmo, se não encontrar aquilo que, no mesmo, nega o mesmo e o impulsiona para além de si? Os limites desta dialética são aquilo que deve ser apontado por uma crítica ao próprio Hegel; mas, quanto à análise que este último faz de Kant, não a podemos ler apenas através de um esquema de conclusões obtidas a partir de premissas, mas temos que perceber em que medida a argumentação é a revelação de aspectos das premissas que antes não haviam sido pensados como possíveis, mas que ou a reavaliação do real, ou do próprio discurso, tornam imperioso aceitar. E se isso tudo não é incontestável, pelo menos é verdade que devemos proceder assim se estamos interessados – como eu estou – não em descobrir se Hegel está certo e Kant errado ou vice-versa, mas em permitir que se prossiga com o pensamento hoje, em um outro mundo que, em muito, deve seu conteúdo inteligível às discussões travadas por homens como Hegel e Kant, e cujo futuro está sempre ainda por se entrever.

3.1. Estudo da Introdução ao *Fé e Saber* de Hegel Crítica hegeliana ao Esclarecimento

Nota preliminar sobre “Fé”

Ao incluir no presente trabalho uma discussão sobre o *Fé e Saber*, importa-

me menos a questão pela fé especificamente religiosa do que pela fé entendida como postura cognitiva, como simples crença ou, para utilizar termos hegelianos, como mera *certeza* – como um comportamento específico assumido pela consciência diante de um *dado* que ela considera imediato – em contraste com a *verdade*, que inclui em si uma mediação, uma elaboração do que é dado. Isto transparecerá em todo momento de minha abordagem ao longo do presente capítulo. No entanto, não quer dizer que a fé religiosa não tenha importância ou seja completamente evitada: entender a relação entre os dois sentidos também interessa à minha discussão.

O artigo sobre “Fé” na *Encyclopedia of Religion*¹⁰ introduz o termo através de uma referência ao Novo Testamento, às epístolas anônimas aos Hebreus, nas quais lê-se que a fé é “a afirmação (*assurance*) de coisas de que se tem esperança, a convicção de coisas que não podem ser vistas.” À primeira vista, equiparar a esperança com a fé evoca o sentido desta última que parece estar longe de ligá-la ao imediato. Na verdade, contudo, tanto a esperança quanto a convicção no invisível subentendem a prática de um imediatismo cognitivo. Ambos constituem-se precisamente enquanto uma negação da mediação: a esperança pretende suprimir a distância entre o estado de coisas presente e um outro que há de chegar, mascarar o que muitas vezes é improvável ou inatingível com uma atualidade que, é verdade, sabe-se como meramente subjetiva, reconhece-se como algo que é de inteira responsabilidade do sujeito, algo que não é mais que uma estado do sujeito, mas que, mesmo assim, por envolver um apelo a uma condição que independe do sujeito, atua como um objeto, algo meramente, simplesmente e confortavelmente dado, capaz de prover a consciência com alguma *certeza*. O objeto da esperança é meramente possível, mas a esperança não se contenta com a possibilidade: é necessário concebê-la como uma inevitabilidade, mas a inevitabilidade, a rigor, só se aplica, no mundo, ao que está dado ou ao que já se deu – àquilo com relação a que a reação inicial do sujeito não pode ser outra que a de mera aceitação.

A relação com o invisível obedece uma mecânica semelhante¹¹. A fé no invisível nada significaria se não fosse o visível: quer dizer, a fé no invisível é representar o invisível como algo em que se pode acreditar tanto quanto se acredita em algo visível. A fé, enquanto este movimento de convencimento, nega

¹⁰ PELIKAN, J.: “Faith”. Volume 5, pp. 250-55.

¹¹ A qual abordaremos detalhadamente no presente trabalho em II.2.A.c.

a si mesma – à mediação – em função de seu resultado, pois este precisa ser representado como imediato e, portanto, por um esquecimento do movimento de sua produção: para que se tenha fé no invisível, é necessário que se esqueça que a relação com o invisível é uma relação de fé – é necessário esquecer-se que, na relação com o invisível, o mais crucial é o querer ver, é mediatizar o que se quer ver como algo que se vê.

Mas a crença na imediatidade é um aspecto fundamental de nossa existência, e isso não só no momento inicial da atividade cognitiva, no qual simplesmente reconhecemos um objeto como nos sendo dado. Isto não se limita a descrever um acontecimento cognitivo em sentido estrito. A própria vida espiritual, seja no sentido religioso mais ingênuo, ou na pretensamente sofisticada versão contemporânea da cultura Nova Era, começa admitindo que o mundo do dia-a-dia é algo de imediatamente dado em face ao que é possível contrastar uma outra realidade – algo que Hegel tratará na figura do “Mundo Invertido”, conforme veremos mais adiante – um outro plano que serve de refúgio para valores que se encontram alijados da vida ordinária. Nosso comportamento político, inclusive conforme pode ser extraído do teor da propaganda eleitoral, também reflete uma crença no imediato: na inquestionabilidade do modo-de-ser da democracia hoje, e também uma crença na relativa eficácia das estruturas fundamentais de organização e ação social, segundo a qual não se promove qualquer questionamento público e oficial no sentido de se descobrir se a democracia representativa é realmente satisfatória, se é realmente justo manter uma fria indiferença frente às verdadeiras causas das desigualdades sociais, etc. Tudo isso é tomado como um simples dado, algo cuja origem é obscura e cuja permanência depende de forças tão indeterminadas que mal se trata de uma permanência, mas de um “puro ser”, para usar a expressão de Hegel. Também há traços fundamentalmente imediatistas nos comportamentos de massa que envolvem uma quase unânime aderência popular a modismos da indústria cultural ou movimentos de caráter mais sério, tal como se deu no fenômeno do Nazismo no início do século XX, e como continua se dando no que tange aos slogans simplistas de extrema direita, em diversos lugares do mundo. Nestes casos, a falsidade do imediatismo está em que o caráter de aderência popular a uma causa subentende justamente uma complexa mediação, um pano-de-fundo social e uma história comuns, compartilhados, um jogo entre a determinação do indivíduo

enquanto tal e sua dependência de seu meio. A mecânica aqui é semelhante à da esperança, ou a da fé compreendida como confiança irrestrita: uma confiança que se comporta como se não fosse uma confiança, como se não fosse uma escolha subjetiva, como se não incluisse risco, como se não se desse frente a uma situação objetiva que é a mais das vezes desfavorável, ou não se teria a necessidade nem de confiança nem de extremismo, em primeiro lugar. Enquanto confiança e também obediência, a fé se manifesta em seu caráter formalista, prescritivo – ou, ao menos, se configura de tal modo a possibilitar, criticamente, que se chame atenção sobre este caráter –, e é justamente a cegueira diante do movimento que a obediência à forma em si mesma exige que caracteriza a fé. A fé marca uma obediência que se justifica por si mesma, uma obediência que vale na medida em que é obedecida: quem tem fé obedece – seja a palavra de Deus, do profeta, do político, a promessa de felicidade que a nossa cultura transmite aos que se sentem preparados para o mercado – e realiza-se quando *já* obedeceu. A fé é indiferente à operação de anulação da capacidade autônoma de crença daquele que crê – neste sentido, tem algo de uma contradição performática, é como um ato de empregar sua própria vontade para eximir-se de toda a vontade.

Talvez seja fazer injustiça ao momento cognitivo da fé não mencionar que, a despeito disto tudo, ela talvez guarde o índice de uma situação utópica e desejável: a de entrega total ao objeto. Este, em tese – como veremos em breve –, é o objetivo de todo pensamento, e não é à toa que o conceito de certeza (imediata) sobre os fatos desempenha um papel importante no discurso científico, especialmente em sua alvorada (como em Bacon, por exemplo), mas talvez ainda hoje. Contudo, toda a questão é saber a que tipo de objeto vale a pena entregarmos. E não é exagero afirmar que a Dialética Negativa é a prática gnosiológica que, tendo em vista aquela utopia, procura conquistar o direito do pensamento de se tornar tão sensível quanto possível a tal questão.

Os termos da caracterização hegeliana do esclarecimento

Hegel abre o *Fé e Saber* caracterizando o Esclarecimento como um movimento de autoconsciência da Razão empreendido sob a forma de um embate dela contra a fé. O Esclarecimento, além disso, é colocado como um movimento autoconsciente uma vez que o seu procedimento de se destacar da era de trevas

que o precedeu, a medida de humanismo envolvida na reflexão sobre a razão – sobre a forma correta e proveitosa do homem proceder diante de si mesmo e do mundo – resulta em que a Razão seja tanto a autora do problema – a tematização da fé – quanto a fonte de suas respostas. Seu auto-reconhecimento enquanto faculdade é a reificação deste procedimento; e é a própria faculdade que empreende esta reificação. O conteúdo desta *coisa* chamada Razão, contudo – o conteúdo do produto da operação de autoconhecimento – Hegel vê como um problema, em vista do aspecto do Esclarecimento que o reduz a uma mera crítica ou anteposição à Religião, à fé: “o Esclarecimento, em seu aspecto positivo, foi um reboiço de vaidade sem um núcleo firme. Ele *obteve um núcleo* em seu procedimento negativo através da apreensão de sua própria negatividade”. Hegel nos diz também que “ao tornar-se consciente de sua própria nadidade, o Esclarecimento transformou esta nadidade em um sistema” (FS 56).

Para compreendermos este diagnóstico hegeliano, é útil adotar uma imagem provisória do que devemos entender puramente por “fé”. Além disso, precisaremos descobrir o que significa a indicação de que “tornar-se consciente de si” equivale a “fazer um sistema”. Quanto àquela imagem provisória, podemos buscá-la no cristianismo da Igreja Católica, ou em uma versão dele, a qual Hegel caracterizou, em seus escritos de juventude – especialmente “A positividade da religião cristã” e “O espírito do cristianismo e seu destino”, ambos precedendo o *Fé e Saber* em apenas uns poucos anos –, como aquela religião que dá ênfase especial ao elemento da graça e da autoridade de Deus na *revelação* da verdade, a aceitação da qual não depende, portanto, do nosso raciocínio. Talvez pudéssemos dizer que se tratasse de *aceitar* a revelação, e *raciocinar* só depois. No resumo da *Enciclopédia*, datado de quase trinta anos mais tarde, Hegel parece reconhecer a relevância da distinção entre o que, então, chamará de “a religião revelada” e a “verossímil”¹² – embora, como veremos já no *Fé e Saber*, não persista de forma alguma em tal distinção, e a enuncie apenas como uma etapa no caminho para a identificação de ambas, identificação esta que funciona no sentido do projeto geral de expandir a Razão sobre toda a realidade. Esta religião verossímil, que não é exterior à Razão, e tampouco somente lhe importa, mas é íntima dela, é para onde aponta a crítica ao Esclarecimento no *Fé e Razão* – a qual, afinal, será também uma crítica ao protestantismo. Contudo, minha análise deste texto, focando em

sua parte introdutória, enfatizará aquele aspecto de tal discussão que trata do posicionamento da Razão diante de seus objetos possíveis – que trata, portanto, justamente de sua autoconsciência negativa. Assim, prossigamos logo no desvendamento do supracitado diagnóstico hegeliano, analisando o esquema conceitual utilizado para caracterizar esta autoconsciência.

Sistema e Autonomia

O *Dicionário Hegel* sugere duas concepções de sistema correntes no mundo de Hegel: para Wolff, o sistema é “uma coleção de verdades ligadas entre si e com seus princípios”; para Kant, sistema é “a unidade de múltiplas cognições sob um Idéia. A Idéia é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que o conceito determina a priori o âmbito do todo e o lugar das partes em relação umas às outras” (CRP B860)¹³. Em vista destas definições, que evocam sentidos com os quais Hegel decerto estava familiarizado, compreendo que se torna mais clara a relação entre sistema e subjetividade. A noção de sistema como organização e unificação das partes evoca o jogo entre unidade e multiplicidade, um jogo onde o múltiplo tende ao um. Tal relação entre o uno e o múltiplo obedece a mesma mecânica da relação entre o mesmo e o outro: o múltiplo que tende ao um é múltiplo em oposição àquilo – ou como outro que aquilo – que deverá ser o igual. O igual em sua faceta de parâmetro da identidade funciona também como parâmetro para aquilo que o múltiplo é: por isso o múltiplo é o *outro*, cujo destino, ademais, é afundar no mesmo, uma vez que, concebido através da oposição, aparece apenas em seus aspectos que remetem ao mesmo, diferenciando-o dele. E a identidade do sistema é justamente estabelecida por esta mecânica: ele se constitui por remeter a si as verdades que, sendo outras coisas que ele mesmo, carregam em si a sua marca, e são, portanto, compreendidas em termos do que o sistema é. Este comportamento ativo da mesmidade dá a ela o aspecto de um *self*. As “partes” do “todo” que o sistema é são desde sempre o todo, porque o principal a seu respeito não é seu conteúdo específico, mas seu caráter de *partes*, ou seu estatuto formal. Assim, como ferramenta de conhecimento ou procedimento cognitivo, o sistema significará uma *identidade*

¹² Cf. 3ª seção, B, §564.

¹³ Apud. *Dicionário Hegel*, p 64.

entre organização e verdade: ou seja, entre a submissão do outro ao princípio sistemático, a mesmidade. O sistema vive da produção da verdade do outro a partir da afirmação de si próprio sobre ele, de tal forma que *todo conhecimento é autoconhecimento* – do sistema por si mesmo – pois o que importa nas coisas importa apenas na medida da disposição do sistema, se não há outro acesso às coisas que ele mesmo.

O que é esta finalidade de identidade, se não o próprio ímpeto de auto-identificação da Razão como a capacidade de tecer tramas de finalidade – uma Razão que já vimos e discutimos, na sua aparição na antigüidade, quando do embate entre Sócrates e Cálicles? E lá, como aqui, se trata, ademais, de definir também o momento da pessoa ou do indivíduo, do sujeito, em função desta racionalidade. Conhecer ou produzir conteúdos verdadeiros sistematicamente é, ao mesmo tempo, exercitar teleologia e determinar o *self* ou o mesmo como sistema. O sujeito que leva à cabo o conhecimento organizando o real realiza a si mesmo como realizador de si mesmo, já que organiza justamente *o real*. No conhecimento sistemático, o sistema emerge através, às custas ou por meio do que engloba, e isso, ademais, não é mero acaso, e não pode sê-lo. O Esclarecimento como momento histórico – o Iluminismo, o conjunto de movimentos intelectuais europeus que fecharam a Idade Média feudal e trouxeram à tona o fato da ascensão da burguesia – foi marcado pela crítica ao próprio conhecimento, e isso não apenas na obra de Kant. Toda a Teoria do Conhecimento (mesmo antes de Descartes, na Escolástica) talvez já seja sinal de despontamento do sistema: começa-se sabendo a natureza da verdade, e que tipo de verdade se procurava, para então proceder em sua busca, que não é mais do que o caminho para um fim – o qual não é caracterizado principalmente pelo objeto do conhecimento, mas pelo modo-de-ser da verdade. A circularidade de que Nietzsche caçoa com sua anedota do sábio que esconde a moeda atrás da moita, dá uma voltinha, e toma-a novamente dizendo, “heureca, uma moeda!” – essa circularidade, talvez, não seja, assim, o ponto central de uma crítica a que o sistema seria passível. Pois, muito mais que produzir apenas a mesma coisa, repetindo-a, o sistema realiza o próprio Mesmo: o próprio sujeito constitutivo, constituidor. E isso está longe de ser apenas repetição; é justamente o oposto disso: é a *produção de algo mediante a transformação de outrem* – *é atingir um fim através de um meio*, sacrificar o objeto em nome de sua apreensão, a qual corresponde à realização e afirmação do

sistema e do sujeito. Trata-se da mesma lógica da autopreservação celebrada pela Ordem socrática conforme interpretada em meu capítulo anterior: a mesma relação entre preservar-se e realizar seus fins.

E, de fato, se, em última análise, a realização do conhecimento disto e daquilo reverte na afirmação do sistema por ele mesmo, o sistema de cognição emerge desde sempre como autocognoscente, autoproducente, eminentemente *autônomo*, ou melhor, como *a própria autonomia* compreendida como uma capacidade em geral de realizar a si próprio. Pois a vitória ou o sucesso do sistema – a vitória de toda Teoria do Conhecimento, por definição – não é conhecer isto ou aquilo: é, sobretudo, conhecer corretamente, como se deve, o que se deve, e da maneira devida (maneira esta que, nos círculos mais obstinados, excessivamente cautelosos – como diria Hegel¹⁴ – ou conservadores, recebeu a alcunha de “possível”): é, portanto, para o sistema, impor-se, o que equivale, simplesmente, a afirmar o real como compatível com a lógica dos meios-e-fins que caracteriza o soerguimento do sistema. A imagem do real que surge assim é a do real enquanto sistema.

Negatividade do Esclarecimento

Isto dito, voltemos ao diagnóstico hegeliano. Podemos entender, agora, como o Esclarecimento autoconsciente é o Esclarecimento enquanto sistema. Mas Hegel prossegue afirmando que este sistema foi a autoconsciência da própria “nacidade” do Esclarecimento, como vimos. O que significa dizer que o Esclarecimento “obteve seu núcleo” através da negatividade? O que é esta negatividade, o próprio princípio de auto-identidade do Esclarecimento, e portanto de lida cognitiva com seu outro, com a fé que ele rechaça? Hegel apresenta a negatividade como aquela característica que brota do fato de que a Razão, de início, já toma a religião – enquanto instituição da fé – como meramente “positiva”, ao invés de tomá-la “idealisticamente” (FS 55). Assim, não é como uma alternativa à positividade da fé que encontraremos a negatividade da Razão:

¹⁴ FE, Intr., §74: “...pressupõe-se que o Absoluto está de um lado e a cognição do outro, independente e separada dele, mas, ainda assim, algo real; ou, em outras palavras, pressupõe-se que a cognição que, porquanto separada do Absoluto, está decerto fora da verdade também, é, de qualquer forma, verdadeira, uma postura através da qual aquilo que denomina a si mesmo um medo do erro revela-se, ao contrário, um medo da verdade.”

esta, na verdade, é conseqüência daquela. A alternativa, Hegel a insinua na postura que chama de “idealista” – a qual, aliás, não é a do idealismo kantiano. Kant não fez mais que “colocar nova vida na forma positiva da religião com um significado derivado de sua filosofia”¹⁵ (algo que o tradutor do *Fé e Saber* refere ao texto *Religião dentro dos limites da simples razão*, mas que pode, talvez, ser compreendido por uma crítica de Schelling, segundo a qual o pensamento de Kant, em se tratando das religiões, deixa tudo como está¹⁶). Dentro do movimento do Esclarecimento, essa iniciativa kantiana é vista por Hegel como a culminância de um processo que se autoderrotou: a batalha contra a fé só transformou a Razão “na serviçal da fé novamente” (FS 56).

Mas não é preciso argumentar no sentido de que Hegel está, aqui, sobretudo identificando um procedimento kantiano. Ao contrário, podemos talvez tão somente aproveitar a evocação de traços gerais do pensamento kantiano para melhor compreender o texto de Hegel, evitando determinar a precisão ou imprecisão de sua crítica, mas entrevedo que é como se tanto o pensamento de um como o de outro tivessem por objeto o mesmo comportamento espiritual cuja objetividade extrapola os limites de ambas as doutrinas – comportamento este que um vê simpaticamente, e o outro com bastantes reservas. A acusação de que a filosofia kantiana aproveita fundamentalmente os conteúdos da religião positiva consiste numa referência ao fato de que, no âmbito desta filosofia, estes conteúdos não podem ser objetos de conhecimento, de modo que a Razão é afastada do conhecimento do supra-sensível, daquilo que Hegel tem por “Verdadeiro”, a casa da “mais alta Idéia” (FS 56), e se confina ao “mero entendimento” – a mera operação com finitudes. Quanto a esta Idéia, portanto, agora como antes – no Esclarecimento como na Idade das Trevas –, ela só será passível de contato através da velha fé. Quer dizer: a negatividade da Razão indica sua incapacidade

¹⁵ Idem.

¹⁶ Di Giovanni (“The first twenty years of critique: the Spinoza connection” in *The Cambridge Companion to Kant*. P. Guyer (ed). New York: Cambridge University Press, 1992) comenta, a propósito da resistência kantiana diante de toda metafísica que almejasse o conhecimento de Deus, que figuras como K. L. Reinhold a aplaudiram entusiasticamente pois “da mesma forma que o Cristianismo levava da crença religiosa para a prática moral por meio de um coração purificado, agora Kant estava levando a moralidade de volta à religião através de uma crítica da Razão” (p.428). Já Schelling, diante disso, demonstrava um outro ponto de vista. Numa carta a Hegel sobre o seminário, reclamava: “Aqui há kantianos aos montes... Todos os dogmas imagináveis foram estampados como postulados da razão prática, e em toda parte em que faltam provas teóricas ou históricas, a prática razão Tübingeniana corta o nó... E antes que se perceba, aparece o *deus ex machina*, o indivíduo pessoal que está sentado lá no céu!” (apud. p.429).

de discutir conteúdo no que diz respeito ao conhecimento do que, sob certo aspecto, é o que mais importa; mas esta negatividade também aponta para o aspecto crítico do esclarecimento de pretensa anteposição completa à fé: uma postura ingênua que, por acreditar inicialmente na possibilidade de tal ruptura radical, termina por incorrer na afirmação da fé através da perpetuação irresolúvel de sua oposição à Razão – da resistência da Razão diante dos conteúdos próprios do domínio tradicional da fé. Como Idéias determinadas indiretamente, os elementos do universo supra-sensível decaem – diria Hegel – em meros princípios regulativos que importam senão para o exercício do Entendimento, e não em si mesmos, ao mesmo tempo, contudo, que não se deixam tampouco ser exterminados positivamente, por não serem diretamente acessíveis – caindo, no fim, na indiferença que se vê hoje em toda parte, quando, por exemplo, nem é necessário dizer se se crê ou não em Deus e porquê, ou quando a natureza da justiça é tão indiferente quanto abundam cartazes pedindo por ela na Cinelândia, diante das embaixadas, das delegacias, das câmeras de TV, como se as instituições que nominalmente se relacionam de alguma forma com a “justiça” fossem uma encarnação adequada dela, e não organismos burocráticos a serviço de interesses específicos.

Retomando a sentença hegeliana supracitada, de que “ao tornar-se consciente de sua própria nadaidade, o Esclarecimento transformou esta nadaidade em um sistema”, enxergamos agora uma definição que coloca o Esclarecimento como uma iniciativa da Razão de definir a si mesma em oposição à Fé: uma iniciativa frustrada. O fracassado impulso que levou a que esta iniciativa se frustrasse, Hegel o caracteriza como tendo sido expresso por “filosofias imperfeitas” ou “empíricas” (FS 57). Meu palpite é que aquilo que é apontado por uma tal designação contrastaria com o já mencionado ponto de vista idealista que o Esclarecimento falhou em perceber. “O empírico é o que está no mundo como existência ordinária (*Wirklichkeit*). Nas filosofias empíricas, ele está presente como sendo um para com a consciência, e portanto justificado” (FS 57). A filosofia que serviu à causa do fracasso simplesmente deixou-se lidar *imediatamente* com os fatos do mundo. A uma tal postura, opõe-se¹⁷ a que o

¹⁷ Em virtude da natureza desta oposição – repetindo sem querer a fala de Nietzsche – será necessário perguntarmo-nos se realmente se trata de uma oposição. E o leitor atento será capaz de perceber o quanto isto se relaciona com as considerações anteriores a respeito da forma como a crítica de Hegel a Kant não é “externa” como queria Guyer...

próprio Hegel exercita no *Fé e Saber*, de tomar conjuntamente os pensamentos de Kant, Jacobi e Fichte como expressões do fracasso do Esclarecimento, sim, mas não como pensamentos passíveis de um esforço de refutação e subsequente negação, a ser empreendido como uma forma de levar adiante o Esclarecimento, salvando-o de si próprio. Trata-se de perceber (idealisticamente) a maneira como aquelas expressões realizaram o “perfeito autoconhecimento (...) e auto-expressão enquanto cognição” daquele princípio do fracasso, o qual revelar-se-á, ao mesmo tempo, o princípio do protestantismo (FS 57). Pois Hegel mostrará de que forma o protestantismo, enquanto um fenômeno cultural objetivo, vivido e experienciado na época da formação daquelas filosofias, constituirá, em sua assimilação irrefletida – na afirmação que é tanto o oposto quanto a consequência da negação da fé – o caráter empírico delas.

Postura Idealista de Hegel

A atitude hegeliana para com o Esclarecimento e o protestantismo – a tal oposição referida acima – não é a mesma que o Esclarecimento tomou para com a fé positiva, a Idade das Trevas que o precedeu: uma atitude de negação (talvez apenas pretensamente) sumária. Hegel propõe-se a “tomar conjuntamente”¹⁸ as filosofias imperfeitas e, como disse, pressinto – por razões que deverão tornar-se claras em breve – que isto equivale ao procedimento “idealista” que o Esclarecimento foi incapaz de adotar em seu diálogo com o período que lhe foi anterior. Tomar conjuntamente os pensadores esclarecidos será, para Hegel, subsumí-los a um princípio único, aspectos do qual são a matéria da Introdução do *Fé e Saber*. O desenvolvimento do *Fé e Saber*, em suas partes posteriores, justifica este procedimento apresentando em que medida os pensamentos específicos de Kant, Jacobi e Fichte compactuam com este princípio. No âmbito da própria Introdução, é através da análise das inconsistências internas deste princípio que Hegel *realizará* sua concepção de conhecimento, ato este que é, nele mesmo – e não como um pré-conhecimento –, uma crítica à concepção esclarecida de conhecimento. Sobre aquele princípio unificador, nos diz: “A grande forma do espírito do mundo que se tornou cognoscente de si mesma nestas filosofias [as “imperfeitas”] é o princípio (...) do protestantismo. Este princípio é a

subjetividade para a qual a beleza e a verdade apresentam-se em sentimentos e persuasões, em amor e Entendimento.” Há uma conexão estreita entre o fato de que há um princípio único para as filosofias imperfeitas e o fato de que estas filosofias são “empíricas”. Sua empiricidade constitui uma absorção “imediatamente” da “existência ordinária” (FS 56), uma postura, portanto, que se distingue da de Hegel. Esta, repito, consistirá em identificar um princípio único *por trás* daquilo que está apresentado empiricamente, como objetividade: as filosofias de Kant, Jacobi e Fichte, anteriores à sua própria na ordem do tempo, e disponíveis para sua apreensão na forma de textos que podem ser lidos e interpretados. O evidente caráter crítico da leitura de Hegel separa-a da “imediatidade” de que acusa os filósofos “imperfeitos”: uma imediatidade que suponho consistir numa mera absorção pouco elaborada de uma tendência de pensamento que estava disponível para estes filósofos da mesma forma que a sua própria filosofia tornou-se disponível para Hegel, com a diferença de que este, no entanto, não as absorve meramente. É o conteúdo imediatamente absorvido – e é o fato de que ele é imediatamente absorvido, sem ser mediatizado, elaborado e diferenciado – que funciona como princípio comum.

Aquela tendência de pensamento disponível para os filósofos “empíricos” pretendia consistir, por sua vez, em uma crítica severa, *perfeitamente* negativa, a um período precedente. O cenário oferecido por Hegel sugere que mantenhamos uma atitude cética diante de uma tal pretensão. Para que uma crítica deste tipo seja possível, é necessário que se conceba um ponto de partida para o pensamento que seja *perfeitamente* externo àquele delimitado pelo que se deseja criticar: é preciso que inexista qualquer comunidade de sentido. A visão do movimento do Esclarecimento enquanto um conjunto de crenças todo transpassado pela urgência de se *proceder corretamente* de uma vez por todas evoca o aspecto revolucionário do Esclarecimento. Colocando em outros termos, é como se o Esclarecimento defendesse para si mesmo um *insight* sobre pressupostos distintos daqueles do seu paradigma anterior, ou dispusesse de uma “sensibilidade filosófica” diferente da deste paradigma: e, além disso, mais proveitosa e interessante que a sua. Aquilo em que tais pressupostos resultariam seria a autonomia negativamente atingida da Razão, como já sugeri, mas Hegel defende que tal autonomia não foi alcançada, pois aquilo que, para que ela fosse possível, foi definido como um outro, como

¹⁸ Idem.

seu oposto, e pretensamente colocado para fora, teve sua presença perpetuada pela “indissolução da antítese” – o que analisaremos com maior detalhe adiante. O fracasso do Esclarecimento resulta, assim, daquela postura de pretensa oposição radical que as filosofias imperfeitas absorvem: o pressuposto de uma possível premissa melhor para o pensamento marca tais filosofias. É deste pressuposto compartilhado – o qual receberá diversas formulações ao longo da Introdução ao *Fé e Saber* – que emana o já mencionado princípio comum que se trata aqui de identificar.

A premissa melhor é um outro radical – é algo pretensamente diferente por inteiro do que é pior. Isto que é pior, ademais, é algo que *já está dado*, é algo que deve ser tomado em sua pura objetividade: ou seja, é algo preservado justamente pela natureza imediatista do movimento cognitivo que o faz vir à tona, como vimos acima. O pensador de disposição radical e revolucionária, que quer abrir os olhos do mundo para a inverdade geral, esta figura caricatural, é a encarnação literal do princípio Esclarecido: do princípio da *subjetividade* quintessencialmente reflexiva caracterizada por íntimos recônditos onde uma verdade é gerada e nutrida a despeito da inverdade do mundo. A rigor, o ridículo desta caricatura é que a extrema e radical negatividade crítica é incapaz de perceber seu comprometimento com o seu outro: a Razão que se afirma contra a fé não se dá conta de que sua auto-afirmação negativa reafirma a fé da mesma maneira como um sistema depende dos elementos que media quando afirma-se através de sua mediação, pois, na verdade, fez destes elementos *parte dele mesmo*. A consciência disto, e o que é dado como consequência dela, é tudo que a postura idealista de Hegel oferece como vantagem para si mesma. Em vista disso, se Hegel coloca o imediatismo como a forma de proceder por excelência das “filosofias imperfeitas” diante da “existência ordinária”, ele não pode acreditar, ao mesmo tempo, que a opção por este procedimento é uma decisão arbitrária por parte dos autores do conhecimento, algo que afirmaria sua distância com relação ao seu outro – a tudo que está dado. *Decidir* pelo imediatismo é como que uma contradição performática – *decisão* não combina com *imediatidade*, pois envolve ponderações, questionamento e interferência: todas formas de mediação. Aliás, é óbvio, por um lado, que certo aspecto do pensamento esclarecido está longe de empunhar a bandeira imediatista: ele se pretende fundamentalmente *crítico*. E Hegel reconhece isso, comprometendo-se, portanto, com o fato de que as “filosofias

imperfeitas” não tomam a si mesmas como advogadas do imediatismo. Mas como é possível, por outro lado, que elas sejam imediatistas, ao mesmo tempo sem sabê-lo, e alegando-se críticas?¹⁹

A resposta: o imediatismo é um com o princípio único que determina estas filosofias. O que as faz imediatistas é o fato de que o protestantismo – enquanto fenômeno cultural objetivo, algo dado na “existência ordinária”, uma fonte material – consiste em colocar o sujeito como o lugar da mediação, do Infinito – o que, em contrapartida, reverte em uma concepção da objetividade como algo impossível de ser elaborado: algo imediato. Esta tese sobre a natureza do protestantismo começa a ser exposta, no *Fé e Saber*, frisando-se o não-comprometimento com a alteridade como marca do princípio subjetivo: “O esforço da beleza subjetiva deve ser direcionado precisamente para este fim: defender a si mesma adequadamente contra a necessidade através da qual o subjetivo torna-se objetivo” (FS 57).

Por trás de tal descrição, paira um posicionamento tipicamente hegeliano de que, no fim das contas, o sujeito *deverá tornar-se objetivo*: caso contrário não se trataria nem de uma “defesa” nem de uma “necessidade”. Podemos apreciar o lugar disto no contexto do pensamento hegeliano, cujo ápice será a afirmação da determinação do mundo todo pelo sujeito. O caminho para tal idealismo absoluto consiste, em uma significativa extensão de seu comprimento total, em teses que se chocam com o que Hegel chamará de “subjetivismo” e “fenomenalismo” kantianos.

Relevância da crítica de Hegel

A relevância desta crítica precisa ser, ela mesma, criticada a partir de suas implicações sobre a vida. Depois de muito filosofar, depois das revoluções burguesas, e depois da derrota dos totalitarismos (um marco da nossa história a que se apela como uma espécie de epítome do momento em que as escolhas foram realmente claras e decisivas), chegamos a um ponto em que se tem que as massas participam dos processos políticos através das instituições democráticas, em que

¹⁹ A esta pergunta está ligada outra, que talvez não seja mais que uma roupagem diferente para a mesma pergunta, e que está sugerida pelos desenvolvimentos de meu texto em outra parte (a propósito do imediatismo calicleano), e remonta à “Dialética do Esclarecimento”: como é possível que o Esclarecimento reverte em mitologia?

os meios de informação, por todo lado, proclamam sua liberdade e propagandeiam os bons costumes civilizados (o que foi tanto mais o caso nas recentes crises internacionais que estouraram após o famoso “11 de setembro”), em que o saber científico garante superabundância de alimentos, equipamentos e remédios capazes de prolongar e melhorar fisicamente nossas vidas. A capacidade de determinação do real pelo ser humano, vista de certos ângulos, não parece estar tão aquém do absoluto sonhado pelo idealismo hegeliano, o qual é, estranhamente – ou, talvez, com uma propriedade que não deixa de ser malévola –, transformado em motivo de piada em alguns círculos. Mas, por outro lado, a desproporção entre a capacidade de determinar o real e a efetiva determinação do real parece, de fato, ter atingido níveis tão elevados quanto os mais altos sonhos de liberdade. A ampla disponibilidade de recursos torna – ou, ao menos, deveria tornar – a injustiça em sua distribuição ainda mais evidente e mais assustadora. E a existência da injustiça é o suficiente para desconfiarmos do idealismo absoluto: ela é o atestado negativo para a tese de que, se o sujeito torna-se objetivo necessariamente, o mundo objetivo deve ser encarado necessariamente como obra do sujeito. Se o Homem – e, aqui, devemos entender cada indivíduo e sujeito, ou o idealismo não é absoluto, e sim limitado – determina o mundo, então por que só alguns homens, e não todos, beneficiam-se daquilo que é determinado?

Mas se o lado positivo do pensamento hegeliano se oferece a tal recusa, seu lado crítico merece certo aplauso. Vale a pena dar ouvidos à acusação hegeliana de que a postura não-idealista do Esclarecimento (o que inclui o Esclarecimento promovido pelo idealismo kantiano, repito) tende a fazer com que o plano objetivo não possa ser visto como obra do sujeito – e vale a pena fazê-lo porque não podemos deixar de acreditar que o mundo material *deveria* ser obra do sujeito, visto que passamos nossas vidas engajados em sua transformação, o que vale para cada um de nós, desde o mais humilde operário-escravo de alguma ilha obscura da Oceania, até o chefe da mega corporação internacional.

Ora, no contexto do *Fé e Saber*, mostrar como o sujeito *deveria* ser autor do mundo começa com a tentativa de mostrar como o Esclarecimento, mesmo em todo seu subjetivismo, é um fenômeno objetivo – algo que está no mundo, e não apenas dentro do outro que o mundo, o sujeito –, e teria sido mostrar como a religião positiva, ou a especulação metafísica que lhe era contemporânea no pré-esclarecimento, não constituíam se não esforços do mesmo Espírito humano em

suas múltiplas formas de realização. Reconhecer conscientemente a objetividade do Esclarecimento é, por um lado, aceitá-lo em sua *materialidade* (leia-se: objetividade histórica, seu lugar específico em meio aos fatos do mundo) mas, por outro, não é proceder *imediatamente*, especialmente porque fazê-lo significaria aceitar suas pretensões de estar acima e além da objetividade, o que é precisamente o contrário de torná-lo objetivamente. Ou seja: tomar o Esclarecimento por objeto deve ser criticá-lo – criticá-lo quanto à realização de suas próprias ambições. Ao mesmo tempo, no entanto, o Esclarecimento também é caracterizado por esta atitude crítica implacável, pela recusa a permitir que a autonomia das coisas se afirme ante a autonomia da crítica. É o próprio ímpeto Esclarecido que objetifica o Esclarecimento, que exige a prova real da responsabilidade do homem sobre o real, e que, assim, questiona o seu próprio valor de novidade diante do mundo, questiona seu próprio idealismo. O Esclarecimento volta-se contra si mesmo. Nisto vai-se um passo além da reverente afirmação da Ordem no contexto socrático, e em direção, talvez, à consciência sobre a violência que havia ali.

Podemos dizer, então, que, se a *forma* do Esclarecimento é a da própria autonomia, ou a da própria identidade do movimento intelectual auto-idêntico, autoconsciente, então o *approach* da crítica ao Esclarecimento critica-o justamente naquilo que é sua reivindicação mais própria, sua vontade de revolução, a imposição de si sobre a alteridade obscurecida. A anteposição entre o Esclarecimento e as trevas é dissolvida por um assentimento ao condicionamento histórico e cultural do Esclarecimento. Por outro lado, se o conteúdo do Esclarecimento é encontrado nas filosofias subjetivistas – como Hegel está prestes a afirmar, seguindo na Introdução do *Fé e Saber* –, na exaltação do individualismo, a consistência da crítica sendo empreendida exigirá um ataque ao sujeito auto-idêntico e essencialmente outro que o mundo.

Ideologia e reconciliação

Na exposição que tem lugar nos primeiros momentos da Introdução do *Fé e Saber* – naqueles que procurei expor até aqui – são identificados certos comportamentos lógicos, implicados pelo conjunto – pelo *sistema* – de crenças esclarecido. Aproveitando o jargão contemporâneo – tentando, como pretendo

sempre, frisar a relevância direta que a discussão do Esclarecimento possui sobre a compreensão do mundo em que vivemos hoje – gostaria de apresentar tais comportamentos como confluindo na noção de ideologia. Circunscrevendo esta noção, espero abarcar e lançar luz sobre aspectos da crítica hegeliana que se relacionam para caracterizar um comportamento gnosiológico bastante específico.

Após apresentar o Esclarecimento como um “burburinho de vaidade”, Hegel refere-se à transformação da negatividade do Esclarecimento em um sistema, conforme já discuti, e, logo em seguida, escreve:

Em geral, as filosofias imperfeitas dizem respeito imediatamente a uma necessidade empírica, exatamente porque são imperfeitas. Assim, é através e nesta necessidade empírica que seu aspecto imperfeito deve ser compreendido. O empírico é o que existe no mundo como existência ordinária (*Wirklichkeit*). Nas filosofias empíricas, ele está presente em forma conceitual, como sendo um com a consciência e, portanto, justificado. Por um lado, o princípio subjetivo compartilhado pelas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte [não diz respeito à necessidade empírica porque] ele não é de forma alguma uma expressão restrita do espírito de uma breve época ou de um pequeno grupo. Por outro lado, [estas filosofias, tomadas conjuntamente, não são empíricas ou imperfeitas, pois] a poderosa forma espiritual que é seu princípio alcançou, nelas, perfeita consciência de si... (FS 56-57)²⁰

É necessário fazer uma citação tão extensa porque o *desenvolvimento* da apresentação do aspecto imperfeito das filosofias é o mais importante aqui. À primeira vista, parece que o ponto crucial é que – ao contrário de toda a ênfase que dei na minha análise até aqui – as filosofias esclarecidas (Kant, Jacobi e Fichte) *não são, no fim das contas*, imperfeitas. Mas sua não-imperfeição é constatada por Hegel através da subsunção do seu princípio à vastidão de sua significação cultural e histórica: tal princípio não diz respeito nem a uma breve época, nem a um pequeno grupo, mas corporifica um poderoso princípio cultural, dando-lhe expressão filosófica. Hegel apresentará o protestantismo como o veículo histórico daquele princípio, descrevendo o protestantismo, como veremos, enquanto marcado pelo subjetivismo, implicando que a consideração da significação cultural seja um procedimento incompatível com as filosofias protestantes, porque a verdade protestante é subjetiva, o que significa que o plano objetivo não tem relevância para a verdade. A “existência ordinária”, como veremos, é uma concepção teórica afirmada pela disposição subjetivista para caracterizar o mundo externo ao sujeito, concepção esta que Hegel critica

justamente tomando-a como algo impregnado de um princípio racional. O “tomar conjuntamente”, marca distintiva do procedimento de Hegel, é o gesto de impregnar a existência de razão, é o gesto de tomar a existência como possuindo, *no fundo*, um conteúdo histórico, uma sólida *unidade de sentido* que desafia o próprio caráter de movimento e multiplicidade que caracteriza todo existente (no caso, as diferentes filosofias, bem como sua diferença com relação à Idade das Trevas, a Fé). Desta forma, se Hegel trata das filosofias esclarecidas como não sendo imperfeitas, é porque *na verdade*, elas não são imperfeitas, mas esta verdade, é o próprio Hegel – e somente ele, não os próprios autores – que a realiza, tomando conjuntamente as filosofias: se as tomasse imediatamente – como elas, aliás, tomaram o *pathos* subjetivista do protestantismo – sua universalidade, sua inerência à história do pensamento, seu sentido real, sua implicação cultural, não seria realizada, de modo que permaneceriam não-verdadeiras. Devemos nos lembrar que o sistema hegeliano será um sistema *absoluto*, que abarca toda a história, todo o pensamento²¹, que reduz os movimentos intelectuais a figuras de pensamento dispostos ascendentemente numa espiral que leva à racionalidade do real evocada pela célebre sentença do Prefácio à *Filosofia do Direito*, “o real é racional e o racional é real.” O sentido de cada objeto do pensamento hegeliano é dado pelo seu pertencimento ao todo da história, a qual quer tornar-se história da razão.

Ora, o Esclarecimento é um sistema reprodutor de uma imagem alienada do mundo, na medida em que só consegue conceber o plano objetivo à parte da individualidade, e tudo que se lhe oferece na existência, ao invés de ser tomado como história, como produto de um processo do qual participam os homens, só revela sua face de “existência ordinária”. O Protestantismo é como que o aspecto ideal – nas palavras de Hegel, “forma conceitual” (FS 57) – deste individualismo, e as filosofias esclarecidas são a afirmação e manutenção deste aspecto ideal: elas são ideologia.

Ideologia é aquele conhecimento – na verdade, um pseudoconhecimento – que trata como radicalmente objetivo aquilo que, sob o ponto de vista de um

²⁰ As adições entre colchetes são do próprio tradutor.

²¹ “Toda a história, todo o pensamento”: aqui exhibe-se o traço da postura de Hegel que, embora a coloque um passo além da ingenuidade dos pensadores que o precederam, mostra-o como ingênuo diante do pensamento materialista que o sucederá, e para o qual a história não será pensamento ou *do* pensamento.

sistema de idealismo absoluto, ou de um utopismo, etc., deveria ser considerado inteiramente como obra do homem, mesmo levando em conta as restrições que discuti acima quando das considerações sobre a “Relevância da crítica de Hegel”. A ideologia é um discurso que trata o histórico como a-histórico e como imutável o que pode ser mudado. A expressão esclarecida do princípio subjetivo leva à crença em uma *faculdade* da Razão alojada em um indivíduo que é uma *coisa*, um ser objetivamente e eminentemente autônomo. O conhecimento que lida com esta objetividade, para a concepção da qual tanto contribuiu o jargão das ciências naturais com seu conceito de “espécie humana”, é ideologia. Ela coloca como fato o que deve ser conquistado – a autonomia humana, representada sob o invólucro subjetividade exclusiva – e retira do âmbito do saber precisamente aquilo a que é importante atentar, a história, onde a comprovação da ação humana *pode* ser encontrada – mas há que se olhar astuciosamente!

Também podemos falar da ideologia como a receptividade diante do empírico elevada a princípio cognitivo daquilo que não é só empírico. Ela brotaria, assim, da redução de toda experiência à categoria do empírico em sua compreensão mais ingênua. O discurso sobre as idéias vira simples reprodução, como o discurso sobre, digamos, esta caneta e esta mesa deve ser principalmente descritivo. A ideologia é o discurso que absorve como idéias orientadoras os meros conceitos obtidos pela *observação* do estado de coisas mundano, sendo que limitar-se à observação é ignorar a responsabilidade do homem sobre as coisas e, portanto, partir do ponto de vista da alienação. O curioso é que, afinal, no Esclarecimento, tal forma degenerada de discurso tenha brotado justamente de uma pretensa exaltação do sujeito.

No que tange a questão da alienação, a noção de ideologia também diz respeito ao problema da *reconciliação*. A forma de toda ideologia é a de um conteúdo intelectual que pretensamente permite *acesso* àquilo que a coisa é, ou seja, apresenta a coisa, algo outro que o sujeito, segundo a forma própria ao sujeito²²: as idéias ou o discurso. Se a coisa era outra que o sujeito antes de ser conhecida, sua apreensão intelectual a faz mais amiga dele: tornam-se compatíveis – ou, antes, sua compatibilidade é *revelada*, pois a tese da distância entre o sujeito e o objeto é uma tese sobre a objetividade e sobre a subjetividade tomadas isoladamente e não sobre a relação entre ambas, de modo que toda influência de

um sobre o outro está descartada. Quando são objetos de teor ideal – entidades eminentemente históricas tais como princípios morais, cognitivos ou valorativos – que são submetidos a tal apresentação junto ao sujeito, tudo tem a aparência de uma *reconciliação*: se a coisa, este outro radical, pode ser colocada em termos racionais, por um lado, mas, por outro lado, não deixa de ser isso mesmo, uma coisa, não sofrendo qualquer alteração essencial, é porque ela não é tão outro assim, e nunca o foi. Quer dizer: um conhecimento que prima pela receptividade, ao abarcar um objeto de teor ideal, afirmará que o teor racional, de alguma forma, já estava no objeto. Em termos reais, isso pode ser a mesmíssima coisa que um cinismo ou uma apologia conservadora. Descobrir racionalidade em uma entidade social significa, é verdade, que *alguma* razão a produziu, mas é necessário saber qual. Antes de tentá-lo, entretanto, já podemos dizer de cara que uma razão que tenha por virtude sua simples existência não é uma razão que serve à reconciliação do indivíduo com o mundo, mas sim à sua conformação. Seu conteúdo resume-se à forma: o fato de sua existência é, na coisa, a pura discursividade, a mera inteligibilidade, um mero deixar saber que a coisa “é assim”. A mera racionalidade de uma legislação não a torna justa – ou, em termos mais familiares a quem acabou de sair de meu Capítulo 2: a mera existência de uma Ordem não a torna desejável. De maneira similar, a mera elevação do princípio subjetivo ao âmbito conceitual não significa que aquilo que o sujeito realmente é é expresso por tal princípio. Realmente, o mero fato de que tal princípio é apreendido passivamente ou absorvido de forma imperfeita, não-idealisticamente, deve significar justamente o contrário: que aquilo que tal princípio expressa é algo alheio ao sujeito, algo que ele está disposto a apreender e absorver desde fora dele mesmo! Tal assimilação, assim, não poderia ter por conteúdo o sentido da subjetividade, já que tem por forma um teor racional universal, vazio, objetivo, material – especialmente em vista do fato de que o Esclarecimento, pelo seu protestantismo, enfatiza o momento radical e profundamente íntimo da subjetividade.

Diante desta incoerência, contudo, devemos nos lembrar da perspectiva idealista de Hegel. Ela enxerga alguma necessidade histórica para a figura da subjetividade protestante. O que separa tal necessidade de um materialismo – vale mencionar – é o fato de que Hegel – no presente texto com toda certeza, e

²² Uma operação que produz a “unidade com a consciência” que Hegel menciona em FS 57.

obviamente não só nele – não verá uma relação de causalidade exercida a partir da configuração material da sociedade sobre o teor ideal dos princípios nela encontrados. Conforme comumente se tem, e conforme apontou um estudo anterior²³, sua linha será a de submeter o princípio ideal à sua própria regra interna, descobrindo, como veremos, que ele traz seu próprio critério, o qual consiste em sua inerência ao fato da racionalidade total do real, e da reconciliação final que sua filosofia prevê. Tal perspectiva faria a incoerência entre a busca da racionalidade da subjetividade e sua forma imediata, universal e não-subjetiva pesar para o lado da universalidade: deve haver reconciliação ou identificação entre o sujeito e seu princípio objetivo porque o sujeito é um momento da Razão em sua afirmação irrestrita e absoluta²⁴. Só que, neste ponto específico, esta não parece ser a postura de Hegel no *Fé e Saber*. Aqui, ele questionará a reconciliação da subjetividade esclarecida, exclusiva e autocentrada com o mundo objetivo, orientada pela apreensão imperfeita e imediata deste mundo – reconciliação esta que acessa através da figura do eudaimonismo, a doutrina sobre como o sujeito vai ao mundo que lhe é outro para realizar-se enquanto outro que este mundo, satisfazer-se, e sentir-se bem. Mas antes de nos aprofundarmos no eudaimonismo, penso ser útil exercitar ainda mais a conceituação desta subjetividade, em função de sua situação diante do que lhe é distinto.

Subjetivismo e alienação

O tema da crítica à subjetividade exclusiva, fundamentalmente solitária, será um momento de importância fulcral na *Fenomenologia do Espírito*, cujo Capítulo

²³ Refiro-me à minha monografia de bacharelado, “Desejo, trabalho e cultura: perspectivas hegelianas sobre o problema da alienação”. Inédito. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

²⁴ Contra Hegel, e na linha do que eu avancei tanto na presente seção quanto na “Relevância da crítica hegeliana”, levanta-se o reconhecimento de que esta pura afirmação irrestrita produz uma razão que é mero fato. Por outro lado, o próprio Charles Taylor, alguém que claramente compartilha da hoje unânime recusa diante da dimensão de especulação metafísica da filosofia hegeliana, concede que a realização do universal a que o pensamento de Hegel procura apontar deve passar pela ação do sujeito, pelo esforço do finito (cf. *Hegel and Modern Society*, I, 3 – The Absolute as subject). A crítica ao eudaimonismo no *Fé e Saber*, por outro lado, não é uma crítica ao meramente racional, a um universal como mero fato, como veremos, mas a uma reconciliação com o plano empírico, o que pode assinalar, talvez, que algumas sutilezas desenvolvidas mais tarde ainda escapavam ao pensamento de juventude de Hegel – apesar de que, no *Fé e Saber*, ele reconheça que o empírico não é o meramente empírico, mas é o empírico como idéia, de modo que não é já um oposto à Razão, o que torna a discussão muito mais sutil do que talvez pareceria mesmo a Taylor. Todo o problema é que Hegel procura não *partir* de uma diferença radical entre o

IV, que trata da subjetividade como “consciência de si”, tem um de seus pontos altos na afirmação de que “a consciência de si é em-si e para-si quando e porque é em-si e para-si para uma outra” (FE 178). No âmbito do *Fé e Saber*, a subjetividade exclusiva será criticada tendo-se em vista principalmente as implicações de sua forma sobre as possibilidades da Razão: o caráter imperfeito das filosofias em questão, sua relação imediata com as concepções objetificadas na “existência ordinária”, reverte em que aquelas implicações da forma do sujeito sobre a forma do conhecimento constituam, no todo, um condicionamento: quer dizer, a preocupação com a natureza do sujeito dita e limita a natureza do conhecimento. Ora, é uma postura avançada por Hegel, por exemplo na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*, que, se o conhecimento diz respeito ao verdadeiro, a atenção do cognoscente deve deixar-se estar no verdadeiro, e não concentrar-se em si mesmo e no seu procedimento correto de atingir o verdadeiro: isto é, antes, um condicionamento prévio ao que o verdadeiro poderá ser do que uma atenção sincera ao verdadeiro que, se é realmente algo que ainda não se possui, deve, então, simplesmente estar lá fora para ser alcançado, bastando-nos abrir os olhos e participar dele. O pensamento que depende de um método não acredita na espontânea disponibilidade do verdadeiro (a qual, em um outro contexto, é chamada de espiritualidade intrínseca do real). Neste sentido, o pensamento é sistemático, conforme os traços que apresentei anteriormente: tal pensamento só conhece aquilo que advém e, portanto, que convém à perpetuação de sua própria organização interna. Como vimos, a preocupação com esta organização interna implica a forma da autonomia, de tal modo que a limitação à verdade – e isto não é nenhuma novidade em si mesmo, apenas no teor da conceituação que o trouxe à tona – não é produzida se não em nome do estabelecimento da subjetividade radical, exclusiva: o sujeito que, na medida em que é totalmente responsável pelo sentido das coisas, pode ser chamado de *constitutivo*.

“Empirismo” e passividade

O curioso, contudo, é que a linha da argumentação hegeliana no *Fé e Saber*

finito e o infinito, o que dá ao leitor a desagradável e recorrente sensação de que não se chega nunca a lugar algum, mas anda-se sempre somente em círculos.

acusa o pensamento esclarecido de adotar uma postura “empírica” ou meramente absorvedora diante da realidade, ao passo que a exploração do eudaimonismo e do protestantismo apontam, ao contrário, para um forte subjetivismo. O que permite que estes opostos compactuem-se?

O condicionamento daquele que conhece pelo que é conhecido é um princípio cognitivo que rege um comportamento semelhante ao que é prescrito quando Kant resguarda um momento de receptividade no seio da cognição humana. O aspecto receptivo compromete Kant com o incognoscível, o além do conhecimento, que figura em seu pensamento sob a forma do “objeto transcendental”, a causa das representações pela sensibilidade receptiva (CRP B522), e da “coisa-em-si”, “o verdadeiro correlato da sensibilidade” (CRP B45). Receptividade e empiricidade estão coimplicadas, de fato, desde que o Esclarecimento “libertou a si mesmo de sua própria insipidez” através da “pureza e infinitude do negativo” (FS 56). Sua alteridade absoluta diante da fé deu-lhe uma razão de ser na forma de um entusiasmo crítico que parecia tudo, menos algo de insípido, mas que retirou de seu âmbito de ação os objetos que permitiu, com seu procedimento não-idealista (segundo a já abordada nomenclatura hegeliana), que permanecessem confinados ao domínio da fé: a saber, o infinito sob a forma de Deus, o eterno, etc. O universo oposto ao da fé, que seria a partir de então o domínio próprio da racionalidade esclarecida, é aquele que lida com objetos opostos aos infinitos: o esclarecimento “pode admitir conhecimentos positivos apenas do finito e do empírico.” Isto solidificou uma forma de conhecimento para o qual um posicionamento definitivamente negativo e racional diante de Deus é uma impossibilidade – daí que a fé tenha, no fundo, sido preservada pelo Esclarecimento – o que, no fim, culmina em que se tenha que buscar Deus da mesma forma (não há razão que o alcançaria para refutá-lo de vez, se fosse este o caso), naquela religião que sobreviveu ao embate contra as trevas, o protestantismo – mas, aí, tal busca tem a forma de “suspiros e orações”. Quer dizer que o divino está acessível apenas no âmbito da subjetividade radical, no “coração do indivíduo”, ou haveria o risco de que o Entendimento, esta faculdade de *conhecimento*, e portanto de lida com o finito, viesse “a conhecer como uma mera coisa o que é intuído, reduzindo o bosque sagrado a mera lenha” (FS 56).

O irônico de tudo isso é que, no fundo, o Esclarecimento não abandonou, mas apenas submeteu ao mero fato de sua realidade subjetiva, os valores

cognitivos da tradição que o precedeu: o Infinito, o Eterno – algo que nossa época presente, com maior e mais implacável coerência, encarregou-se de recusar, com sua disposição mecânica e burocrática. Mas os esclarecidos teriam como que dividido o real entre o que seria mais propriamente real, o verdadeiro realizado em nenhuma outra parte que o *interior* do sujeito, e o que é sem sentido intrínseco, “sem valor e nulo” (FS 57): o mundo empírico como o plano da objetividade. Nesta divisão, no entanto, a parte à qual cabe o sujeito enquanto ser vivente é, obviamente, a segunda. A relação de alteridade radical que marca a separação entre a Razão e o mundo é a mesma que marca a distância e a não-identidade necessárias a uma relação entre dominador e dominado²⁵, entre o agente e o âmbito onde a ação incidirá. A Razão kantiana é aquela que fundamenta a possibilidade do conhecimento empírico; o criticismo da faculdade-mor do sujeito não visa outra coisa que colocá-lo em contato com o que é outro que ele, no horizonte de cuja diferença ele aparece.²⁶ É isto que liga o entusiasmo de autonomia da Razão do Esclarecimento e o combate à metafísica especulativa, combate este que pretendida a eliminação da possibilidade de conceber-se autoridades maiores que a própria Razão, ou uma ordem natural anterior à Razão, e que, no fim, se tira o homem do centro do mundo com uma nova revolução copernicana (CRP Bxvi), ao mesmo tempo ergue ao redor do homem um mundo onde ele é o impotente senhor: o dos fenômenos. Testemunho de tal transição é a possibilidade da interpretação positivista de Kant. Aquilo que havia nas filosofias Esclarecidas que estava fortemente ligado a um entusiasmo com a ciência experimental, de um lado, e com a subjetividade alienada do real, do outro – ambos, decerto, pólos da mesma postura única, como Hegel quer sugerir e como espero ter deixado claro – rendeu, ao fim de mais ou menos dois séculos, uma popular concepção de saber que deriva da prática das ciências naturais e prescreve a separação da inteligência em diferentes zonas especiais, com verdades cuja especialidade torna-as impossíveis de serem questionadas de fora, e impele o homem, por isso, em direção ao mero acúmulo – sendo este acúmulo o último e infeliz esconderijo da eternidade, o progresso eterno, numa forma medíocre e

²⁵ C.f. FS 60: “O infinito e o finito não devem aqui ser colocados como idênticos na Idéia; pois cada um deles é, para si mesmo, absoluto. Assim, eles permanecem opostos um ao outro na conexão da dominação...”

“sublimada”. A comparação entre o sensível e o supra-sensível, que resultava, com o Esclarecimento protestante, numa desvalorização daquele, tem hoje a forma de uma identidade regida pela proliferação e estímulo desenfreados das vias de dominação: da indústria em todas as suas formas, compreendida como a transformação, justificada por si mesma – e pelo lucro –, da natureza em algo que não seja natural. No Esclarecimento, este empreendedorismo selvagem tinha primeiro somente a forma germinal e inocente de um puro almejar ao Eterno através da ação (FS 58), mas depois de um (para Hegel) já degenerado eudaimonismo.

O eudaimonismo e a reconciliação pela dominação

Hegel nos explica que a doutrina do eudaimonismo se torna necessária na medida em que, em primeiro lugar, “quando a existência é o corpo puro da beleza interna, ele deixa de ser algo temporal e em si mesmo” (FS 58-59). Quer dizer: o próprio almejar interno, que se dava à sombra da cisão dos mundos, é um transpor desta cisão, é um colocar o homem como realizando, no mundo sensível, o supra-sensível, pelo menos em *alguma* medida.²⁶ O eudaimonismo é a doutrina – análoga, talvez, àqueles famosos aspectos do pensamento protestante que já se demonstrou serem tão compatíveis com a acumulação capitalista – que tenta atingir “justificativa” e “boa consciência” (FS 59) para algo que já é um fato na vida do sujeito que se pretende radicalmente independente do esclarecimento: seu envolvimento fundamental com o mundo. Contudo, com certa frustração, Hegel avança que “a realidade com a qual [o sujeito esclarecido] se tornou reconciliado, a esfera objetiva reconhecida pela subjetividade era, de fato, meramente a existência empírica”, a *Wirklichkeit* que, portanto, conservou seu caráter de fundamentalmente alienada (sendo esta a tal “preservação pela manutenção da antítese” de que Hegel nos fala em outra parte), excluindo qualquer real possibilidade de *reconciliação* – a qual consistira precisamente na conscientização

²⁶ Que outra coisa é a filosofia transcendental se não aquela “crítica” cujo “propósito não é estender o conhecimento, mas apenas corrigi-lo”, cujo objeto “não é a natureza das coisas, que é inexaurível, mas o entendimento que faz juízos a respeito da natureza das coisas” (CRP B26)?

²⁷ Como se, aliás, o supra-sensível não fosse do mundo e dependesse do homem – como se o espírito não fosse algo mais que a mera matéria e não fosse material, não fosse cultura. De fato, não é à toa que o Esclarecimento também se volta contra a tradição, conforme é problematizado, por exemplo, por Gadamer.

do fato de que a separação dos mundos é obra do próprio sujeito, e não algo que se lhe impõe de fora e a despeito dele²⁸. A reconciliação é o que a apropriação do pensamento por parte da interpretação idealista vem querer trazer²⁹. A teoria apologética do eudaimonismo, ao contrário, persevera na parcialidade (dupla) do Esclarecimento, enfatizando, agora, o “outro pólo da antítese, o mundo empírico” (FS 59).

Podemos pensar, aqui, em um procedimento análogo à submissão kantiana das Idéias à esfera prática humana, um gesto que Hegel denuncia como um “calcular [o valor de] cada e de toda forma de beleza e expressão de uma Idéia, sabedoria e virtude, arte e ciência, deste ponto de vista”, o da “felicidade empírica do indivíduo” (FS 60)³⁰, sua satisfação imediata. Ou seja, tudo aquilo, as Idéias e companhia, “deve ser tratado como algo que não existe por si mesmo e é o conceito abstrato de algo que não é Idéia, mas é a absoluta singularidade” (Idem). Nesta absolutez permanece e afirma-se a exclusividade do sujeito própria ao Esclarecimento, conforme espero ter delineado com suficiente clareza. A partir dela, Hegel avança a *dominação* como a forma do relacionamento entre o sujeito e o mundo: ao seu bel prazer, o homem determina a finitude através “do Conceito” – do Entendimento. “Este é o caráter básico do eudaimonismo e do Esclarecimento. A bela subjetividade do protestantismo é transformada em uma subjetividade empírica; a poesia da dor protestante que despreza toda reconciliação com a existência empírica é transformada na prosa da satisfação com o finito e a boa consciência a respeito dela” (FS 61).

Para entendermos este segundo diagnóstico hegeliano, precisamos, primeiro, abordar o significado da beleza e da dor protestantes. Na seção sobre “Ideologia e Reconciliação”, apresentei o gesto hegeliano de caracterizar o pensamento filosófico esclarecido como protestante em virtude de seu subjetivismo. Hegel define o “espírito” ou “princípio” do protestantismo como a própria “subjetividade para a qual a beleza e a verdade apresentam-se em

²⁸ De fato, este seria apenas o início da reconciliação: romper com a ideologia. A etapa mais propriamente reconciliadora seria a de moldar o real conforme nossas reais possibilidades e necessidades.

²⁹ Algo que Hegel explicita em FS 59-60, e que é passível de um bocado de críticas.

³⁰ Vale notar: a caracterização de Kant em meio aos eudaimonistas deve parecer estranhíssima à primeira vista. Kant é em toda parte conhecido – e, de fato, tantas vezes atacado – por ser justamente o arquiteto de uma moral ascética. Mas podemos pensar no importante papel desempenhado pelo egoísmo e pelos interesses individuais no texto sobre a *Idéia de uma história universal sob um ponto de vista cosmopolita...*

sentimentos e persuasões, amor ou intelecto” (FS 57) e, de fato, a estrutura do texto – se eu escolhesse respeitá-la ao invés de seguir um fluxo de sugestões temáticas – apontaria para que se partisse da identidade entre Protestantismo e Esclarecimento. O caráter negativo deste último sem dúvida está relacionado ao ímpeto antitético da Reforma, e a *Encyclopedia of Religion* nos diz que “a maneira mais fácil de colocar um limite ao redor do protestantismo é lidar com ele negativamente, dizendo que ele é a forma de cristianismo ocidental que rejeita a obediência ao papado romano”. Mas “enquanto a resistência ao papado é um fator de unidade, não é provável que diversas pessoas jamais escolhessem permanecer leais ao protestantismo com base em fundamentos tão superficiais e limitados. Há várias razões pelas quais alguém é um protestante, e é a partir delas que se procede para diferenciar sua fé e prática do catolicismo romano em termos de papal e anti-papal.”³¹ Adicionei os itálicos para frisar o fato de que há um espírito de convicção pessoal e de opção implicado pelo protestantismo.³² Isto apresenta alguma semelhança com a mecânica subjetivista que já apresentei, e podemos também pensar em outras características gerais do protestantismo, extraídas da mesma fonte que as citações anteriores, tais como o desprezo aos ídolos e representações (que torna Deus mais obscuro, difícil de testemunhar publicamente³³) ou a crença mantida pela maioria dos séquitos em que o Espírito Santo não se confunde com a autoridade da tradição ou com a instituição oficial conforme tem-se entre os católicos, mas que sua revelação pode se dar diretamente ao indivíduo³⁴.

Tudo isso conspira para a formulação do protestantismo como subjetivismo, e para ir do subjetivismo à “poesia protestante”, pouca distância conceitual precisa

³¹ *The Encyclopedia of Religion*. Volume 12. “Protestantism” – Some Protestant Elements Held in Common, p. 25.

³² É bem verdade que observamos o quanto esta postura tipicamente esclarecida alastrou-se por todas as comunidades religiosas conviventes nesta nossa ecumênica – para não dizer indiferente – sociedade globalizada, onde já ouvi discutir-se que as aulas de religião nas escolas devem ser administradas de modo a permitir que o jovem escolha a doutrina de seu gosto, estendendo, talvez, uma prerrogativa especificamente protestante sobre o catolicismo, o budismo, a umbanda, a vedanta e o que mais se ofereça, identificando a revelação e o dogma imediatamente em opção racional, o que quer dizer: submetendo os ensinamentos supostamente sagrados a um juízo sobre sua praticidade e adequação à vida moderna – que é o que e vê, por exemplo, na adaptação Nova Era da meditação ao conjunto de técnicas que possibilitam aos executivos estressados e aos escriturários expostos à Lesão por Esforços Repetitivos um refúgio de suas condições de trabalho.

³³ Cf. ob. cit. p. 27.

³⁴ Ob. cit. p. 27. Também p. 33: “O grito possivelmente apócrifo de Lutero na Dieta de Worms, em 1521 – ‘Eis-me aqui!’ – adquiriu dimensões míticas como um ato de heroísmo protestante. Há sempre pelo menos a possibilidade teórica de que o indivíduo esteja certo e a igreja errada.”

ser percorrida, em retrospecto. O sujeito externamente distinto do mundo, com um íntimo profundo onde Deus comunica a verdade e onde Sua beleza pode ser testemunhada, vive neste mundo que não possui qualquer sentido, beleza ou perfeição intrínsecos. Mas sua única vida possível é neste mundo – ou, pelo menos, visto que o sujeito está fechado em si e no Deus de seu íntimo, não há senão este mundo no qual se viver, estando vedadas as possibilidades de alterá-lo – e, de fato, se, por um lado, o sujeito deve empenhar-se em boas obras, por outro, “o intelecto escrupulosamente diferencia o objetivo do subjetivo, e o objetivo é o que é tomado como sem valor e nulo” (FS 57), e as obras devem ser encaradas com resistência para que a subjetividade não se objetifique e a religião não se converta em um “ateísmo prático”³⁵ – como, aliás, talvez queira implicar, em alguma medida, a acusação hegeliana: uma espécie de conseqüência afinada com a perseverança da tradição, ainda que lhe seja oposta. A visão de Hegel do eudaimonismo, da conciliação final entre o sujeito e o mundo, é a de uma certa decadência: a transformação da dor³⁶ protestante poética na satisfação prosaica.

O que há de exatamente frustrante em tal transformação? Parte da resposta a isto, Hegel nos fornece através do seguinte trecho, onde podemos entrever uma discussão sobre felicidade e reconciliação:

Portanto, o dogmatismo da comoção Esclarecida e do eudaimonismo não consistiu em declarar que a felicidade e a satisfação virtuosa são o bem mais alto; pois quando a felicidade é concebida enquanto Idéia, ela deixa de ser algo sensível. No mais alto ser (*Dasein*) a ação racional e a mais alta satisfação são a mesma coisa. Somente quando isolamos o aspecto ideal do mais alto ser podemos chamá-lo ação racional. E somente se isolamos o aspecto real podemos chamá-lo [ao mais alto ser] de satisfação e sentimento. (FS 59)

Hegel faz alusão a um “dogmatismo”, que devemos entender, não só a partir do imediatismo, mas talvez também como algo da ordem daquilo que chamei de ideologia. Um dogma é um discurso que não se comporta como um discurso, mas como uma coisa ou um fato natural. Quer dizer que ele não permite que as noções

³⁵ Ob. cit. p. 26.

³⁶ Interessante notar que este termo, apesar de comum e quotidiano, é utilizado com certo rigor conceitual por Hegel, assinalando a dimensão do seu pensamento que depois foi tão bem aproveitada pelo existencialismo, sua prontidão para absorver o mundano no plano da doutrina – a qual, aliás, constitui um sadável aspecto de sua equalização do real com o espiritual. No capítulo IV da *FE*, o termo “dor” é empregado para referir-se à consciência de si protestante. No capítulo VII (“Religião”), §673, temos que aquela consciência, também denominada consciência infeliz, “era somente a dor do espírito lutando por chegar de novo à objetividade, mas sem conseguí-lo.” –

se movimentem, revelem-se em suas implicações que rompem seus próprios limites e buscam outros para também rompê-los; o dogma é como que uma fatia retirada do pensamento congelado, sua condição é que se acredite na possibilidade de uma expressão completamente verdadeira de algum conceito: é um conceito exibido em sua total adequação, e por isso indiscutível, atômico, impossível de ser analisado. O dogma nem ao menos nos afeta como um discurso, mas como um objeto material, um limite que condiciona nossas ações e nossos pensamentos, e que não pode ser removido, sendo impermeável aos pensamentos porque é a verdade, e às ações porque é um pensamento: não é sensível, não é tangível diretamente no mundo. O dogma do Esclarecimento é precisamente aquilo que Hegel tenta desde o início de seu texto ultrapassar: o momento congelado da cisão entre o empírico e o ideal. Ademais – e é neste horizonte que apresenta-se a citação acima – esta cisão é a própria condição do eudaimonismo, consistindo nisso seu aspecto dogmático. O eudaimonismo prega a reconciliação com o meramente empírico – ou seja, é um discurso sobre a própria alienação, é uma espécie de doutrina da promoção do não-saber, da ideologia, visto que a própria noção de um “meramente empírico” delineia-se em vista da alienação, da concepção de um espírito apartado do mundo e um mundo apartado do espírito. A reconciliação com o meramente empírico, para ser estritamente uma relação do sujeito com o meramente empírico, não pode se permitir assumir a forma de algo que seja correto, devido – “virtuoso”, nos termos de Hegel –, pois, se isso ocorresse, o empírico seria parte da Idéia, teria que ser admitido no discurso sobre o correto, seria dotado de espiritualidade e “deixaria de ser algo sensível”. Um problema semelhante configurou-se no âmbito do capítulo anterior quando os adversários de Sócrates procuravam recomendar o imediato como aquilo que é bom e desejável, e não percebiam que a mediação em que consiste tal recomendação destrói justamente a imediatidade do que quer que seja. O bem do empírico deve ser um simples agir cego e mecânico, sem sentido. Ora, a “poesia” descontente, a consciência infeliz do protestantismo, eram uma descontente e a outra infeliz justamente porque conheciam a desvirtuosidade do empírico, e mantinham-se afastadas dele, portanto. O eudaimonismo, numa tentativa dissimulada de passar por cima desta desvirtuosidade, empreende, na verdade, não

ou seja, permanecendo pura subjetividade, a autoconsciência distinta do mundo, oposta a ele e fechada em si.

uma apologia sem-vergonha do prazer e da felicidade, mas uma teoria fria – “prosaica” – sobre os benefícios da dominação da natureza: a poesia do sujeito convicto da revelação íntima e desgostoso do mundo vira a prosa técnica e instrumentalizadora de quem “perguntou e respondeu a questão sobre o que o universo é para uma subjetividade que sente e se faz consciente através de cálculos típicos do Entendimento, ou em outras palavras, para uma Razão unicamente imersa na finitude, uma Razão que renuncia à intuição e à cognição do eterno” (FS 63). Trata-se de uma postura intelectual totalmente indiferente ao teor mesmo da realidade – ressurgem o Caos do liberalismo calicleano³⁷ –, e, portanto, comprometida com sua manutenção. Veremos, na conclusão da discussão sobre o Senhor-Escravo, qual o teor desta realidade. Por ora, basta mencionar que a imagem do industrialismo que se expande indefinidamente sem questões sobre seus propósitos e razões de ser tem afinidade com a forma do esquema conceitual aqui delineado.

A passagem da poesia descontente para a prosa satisfeita, contudo, longe de ser inesperada e surpreendente, é inevitável, ainda que desconcertante, da mesma forma como é inevitável que os dois pólos de um ímã se atraiam: “a infinitude e o conceito é tão diretamente oposta a esta absolutez do ser empírico e finito [a mesma mera consciência ordinária anteriormente mencionada] que eles condicionam um ao outro e são, cada um deles com o outro, um único” (FS 60). A identidade que é negativa sobrevive pela negação e afunda, assim, naquilo que nega. De fato, o problema aqui talvez nem seja que o Esclarecimento coloque a diferença entre o empírico e o ideal – o próprio Hegel considera a possibilidade de “isolar-se” estes “aspectos” no trecho citado acima. O problema é que, com isso, o Esclarecimento quer fundar e fazer permanecer uma identidade: o Esclarecimento é parcial, e procura ater-se exclusivamente e valorizar apenas um dos lados da oposição. Assim, como esta oposição está fadada a reverter-se em identificação (mas *dupla* identificação) de qualquer forma, ou seja, como o Espírito está mesmo fadado a intervir na matéria, realizando-se através desta intervenção, e a matéria está fadada a deixar-se interferir, o que é criticável no Esclarecimento, desde uma perspectiva hegeliana, é que a intervenção seja conduzida sob os auspícios de um discurso ideológico: em termos mais familiares, que a indústria e a tecnologia

³⁷ Algo que, na análise de Taylor, aparece na crítica de Hegel ao utilitarismo, para o qual tudo “é sem significado intrínseco” (Hegel, p. 181).

avancem sem podermos racionalmente orientá-los, direcioná-los para a resolução de problemas reais – *discursar sobre os fins*, tanger o supra-sensível com nossa Razão e influenciar seu teor. Retorna o tema da arbitrariedade dos fins, ou da indiferença a eles em detrimento de uma preocupação em garantir a possibilidade de um teleologismo em geral. Só que, ao invés de uma desqualificação direta dos não-virtuosos e dos tolos – que é o que se dá no âmbito do *Górgias* – o que temos aqui é uma desqualificação, por Hegel, na própria forma da racionalidade. O indivíduo, então, é menos responsável que a Ordem como um todo pelo fato de que ela mesma não tenha se realizado. O tema de minha problematização do texto é o mesmo: a desrazão como fruto da razão; só que, aqui, não apenas isto é assumido abertamente pelo autor do texto (enquanto no capítulo sobre Platão tal consciência estava limitada à minha identificação do fluxo subterrâneo do texto), como também a própria desrazão torna-se algo – por isso mesmo – tratável pela própria razão, e não algo que está simplesmente de fora.

Diante disso, no entanto, caberia uma crítica de implicações nada desprezíveis. A colocação da síntese ou identidade entre os opostos como algo de *necessário* não representa um gesto, por parte de Hegel, tão parcial quanto a identificação esclarecida? A afirmação da Idéia como o fim-das-contas da ação e da satisfação não é a submissão de ambas a um âmbito externo àquele onde elas propriamente se dão – não é *submeter* o empírico ao ideal? Não é determinar o ideal às custas do empírico?

Para responder a estas inquietudes, temos que proceder com cautela. O Ideal que é o oposto do empírico pode ser o Ideal de Kant, do Esclarecimento imperfeito, mas não é o de Hegel. A perspectiva historicista que este último lança sobre o pensamento reconhece o “meramente empírico” apenas como o oposto da racionalidade subjetivista mas, ela mesma – a perspectiva historicista – antepõe-se a esta relação de oposição. Quando referi-me a uma dupla identificação entre o empírico e o real, não quis indicar que, de sua relação, emergem duas entidades distintas, mas sim que esta distinção não se dá completamente nunca! Coisas que se realizam através de seus opostos não podem ser rigorosamente chamadas o oposto destes opostos. Por outro lado, cabe perguntar-se se o real que não é oposto ao sujeito só pode ser pensado como idêntico a ele...³⁸

A posição de Hegel quanto a isso não será encontrada no próprio *Fé e*

Saber, um texto essencialmente crítico, mas nas expressões mais positivas de seu pensamento, como a *Lógica*, a *Filosofia do Direito* ou a *Fenomenologia do Espírito*. Quanto a esta última, ela nos oferece uma oportunidade excelente tanto de problematizar a filosofia hegeliana quanto de lançar ainda mais luz sobre o tema em função do qual meu trabalho vem procurando desenvolver-se. Trata-se de curvar-se sobre um texto cuja relativa concisão e linearidade argumentativa permitem uma abordagem menos genérica e mais detalhada sob o ponto de vista analítico – detalhamento este, no entanto, que terá suas amplas implicações iluminadas pela discussão sendo empreendida até aqui.

3.2. O modelo hegeliano de consciência

Esta seção procurará, em primeiro lugar, mostrar um aspecto do pensamento hegeliano segundo o qual ele pode ser acusado de uma parcialidade do mesmo tipo da que apontava no Esclarecimento: vimos como o Hegel do *Fé e Saber* põe em questão – pelo menos acredito ter estabelecido esta interpretação – uma insistência esclarecida em enfatizar o momento radicalmente subjetivo através do delineamento de uma linha divisória entre o “meramente empírico”, de um lado, e o Ideal, o verdadeiro, as produções racionais, de outro. Esta ênfase, como tentei indicar, pode ser compreendida como um movimento autoconsciente de determinação do sujeito fechado em si mesmo e independente do mundo – movimento este que, contraditoriamente, só se torna possível, como vimos, reduzindo-se o sujeito a um mero Entendimento que, efetivamente, não realiza nada se não uma vida de interferências no mundo meramente empírico. Isto é o que caracteriza o Esclarecimento como um pensamento cujo propósito é “justificar a absolutidade da Razão e sua independência da existência comum (*Wirklichkeit*). Mas, uma vez que esta Razão é simplesmente e tão somente direcionada contra o empírico, o infinito possui um ser próprio apenas em seus laços com a finitude” (FS 63). A tentativa de liberação e afirmação do sujeito

³⁸ C.f. minhas “Considerações preliminares sobre crítica filosófica e análise textual”.

acaba revertendo em seu aprisionamento numa eterna luta de dominação sem perspectivas superiores a si própria, a qual recende à ideologia burguesa, à sua ênfase no trabalho por si mesmo e no acúmulo sem fim, em detrimento do prazer de aproveitar os frutos do trabalho.

No entanto, o que Hegel procura oferecer como opção a tudo isso, com sua tese sobre a união do empírico e do ideal no âmago do ideal, tem muitas vezes, como procurei sugerir aqui e ali, o aspecto de um apelo forçado à racionalidade irrestrita, seja ele qual for, terminando, assim, também em autotração³⁹. Afirmações como a de que (FS 65) “uma verdadeira sacralização deveria anular o finito” nos exigem que duvidemos ou mantenhamos ao menos um pé atrás diante da receptividade do sistema hegeliano ao mundo das coisas e das pessoas.

Em segundo lugar, no entanto, esta seção procurará mostrar como Hegel *poderia* ter evitado incorrer num “fracasso” –este, lembremo-nos, é seu próprio termo – semelhante ao dos filósofos esclarecidos, no qual talvez tenha incorrido por procurar ser ainda mais esclarecido do que eles. Analisarei as Partes A e B da *Fenomenologia do Espírito* – “Consciência” e “Consciência de Si” –, tentando estabelecer a tendência da subjetividade hegeliana e, através de uma crítica negativa a uma certa etapa do movimento argumentativo do Capítulo IV (Parte B) – a figura do Cético –, definirei, através do conceito de experiência, as bases para uma subjetividade (ou uma anti-subjetividade) compatível com a imagem de pensamento a ser proposta pela *Dialética Negativa*, objeto último deste trabalho: uma imagem do pensamento que é receptivo às coisas, ao invés de fazer-lhes violência. O Cético, vale dizer, é justamente a experiência de tensão *insolúvel* entre o que é meramente empírico e o que é ideal – sendo que, então, o empírico permanece empírico não porque o sujeito precisa afirmar-se como substancial, pois isto não acontece, mas porque está muito aquém da inteligibilidade completa e da bela racionalidade que ele desejaria para ela.

Nota sobre a implicação entre a natureza de meu objeto e a estratégia utilizada para abordá-lo

³⁹ Vale citar o *Dicionário de Pensamento Marxista*, verbete Ideologia, p. 184: “A ‘inversão’ hegeliana consiste na conversão do subjetivo em objetivo e vice-versa, de tal modo que, partindo da suposição de que a Idéia se manifesta necessariamente no mundo empírico, o Estado prussiano [ou o que quer que seja o existente, eu adicionaria] surge como a auto-realização da Idéia.”

O conhecedor da estrutura e do método da *Fenomenologia* pode ficar desconsertado com o fato de que, no presente trabalho, trato dos seus quatro primeiros capítulos *depois* de tratar da imagem hegeliana do Esclarecimento, que, no âmbito daquela obra, é tematizada no Capítulo VI (Parte D). Sabemos que a *Fenomenologia* é (ou pretende ser) um relato contínuo e coeso⁴⁰, uma corrente de argumentação onde cada elo aponta para o próximo a partir de si mesmo, pois cada figura da consciência é autocontraditória e realiza-se através de sua própria superação. No trajeto da experiência da consciência, as indagações sobre o Espírito (Parte D) – sobre cultura e sociedade – cabem apenas muito depois da crítica à teoria do conhecimento (Parte A) e dos primeiros lampejos da consciência de si (Parte B), no sentido de que são um *resultado* destas discussões, ou melhor, da *superação* destas discussões.

Ora, meu objetivo, no presente trabalho é caracterizar uma tendência geral do pensamento e a ela antepor a Dialética Negativa como uma perspectiva melhor por não estar comprometida com a dominação e a violência vigentes. Uma perspectiva *para o pensamento* é algo que diz respeito a um momento que *antecede* a positividade de uma tese político-cultural, e que se situa, na verdade, no âmbito da consciência individual: minha leitura da *Dialética Negativa* é que, enquanto “anti-sistema” – nas palavras que Adorno emprega no Prefácio – e, por isso, antimétodo, ela se oferece ao indivíduo, ao pensador, como o modelo de uma *prática* gnosiológica. Mesmo textos como a *Dialética do Esclarecimento* e até a *Minima Moralia* referem-se não à sociedade compreendida a partir de suas instituições puramente, mas sim a um modo geral de proceder – a razão, a *ratio* esclarecida, a vida danificada, a qual, aliás, é justamente a vida que se submete cada vez mais a um comportamento sistêmico, e por isso torna-se uma não-vida –, e procuram oferecer-se como críticas proveitosas desde que o leitor possa construir sua própria posição crítica enquanto indivíduo – desde que ele possa exercitar, na crítica, ao menos intelectualmente, sua individualidade. Quero dizer que o pensamento de Adorno não trata de antepor modelos abstratos para o funcionamento da sociedade ou o desenvolvimento do saber, mas busca mostrar que a história destes jogos abstratos é justamente a história da negligência do

⁴⁰ Sobre tal coesão e os problemas que Hegel enfrenta para tentar mantê-la, c.f. PIPPIN, R. B.: “You Can’t Get There from Here: Transition problems in Hegel’s ‘Phenomenology of Spirit’” in *The Cambridge Companion to Hegel*.

elemento individual ao longo dos caminhos da humanidade. A crítica à forma de pensar que orienta estes caminhos até o presente é um antimétodo no que se volta contra estruturas reificadas do pensamento que impedem que o pensador chegue a conclusões ou perspectivas realmente alternativas. Estas estruturas, que se impõem seja por meio de nosso assentimento irrefletido à tradição, seja por discursos propositalmente reacionários, são um “método” de que lançamos mão mesmo sem nos dar conta, fazendo com que todo o resto do pensamento se comprometa com pressuposições básicas que o limitam. Algumas destas pressuposições, procurei apresentá-las, e continuarei a fazê-las, através da discussão do pensamento sistêmico e da auto-preservação. O momento em que tais pressuposições são adotadas por Hegel: é a isto que pretendo dirigir minha atenção na segunda parte deste terceiro capítulo. E este momento justamente precede a elaboração de sua visão sobre a vida em sociedade, se dá quando as bases para esta visão são colocadas: na tecedura de seu modelo da subjetividade (Parte B – Consciência de Si). Apesar de ser verdade que seríamos perfeitamente capazes de obter os pressupostos metodológicos de Hegel a partir de qualquer de seus capítulos – uma vez que trata-se de um sistema, e de que, em qualquer de seus pontos, ele precisa espelhar a mesma qualidade de consistência interna, como Adorno demonstra através de seus esforços de análise textual em diversas obras – parece-me mais importante, interessante e eficaz apontar, com precisão, um momento (se não o momento) onde a adoção dos pressupostos metodológicos se dá, ao longo da argumentação de Hegel, de forma especialmente explícita.

Neste sentido, utilizo as indicações negativas com respeito ao Esclarecimento expostas no *Fé e Saber* como guias para a exposição das Partes A e B da *Fenomenologia*, mas dispensei uma análise das indicações mais positivas e maduras sobre o mesmo assunto feitas na Parte D desta última, na medida em que, antes de criticar o modelo sociocultural de Hegel minuciosamente, minha intenção é mais questionar o pensamento que o engendrará.

Introdução geral à Fenomenologia do Espírito

Em um trabalho anterior⁴¹, apresentei a Parte A da *Fenomenologia do*

⁴¹ Trata-se do resultado de um estudo de Iniciação Científica realizado entre setembro de 2001 e março de 2002, intitulado “O Problema da Experiência Cognitiva na Parte A da *Fenomenologia*

Espírito como uma “crítica hegeliana à Teoria do Conhecimento”. Na primeira parte do presente capítulo, sugeri *en passant* que a própria idéia de uma Teoria do Conhecimento está ligada à forma da subjetividade exclusiva e pretensamente onipotente na medida em que funciona como mecanismo de manutenção de um pensamento sistemático, lançando a forma de um fim para o conhecimento por sobre a experiência de conhecimento, para além dela e a despeito dela, reduzindo-a a mero meio para seu atingimento. Nas análises que se seguirão, o leitor deve pensar na Certeza Sensível, Percepção e Entendimento – estes momentos ou figuras da consciência a cada um dos quais corresponde um dos três capítulos da Parte A da *Fenomenologia do Espírito* – como alguns dos tipos diferentes de experiência a que o sujeito estritamente subjetivo, o sujeito fundamentalmente esclarecido, está confinado. Numa primeira perspectiva, podemos, talvez, entendê-las como experiências apenas na medida em que descrevem fatos na vida interior do sujeito. Na perspectiva da realidade – daquilo que *realmente* está tendo lugar para além da certeza subjetiva, e para além também da dicotomia entre sujeito e mundo empírico, que, como vimos, Hegel assume, no fundo, ser falsa e irrealizável – estes três momentos podem ser encarados, ou bem como Hegel parece quase sempre desejar que os encadearemos, como etapas na ascese até o Espírito Absoluto – um caminho que, ademais, é interior, já que consiste em descobertas feitas pela consciência a respeito de si própria, de sua própria absolutez – ou bem como sugerirei que o encaremos mais tarde, amparado em possibilidades do texto do próprio Hegel: como não-experiências, como anulações da vida levadas a cabo pela sua manipulação como meio para um fim. Embarcar na discussão da “Parte A – Consciência” é, por alguns instantes, olhar pelos olhos da subjetividade esclarecida, algo de que seremos tão capazes quanto nossa índole de filhos do Esclarecimento (ou da natureza obscurecida, que, no fundo, confunde-se com ele) o permitir. Desta perspectiva, para além do que o leitor mais cheio de boa-vontade já percebeu, tudo que posso afirmar, por hora, sem colocar o carro na frente dos bois, é que ela leva em conta que estes três primeiros momentos poderiam ser quase completamente resumidos a trechos de um discurso “ideológico” (conforme defini na primeira parte do presente capítulo) funcionando à margem da luta por afirmar o sujeito exclusivo, sustentar o pensamento

do *Espírito* de Hegel”, cujo resumo foi publicado na revista *Semana de Iniciação Científica* (11.:2002:Rio de Janeiro). pp. 453-454.

sistemático e manter o mundo confinado à empiricidade. O que não se limitaria a tal redução é tudo aquilo que, sendo característica interna dos momentos, permite, apesar disso, e uma vez trazido à tona, a tomada de consciência de suas contradições internas.

É importante ter em mente, também, que, a despeito de tudo, no âmbito destes três primeiros momentos da *Fenomenologia do Espírito*, são principalmente as “sensibilidades filosóficas” do próprio Hegel que serão expostas pelo meu texto. Tudo que faço é aproveitar mais uma das críticas hegelianas ao Esclarecimento para prosseguir na expressão de meu tema.

A. Consciência

a. Certeza Sensível

A discussão da Certeza Sensível pode ser encarada como cumprindo dois papéis. Em primeiro lugar, ela é uma crítica – e não uma negação – de uma generalização da postura empirista e também, pelas definições do *Fé e Saber*, essencialmente esclarecida, que podemos definir a partir do princípio de que “todo conhecimento começa na experiência” pois é um voltar-se do sujeito ao que não é o sujeito, de modo que por experiência entender-se-á a colocação do que é objeto no âmbito de alcance do sujeito. Em segundo lugar, a Certeza Sensível também discute o que poderíamos chamar da forma geral de todo conhecimento, e é, assim, uma interessante introdução ao idealismo hegeliano. Esta forma geral caracteriza o conhecimento – e, de fato, toda a experiência da consciência – como o encontro entre um sujeito cognoscente (a consciência) e um objeto a ser conhecido: o aparecimento deste objeto para o sujeito, ou o momento em que um objeto se torna um dado para um sujeito. Para efeitos esquemáticos, podemos dizer que o encontro entre sujeito e objeto implica ou necessita, ainda, dois outros elementos: o critério a respeito do objeto e o conhecimento do objeto no sujeito. O critério, o conhecimento e os próprios sujeito e objeto nunca estão nítida e

inteiramente apartados na *Fenomenologia* e jamais poderiam ser separados, conforme pretende mostrar o movimento dos três primeiros capítulos. Mas a unidade entre estes elementos, para permanecer plausível, deve conservar-se dialética. A questão é se a reconciliação entre a razão, a consciência, o conhecimento, o sujeito e seu outro não assumirá, antes, o caráter de mera unificação em Hegel, o que reverteria no mesmo comportamento violento da racionalidade exposto anteriormente: o desprezo pelo singular e pela experiência, o soerguimento de uma razão autocentrada que então perde tanto seu potencial realmente ordenador da vida quanto seu potencial cognitivo – algo que já discutimos um pouco no Capítulo 2 e que explicitarei com mais detalhes no final do presente capítulo.

A Certeza Sensível é aquele momento em que o contato entre o sujeito e o objeto é perfeitamente *imediato*. Isto é a característica definitiva ou a marca distintiva da experiência da Certeza Sensível, mas já é, também, uma postura escolhida pela consciência diante de seu objeto, a qual já determina a natureza da relação. A consciência predispõe-se a encarar um objeto como um dado imediato, e com isso condiciona tanto a forma do conhecimento que vai obter dele (ao qual está ligado o critério de verdade) quanto o conteúdo do conhecimento. A predisposição da consciência e o condicionamento do objeto não se dão apenas na Certeza Sensível, contudo, mas também na Percepção (Parte A, Capítulo II) e na maior parte da experiência do Entendimento (Parte A, Capítulo III). Apenas a maior parte porque, nos momentos finais desta experiência, a consciência terá compreendido que há uma condição da própria experiência que a predispõe diante de seus objetos de uma certa forma; que não é possível dissociar o objeto da consciência nem vice-versa, de modo que tanto o objetivismo imediatista da Certeza Sensível quanto o subjetivismo da Percepção são esforços vãos. Depois do Entendimento, não faz mais sentido falar de método gnosiológico ou teoria do conhecimento, e, por isso, tampouco de condicionamento. O que, contudo, também não significa que Hegel conseguirá fazer o que os modelos de racionalidade por mim apresentados anteriormente não conseguiram: pensar a experiência, ou experimentar o pensamento, ao invés de agredir o real.

A Certeza Sensível, como imediata, constitui o momento em que não há distinção entre o saber e seu conteúdo. A consciência aproxima-se do objeto de modo “imediato ou receptivo; não deve alterar nada no objeto, deixando-o

conforme aparece” (FE 90). Trata-se de mera “apreensão” do objeto. O conteúdo deste conhecimento não será outro que a constatação do puro ser do objeto: o objeto É, o objeto é “Isto” (FE 91).

A aparente imediatidade do “puro ser” (FE 91) do objeto, no entanto, será desafiada pela estrutura da experiência de conhecimento. Se digo que o objeto é Isto, e creio com isso não estar alterando em nada o objeto, é porque não estou atentando ao fato de que o “Isto” que eu digo que o objeto é é diferente do Isto que o objeto é. Aqui, Hegel parece preocupado com o problema da tendência do raciocínio a tragar o real, ocultando-o sob suas construções genéricas. Em função desta preocupação, deve-se alegar que o fundamental ou essencial de meu conhecimento não é a palavra “Isto”, e sim o próprio objeto. No entanto, se é necessário proceder desta forma para que meu conhecimento seja verdadeiro, este conhecimento não tem mais nada de imediato, pois depende da minha própria mediação: da instrução extrínseca ao próprio contato imediato, que dirá que o imediato é o Isto objetivo, e não o “Isto” subjetivo. Ou seja: para salvar o objeto da disposição abstracionista da consciência, é preciso que se reconheça que ele é mediado por ela.

Mas o Isto só requer mediação na medida em que depende da consciência. O objeto radical, em tese, deve estar sempre lá: é apenas a sua *apresentação* que se dá por mediação, consistindo no aparecimento junto a estruturas formais do tipo “Aqui” e “Agora” (FE 95), as quais parecem se apresentar imediatamente para a consciência. Quando digo “Isto” – ou “Árvore”, ou “Noite” – a presença imediata daquilo de que falo é guardada no Aqui – no caso da Árvore – ou no Agora – no caso da Noite. O Agora pode ser Noite ou Meio-Dia; o Aqui pode ser Casa ou Árvore: o importante é que são Agora e Aqui, o que é uma outra forma de dizer que são imediatos, que são dados imediatamente presentes para a consciência. No entanto, é somente *mediante* a negatividade dos Istos que o Aqui e o Agora aparecem: eles só *são* porque a casa, a árvore, o dia e a noite não são (FE 96); é pela passagem e substituição de meus objetos específicos entre si que o lugar de seu aparecimento aparece para mim como objeto. Esta passagem é uma passagem *para* a consciência, tem lugar nela. Mas se não é estritamente objetiva (como queria a postura inicial da Certeza Sensível), pelo menos continua imediata, uma vez que não há nada entre a consciência e o Aqui e o Agora (configurando o fenomenalismo subjetivista de que Hegel acusará Kant na *Enciclopédia*). De

qualquer modo, houve uma mudança de foco. A Certeza Sensível passa *do que é visado* (o objeto) para o *fato de que ele* (o objeto) *é visado*, “a imediatidade do meu ver, ouvir, etc.” (FE 101). Neste estágio, o formato da verdade será “eu *vejo* a árvore de dia”, ou algo que o valha.

O problema, contudo, é que uma frase como esta se aplica a qualquer um que vê uma árvore qualquer em qualquer dia, e, portanto, não está à altura da especificidade objetiva empírica. O problema do abandono do singular pelo pretensão mecanismo de apreensão dele se mantém. Ademais, o mesmo eu não vê apenas a árvore de dia, mas também uma série de outras coisa, como a casa de noite. A mera apelação ao eu não salva a imediatidade, conduzindo-a para o seio do discurso, onde a verdade se expressa. Por outro lado, se estas objeções podem ser levantadas contra a pretensão de imediatismo da Certeza Sensível, nada pode apagar da memória da consciência o fato de que ela experimentou o Isto – de que, durante a experiência mesma, o Isto está lá, diante da consciência, e tão próximo, tão acessível, que se confunde com ela. De fato, os “universais” (FE 96) evocados no discurso – eu, árvore, casa – só fazem sentido quando é possível *apontar* para aquilo de que se está falando. “A Certeza Sensível, assim, através da experiência, adquire o conhecimento de que sua essência não está nem no objeto nem no Eu, e que sua imediatidade não é uma imediatidade nem de um nem de outro. (...) temos que afirmar o todo da Certeza Sensível como sua essência, e não mais como um de seus momentos” (FE 103) – todo este, aliás, que não é monolítico e estático, mas dialético e dinâmico. Hegel não se satisfaz com esse modelo. Para ele, está claro que isso não resolve o caso da Certeza Sensível não foi resolvido justamente porque “no apontar vemos meramente um movimento”. O apontar obedece a seguinte mecânica (exposta em FE 107):

- (i) Ponho como verdade o Agora. Mas, neste pôr, também efetuo sua negação, pois o Agora precisa ser sempre um momento distinto daquele no qual eu o aponto, e, ademais, não faria qualquer sentido afirmar-se o Agora se ele não fosse justamente um outro momento do que aquele em que afirmo.
- (ii) Assim, ponho como verdade que o Agora que estou apontando não é mais: ele foi. Esta é a nova verdade a respeito do Agora.

- (iii) Sendo assim, a afirmação do Agora feita em (i) tem seu sentido revisado: o Agora que é afirmado como sendo deriva o seu ser exatamente do fato de que o momento de sua afirmação já passou ou foi.

O que esta operação de testemunho de contradição acarreta é a constatação do Agora como um “resultado” (FE 107), ou seja, como uma instância essencialmente mediada.

A mecânica do apontar talvez fique muito mais evidente quando se está falando de um momento no tempo, mas sua exploração com respeito à tentativa de se apontar um objeto em geral – um Isto – lança ainda mais luz sobre o teor exato da mediação:

- (i) Ponho como verdade um Isto, ou uma coisa.
- (ii) Quando digo: “Isto”, o que estou indicando com a expressão verbal não é a afirmação mesma, ou o conteúdo subjetivo da experiência sensível – mesmo porque este conteúdo é um apontar para fora de si mesmo. O Isto que aponto é outro que esta experiência. Assim, a afirmação do Isto também é a negação da própria afirmação.
- (iii) Sendo assim, reconheço que, para apontar o Isto, preciso negar a afirmação, do conteúdo sensível da experiência do Isto tão logo ela é feita, para que ela tenha o sentido a que pretende originalmente. Em outras palavras, e paradoxalmente: para ser imediata, a experiência do sensível precisa ser mediada.

Em vista disso, compreenderemos que o sentido de sentenças do tipo “eu vi uma árvore ao meio-dia” me é preservado não porque sei da inseidade das estruturas do Aqui e do Agora, mas porque sei que o meio-dia foi há alguns agoras atrás. O Isto e as formas de referência e apresentação que são o Aqui e o Agora passam a compartilhar entre si o plano objetivo.

Assim, “fica claro que a dialética da Certeza Sensível não é nada além da simples história de seu movimento ou de sua experiência, e que a própria Certeza Sensível não é nada além desta história. É por isso que também a consciência natural [a consciência que está na experiência, em oposição à consciência filosófica que a analisa como que de fora] alcança sempre este resultado, apreendendo pela experiência o que nele há de verdadeiro; da mesma forma, contudo, ela sempre o esquece, de modo a começar o movimento todo de novo [FE 110: como um sábio animal que não se detém diante das coisas, mas as consome incessantemente]. É surpreendente, assim, que, diante desta experiência, afirme-se como experiência universal, e também como proposição filosófica, até o ponto de chegar-se a um ceticismo⁴², que a realidade ou o ser das coisas externas tomadas como Istos ou objetos sensíveis possuem verdade absoluta para a consciência. Fazer tal afirmação é não saber o que se está dizendo, é desconhecer o fato de que se está dizendo o contrário do que se quer dizer”, pois o que é dito é exatamente o outro daquilo de que se diz (FE 109).

Em resumo: Hegel nos mostra que a tentativa de valorizar o elemento objetivo do conhecimento – bem compreendida: a tentativa de realmente conhecer – exige que admitamos a mediação como mecânica de apreensão das coisas, em detrimento da postura imediatista que caracteriza a disposição “empirista” do Esclarecimento, à qual já tivemos chance de sermos apresentados no *Fé e Saber*. Não é demais repetir que a questão toda é se a mediação não acabará suplantando de todo o objeto, tornando-se ela mesmo objeto, como na razão socrática que só admitia o que lhe era externo mediante sua submissão à lógica da retribuição.

b. Percepção

Assim, os elementos universais da consciência, os lugares onde a mediação ocorre, adentraram o plano dos Istos, dos objetos pretensamente radicais, mas a

⁴² É importante frisar que se trata, aqui, de uma referência ao empirismo de Hume, e não ao

consciência não se deu conta disso inteiramente. Se a certeza sensível pode ser encarada como a experiência da abertura do pensamento ou da consciência à mediação, a percepção constituirá o movimento reacionário de objetivar a mediação, reificando as categorias através das quais ela exerce seu poder sobre os objetos. As referências temporais e espaciais – minutos, segundos, abaixo, atrás – são tomadas imediatamente, e o movimento de que depende sua construção é ignorado, apesar de logicamente *pressuposto* pela dialética do apontar, no que esta lança mão de uma unidade entre os tempos e espaços. De fato, foi todo o universo dos sentidos que se prestou a ser tomado a modo de objeto, de maneira que a consciência perceptiva reconhece o acontecimento de uma *experiência*, mas não se dá conta de que o objeto desta experiência é tão mediato quanto a própria experiência é uma mediação: persiste o imediatismo, aquele princípio do conhecimento sensível. As diferenças específicas da coisa, os meios de apontá-la – os quais, anteriormente, tinham principalmente um formato espaço-temporal, mas que não se limitarão mais a tanto – são, em si mesmos, histórias de relações, mas a experiência pretensamente objetiva em que eles se dão não leva isto em conta.

O que caracteriza a Percepção é, portanto, que a consciência, ao tomar o objeto, toma um universal, o qual, no entanto, mantém ao mesmo tempo sob o signo do absolutamente singular, distinguindo claramente entre o objeto percebido e o ato de perceber no seio do qual as propriedades do objeto aparecem. Podemos clarificar este esquema com um exemplo. Quando me é dado um objeto qualquer – digamos, um cristal de sal – eu assumo que a especificidade do cristal de sal é mantida em minha expressão “cristal de sal” porque a experiência é estruturada em termos espaciais e temporais, de tal modo que o cristal de sal singular a que me refiro, através de uma rede de relações dentro desta estrutura, ressurgue dentro da expressão genérica “cristal de sal”. O momento em que digo “cristal de sal” está ligado, por uma sucessão não-arbitrária de momentos, ao momento que vi o cristal de sal, e o lugar onde digo “cristal de sal” também está em relação com o lugar onde vi o cristal de sal, por distante que possa ser. O cristal de sal também pode ser qualificado em outros termos além do espaço e do tempo. Posso descrever o cristal de sal que vi em termos de sua cor, ou forma, lançando mão de categorias que têm em comum com o tempo e o espaço terem sido

conteúdo refletido da experiência cética de si que Hegel apresentará no Capítulo IV.

preestabelecidas e serem consideradas objetivas, públicas, não-arbitrárias, e até científicas (no sentido de serem, para todos os efeitos, *realmente* legítimas). Em outras palavras: caracterizo o objeto em termos de propriedades pertencentes a categorias universais, especificando-o e singularizando ao máximo através dela.

Mas se as propriedades dizem respeito à coisa, deparamo-nos com o incômodo fato de que ela é ao mesmo tempo múltipla (por ter várias características; por ser cúbica, branca, salgada, etc.) e única (pois só a unidade absoluta combina com o imediato). Como o critério da Percepção ainda é objetivista – como sempre foi o da Certeza Sensível, a despeito de tudo –, o fato da pluralidade dos dados sensoriais será, num primeiro momento, rebaixado à categoria de aparência. Afinal, o que é objetivo é o objeto, o algo que se quer conhecer; suas múltiplas manifestações sob diversos aspectos são da ordem do subjetivo. Ainda que a cor, o tempo e o espaço não sejam criações minhas na medida em que sou tomado como indivíduo absolutamente singular, o cristal de sal singular que me é dado tem sua singularidade garantida pelo seu aparecimento singular para mim num determinado espaço, tempo, etc. Mas então quer dizer que a cognoscibilidade da coisa depende da presença das suas propriedades. Para que as propriedades realmente dêem conta de sua função cognoscitiva, a coisa deve ser encarada como o lugar a que elas pertencem. Ademais, se as propriedades são a *única* via de cognição da coisa, esta, por sua vez, torna-se, em sua *verdade*, um mero *também*, uma função de agregação de propriedades, além da qual nada pode ser determinado (FE 113).

Têm-se então o seguinte modelo: cada propriedade, ao aparecer, vinda do interior deste Também, nega as demais em sua aparição (FE 114). Quando uma propriedade se afirma, afirma-se ao invés de e no lugar de todas as demais, que desaparecem em um fundo indistinto. Quer dizer: a cada momento, a coisa é dada segundo uma característica diferente. Cada aspecto de aparição ou propriedade, contudo, não é só o que é (o cúbico que aparece não é a “cubiformidade” em aparecimento), mas é principalmente a coisa em aparecimento. Neste sentido, a coisa não é um Também, mas sempre e a cada vez um Uno: ela é, separadamente, cada coisa uma que suas propriedades indicam. Mas os dois aspectos da coisa – o Também e o Uno – por sua vez, devem ser pensados como compondo a coisa em sua unidade: o Também não é um aquiescer a qualquer propriedade: o sal que é branco e sávido não é preto e doce. A coisa “sal” expressa-se como um Uno

segundo as propriedades a que o Também pode aquiescer. A coisa é um sem-número de possibilidades de expressões singularizantes e um objeto complexo que se mantém coeso pela conformidade entre as expressões.

Os movimentos exigidos para a manutenção desta duplicidade não são objetivos, mas de inteira responsabilidade da consciência: o movimento não pode ser admitido para objetos auto-idênticos, imediatos, conforme o critério persistente do imediatismo insiste em afirmar. De fato, o momento da expressão é, todo ele, como que uma “reflexão para fora do Verdadeiro” (FE 118). A coisa por si mesma é apenas o Uno, e “é branca apenas para nossos olhos, e também tem gosto salgado para nossa língua, e é também cúbica para nosso tato” (FE 119). Toda a Percepção é como que um grande erro, a correção do qual, no entanto, é de responsabilidade da própria consciência. Tal correção, ademais, só é possível mediante um apelo àquele critério da objetividade radical: a coisa é objeto, relaciona-se apenas consigo mesma, e a consciência deve simplesmente deixar que esta auto-relação tenha lugar.

O problema é que este critério, no fundo, aplica-se a qualquer coisa. A verdade específica a respeito de um objeto específico depende de muito mais do que disto: depende não só do fato de *que* ele é, mas *do que* ele é. Será necessário admitir, por conseguinte, que as propriedades estão *na coisa mesma*. Note-se que isto não é idêntico a contrastar o Também com o Uno, que são ambas configurações do objeto, mas sim contrastar uma com a outra as teses: (i) as propriedades estão na consciência e (ii) as propriedades são intrínsecas à própria coisa.

O ponto aqui é que a consciência assumiu responsabilidade pela *transição* mesma entre o Também e o Uno e, em seguida, percebeu que esta transição ou movimento está na coisa, pois, afinal, aqueles dois momentos – o Também e o Uno – precisam ser preservados no plano objetivo, uma vez que não se pode simplesmente enviar todas as propriedades para o interior da coisa e ponto final: isto consistiria um retorno à imediatidade ingênua da Certeza Sensível, e não resolveria o problema que, de fato, surgiu da própria afirmação desta imediatidade. Ora, mas se este jogo é objetivo, é porque as propriedades estão *objetivamente dadas*, e não só no interior da coisa, mas fora dela! Isto significa assumir que existem entidades tais como “a brancura”, “a sapidez”, etc.: as “matérias livres” (FE 121) da ciência natural do século XVIII – os universais

reificados segundo a mesma lógica que nos leva a falar objetivamente de espaço e tempo. Assim, propriamente falando, a unidade que se apresentou à consciência não foi apenas a unidade entre o múltiplo e o vário, mas entre a própria consciência (os universais) e a coisa (originalmente, o Isto).

Objetivamente, contudo, uma outra exigência deverá ser feita à coisa e às propriedades. Se a universalidade é *objetiva*, isso quer dizer que várias coisas sempre podem assumir propriedades idênticas – de fato, sua universalidade, ou falta de especificidade, exige que isto sempre seja o caso. Desta forma, a identidade das coisas, tão logo envolva propriedades objetivas, envolve também *referência a outras coisas*. A princípio, o papel identificador mais fundamental das coisas não deve ser desempenhado por tal relação (FE 125) – é como se, de fato, a relação com o outro fosse subordinada à relação da coisa consigo mesma mediante as propriedades. Esta ressalva, no entanto, se dissolve, pois são as próprias propriedades individualizadoras que, *nesta individualização mesma*, por sua universalidade, colocam a coisa em contato com as outras coisas. Persistir no objetivismo radical, na coisa absolutamente auto-idêntica, seria mera teimosia: “a coisa é destruída pela própria determinação que constitui seu ser por-si”⁴³ (FE 126).

Tudo isso só é verdade desde que se assume o seguinte: que a consciência *conhece* o objeto. Este obviamente é o motor que permite que se postule as propriedades como objetivas, e que se encare esta postulação como uma “exigência”, conforme chamei acima. Por que temos que assumir que o conhecimento funciona – que o objeto é conhecido? Acho que a resposta mais plausível para esta pergunta é: porque Hegel está descrevendo o acontecimento (íntimo) do conhecimento, e não prescrevendo sua norma de eficácia! Hegel está fazendo uma crítica à Teoria do Conhecimento – como um todo, como uma idéia, e não a esta e aquela teorias do conhecimento – e, por isso, é razoável que não esteja ele mesmo fazendo uma teoria do conhecimento, mas sim uma fenomenologia do lugar do conhecimento: da consciência ou do Espírito. Na medida em que o conhecimento é um *fato*, ele pode ser um fato objetivo ou um fato subjetivo, no âmbito do pensamento hegeliano. Será um fato objetivo quando for encarado enquanto a instituição cultural da ciência, a partir do Capítulo V

⁴³ Ver o Apêndice ao presente capítulo, onde é apresentada a estrutura geral da *Fenomenologia do Espírito*.

(Parte C – “Razão”); será um fato subjetivo no âmbito das Partes A e B.

A princípio, poderia parecer que a pergunta pelo direito hegeliano de afirmar que o conhecimento funciona, no âmbito da Parte A, deveria ser relacionado com o problema a que diz respeito o presente inquirido, a parcialidade hegeliana, sua vontade de absorver o real no pensamento, à força e a despeito de si próprios, mas vemos que não é o caso. A descrição fenomenológica do conhecimento como algo que tem lugar no sujeito, sob certo aspecto, não é mais que a descrição de uma experiência geral – a experiência de qualquer conhecimento possível compreendido como o contato entre o sujeito e o objeto, ou seja, o conhecimento em que o Esclarecimento acredita a despeito e também a propósito de sua divisão dos mundos meramente empírico, de um lado, e subjetivo, de outro, sendo este último o lugar da verdade. Até aqui, não é legítimo levantar a velha acusação contra o Hegel idealista absoluto, a de estar agindo sempre à luz da identidade final do real com o racional (exceto se, ingloriamente, quisermos negar-lhe o direito de tomar a experiência subjetiva como real e passível de oferecer-se como objeto para a sua fenomenologia) – o que seria uma objeção infeliz dentro do contexto geral deste meu trabalho, cujo objetivo é justamente buscar o espaço do indivíduo dentro do projeto da razão que, como vimos, tende a esmagá-lo e tragá-lo. De fato, não só Hegel não está dizendo que o conhecimento possível que descreve realmente se dá conforme seu próprio critério interno, como sua preocupação é mostrar justamente que este não é o caso, demonstração esta que se dá tanto através de certas teses avançadas adiante quanto (como “mostração”) através do próprio movimento inexorável das figuras cognitivas. Mas pode ser também que aquela objeção contra o Idealismo Absoluto tome uma outra forma. Talvez todo o problema não seja que Hegel simplesmente admite uma identidade entre sujeito e objeto, mas que, *esquecido do objeto*, prossiga num fluxo de questionamento e análise *do sujeito apenas*. Isto poderia configurar uma repetição do erro da Teoria do Conhecimento, a reprodução do problema da coisa-em-si, mas em um nível muito mais perigoso em que a própria alusão à coisa seria impossível porque não teria razão de ser, mesmo negativamente. O pensamento, então, se fecharia em sua própria coerência, e a mesma indiferença socrática ao individual e ao corpo seria o resultado.

Estes problemas devem ser mantidos em mente mesmo enquanto o presente texto prossegue.

Preâmbulo para o Entendimento

O aspecto crítico do pensamento que insinuei ser a intenção de Hegel valorizar através de sua ênfase na mediação alcançou, até aqui, a importante vitória que é dizer: não existem categorias objetivas e incontestáveis para o conhecimento dos objetos – ou seja, nada obriga que conheçamos os objetos nestes ou naqueles termos – ainda que, do ponto de vista da dominação da natureza, algumas categorias sejam especialmente proveitosas. A imediatidade dos objetos é problemática, depende da interferência do sujeito para ser determinada, e o mesmo se aplica no que tange as categorias para a qualificação dos objetos, as quais são também objetos elas mesmas. Isto tudo constituiu um apelo (ainda que, por enquanto, negativo e sem-forma, é verdade) à responsabilidade do sujeito sobre a determinação de sua realidade. Para reportarmo-nos ao Capítulo 2 do presente trabalho, vale dizer, ainda, que a racionalidade, além disso, aparece sob um aspecto muito mais dinâmico do que para Sócrates: o sujeito não padece de racionalidade, não tolhe sua vida em nome dela, mas a exerce. Mas, de fato, se a discussão parasse por aqui, estaríamos presos ainda à antítese entre Sócrates e Cálicles. A destruição da coisa, o rompimento de sua individualidade, recende ao Caos indeterminado do retórico, em que tudo pode ser tudo. O Entendimento será, em certos aspectos, uma experiência de vazio epistemológico como esta – o qual se repetirá com mais força no âmbito da Parte B da *Fenomenologia* (a discussão sobre a Consciência de Si). Mas devemos manter em mente que o caráter sintético da oposição entre Sócrates e Cálicles – ou seja, a identificação final entre suas teses – apontava para o Caos como fruto de ambas as posições, e compreendia-o como a fruto de uma lógica totalizante que operava em nome da autoconservação cega e de um subsequente teleologismo violento. Hegel enfrentará a questão da autoconservação no âmbito da consciência de si; mas já podemos vislumbrar certas diferenças em seu *approach*, as quais o levam, de início, a evitar o problema do Caos e da indiferenciação, ou ao menos colocá-lo em outros termos.

Hegel está descrevendo a experiência: está procurando sua verdade interna através de uma estratégia de crítica imanente. A discussão do Górgias não orbitava o conceito de experiência, mas desenvolvia-se em torno de uma

preocupação com a natureza do próprio discurso e de seus caminhos e tendências na determinação do real em termos cognoscitivos e práticos. Esta perspectiva é a perspectiva tipicamente esclarecida de antepor de saída o sujeito à natureza ou ao real, concebendo-o desde a dominação que pode exercer sobre o que está fora dele. A discussão sobre a experiência coloca o problema sob um outro ângulo. A experiência não é o lugar onde o real é determinado pelo sujeito ou este é por aquele determinado, mas consiste – não de início, mas o esforço de Hegel é superar este início – no acontecimento simultâneo do sujeito e do objeto, de sua determinação mútua. Do ponto de vista da experiência, é impossível prescrever uma prioridade de um dos dois lados: isto, de fato, seria sair do plano da experiência, reificando um dos dois termos. Além disso, o mais importante é que o ponto de vista da experiência não é escolhido arbitrariamente, mas se impõe como fundamento da própria discussão sobre a natureza do discurso, no que levamos em conta aquilo que tal discussão procura sempre consistentemente negar – a experiência, como sugeri – e cuja negação condiciona, então, não apenas a estratégia da argumentação, mas, evidentemente, o próprio conteúdo do que é descrito. A discussão sobre a razão sistêmica é o início da realização desta razão, como já procurei sugerir, pois já impõe a lógica dos meios e fins e da autopreservação sobre seu objeto mesmo. O que há para além desta lógica: a própria experiência que é submetida a ela, a vida, especialmente a dos fracos – dos tolos.

Na descrição da experiência, parte-se de condições mais democráticas do que diz respeito tanto ao sujeito quanto ao objeto. A questão toda é que este zero absoluto da mera enunciação da co-determinação, assim como o puro ser da Certeza Sensível, precisa ser ultrapassado, e o será. A direção para a qual Hegel conduzirá a discussão é toda a questão.

c. Entendimento

A análise hegeliana indica que a destruição da unidade da coisa por si mesma é, no fundo, sua afirmação irrestrita. Como antes, é impossível simplesmente negar o Isto. Há, afinal, a evidência da experiência empírica: é infrutífero, inócuo, dizer que não há mais a coisa.⁴⁴ Se o resultado foi sua destruição, isso não apaga a história anterior. Se sua destruição foi de sua própria responsabilidade, tal destruição é, em alguma medida, uma continuação. A bem da verdade, a destruição, aqui, foi a conclusão da própria autodeterminação.

O novo modelo de coisa que surge, Hegel o chama de “universal incondicionado” (FE 132). A coisa não é incondicionada por que não possui relação, mas sim porque é impossível condicioná-la uma vez que a relação não lhe é externa, mas constitui seu próprio ser – ou seja, ela não é limitada por outras coisas, mas define-se por sua alteridade. Por outro lado, aquela incondicionalidade reflete o fato de que há uma distinção entre “ser-por-si” e “ser-por-outrem”. Esta distinção é, de início, meramente formal, no sentido de que, dado um conteúdo, ele pode ser pensado como para si ou para outrem sem ser alterado. No entanto, o *fato* de que o conteúdo é de tal maneira incondicionado é o *conteúdo* da experiência da Percepção e, portanto, a distinção não é, afinal, apenas de ordem formal. Na certeza sensível, a verdade era o próprio conteúdo, pois a coisa era pretensamente abarcada de todo, e a coisa era a verdade. Na Percepção, a verdade é o *fato* de que a característica da coisa, o momento de sua expressão, pode ser adequadamente reportado a ela.

Exemplo: tomemos uma percepção específica, a cor branca como estando ligada a um cristal de sal. A verdade não é o branco, não é o sal: é a sentença “o branco está no sal”, ou “o sal é branco”. Para chegar a esta experiência, a consciência teve que apreender a *forma* do universal incondicionado: o por-si que

⁴⁴ Isso deve nos parecer razoável se pensarmos em nossa experiência cotidiana, a despeito do fato de que seja hoje lugar-comum em nossa cultura – seja no movimento Nova Era, no cristianismo popular, ou no relativismo, também chamado de pluralismo – nutrir uma certa crença ingênua mas pretensamente sofisticada de que as coisas não são como parecem, e que, na verdade, o fundamental é a interpretação. Puras asseverações com o efeito de que a matéria, o plano social, ou os fatos, são menos verdadeiros, e até mesmo a afirmação hegeliana sobre a efemeridade do sensível citada acima e feita em FE 109-110, não podem ser tomadas apenas em seu aparente *resultado* ou parcialidade. Se as coisas não são como parecem, o que é esta coisa que parece ser assim, e o que é o seu parecer assim? Certamente ele é *algo*. Se a coisa simplesmente não existe da forma como se apresenta, de certo isso não é algo a que se chega imediatamente, de modo que, pelo menos em algum momento, ela existiu e pareceu. Dizer que a verdade é o contrário do que está evidente e chicotear-se em autopunição por se deixar levar pelas ilusões do Inimigo não apaga o fato de que o evidente, o imediato, é tal qual ele é, e apagar a memória é uma ingenuidade que, na prática, beneficia a preservação do existente odiado.

é por-outrem, a coisa que se diz por meio de outras coisas: é o que se dá na sentença “o sal é branco”. A noção de um universal incondicionado é o próprio “conceito do verdadeiro”, como o definirá Hegel mais tarde. Em um ato de percepção específico, este conceito não é ativamente levado em conta; no entanto, ele precisaria ser evocado na legitimação da atividade perceptiva em geral: é o critério da percepção. A primeira parte da experiência do Entendimento é a transformação da justificação teórica ou da forma da percepção em conteúdo da consciência. Esta transformação ocorre devido a uma exigência interna da própria experiência perceptiva: que a consciência seja responsável pela atribuição de propriedades à coisa, o que põe em foco esta atribuição mesma. Quer dizer: com o Entendimento, torna-se possível pensar os juízos. E mais: pensá-los objetivamente, e não como artefatos da consciência

A experiência da Percepção encerrou-se com a transição entre os dois momentos do objeto: “o momento da coisidade indiferente que se exprime em uma multidão de diferenças subsistentes, as matérias da física ou propriedades sensíveis materializadas” e “o momento da coisa única que exclui de si toda a multiplicidade”⁴⁵. “Por só existirem no universal incondicionado, é evidente que esses momentos não podem mais ser separados um do outro de forma alguma, mas são essencialmente aspectos que neles mesmos se suprassumem – quer dizer, momentos cuja afirmação de si próprios consiste em ir além da própria afirmação. O que se põe é unicamente a transição de um para outro” (FE 135). Lancemos mão de um exemplo⁴⁶ – o exemplo de um objeto cuja experiência força a percepção para além de si mesma – para compreender exatamente o que significa ter por objeto a transição entre os momentos.

Observamos um corpo em movimento de queda ao longo de uma trajetória. Podemos dizer que vimos uma seqüência de momentos específicos em que o corpo se colocou em relação (objetiva) com o espaço (que é um daqueles gêneros universais que discutimos anteriormente). Ou seja: o corpo estava ali, passou por aqui e caiu acolá. A diferença entre estes momentos ou aparições é também sua comunidade: a coisa, em cada uma delas, estava em uma posição, mas, para lá da mudança de posição, permaneceu a mesma. Pela constância da coisa, por sua permanência, as situações discretas da trajetória subsumem-se a um todo

⁴⁵ HYPPOLITE, J.: *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. p. 134.

⁴⁶ Inspirado em HYPPOLITE, p. 136.

contínuo, o movimento, que supervém a elas. De um lado, temos a coisa, subsistindo aos exemplos de sua manifestação; do outro, as manifestações mesmas. Articulado estas duas dimensões está o fenômeno total da queda, a transição de uma para outra. Hegel chamará esta transição de “Força”. Ela tem o mesmo formato que o movimento que a consciência promovia em si mesma para associar as propriedades às coisas, só que *acontece objetivamente*, e é ela mesma um objeto para a consciência.

A consciência natural ainda não vislumbrou, no entanto, a identidade da forma da Percepção com o conteúdo do Entendimento. Quer dizer: não está claro, para ela, que a experiência de objetos complexos e dinâmicos exige a superação de seu critério que, se não é mais imediatista, ainda é objetivista. Para que tal vislumbre se dê, devemos prosseguir na análise do exemplo. A consciência observa de cara que é como se uma das dimensões do movimento representasse melhor a verdade da Força do que a outra. É que a coisa que dizemos manter-se contínua ao longo de sua trajetória, compreendida como o lugar que abriga precisamente as propriedades que consistem em relações específicas, *é a própria Força, é o próprio movimento de queda da coisa ao longo da trajetória*, ou tem seu ser idêntico ao todo contínuo. O objeto do Entendimento se oferece segundo duas perspectivas: uma expressiva ou aparente – aquela que nos oferece um conjunto discreto de relações que se articulam em torno de uma continuidade, as diferentes posições do corpo que se movimenta –, e outra essencial – aquela que surge a partir da continuidade por trás da descrição das expressões, a trajetória do corpo, na totalidade da qual (de fato, na *imediata* inteireza da qual) as múltiplas expressões desaparecem. Entre estas duas perspectivas, a ênfase recai na segunda, justamente devido à sua imediatidade, ao fato de que o que a consciência observa mesmo é a queda toda, contínua. Por outro lado, entretanto, quando pensamos a autonomia do objeto, e a diferença que ele mantém para com o espaço, a trajetória, as manifestações, etc., faz-se clara a importância da trajetória da queda, das aparições discretas: parece evidente que a Força precisa *antes expressar-se* para ser abarcada de um só golpe pela consciência.

Um aspecto remete ao outro, na verdade. Na Percepção, este remetimento era responsabilidade da consciência, era em si mesmo o ato cognitivo. Mas, então, as propriedades eram meramente *na* consciência. Agora, com a objetividade de ambos os momentos (ambos são coisas do mundo), e com sua identidade

igualmente se apresentando como exigência objetiva (visto que a coisa *realmente* cai), o que a consciência afirmará é que a *diferença* entre os momentos deve ser responsabilidade da consciência, algum recurso cognitivo. Segundo esta perspectiva, a Força que descobrimos não é nada além de Conceito de Força. Ao mesmo tempo, no entanto, o Conceito de Força não remete senão à coisa mesma. Por isso, a tarefa do Entendimento deverá ser justamente compreender que o sujeito percipiente e a coisa percebida não apenas subsistem separadamente um do outro, mas estão unidos como momentos da Força. A própria objetividade da cognição é o objeto do Entendimento. E isso, de fato, num âmbito mais genérico do que configura o exemplo da queda de um corpo como objeto, apesar de este exemplo ser excelente para ressaltar a importância da mediação. A questão é que, do ponto de vista do Entendimento, a operação de conceber um fenômeno tão complexo como um movimento de queda é a mesma de se conceber uma coisa. Também quer dizer: mesmo a coisa precisa ser concebida como conceito. Para isso já nos apontavam os primeiros passos da certeza sensível, em que o universal impunha-se inexoravelmente sobre o imediato visado. Qualquer coisa, a árvore, o cristal de sal, é, no fundo, diversas instâncias de aparecimento de um objeto diante e para um sujeito, múltiplos momentos unificados pelo Entendimento. Tal unificação obedece a mesma mecânica (o “conceito do verdadeiro”, o ajuizamento) que identifica a queda através dos momentos da trajetória do corpo. Os processos que fundamentam e justificam a árvore e a queda como objetivos são um mesmo processo. A árvore e a queda não são objetos de tipos diferentes sob o ponto de vista do funcionamento do Entendimento. O mecanismo deste funcionamento, o “conceito do verdadeiro” ou a transição que ocorre no seio da Força, diz respeito à dinâmica da “solicitação” (FE 137). Hegel também refere-se a este momento da figura do Entendimento como “Jogo de Forças”.

Trata-se do seguinte: a Força necessariamente se expressa, o que envolve um múltiplo instanciamento particular. O instanciamento particular é a própria Força, e remete a ela: a expressão da Força *solicita* a Força. Esta solicitação tem um aspecto de apelo ao subjetivo: a manifestação chama a consciência a postular uma entidade una que suprassuma sua multiplicidade. É a própria manifestação que nos chama: ou seja, é o próprio objeto que conclama sua própria unidade (ou o conhecimento não seria objetivo), pois a manifestação carrega em si mesma a nota que diz: sou a manifestação do objeto. Isto pode ser especialmente atestado

através da imagem da queda como imediata, como contínua (estando aí a peculiaridade e a adequação toda especial do exemplo de Hyppolite). Assim, os momentos de expressão apontam para a coisa como para sua fonte, por um lado, e, por outro, reportam-se à sua comunidade. Os momentos da queda do corpo são imanentes, ao mesmo tempo, à trajetória e ao corpo.

Se caracterizamos o corpo em função da trajetória, o que temos é um *corpo em queda*. Podemos conceber o corpo dissociado da trajetória – pois a Força deve ser a articulação objetiva entre a trajetória e o corpo, requerendo, portanto, alguma distinção entre ambas. Assim, ao mesmo tempo, conceberemos a trajetória como outra que a queda. Mas assim como o corpo de que estamos falando é um corpo que caiu, a trajetória foi uma trajetória percorrida. De fato, tanto a trajetória quanto o corpo configuram faces da queda compreendidas a partir dela mas dissociáveis dela. Hegel as chamará de Forças *recalcadas* (FE 138), Forças na eminência de sua expressão. Antes era a queda que era a Força; agora Forças são seus componentes, o corpo e a trajetória. De fato, os elementos do fenômeno complexo da queda relacionam-se com tal intimidade que é impossível decidir quem solicita quem e o que determina o quê. A trajetória, o corpo e a queda definem-se uns aos outros (a trajetória é trajetória do corpo e da queda, a queda é a queda do corpo na trajetória, o corpo é o corpo em queda na trajetória, etc., etc.). O jogo da solicitação define o aspecto de coisa e de fenômeno de cada um destes elementos: quem solicita é fenômeno, quem é solicitado é coisa, ou Força recalcada, perspectiva de fenômeno. Cada elemento é, um do outro, “*na realidade*, o próprio ser” (FE 139). O “*na realidade*” que Hegel utiliza significa: objetivamente, para além da consciência. Pois é a consciência, ainda apegada a um certo ranço da Percepção, que postula a diferença entre os elementos. Já dizer que a referência ao outro é, de cada Força, “o próprio ser”, significa dizer que seu ser é um “desvanecer” (FE 141).

A consciência ingênua, seu critério objetivista do conhecimento, revolta-se contra isso. É antiintuitivo dizer que a coisa mesma é um desvanecer, ou é outra coisa que aquela que apareceu na experiência. Ao mesmo tempo, entretanto, o conhecimento diz *o que é*. A tensão entre a verdade expressa e a verdade experimentada aparece à consciência como uma diferença entre a superfície

aparente da realidade e seu “ser Interior” (FE 142)⁴⁷, supra-sensível, ou o “fundo verdadeiro das coisas” (FE 143) – uma diferença, contudo, que tão logo surge, também desvanece, pois a identidade que a verdade evoca – a tendência a querer que a coisa e sua verdade sejam idênticas – leva à constatação de que “o além supra-sensível *veio a ser: vem do* mundo da aparência, o qual o mediou; em outras palavras, a aparência é sua essência e, de fato, seu preenchimento” (FE 147). O que se tem, assim, é que o supra-sensível é a verdade da aparência. Ora, a verdade da aparência é seu ser aparência; o supra-sensível será “aparência *enquanto* aparência” (FE 147), o que, no entanto, é algo bem diferente do mundo sensível original, do conteúdo em geral da Percepção e da Certeza Sensível. “Aparência enquanto aparência” não é um desmerecimento da aparência perante o verdadeiro, mas a admissão de que o verdadeiro é aparência ou *aparece*: o verdadeiro inclui o mecanismo da aparição. Trata-se de um grande passo em direção a descrystalizar o pensamento e torná-lo não o Senhor da experiência, mas seu amigo. Negar que o verdadeiro aparece isso e insistir numa separação entre o Interior e o Jogo de Forças é o que teria feito a Teoria do Conhecimento, que concebe estratégias para que um pensamento diferente daquilo sobre o que deve dirigir-se aproxime-se dele sem macular a si mesmo e preservando a radical separação de si do que lhe é outro. Toda a necessidade de uma teoria do conhecimento reside nesta distinção. Dizer que o Jogo de Forças não é essencial, que a relativização e mediação dos imediatos deixa a coisa intacta, é uma opção da própria consciência, e não uma imposição das coisas, uma vez que o verdadeiro a respeito das coisas é justamente sua inter-relação e sua fenomenalização! O Interior, o aspecto do que é objeto que o coloca além de toda experiência, mistifica a experiência ou a coloca a serviço de um princípio externo ao próprio ato de cognição – no caso do Esclarecimento, como vimos, tal princípio é a subjetividade exclusiva. E, de qualquer forma “se não dermos nenhum outro significado ao mundo interior e à nossa relação de proximidade para com ele através do mundo das aparências, então nada nos restará além de parar no mundo das aparências, isto é, [conscientemente] perceber como verdadeiro algo que não é verdadeiro” (FE 146). Se nós viemos fazendo isso depois do fim da metafísica e com as ciências objetivas, que não se preocupam se não com a quantificação e a determinação das coisas através de conceitos que os tornem manipuláveis, é porque a aparência tem um serviço: o

⁴⁷ C.f. CRP B67.

domínio da natureza – ou melhor, porque o domínio da natureza é uma função de identidade, e o objetivismo é meramente negativo.

Hegel busca a positividade para o Interior aceitando que a aparência faz parte do verdadeiro. E isto se torna verdade para a consciência através do vislumbre da diferença em-si, a diferença como objeto, “a diferença enquanto diferença universal” (FE 148). A isto Hegel chama de Lei: a “imagem estável da aparência instável” (FE 149). Em termos do exemplo que vimos anteriormente, estamos falando de uma certa inseidade fundamental da queda – não o fenômeno particular através do qual trajetória e corpo solicitam-se, mas uma solicitação universal entre corpos e trajetórias que se dá objetivamente. Ao mesmo tempo que é universal, a Lei é específica: expressa uma “diferença determinada”, para usar o vocabulário de Hegel – uma determinada relação. A Lei de cada fenômeno entendido segundo seu aspecto de relação entre Forças, entre coisa una e momentos de aparição, explora a diferença geral, contudo: assim, a Lei da queda da pedra e a Lei do movimento das esferas foram concebidas como uma só Lei, a Atração Universal, que coloca tudo em relação com tudo, expressando o próprio Conceito de Lei, segundo o qual “em si mesma, a realidade é conformável a Leis” (FE 150) – em termos mais mundanos: tudo *está* fundamentalmente em relação com tudo, objetivamente falando.

Cabe retomar a problemática do Caos no presente texto. Por um lado, o Conceito de Lei está muitíssimo distante da aparência: ele iguala todos os singulares que experimentamos enquanto singulares, subsumindo-os ao fato de que são legisláveis. Por outro lado, ele abole a contingência, apresentando o real como totalmente abarcado pelo potencial legislador. Ora, por qualquer dos dois aspectos o real é obscurecido: a universalidade da Lei não expressa a determinação dos fenômenos, apenas sua “determinidade” (FE 151), sendo, portanto, errôneo acreditar que a Lei das Leis abarca *todo* o real: ela deixa de fora justamente os detalhes – no fundo, só abarca a si mesma. A sensibilidade hegeliana a esta distância talvez pudesse contar como um ponto a favor na defesa de sua sensibilidade para com o singular perante a Idéia, o indivíduo perante o sistema. A necessidade absoluta possui uma brecha fatal; a contingência permanece na evidência da singularidade. De fato, a singularidade afeta a própria identidade das Leis – pois cada Lei é *uma* Lei. O que identifica a Lei são seus termos específicos – a trajetória, o corpo – elevados à generalidade de “fenômenos

enquanto tais”, ou seja, tomados como espaço, tempo, gravidade: *tipos* de fenômenos; tipos de aparências. Recai-se no mesmo mecanismo de antes, um jogo entre multiplicidade e unidade. Os termos da Lei e a unidade da Lei disputam primazia no ser, por um lado, e, por outro, apontam um para o outro indicando seu fundamento. Agora, no entanto, a consciência mantém como claro para si mesma que os elementos envolvidos no novo jogo são de tal forma íntimos dela mesma que sua relação, apesar de objetiva, não consiste em uma descrição que procura exprimir o exterior, mas sim em uma *definição*, na qual a consciência procede como quem se move apenas em seu próprio meio. A definição expressa completamente a circularidade do processo de solicitação: o termo definido e os elementos definidores são idênticos, sendo que tal identidade não é criada ou inaugurada pelo ato de definição: já que ela é meramente algo da consciência, ela deixa tudo como está e, de fato, apenas expressa uma tautologia (FE 155). A definição ou explicação lança mão de um múltiplo – os elementos definidores – para remeter a uma unidade, a qual permanece inalterada. A complexificação ou o apelo à multiplicidade é autonegativo.

Ora, a Lei explica um fenômeno tomado enquanto tal, uma Força. A enunciação das relações que determinam a Força é o que a Lei realiza, mas *tal enunciação deixa a Força inalterada*. Mas, se é assim, a Lei, então, é a própria Força. Em outras palavras⁴⁸: começa-se com o que Kant teria chamado de juízos analíticos, a formulação de sentenças que descrevem algo sem nada lhe acrescentar, apenas trazendo à tona detalhes de seu interior. Quando dizemos que as descrições nada acrescentam à coisa, isto significa, por um lado, que a coisa permanece a mesma após ser descrita, mas, por outro, significa que os termos da descrição são idênticos à coisa. Se a descrição cria uma distinção de termos no interior da coisa, tal distinção precisa, no fim, ser suprimida, sendo esta supressão algo de muito justo e devido, uma vez que a distinção não é mais que um recurso do pensamento. Ela é, assim, cancelada: tal cancelamento da distinção, contudo, não causa uma dissipação dos elementos múltiplos. Por isso, o cancelamento também significa a admissão dos termos no interior da coisa. Nesta perspectiva, a afirmação e a supressão de uma distinção no interior da coisa é algo que acontece na própria coisa, como, de fato, a análise da solicitação no Jogo de Forças já nos havia revelado – mas se o Jogo acontecia na aparência, as operações com as Leis

são travadas no campo da verdade – da aparência enquanto tal, o qual se transmuta no do verdadeiro enquanto tal. O próprio cancelamento da distinção dos elementos explicativos é algo que acontece como verdadeiro e, através do retorno final dos elementos ao âmago da coisa, revela-se parte da verdade – uma parte de um movimento que é ele próprio uma Lei: a “Lei da Aparência”, segundo a qual “diferenças vêm a ser as quais não são diferenças, (...) o idêntico repele a si mesmo de si mesmo. (...) Em outras palavras, o que não é idêntico se atrai. (...) Esta nova Lei exprime que o que é igual torna-se desigual, e o que é desigual torna-se igual” (FE 156).

Isto exige uma inversão da concepção anterior. Tínhamos que a Lei era a “imagem estável da aparência instável” (FE 149): a imediatidade ou a unidade de fenômenos complexos não foi concebida fenomenalmente, em termos de fenômenos, mas *enquanto* fenômeno, em termos de *tipos* de fenômenos, os quais comporiam um supra-sensível plácido e inerte, uma vez que seriam tomados para além da relação com o sensível. A própria imobilidade da Lei, sua identidade, evocou, contudo, o movimento como constituinte dela. O novo supra-sensível é o Mundo Invertido: o que o compõe é o desigual do igual, o outro que o mesmo. O que aqui é branco, lá torna-se negro; o que é amargo torna-se doce; e torna-se, a dor, recompensa. Trata-se de uma retomada sofisticada da Ordem socrática e da dialética unilateral que ela implica, agindo para anular a tolice e o prazer corpóreo.

A figura do Mundo Invertido trata de um fenômeno gnosiológico o qual é talvez mais claramente explorado em sua repetição superior em uma discussão de teor ético-político que tem lugar na Razão, sob a forma da “Lei do Coração” (FE V. B. b.). De maneira geral, trata-se da vã tentativa de postular uma diferença radical entre o que aparenta ser e o que é verdadeiramente, entre o precário e o verdadeiro, algo com que estamos familiarizados desde a discussão do Esclarecimento no *Fé e Saber*. No âmbito prático, tal apartamento radical acarreta o problema da total incomensurabilidade entre o existente e o desejável – que é tematizada aqui no Entendimento e também na Consciência Infeliz, Capítulo IV.B – o que leva a uma incapacidade prática de traçar um plano de ação que possa abranger a distância entre os dois. Diante disso, ou a verdade perde seu caráter de verdade, por ser inexecutável, ou a vida é anulada diante do glorioso além. Para

⁴⁸ Quanto ao que se segue cf. Hyppolite, pp. 143–150.

Hegel, ambos os movimentos revelam-se impossíveis devido às pressões das experiências intelectual e empírica, pressões estas que possuem uma expressão racional: no âmbito gnosiológico do Capítulo III, este reflexo equivale à certeza de que a duplicidade de mundos não se sustenta como diferença, pois a inversão preserva o caráter sensível das coisas invertidas, e a comunidade do sensível nos dois mundos dita para eles uma unidade (o que lembra o velho Spinoza, para quem não poderia haver duas substâncias com o atributo essencial da Extensão, pois duas *essências* idênticas *são* a mesma essência). Se o sentido do supra-sensível realmente fosse sua sensibilidade, a verdade do doce *seria* o amargo: o doce seria amargo, não um outro amargo, mas o próprio amargo que todos conhecemos. Contudo, o ponto é que é exatamente isto que ocorre: o mesmo traz o seu outro, o bom o mal, o agradável o desagradável. No ímã, os pólos positivo e negativo complementam-se e implicam-se mutuamente (FE 159). Na legislação, o crime surge da justiça sob a forma da punição. A moral religiosa, com a lógica da expiação das faltas e sublimação das vontades imediatas, e o próprio testemunho da revelação cristã nos evangelhos estão repletos de exemplos destes jogos de contrários.

Em Hegel, isso não significa – pelo menos não ainda – a aniquilação de tudo que é finito. A sensibilidade do supra-sensível, a necessidade de que ele seja relevante, funde os dois mundos em um só – “assim na Terra como no Céu”. Tudo aquilo que era finito torna-se infinito pela comunhão com o seu oposto, que é, como ele, também finito. A Lei realiza-se não desde o exterior das coisas, mas sim de dentro delas mesmas, e não se impõe à experiência, mas a descreve. O Entendimento atinge uma “necessidade imanente” (FE 161), ou seja, o Infinito *nas* coisas. Uma vez que as coisas não são, a princípio, infinitas, mas muito pelo contrário, finitas, o infinito nas coisas será aquilo que, no interior das coisas, revela-se íntimo da consciência. Por um lado, para o grandioso projeto hegeliano, isto tudo não é mais que o embaçado vislumbre da verdade do Saber Absoluto através de seu “invólucro sensível” (FE 164). Por outro lado, a concretude do Conceito de Lei realizado num real contraditório completamente inteligível constitui uma unidade entre o múltiplo e o uno. Do ponto de vista da verdade, o qual, enquanto mediação, é o ponto de vista do supra-sensível, o movimento que parte do sensível (da certeza sensível) e chega ao supra-sensível *é o movimento que sai do supra-sensível para retornar a ele mesmo*. Esta, a reconciliação

hegeliana. Mas por que partir do ponto de vista do supra-sensível, que é o resultado do processo de mediação? Bem, na verdade, em vista do próprio processo, não há mais retorno àquilo que está fora do supra-sensível, pois o sensível revelou *ser* o próprio supra-sensível. É impossível falar do sensível sem falar do supra-sensível: isto é algo que já se insinuava desde a Certeza Sensível, quando o imediato revelava-se produto da mediação. E, de fato, parece-me uma tese bem razoável: ela diz que para sabermos o que *é* qualquer coisa, temos que ir além da coisa e *dizer* o que ela é. Haverá, contudo, oportunidade de discutir de perto esta mecânica, a da conceituação, mais adiante, no âmbito da Consciência de Si e, depois, na exposição da *Dialética Negativa*. Ficará evidente que o problema não é de ordem exclusivamente gnosiológica, não diz respeito à nossa relação com o objeto apenas, mas também com nossas pretensões a respeito de nós mesmos e do mundo como um todo.

De qualquer maneira, podemos entrever que o movimento cognitivo tem a forma da reflexão, a saída de si para chegar a si. Por isso, a experiência hegeliana do Entendimento dá o princípio da autoconsciência.

B. Consciência de Si

a. Vida e Desejo

A experiência do Entendimento revelou que o em-si é só um modo do objeto ser para um outro. Passa-se do âmbito da Certeza para o da Verdade, pois o objeto apresenta-se como conceito. No decorrer da crítica à Teoria do Conhecimento – que é o que os três primeiros capítulos da *Fenomenologia* realizam – desaparece a separação entre o sujeito e o objeto: o conteúdo subjetivo torna-se objetivo e o objeto torna-se, assim, o que se achava que era o próprio sujeito. Isto prenuncia a possibilidade da Consciência de Si, o momento em que a certeza (subjetiva) não dá lugar à verdade (objetiva), mas *é* a própria verdade, por ser seu próprio objeto. Nos termos de Hegel, este momento obedece a seguinte

estrutura:

(i) O em-si é a consciência

(ii) A consciência é aquilo para o que o em-si é

(iii) O ser-em-si do objeto e o ser-para-outro do objeto são, para a consciência, o mesmo

“Nisto há, de fato, uma alteridade; quer dizer, a consciência faz uma distinção, mas uma distinção que, ao mesmo tempo, não é *para* a consciência uma distinção” (FE 166). Este é o próprio movimento do conhecimento, mas sem o momento de alteridade que possuía no final do Capítulo III da *Fenomenologia*. “Com a Consciência de Si, então, entramos na terra-pátria da verdade” (FE 166). É aqui que a ênfase na experiência pode começar a ser descrita enquanto tal: pois a experiência é sobretudo algo que tem lugar no sujeito e que, pelo menos enquanto Hegel pensa o sujeito através dela, é também tudo que o sujeito é. Isto é o início da realização do projeto hegeliano de superar a alienação esclarecida.

A forma geral do conhecimento – o Conceito de Verdade –, é problematizado desde o momento inicial da Certeza Sensível, mas talvez alcance seu momento mais expressivo no Jogo de Forças, como já vimos. Há uma divisão da situação de cognição em termos de atividade e passividade, como no esquema da solicitação. Hegel faz uma distinção entre o Conceito de Consciência de Si e o Eu, que é a certeza atual de si, a experiência subjetiva (a qual tem sempre um conteúdo, o que eu sou). Por um lado, a Consciência de Si, como fenômeno gnosiológico, será a *predicação* do conteúdo do Eu à forma do Eu; por outro lado, será o ato pelo qual o Eu assume como conteúdo a forma do Eu. Olho-me no espelho e vejo a minha imagem. Uma coisa é dizer que a imagem sou eu; outra coisa é dizer que eu sou a imagem. Se me perguntam quem sou eu, é a forma do conhecimento de si que evoca – ou solicita – o conteúdo. Se estou distraído, e de repente mostram-me uma foto minha, apreendo um conteúdo que evoca a *forma* do Eu.

No objetivismo das figuras de consciência anteriores, o conteúdo do eu era um puro apontar para fora (verdade que, gradativamente, este conteúdo deixou de ser puro e assumiu a forma de um eu apontando para fora). De qualquer maneira, o movimento de apontar não valia como movimento da consciência, mas apenas

pelo objeto que apontava. A verdade destes movimentos, contudo – o que eles verdadeiramente são, seu em-si – revelou-se não ser o objeto, mas o movimento, de modo que a realização de seu em-si foi a perda do em-si do objeto como externo à consciência, como fundamentalmente objetivo. Mas isso, a mera falsidade da inseidade dos objetos, não aponta para a consciência como sendo a verdade. O aspecto positivo desta falsidade é o fato de que é a consciência que coloca os objetos como externos a ela. O falso é que esta exterioridade é em-si. Se não é em-si mas, de toda forma, é experienciada, deverá ser, por conseguinte, aparência, ou deverá ser apenas *para* o sujeito. Assim, a negação do mundo sensível é a afirmação da consciência: de fato, o *conteúdo* da experiência continua o mesmo, é só a *forma* dela que muda. Diz-se que a árvore, o cristal de sal, os objetos da consciência, não são em-si, e nunca o foram, mas, uma vez que ela se caracteriza como experiência de um objeto sempre, o ser da consciência é herdado, de qualquer maneira, da solidez deste conteúdo, que é transferido para ela. Veremos, aliás, que ela literalmente se *alimenta* deste conteúdo. A consciência é, assim, uma estrutura que adquire seu ser pela negação do ser do que lhe é outro: “a consciência de si é *Desejo* em geral” (FE 167). A experiência da consciência de si, portanto, lida com o que há de mais sensivelmente concreto, e constitui o movimento de *anular a forma do que é concreto*, retirando-lhe toda inseidade e colocando-o como algo que é para a consciência. O conteúdo do ser da consciência, portanto, não é o mesmo conteúdo da sensibilidade, ainda que este seja preservado. A consciência, em sendo o suporte da sensibilidade, permanece distinta dela, e isso é essencial: caso contrário, o próprio movimento que dá autonomia à consciência, a negação do conteúdo sensível como negação *de um outro* não seria possível. Assim, o objeto, ele mesmo, também precisa, em certa medida, ser autônomo, independente. O objeto reflete em si mesmo, e “através desta reflexão (...) torna-se *Vida*” (FE 168).

A Vida explica-se pela conclusão do Entendimento, o destino já sofrido pelo objeto e as conseqüências deste destino para ele. No fim daquela experiência, a consciência faz presente que as distinções não são distinções, pois são as determinações das coisas mesmas, e por isso são unidades, mas a unidade é, ao mesmo tempo, a dissolução do que é uno na relação com o outro, no sentido de que o “*Puro Ser*” da imediatidade sensível foi desafiado e ultrapassado. Ainda assim, contudo, a unidade da diferença não é para si mesma, não se dá para a

própria coisa relacionada/diferente de outras coisas: ela é como verdadeiro, ou seja, para a consciência (curioso notar como o conteúdo mesmo da experiência fica inalterado). A consciência descobriu que a relação e o movimento que via nela mesma é um traço do objeto, mas essa descoberta se deu na própria consciência. Mas daí se avança para dizer que a objetividade das coisas assume o aspecto de Vida porque a relação infinita e o movimento que a consciência experimenta são vislumbrados como objetos: o mundo das coisas é o movimento em-si (FE 169). Aquilo que a consciência descobre é a verdade *das coisas*, e não só de si mesma. A passagem aqui, da subjetividade da lógica conceitual que caracteriza as formas abstratas do Entendimento, para a objetividade do mundo empírico, é marca do pensamento hegeliano e de seu esforço por relevância real. Não se trata, com Hegel, de organizar conceitos e filtrar o mundo através deles: sua preocupação e seu procedimento é tal que despreza a diferença entre o mundo e o saber, forçando, assim, que o saber seja algo que tem lugar no real e, portanto, que seja *verdadeiro*. Quando reconhece a mecânica abstrata do Conceito de Lei como a Vida empírica, Hegel está procedendo de forma semelhante a quando caracterizamos a identidade entre sujeito e sistema: está deixando que sobrevenha ao objeto (em um caso, a Vida, em outro, o sujeito) uma forma geral que não é *a própria forma abstrata* concebida pela teorização gnosiológica – como quando aplicamos um conceito a uma coisa “meramente empírica” –, não se esgota nela, mas lhe é *semelhante*, e deixa, ao mesmo tempo, intacto o comportamento objetivo – na verdade, emergindo dele. O objeto oferece sua própria verdade ao pensamento, e pode fazê-lo desde que não seja considerado algo meramente empírico, imediato, factual, mas sim mediação de si próprio. Desde tal perspectiva, o pensamento não sufoca a experiência, pois não há identidade, ainda que não haja propriamente separação, entre teoria e seu objeto. O pensamento e a experiência não permanecem esferas isoladas, uma vez que a semelhança entre elementos desta e daquela esfera não se dá através de juízos, de anunciações extrínsecas, mas brota dos próprios elementos, de sua forma, de sua racionalidade. As formas dinâmicas mediadas e mediadoras do pensamento são semelhantes aos objetos do mundo tomados em sua complexidade (pensemos no exemplo da queda do corpo, que trabalhei acima). A *Fenomenologia do Espírito*, então, revela-se duas fenomenologias paralelas: a fenomenologia das formas subjetivas e a fenomenologia das formas objetivas. Uma e a outra interferem-se, e o jogo de

contradições que as impulsiona não obedece duas normas isoladas, mas provém desta interferência mesma. E então podemos nos dar conta de que a trajetória fenomenológica até aqui consistiu justamente nas mudanças de critério da consciência diante de mudanças na natureza dos objetos: a certeza sensível dava-se para um objeto absolutamente simples; a percepção para um objeto dotado de propriedades; o entendimento para fenômenos complexos e dinâmicos. Esta duplicidade e interação caracterizam o Idealismo Absoluto na perspectiva mimética do pensamento que delineei na Introdução ao presente trabalho; resta saber se Hegel persistirá neste caminho até o fim da trajetória da consciência, se realmente o aproveita até onde poderia.

Hegel prossegue dizendo que a Vida tem dois momentos: (i) Essência: “a infinitude como suprassunção de todas as distinções, o puro movimento de rotação axial, seu repouso sendo uma infinitude absolutamente dinâmica.” Trata-se da Vida enquanto *forma*. (ii) Independência: “na qual as diferenças do movimento são resolvidas. Trata-se da essência simples do Tempo que, em sua igualdade consigo mesma, possui o formato estável do Espaço.” (FE 169) É o conjunto de todas as coisas, tomadas enquanto vivas, e dadas simultaneamente em um instante: a Vida enquanto *gênero*.

A inseidade da Vida está na totalidade disto, que é um movimento objetivo de negação das diferenças que também são objetivas – de fato, tão objetivas quanto a própria Vida, que as subsume e elimina. As coisas específicas herdam sua unidade objetiva do fato de que se relacionam umas com as outras, de tal forma que sua própria unidade é suprassumida por uma infinita autodiferenciação, e esta autodiferenciação é possível graças à imersão no todo (ii) e à forma dele (i), à lei de seu movimento. Já a coisa singular, ela pode ser dada apenas desde estes dois momentos da vida. Ela é a coisa que aparece como co-implicação de coisas, o objeto do Entendimento, compreendido agora, no entanto, objetivamente, e não só desde o Entendimento. É a coisa “diferente”, para a compreensão da qual Hegel avança dois momentos: (i) O aparecimento de uma diferença nega a própria razão de diferenciação que é a substância movente única que está no fundo: a coisa *nasce*. Lembra a temática do *conatus* espinosista, segundo a qual viver é perpétua afirmação ou luta: eterno nascimento. (ii) A “diferença” é sujeitada à verdade de seu surgimento: o movimento total e infinito: a coisa *morre*. Isso tudo caracteriza a Vida em termos de sistema.

Quando a coisa aparece, surge, nasce, ela se afirma como sendo em-si, total, independente. Fazer isso é apelar à Vida em seu aspecto de independência objetiva. A coisa, neste momento, coloca-se como outra que o mundo das coisas vivas, mas deve, em seguida, relacionar-se com a Vida não mais como mundo ou conjunto, mas como movimento, com o qual possui comunicação. O movimento é sempre diferenciação – a diferenciação é sempre relação – cada coisa diferente suprime as demais, mas dissolve-se justamente nessa supressão, que é todo seu destino e toda sua existência. A parte e o todo relacionam-se em simultânea negação e afirmação. Nenhum *pode* (logicamente falando) ter primazia sobre o outro. A Vida é *processo*, mas não processo abstrato, e sim um processo concreto que possui um corpo único – a totalidade do que nasce e morre – o qual, por sua própria natureza ou modo de ser, *preserva a si mesmo* (FE 171) pelo autodesenvolvimento e pela dissolução do desenvolvimento. O puro desenvolvimento traz o abandono do antigo, e assim nada se preserva. Dissolvendo o desenvolvimento, retorna-se sempre à origem, e estabelece-se a *continuidade*. De fato, como veremos, a própria consciência de si depende da continuidade do plano objetivo – da relação entre os momentos objetivos. A *autopreservação* da Vida como sistema quer dizer que o nascer e perecer das coisas vivas é sempre o viver da Vida com maiúscula.

Não há evidência *imediate* (sensível) da Vida enquanto sistema, enquanto autopreservação da própria Vida através de toda diversidade, mas o vislumbre da objetividade da Vida, da permanência no e do movimento, se dá de qualquer forma. Apesar de ainda não sabê-lo, a consciência, ao atingir este vislumbre (cujo conteúdo é o conceito de sistema), está sendo consciente de si mesma, pois enquanto consciência de si mesma ela é reflexão, um voltar-se sobre si, e o sistema tem a forma da reflexão. Para ser precisamente consciência de si, no entanto, a consciência teria que ir além do fato de que ela não sabe que o objeto que tem diante de si possui uma forma idêntica à sua própria.

Conforme a última etapa do Entendimento, a experiência de si mesma da consciência começa com a certeza de si como fundamento do que lhe é outro, o infinito nas coisas. No entanto, a consciência só sabe de si mesma no fundamento das coisas negativamente: quer dizer, como vimos, o Infinito que está no fundo das coisas ultrapassa o ser das coisas, e por isso *evoca* a consciência, mas não é a consciência. A consciência interfere no fundo das coisas, mas não é idêntica a elas

– ou melhor, elas não lhe são idênticas. A Vida concebida como o âmbito objetivo em que as coisas *são* por co-implicação, e onde nada são além das relações que travam – a Vida, assim concebida, é condição de possibilidade da experiência da consciência, foi a forma assumida pelo objeto diante de um sujeito que tentava alcançar o em-si imediato mas só encontrava o universal mediato. Se a Vida é sistema e sabemos, por outro lado, que a consciência também o é – dado que só poderemos, no presente estágio, pensar nela como resultado da suprassunção do diverso – isso ainda não é algo dado na experiência da consciência do ponto de vista de sua trajetória fenomenológica. Por outro lado, o objeto tomado como parte da Vida já começa a dissolver qualquer noção de separação radical entre sujeito e objeto (noção esta que já é em si mesmo um elemento da crítica hegeliana às Teorias do Conhecimento, tanto de orientação empirista quanto de orientação racionalista), pois a consciência, como dizia, é evocada pelo Infinito da coisa, sua incondicionalidade, explicada no âmbito do Entendimento: o Infinito, para ser objetivo, exige da consciência uma ação junto ao mundo: precisamente aquela ação que tem lugar nos Capítulos I a III da *Fenomenologia*. A coisa imediatamente dada não é Infinita: a realização da sua infinitude, que se apresenta à consciência como *realização* da verdade, de algo que ela tem por certo a despeito do imediato – ou seja, o gesto de tomar conhecimento do movimento da consciência como objetivo, algo exigido pelo Conceito de Lei – é tarefa ou bem da própria Vida, ou bem da consciência. A Vida deve poder fazê-lo, pois ela é a própria imagem de um plano objetivo em que a finitude do dado imediato se revela mediado e infinito. A consciência também deve poder fazê-lo, pois o acontecimento de tal revelação se dá sempre para ela, no interior do ambiente subjetivo de sua experiência. A consciência não é outra que a Vida; a objetividade da Vida tem a forma da experiência da consciência – ainda que cada uma permaneça sendo o que é.

Chegamos, assim, ao ponto do vislumbre do finito como perene, antecipado no Capítulo I da *Fenomenologia do Espírito* pela jocosa referência ao modo como os animais atiram-se às coisas para consumi-las: e não é à toa que Hegel dirá que a presente forma, ainda irrealizada, da Consciência de Si, é a da consciência enquanto Desejo. Também gosto de pensar que aqui, neste ponto do Capítulo IV, é o lugar em que Hegel avança pela primeira vez na *Fenomenologia* uma teoria positiva da experiência, abandonando a crítica à Teoria do Conhecimento em

nome de uma perspectiva mais – digamos – existencial. O consumo da coisa, a realização do infinito que há nela, será a satisfação do Desejo. A satisfação consiste em um movimento de aniquilação do em-si da coisa (pois a certeza inicial da coisa tem forma imediata objetiva) e, portanto, exige o reconhecimento da inseidade da coisa. Nesta perspectiva, para a consciência desejante, tudo depende do objeto, da supressão dele, da capacidade da consciência de levar esta supressão a cabo. É a postura de continuidade da consciência diante da Vida que se autopreserva. Além disso, a continuidade do movimento, em contraste com a efemeridade da satisfação e da vida (com minúscula) de cada objeto singular exige que a satisfação afirme outro objeto tão logo consiga desintegrar um deles – ou seja, o conteúdo da satisfação é o objeto em geral, ou a subsunção de todo objeto singular. Ao mesmo tempo, contudo, a satisfação é o Verdadeiro, é o envio do outro ao âmago do mesmo, que é o destino do mesmo e do outro em vista do fato da unidade da Vida herdada da infinitude do Entendimento, a ilimitação total que é a afirmação através da relação. Neste sentido, a satisfação realiza a objetividade da infinitude mas também realiza a unidade da consciência, afirmada como algo mediante a supressão do que lhe é outro. Da mesma forma que a Vida, a consciência é um todo que fundamenta o movimento. No primeiro momento, ela é o aspecto do sistema que impõe-se sobre cada uma das partes, como a Vida que, para continuar, cuida da morte e do nascimento de cada coisa. Para a Vida, isto configurou o que Hegel chamou de “independência” – em termos da problemática do sistema, a independência é o momento preciso da autopreservação –: a Vida afirma-se em suas partes, e as faz retornarem para dentro dela mesma, de onde vieram originalmente; a reflexão é perfeita. Para a consciência, que, a despeito de tudo, está dentro da Vida, esta perspectiva do aniquilamento do outro só tem a forma da experiência de uma eterna participação na Vida, na “roda das coisas”: a sucessão da alteridade e sua infundável supressão. Mas, a despeito disso, é possível conceber – ao menos, a consciência o tenta – um análogo da independência para a consciência de si. Aquilo que a consciência é é um consumir: ela é uma negação. *Negando* sempre, ela *experimenta* a Lei da Vida, ou participa dela, da autoconservação em-si, mas não será *consciente* desta lei se não quando experimentar *a própria negação*. Isto só será possível quando o próprio objeto da consciência for um objeto capaz de negar em si mesmo (FE 175).

Há duas negações que podem possivelmente cair sob a atenção da

consciência: (i) A negação segundo a qual uma coisa singular nega para se afirmar, a modo do que o Desejo faz; (ii) a negação segundo a qual o singular é negado absolutamente. A negação absoluta é a que a Vida exerce como alteridade de tudo que está vivo, e de cada coisa viva, mas também é a forma da autopreservação da consciência. Assim, “a Consciência de Si só atinge sua satisfação em outra Consciência de Si” (FE 175) – o Desejo, para realizar-se enquanto tal, precisa ser o Desejo de um Desejo, como diz a célebre Introdução de Kojève. Pode-se adotar duas posturas diante deste momento importante da *Fenomenologia do Espírito*, a passagem da consciência à consciência de si. A primeira é a mais simples: nos convida a compreender como Hegel conseguirá manejar os conceitos que mobilizou na discussão da consciência como consciência de algo outro que si, como intencionalidade, para introduzir algo que é imperativo discutir, a consciência de si, o ser do homem. Segundo esta perspectiva, seria sobretudo a preocupação hegeliana com o problema humano que o levaria a introduzir aqui a consciência de si – o fato de que a argumentação expondo a consciência de si encontra-se numa continuidade de difícil interpretação com a consciência seria posto de lado, e os problemas do conhecimento e da vida humana analisados cada um por si, separados como respostas distintas para perguntas distintas. A segunda postura é a que deseja, atenta à natureza Absoluta do projeto hegeliano, compreender sobretudo esta continuidade, aceitando o apelo mais especificamente fenomenológico da abordagem de Hegel, o que prende sua narrativa da experiência da consciência ao desenvolvimento do próprio objeto, e não tanto a temáticas extrínsecas e autônomas. Neste sentido, temos que compreender não como a perspectiva existencial é melhor que a da Teoria do Conhecimento esclarecida, mas, lembrando as advertências de Hegel sobre o idealismo no *Fé e Saber*, compreender como ela se lhe *impõe de dentro*. Nesta perspectiva, o desafio é compreender como a experiência do Entendimento converte-se em experiência de Desejo (o que, acredito, já expus, dentro do alcance das minhas forças) e, então, entender como o movimento análogo pode se dar no lado do objeto: como a Vida pode tornar-se ela mesma consciência de si, como a consciência de si pode vir-a-ser objetivamente.

Em primeiro lugar, é necessário que se diga: o acontecimento objetivo da consciência de si (a aparição objetiva da negação absoluta), por ser objetivo, não

deve ser por isso compreendido como externo à consciência. Desde o Entendimento, a consciência descobriu que os processos que seu objetivismo insistia em colocar como pertencendo estritamente à sua própria maneira de ser têm lugar no interior dos objetos, de modo que a objetividade se lhe tornou íntima, e ela da objetividade. Desde então, a consciência não é mais capaz de diferenciar a experiência da Vida mesma. Quando, então, se fala de um acontecimento objetivo, se está indicando algo que acontece como experiência, mas que, ao mesmo tempo, não é idêntico à consciência. O momento em que há a consciência também foi reduzido (ou, talvez, expandido) a um momento da experiência: depois do Entendimento (e isso se torna mais claro na figura do Cético, a ser analisada em breve), o movimento da consciência se faz objeto para a consciência. Assim, Hegel e o seu curso fenomenológico nos trouxeram à difícil posição de quem contempla criticamente a experiência de dentro da própria experiência, e não do ponto de vista seguro de um sujeito inerte, o espectador subentendido do processo fenomenológico, como nos três primeiros capítulos e na Teoria do Conhecimento em geral. Desta forma, a rigor, não é o caso que a consciência, estando “olhando” para o Mundo e a Vida, por sorte e contingência, se depare com uma outra consciência. A consciência não é mais nada em particular que possa se deparar com algo; não é a certeza do Capítulo I, a mediadora da aparência do Capítulo II, e nem mesmo a detentora exclusiva da infinitude no Capítulo III (o próprio infinito, de fato, é algo que ela busca). Isso não quer dizer, por outro lado, que estes momentos não existem mais: ao contrário, tudo que existe são *momentos*, ou seja, *as figuras subjetivas sucedem-se na experiência*. A peculiaridade da discussão do Capítulo IV é que, aqui, a consciência pode ter, pela primeira vez, *experiência* em sentido rigoroso – pela primeira vez realmente *vive a sucessão das figuras enquanto tais*, a sucessão dos seus próprios modos de ser, agora que se viu livre das abstrações da Teoria do Conhecimento. Esta é a verdade a seu respeito: isto é de fato o que acontece com ela – e a prova disso não é nenhum argumento, mas a própria *totalidade* da experiência a que o leitor da *Fenomenologia* é submetido. A consciência, assim, *já é* consciência de si, apenas não o sabe ou não o *reconhece* (para adiantar um termo chave).

Pois bem, o que possibilitaria o reconhecimento desta verdade? Esta é a pergunta feita em FE 175; respondê-la é romper a argumentação, que deveria prosseguir no sentido de apontar para a emergência da continuidade da

experiência para a consciência. Esta continuidade, sua totalidade aberta, a mesma forma de independência da Vida, é o que a consciência é. Sua objetividade, o fato de seu ser, é a unidade na diversidade, a qual não é efetivamente levada a cabo num esforço contra a alteridade imediata e informe, mas – e isto é o mais importante! – está *dada!*⁴⁹ O plano objetivo é a consciência; é a experiência. O imediato é a mediação. Vale à pena citar Hegel. “A consciência tem por objeto algo que, por si mesmo, coloca como um nada seu outro ou sua diferença, sendo, através disso, independente. A coisa diferenciada meramente viva também suprassume sua independência no processo da vida, mas não permanece sendo o que é quando sua diferença cessa. O objeto da consciência de si, entretanto, é igualmente independente em sua negatividade de si mesmo; e é portanto para si um gênero, um elemento fluido universal na peculiaridade de seu próprio ser singular; é uma consciência de si viva” (FE 176).

Isso tudo, no entanto, não é de modo algum a conclusão de nada. Não tem, tomado como descrição, a solidez de uma premissa, de um ponto de partida, ou de uma “pedra de toque”. Ao contrário: de tudo isso, só se extrai unicamente, de sólido, a estrutura lógica da experiência: ela é mera reflexão. O vazio desta forma não sustenta aquilo que costumamos chamar de “eu” em nosso dia-a-dia. Apontar para o fluxo da Vida, chamá-lo de experiência, pode ser menos abstrato que isolar sujeito e objeto como faz a Teoria do Conhecimento, mas está longe de dizer respeito às singularidades e especificidades da existência. Aliás, dizer que a experiência é reflexiva não significa que o sujeito é uma coisa autônoma e fechada em si: diz, ao contrário, que nada pode e nada é *se* não for capaz de identificar-se através do outro: tal identificação não é um fato concreto, é uma possibilidade formal. Para ser consciência de si, a consciência *precisa* de uma consciência. Sua reflexão não é consigo mesma, é pelo outro⁵⁰. O outro, para Hegel, não aparece na argumentação em um movimento de saída do solipsismo: antes, nos damos conta de que o solipsismo realmente nunca houve. “Uma consciência de si existe *para uma consciência de si*. Só assim ela é de fato consciência de si, pois só desta maneira a unidade de si mesma em sua alteridade torna-se para ela explícita” (FE

⁴⁹ Valeria notar que é isto que explica a ênfase hegeliana na imaginação quando analisa, tanto no *Fê e Saber* quanto na *Enciclopédia*, a teoria kantiana do conhecimento – uma ênfase no momento da unidade entre a experiência e o pensamento.

⁵⁰ As conseqüências da ilusão da consciência formalista serão discutidas no fechamento do presente capítulo de minha dissertação.

177).

Comportamento sistêmico na perspectiva do duplo caminho fenomenológico

A despeito desta perspectiva otimista, é preciso fazer uma observação crítica.

Caracterizei a *Fenomenologia* como um caminho duplo, ou uma dupla corrente de sucessão de formas: de um lado, trata-se de configurações do objeto; de outro, trata-se de configurações da consciência. Os dois lados comportam-se segundo um certo paralelismo que, sugeri, pode ser compreendido através do modelo do comportamento mimético: a consciência – e, sobretudo, o discurso fenomenológico, para quem, aliás, a consciência é coisa, é objeto – imita os desenvolvimentos e movimentos formais do objeto, e leva o próprio objeto, assim, a refletir-se sobre si mesmo através das formas da consciência, pois ao invés de representar o objeto – ao invés de pôr a si mesma, como imagem do objeto, no lugar dele – a consciência torna-se objeto por assimilar o seu comportamento.

Isso se insere dentro do projeto de um Idealismo Absoluto na medida em que tal projeto aponta para a identidade *entre* o objeto e a consciência – para uma identidade *mútua*. Neste sentido, no limite, é verdade que talvez o idealismo deixasse de ser idealismo, pois não caberia, então, qualquer distinção entre a coisa e sua inteligibilidade. “O real é racional e o racional é real” é, no limite, a abolição da própria distinção entre um lado e o outro – e este não seria o caso se disséssemos apenas: “o real é racional”. A identificação, a rigor, é dupla identificação, do real com a consciência e da consciência com o real. Isso subentende, no entanto, uma suposição que talvez pareça estranha: a de que o real, por si mesmo, é capaz de identificar-se à consciência. Meu objetivo final no presente trabalho, para sua realização, exigirá necessariamente um questionamento da ideologia responsável pela atribuição daquela estranheza, mas isso deve esperar até o próximo capítulo. Por ora, gostaria apenas de indicar de que maneira desponta já uma dificuldade para que esta dupla identificação realmente ocorra em Hegel. Trata-se da ocorrência do comportamento sistêmico.

Já que tanto a vida quanto a consciência, no início do Capítulo IV, apresentam este comportamento, pode parecer que o paralelismo mimético está aí assegurado. No entanto, mais do que a realização formal da dupla identificação, o

comportamento mimético é marcado por uma afinidade em termos de conteúdo. Aliás: o objeto é, a princípio, ele mesmo apenas conteúdo – se o que há é identidade de forma, então é porque deve ter havido exercício de força e imposição por parte da consciência (o que será discutido mais detalhadamente no Capítulo 4 do presente trabalho). De fato, a forma do comportamento sistêmico como conteúdo aponta para que a mútua identificação mimética precisamente não esteja se realizando, pois o sistema é o fechamento em si, é justamente a supressão da alteridade, é tender a si através do outro e das diferenças. O comportamento sistêmico tende à separação radical – e mais, à manutenção *ad aeternum* desta separação, implicando uma situação, portanto, de dependência mútua e real, a qual é, contudo, obscurecida, e representada como independência – nos termos hegelianos, “indiferença”. As conseqüências disto, na trajetória da *Fenomenologia*, poderão ser claramente vislumbradas no trecho que estarei analisando no final do presente capítulo de meu trabalho.

b. A dialética do Senhor-Escravo

A consciência é sempre consciência *de* algo; a forma da autoconsciência precisa ser um retorno da outra para si. Assim, a consciência só existe como consciência de si quando tem por objeto outra consciência de si, dado que sua existência em si é um existir para-si, e ter por objeto uma outra igual a si é a única forma possível de objetivar a si.

Ao ter diante de si o outro, a consciência de si, de início, não vê a si mesma, mas ao outro. Para ser consciência de si, precisa suprassumir este outro para, ao invés de vê-lo, ver a si mesma. Este “ver a si mesma”, de fato, é apresentado por Hegel como uma espécie de destino da consciência de si: ele constrói seu texto de forma a passar a idéia de que a consciência está lutando por tornar-se consciência de si, numa mecânica semelhante à da busca da realização do critério, que impulsionou as figuras da Teoria do Conhecimento. Lembremo-nos que ainda há,

de certa forma, critério, mesmo aqui no âmbito da consciência de si. As coisas singulares não parecem ser o infinito que são, as experiências não parecem ser uma só. Todas essas coisas que são o outro, portanto, deverão ser *suprassumidas*.

Suprassumir significa superar e conservar; o que é superado é a forma – de Outro, ela passa a Mesmo –, mas o conteúdo é conservado. O conteúdo que é o outro é tomado como sendo o mesmo, mas sem, no entanto, deixar de ser outro (que a forma), ou a identidade seria completa. Aqui, não se trata de identidade, mas de *reconhecimento* (FE 178). E isto significa que a conscientização de si só ocorre quando duas consciências realizam o mesmo processo simultaneamente, uma através da outra. Ambas devem ver uma à outra como outra e como mesma, saindo de si no primeiro momento e retornando a si. Se uma das duas não retornar da outra para si, a outra também não conseguirá retornar a si, pois, sendo consciência da outra, só será de si se a outra também o for. As consciências “reconhecem-se a si mesmas como mutuamente reconhecendo uma à outra” (FE 184).

Este é o “Conceito Puro” de consciência de si. A experiência real realiza este conceito através de etapas. Inicialmente, a consciência tem a certeza limitada de si através da exclusão de si de tudo que ela não é: trata-se da consciência desejanste que se coloca diante do mundo, a “individualidade abstrata” (FE 187). É marcado por uma independência negativa que se comporta nos moldes da Vida enquanto sistema autopreservante, e que quer trazer à morte o seu outro, a modo de realizar-se pela negação. Para trazer à morte o outro, este outro precisa afirmar-se como o outro, precisa resistir: não pode simplesmente morrer de imediato. De fato, em se tratando de um encontro entre duas consciências de si, o caso será que a outra também tentará buscar a morte da primeira: trata-se da “Luta de Vida ou Morte”. Sem esta Luta, não há nem certeza de si, mas apenas certeza do objeto consumido na satisfação do Desejo. O primeiro momento da consciência de si deve ser a consciência da *falta* que lhe é essencial – não *como* falta ainda, é verdade, mas como falta de *algo*, como resistência do outro. Neste primeiro encontro, a consciência está em risco de vida, mas é só através do risco que se conquista a liberdade (FE 187). De fato, na medida em que a independência da consciência, a unidade da experiência, implica também uma separação com relação à Vida, o risco em seu sentido mais puro, o risco de vida, será fundamental.

Da mesma forma que a pura vida de uma coisa viva – o fato de que está dada, sua afirmação – não sustenta a negatividade, a morte não sustenta independência, de modo que a consciência de si não se realiza como tal quando a Luta de Vida ou Morte termina. O retorno a si que esta luta envolve é um retorno “indiferente”: é mera forma sem conteúdo específico. Aquilo que a consciência é perde-se diante do mero fato de que ela é consciência de si, de que ela é independente. Assim, ela não consegue ser consciência de si, permanecendo uma mera auto-relação imediata.

O mesmo não acontece quando, em termos reais, esta experiência consiste no encontro de uma consciência de si com outra consciência de si. Uma não sabe que a outra é consciência de si, e tem para si mesma, ademais, que deve afirmar-se em detrimento do que quer que lhe seja outro. Com isso, revela-se como mera mediação, como Desejo. Entretanto, ao encontrar a outra consciência de si, não é capaz de destruí-la imediatamente, como aconteceria se se deparasse com um objeto inanimado ou com um vegetal (ou mesmo com um consciência de si que se comportasse como tal). A luta por reconhecimento é então travada. Cada uma toma a outra, ao mesmo tempo, como a coisa a ser consumida pelo Desejo e como o gênero da Vida a ser negado. Cada uma pode persistir em apenas um dos comportamentos durante a luta: seu contato exige que a luta termine ou com a morte de um dos dois ou a sobrevivência de ambos. No primeiro caso, a resistência terá acabado, e a consciência de si que morreu (e que, assim, não se realizou enquanto consciência de si) apareceu para a outra como mera coisa, enquanto esta outra, por sua vez, ao invés de ser independente, afirmou-se se não através da satisfação do Desejo, estando essencialmente ligada a um objeto. Se ambas sobrevivem, ou os critérios de auto-afirmação radical foram modificados ou uma delas recuou diante da morte, reconhecendo a importância da vida, deixando para a outra consciência de si a experiência do eu excludente. Esta última é o Senhor, a outra é o Escravo. Esta relação de heterodeterminação envolve, assim, 3 elementos: a Vida, o Senhor e o Escravo. O Senhor tem consciência de si puramente: ele não nega mais a vida, pois triunfou sobre ela durante a luta de vida e morte. A memória deste triunfo lhe permite a consciência imediata de si como independente: ele provou sê-lo, e sabe disso. O Escravo perdeu a luta: não por ter morrido, mas por ter assumido sua ligação com a Vida. Para si mesmo, ele está presente como relação com a Vida, apegado a ela, como

sobrevivente, em contraste com o Senhor, que não se preocupa com sua própria sobrevivência, mas sobrevive mesmo assim. A subsistência do Senhor é proporcionada pela luta do Escravo com a Vida; a do Escravo, pela vontade do Senhor. O Senhor é o poder sobre as coisas, o poder de negá-las, conforme ficou provado pela luta de vida e morte. Ele adquiriu este poder quando pôde provar que não dependia das coisas, colocando-se como autônomo perante elas. A medida da dependência que o Escravo assumiu para com as coisas é a medida de sua submissão ao Senhor que as detém sob controle. A relação do Escravo com as coisas é de negação, como não poderia deixar de ser, visto que ele é consciência de si. No entanto, a coisa permanece independente do Escravo, sendo outra que ele, ao contrário do que se dava inicialmente, quando da emergência da consciência desejante depois do Entendimento, a qual via como destino último das coisas a desintegração que realizaria a dependência das coisas em relação à consciência. Agora, as coisas ou a Vida, para o Escravo, apresentam-se como sendo do Senhor e ao mesmo tempo independentes do Senhor. O Escravo, assim, não pode se permitir negar as coisas ao ponto de sua aniquilação: ele não se satisfaz com elas, limitando sua negação ao aspecto de transformação de seu modo de ser independente: ele não consome as coisas, apenas *trabalha* nelas. A dúbia situação do Senhor, que ao mesmo tempo tem poder sobre as coisas e é independente delas – ao mesmo tempo relaciona-se e não se relaciona com elas –, somada ao fato de que o Escravo trabalha nelas de forma a torná-las ao mesmo independentes da consciência e preenchidas por ela, permite que o Senhor, ao contrário da consciência desejante, possa realizar o critério de consciência de si – possa ser em si mesmo o que é para-si, a satisfação, o consumo *imediate* que não guarda memória da coisa como radicalmente separada e então mediatizada, mas como sendo desde sempre para-ele. “O Senhor, tendo colocado o Escravo entre ele e a coisa, toma a si apenas o aspecto dependente da coisa, alcançando o puro gozo dela. O aspecto de independência, ele deixa para o Escravo, que trabalha nela” (FE 190).

A consciência de si do Senhor foi alcançada pela supressão da Vida e do Escravo quando da Luta de Vida ou Morte. Mas ele só tem de si mesmo uma certeza completamente imediata, que corresponde ao Eu excludente que era o critério do Eu antes da Luta – o Eu herdado da ânsia de satisfação do Desejo, de afirmação de si por aniquilação do outro. Quanto à consciência de si do Escravo,

em sua relação com o Senhor, ela é, como já vimos, a dependência de algo que é por princípio do Senhor, e que permanece do Senhor por ser por ele usufruído. Contudo, na história da experiência do Escravo está a relação imediata com a Morte, “o Senhor Absoluto” (FE 194). Tal relação com a Morte, ou com a negação absoluta, constituiu uma chance de consciência de si para o Escravo: a Morte em-si é uma negação absoluta precisamente como o Escravo e o Senhor queriam ser durante a luta de vida ou morte. Nenhum dos dois tinha apresentado para si mesmo a verdade de sua exclusão do outro, mas apenas o Eu que surgia de tal exclusão. A negação absoluta, contudo, continua presente para o Escravo em sua experiência: em primeiro lugar, o Senhor relaciona-se com ele através do medo, que evoca a Morte repetidamente (é como se a Luta – ou melhor, tanto o risco quanto o momento da derrota – jamais tivesse fim para o Escravo); em segundo lugar, seu trabalho é atividade absoluta de negação em que nada é consumido, mas apenas transformado, deixando de ser o que é. A consciência do trabalho é uma consciência da experiência.

O trabalho é assim uma forma da falta, do vazio negador que a consciência é. O “temor ao Senhor é de fato o princípio da sabedoria” (FE 195), mas a consciência não sabe, então, que aquilo que é seu objeto na experiência do medo é seu próprio ser. Através do trabalho, o Escravo altera a coisa, que se torna em si mesma algo dele. Na coisa trabalhada, o Escravo reconhece a si mesmo, não da mesma maneira como a consciência desejante vê a si mesma no objeto, pois o trabalho cria a permanência, essencial para a experiência de auto-(re)conhecimento⁵¹, enquanto que a satisfação é apenas uma contínua impermanência. Sem a consciência do sofrimento e do medo, a relação com a coisa não leva ao reenvio a si a partir da coisa, não passando de satisfação do desejo. Sem a identificação com a coisa, o sofrimento, o medo e a disciplina não resultam em consciência de si, pois se permanece sem qualquer conteúdo. Se bem que, mesmo esta consciência de si, não é outra coisa que autovontade, vontade de si, o comando sobre si e sobre os outros, que é ainda uma forma de liberdade atrelada ao domínio, à escravidão.

⁵¹ O “re” serve para frisar a mediação que está envolvida, o momento de alteridade pelo qual a consciência deve passar para retornar a si, conforme Hegel explica no início do Capítulo IV através de uma breve menção à estrutura do silogismo (FE 227).

c. A liberdade da consciência de si

O comando sobre si e sobre o mundo, a consciência da vontade e do poder individual da consciência, não só é um acontecimento que tem lugar na esfera do pensamento, como também é, pelo menos em certa medida, a própria identificação, por parte da consciência, de si mesma como pensante: é a identificação da experiência através da consciência da mediação do pensamento. Quando a consciência que trabalha tem por objeto a coisa trabalhada, ela tem por objeto a parte objetivável de si mesma, seu reflexo na objetividade. O objeto modificado é a prova da realidade – da objetividade – do que antes era apenas ideal, subjetivo. Isto é o prenúncio de um rompimento definitivo com a concepção mimética. A relação é de determinação unilateral dele. O pensamento e o trabalho dão um ao outro o preciso significado, e, nesta relação de co-implicação, identificam-se e reconhecem-se. Através deste esquema, a reconciliação com o real tende a assumir o aspecto de um reencontro do pensamento consigo mesmo no real que havia sido por ele formado mas que, por algum motivo, foi alienado. Abre-se uma possibilidade de pensar a atividade subjetiva num âmbito mais largo do que o concebido no Esclarecimento eudaimonista, mas veremos como esta atividade estará implicada com isto de que ela parece ser a alteridade.

O pensamento enquanto tal é originalmente uma experiência de conceitos vazios. Ele começa com a separação entre a coisa a ser trabalhada e o projeto do trabalho, com o qual a consciência é capaz de identificar-se completamente e por princípio: é dela que provém as representações de falta que levam à transformação do mundo, a realização dos conceitos, seu preenchimento com um conteúdo que não é tanto sensível (o que é necessário dizer para afastar do presente esquema a concepção kantiana), mas simplesmente *real*. Por isso a liberdade da consciência, na esfera da conceituação, não é mais que o próprio ser da consciência na medida em que este ser *isolado* é *pensar*: em cada pensamento, a consciência, imersa em seu próprio médium, testemunha a “unidade imediata do ser-em-si e do ser-para-si” (FE 197) – e a ênfase aqui deve cair sobre o “imediata”, pois a consciência está simplesmente voltada sobre si mesma sem atentar para o resto; só neste sentido, no momento, é uma consigo mesma e livre. O pensar, assim caracterizado, diz

respeito à parte da experiência que não é um referir-se a coisas; é um (ingenuamente) livre mover-se entre conceitos. O ponto é que a consciência é forçada a permanecer fechada em si mesma por alguma força (a onipotência do senhor em qualquer de suas formas, a sociedade repressiva, o medo, relações pessoais desumanas, etc.), de modo que recua para este domínio interno, e aí se estabelece como senhora-de-si.

“Chama-se estoicismo esta liberdade da consciência de si (...). Seu princípio é que a consciência é essência pensante e que uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, à medida que a consciência aí se comporta como essência pensante” (FE 198). É um comportamento cuja descrição lembra as críticas feitas por Hegel ao subjetivismo esclarecido que apresentei na seção anterior: “o que se chama sabedoria e ciência consiste em posicionar tudo sob a unidade do conceito cujo conteúdo é a singularidade absoluta” (FS 60). Trata-se de uma “indiferença [leia-se: ausência de relação] sem vida que imperturbavelmente retira-se do movimento da existência, tanto da atividade quanto da passividade, e sai para a simples essencialidade do pensamento” (FE 199). Contudo, o que curiosamente emerge da comparação da argumentação que tem lugar aqui na *Fenomenologia do Espírito* com a do *Fé e Saber* é a co-implicação entre o Estoicismo, o ascetismo da autoprivação e o eudaimonismo esclarecido – co-implicação esta que talvez lance mais alguma luz sobre as razões pelas quais um defensor de uma ética do dever como Kant pode cair sob a denominação de eudaimonista. Por um lado, o ascetismo da figura do estóico está ligada a uma ética do interesse, pois ambas ligam-se à estrutura de comportamento segundo a qual tem lugar a submissão completa da coisa à significação que ela tem para o sujeito. Em última análise, é como se Hegel estivesse nos mostrando que, no fundo, todo subjetivismo é um ascetismo: que o egoísmo nos faz deixar de aproveitar o que seria mais aproveitável em nome da constituição de uma sólida personalidade, o que, aliás, revela-se uma consideração bastante atual se pensarmos em traços marcantes do pensamento de Freud⁵², o elemento auto-repressor que está envolvido na constituição do Ego, a imagem da cultura como corporificação desta repressão.

⁵² Com o qual podemos contrastar a concepção, apresentada no Excurso I da *Dialética do Esclarecimento*, segundo o qual a formação da subjetividade se dá como um sacrifício da experiência.

Mas a solidão com cuja forma a consciência estóica se constitui como consciência de si precisa ser questionada.

Nos capítulos anteriores da *Fenomenologia do Espírito*, os objetos mediante os quais a consciência se fazia consciência estavam dados na objetividade da Vida, no movimento da existência. Agora, mesmo enquanto consciência *de si*, a consciência continua relacionando-se com uma alteridade, só que *tem a alteridade dentro de si mesma*, pois os pensamentos, ao mesmo tempo que são dela, apresentam-se para ela espontaneamente, ou seja, com a imediatidade do que é em-si, do que não exige elaboração. Para que isso seja possível, o mundo deve refletir sobre si mesmo da mesma forma que a consciência: o pensamento é encontrado como se encontra algo que está por si mesmo como pensamento, com uma imediatidade semelhante àquela com que o sujeito esclarecido pretendia encontrar a “mera empiricidade”.

Ademais, assim como antes, também aqui a consciência precisa estar viva para ser livre: mesmo a liberdade de pensamento existe como contraste com a Vida, e por isso precisa levá-la em conta e, de certa forma, afirmá-la. A *pura* liberdade precisa, assim, assumir *conteúdos* (deixando de ser pura), mas conteúdos tais que a permitam exercer a liberdade. Estes terão a forma do Bem – quando a consciência é tomada como livre em sua vida (ação) – e do Verdadeiro – quando a consciência consistir em contemplação das coisas. Mas é a forma que importa, e o conteúdo só está presente de forma genérica – *enquanto conteúdo*, e não em sua especificidade – de modo que o conteúdo específico é sumariamente substituído pela própria forma adequada, como já tinha sido insinuado: cada ação desaparece enquanto ação *no mundo* e torna-se apenas *Boa*, e cada coisa desaparece enquanto coisa e mesmo em seu ser singular, apresentando-se como conceito ou como sendo *Verdadeira*. É assim que o realmente aproveitável e consumível é *trocado* pelo epíteto de “sujeito”, ou dispensado em nome dele, ou sublimado em sua forma – é assim que a experiência é sacrificada e submetida à lógica da troca, para evocar a terminologia do Excurso I da *Dialética do Esclarecimento*. Isso tudo é um perpétuo incômodo para a consciência: o Estóico liberta-se através da imersão naquilo que o escraviza, as coisas, de que é impossível desvencilhar-se – as quais, contudo, assumem um aspecto de “magnitudes evanescentes” (FE 202): a consciência testemunha a própria negação das coisas, e posiciona-se diante desta negação como diante de sua própria

verdade.

Quando o Estóico pensa o seu lidar com as coisas, e não apenas o resultado sumamente intelectual deste lidar, ele passa à forma do Cético, cuja experiência, de fato, é compatível com a “consciência filosófica” que acompanhou a perda do objeto ao longo do desenvolvimento da *Fenomenologia*, na Certeza Sensível, na Percepção e no Entendimento. Se o Estóico procurou ser a afirmação de uma verdade final, externa a este árduo desenvolvimento, o Cético identifica-se com este movimento, pois sua atenção voltou-se não para o pensamento vitorioso que é o resultado, mas para o próprio processo de negação das coisas, o *embate mesmo* entre os conteúdos e as formas pensadas.

Até a presente etapa da argumentação da *fenomenologia do Espírito*, a dialética consistia, para a consciência, na experiência do erro, da desilusão, do assombro, da infindável série de enganos que ela cometeu diante do objeto, e tentou remediar com sua teimosia. Já para a consciência Cética, a dialética é o momento da consciência de si: ela não só desintegra o objeto, mas também a relação com ele – ela vislumbra não só as negações do pensamento, mas, no fim das contas, o fato de que o pensamento é um negar. A consciência se aceita como uma “absoluta inquietude dialética” (FE 205). O caráter de absolutez advém de que a consciência estabelece-se como consciência de si no contato com o que quer que seja, tornando-se “incondicionada” da mesma maneira que a coisa-Força no âmbito do Entendimento.⁵³

O Cético, assim, ao contrário do Estóico, admite a sua empiricidade, e a afirma – no entanto, ainda como ele, só que o faz como quem afirma o falso. É aí que está a precariedade que fará com que o Cético, para Hegel, também seja um momento que passa: sua vida é, para ele mesmo, a realização do falso. A questão, contudo, é: falso em comparação *a quê?* De qualquer modo, em termos fenomenológicos, ou seja, em termos da descrição da experiência atual do Cético, esta se trata de um movimento entre dois pólos: de um lado, o empírico que ela nega, e do outro a consciência de si que emerge através desta negação. Esta consciência, contudo, também é negada por ela mesma, pois ela reconhece sua origem como estando naquilo que ela nega de início, de modo que o Cético permanece cético até com relação a si mesmo – mas, dialeticamente, é claro que está justamente nisso sua afirmação de si mesmo! O Cético “ora reconhece que

sua liberdade está em erguer-se para além da confusão e contingência da existência, e ora igualmente admite recair na ocupação com o que é inessencial. Deixa o conteúdo inessencial de seu movimento evanescer, mas justamente nisto torna-se a consciência de algo que é inessencial. Proclama um absoluto evanescer, mas seu ato de proclamar *é*, e a consciência é o evanescer proclamado” (FE 205).

A consciência vive a passagem entre dois pólos mas, conforme quer Hegel, mesmo *sendo* este movimento de passar, não sai de si. Mas porquanto a passagem ou o movimento é tão importante quanto os pólos, é mais acertado dizer que *os pólos são ela mesma*. O conteúdo da experiência da consciência é o próprio evanescer de determinações da existência, de opções sobre seu próprio ser ou sobre maneiras de viver o *si para-si* (a autoconsciência); é, também, a oscilação entre a própria consciência de si como conteúdo – o momento do retorno a si, o auto-vislumbre como uma negação persistente em sua impermanência – e o outro como conteúdo negado. O tema da negação do outro, de fato, tem continuidade com o movimento de exclusão da alteridade que a Consciência Desejante procurava objetivar: o que acontece é que o outro assume formas diferentes em cada etapa. A alteridade original, a coisa consumida (seja pela consciência existente que se alimenta, seja pela mera cognição que ultrapassa o imediato), passa à materialidade moldável com o Escravo, e depois ao mundo da existência em sentido bem amplo quando da experiência do Estóico, para quem o Bem e o Verdadeiro são capazes de reformular objetos das mais diferentes naturezas – desde coisas sensíveis inanimadas até ações mesmas e concepções sobre a ação. O Cético aprofunda o sentido intrinsecamente “espiritual” dos objetos, a pluralidade do homem dentro do próprio homem alcançada pela lida com objetos externos ao homem que revelam-se como tendo sido internos a ele desde sempre. Este é o prenúncio do Espírito, da essência social ou cultural que Hegel nos prescreverá, de sua concepção do mundo como intrinsecamente dotado de racionalidade – talvez pudéssemos dizer, *impregnado de consciência*.

A forma da autoconsciência Cética, em outras palavras, é idêntica à forma da unidade da relação entre o Senhor e o Escravo: um era a afirmação exclusiva de si, o outro era a lida com o mundo, ou seja, *era* o próprio *trabalho*. A experiência ou existência do Cético é a negação; negação esta que, pela via do pensamento enquanto trabalho na figura do Estóico, é o lidar com o mundo – a

⁵³ Isto é, também, o vislumbre do comportamento sistêmico. Vejamos até onde Hegel o levará.

bem da verdade, um *certo* lidar com o mundo –, o existir, os negócios materiais humanos, e também a Vida. A experiência da identidade nesta lida consiste em oscilação porque o Eu e o negar, por si mesmos (quer dizer, o Eu enquanto Eu, auto-referência pura, e o negar enquanto negar, relação pura) são irreconciliáveis. Tudo se passa como se o Cético fosse a experiência do choque entre o Eu fundado pelo ascetismo Estóico que sacrificou o mundo, de um lado, e o mundo que tivesse voltado para se vingar, do outro. Mas, aí, não se trata de um mundo *meramente empírico*: ele é a experiência do mundo, a dialética da Vida, a evanescência das formas de consciência. O choque não é entre a consciência e seu objeto, mas entre a consciência como consciência de si e o objeto como consciência de objeto: o que incomodou o Estóico foi o fato de que ele tornou-se consciente da maneira como a consciência mistura-se com as coisas impuras.

Assim, a partir deste ponto, é como se a consciência tivesse uma escolha: ou deixar-se estar na vida, desistindo do sacrifício da experiência (o que quer que isso signifique) ou constituir a subjetividade pensante, não tanto a despeito do mundo mas apesar dele (é claro, talvez devêssemos perguntar porque avançar além deste ponto, mas só farei isso mais adiante). A escolha de Hegel é mais ou menos clara: ele nos diz que “a falta de pensamento sobre si mesmo do Ceticismo [ou seja, uma das dimensões de sua experiência, herdada do incômodo do estoicismo] deve passar, pois é, de fato, *uma* consciência que contém a si mesma nesses dois modos” (FE 205). Hegel está certo em sua observação, ao meu ver, se o que quer dizer é que, em ambos os casos, tratar-se-á sempre de uma pessoa que ora mergulha na vastidão da vida ora reconhece-se nela. Mas se é isso que Hegel quer dizer, então talvez não houvesse necessidade de qualquer opção: a auto-identificação é a multiplicidade ou impureza da Vida, e não há outra multiplicidade *que* esta onde a identificação se dá. De fato, talvez negar ou não negar a vida não seja tanto uma questão para o Cético e o Estóico, mas para o fenomenólogo que se deixa negar a vida encobrindo toda sua diversidade sob um conceito aparentemente estável e fechado em si.

Vida e identificação não se dão a despeito uma da outra, não precisamos pensar desta forma, apesar do fluxo argumentativo hegeliano tentar nos sugerir o contrário, apontando para o sacrifício da experiência.

Por outro lado, talvez tudo isso seja uma injustiça a Hegel. Mesmo porque a figura que se sucede ao Cético, a unidade que brota da duplicidade vivida por ele,

talvez não seja a de uma consciência em que a experiência foi erradicada ou reduzida. Devemos, então, seguir a argumentação hegeliana com toda boa vontade, mantendo, de qualquer maneira, uma postura desconfiada quanto aos termos “imutável” e “idêntica”. Pois bem: como consciência do problema de si mesma, e não mais experiência propriamente dos pólos contraditórios de si mesma, a consciência é Consciência Infeliz.

O ser da Consciência Infeliz também é oscilação: a passagem do Mutável – a lida com as coisas – ao Imutável – a subjetividade auto-idêntica. Como sua constatação inicial é a da oscilação, ela se identifica com o Mutável como sendo o essencial a respeito de si mesma. Ao mesmo tempo, ela tem a si mesma como unidade da passagem entre o Mutável e o Imutável e, portanto, também se identifica com o Imutável. Mas faz isto tudo, sempre, como quem experiência o outro: o Cético atinga a si mesmo mediante o outro, e também a figura seguinte manterá os pólos de sua experiência como pólos objetivos, de modo que *a própria aquisição de consciência de si será tematizada*. De início, ela “sabe que é a dupla consciência de si como (i) libertadora, imutável e auto-idêntica, (ii) e também como auto-atordoadora e autoperversora, (iii) e também é o ter presente sua própria natureza autocontraditória” (FE 206), que é seu ser consciência *de si para si*, e também a infelicidade propriamente dita, a experiência do sofrimento que é ser a luta entre (i) e (ii). Surge uma oposição entre essência e experiência – a constatação e o movimento –, entre o que se deveria ser e o que se é: nas palavras de Findlay, a Consciência Infeliz “é a posição paradoxal de ter sua própria essência fora de si mesma, para sempre tentando ser aquilo que, de um outro ponto de vista, ela já é.”⁵⁴

A questão do rompimento com a vida está ligada à tendência da consciência de si a estabelecer um conteúdo substantivo para si mesma. Quando digo “isto sou eu”, o que estou indicando é sempre uma história, uma relação, uma mediação: afinal, não há Isto que não seja mediação, como se sabe desde a experiência da Certeza Sensível. Quando a subjetividade quer tomar a si só, mata a si própria um pouco: tem que extirpar de si, como menos essenciais, seu contato com seus semelhantes, sua herança cultural, seus desejos mesmos, que a determinam na medida em que é *com* o outro. Tanto o Estóico quanto o Cético passam por isso; mas é só no ápice da experiência deste último que a subjetividade *tem por seu*

próprio conteúdo esta extirpação, que acaba levando-a a problematizar o *fato mesmo* de sua subjetividade que é ela mesma anteposta à experiência, diferentemente do Estóico, que simplesmente se identifica imediatamente com o trabalho do pensamento e sumariamente nega o que é a matéria de tal trabalho. É por isso que insinuei que, no Cético, a consciência é defrontada com uma escolha: ela sabe que é extirpação de si mesma; pode, então, prosseguir rigidamente com este violentar-se ou converter a experiência do Cético em uma vida auto-regulada que mantenha sempre a crítica da substancialidade da consciência. Ir “adiante” na fenomenologia da consciência é preferir a substancialidade, ou considerá-la simplesmente inquestionável. Este gesto, me parece, é uma falta de atenção de Hegel sobre seu próprio objeto de estudo, ou sua aderência à ideologia da Ordem que já se manifestava, como vimos, em Platão.

O jogo do Mutável e Imutável da Consciência Infeliz é uma fragmentação do Eu no mundo finito que é simultânea, e mesmo equivalente, à constatação da diferença entre o Eu e o Infinito. Esta diferença aparece negativamente pela atividade de negação do finito pelo Eu, que se estabelece como Eu através desta negação e por isso é infinito – tanto por ser oposto ao finito quanto por existir *mediante* o finito, sendo, assim, incondicionado por ele. Sua atividade de negação, vale frisar, é a única forma de existência da consciência, desde a Consciência Desejante até a Cética, passando pelo Escravo e o Estóico – e, de fato, já pronunciada no Capítulo I da *Fenomenologia*, quando Hegel evoca a sábia postura dos animais diante das coisas, a de devorá-las, transformando-as, realizando sua (a da consciência e a das coisas) participação na Vida. O Infinito é tratado, aqui, sob o aspecto de sua Imutabilidade: é, afinal, o *movimento* da dialética (FE 204) que desintegra o finito, o vário, o outro da consciência viva. O Imutável tem a mesma forma da “individualidade em geral”: desde a figura da Vida, já havíamos visto como as determinações dependiam de uma permanência de si mesmas, de uma negação do movimento. A oposição da consciência viva e negadora diante do Imutável é, assim, também uma identificação – a identificação de si mesma como outra. O Imutável, contudo, não está presente nesta experiência apenas como individualidade ou mera forma negativa, oposta ao mundo mutável. Devemos nos lembrar que o Ceticismo surge da postura do Estoicismo de subsumir o existente como falso sob a verdade pensada, cujo formato é o da imutabilidade. Em

⁵⁴ Tradução inglesa de MILLER para a FE, p. 525.

seguida, tanto a realidade objetiva quanto as construções subjetivas são forçadas ao desvanecimento pelo Cético, sendo, portanto, diante de ambos estes pólos que a Consciência Infeliz se encontrará. De fato, já o Estóico – ainda que não fosse consciente disso – empreendia uma negação não só dos movimentos da Vida, mas da Vida como um todo, que antepunha ao seu próprio modelo da vida Boa (numa trajetória, aliás, que obedece a mesma estrutura do surgimento do Mundo Invertido a partir da identidade das Leis como um espelho supra-sensível da variedade infinita do sensível com a qual, no final, terá que se identificar justamente pelo fato de se tratarem de infinitudes). A perfeita anteposição é somente entre aquilo que não tem relação, que é “infinito em seu gênero” (para usar uma expressão spinozista) e, por isso, a Vida também era um Infinito. Contudo, para que a anteposição entre infinitos signifique, para a consciência, uma liberdade ou afirmação de si, é preciso que ela admita que o seu Infinito, o Bem, é *seu* – e esta admissão é fatal para a Infinitude do Infinito, que se revela meramente o Infinito *do* finito, o Imutável *no* Mutável, na consciência viva, existente, em perpétua lida com as coisas.

Por outro lado, o Estóico sabia que o Infinito a que ele opunha o mundo ou a vida múltipla e precária, não era outro que o Imutável do eu, originário do pensamento. É se não a Consciência Infeliz, por intervenção do momento cético, de seu reconhecimento da implicação da consciência junto ao mundo, e como fruto dele, que se distancia do Imutável e também distancia o Imutável de si, o que, ao invés de dissolvê-lo, obriga-o à objetividade – condição esta, contudo, que apenas qualifica uma possibilidade de reflexão no outro, indicada pela própria relação com o mesmo que a afirmação da alteridade já implica. De fato, a Consciência Infeliz, em sua experiência, passa por um momento de identificação da sua forma individual com a forma do Imutável, como já vimos. O momento oposto a este, a experiência da diferença entre o Eu e o Imutável, deriva dele, no entanto: como na figura do Reconhecimento, o Outro precisa reter sua alteridade *na identificação mesma*. Como a alteridade, neste caso, surgiu em oposição à atividade em geral da consciência, à multiplicidade ou movimento em geral, sua forma não é a de uma consciência de si específica (o que equivaleria a dizer que ela aceitaria seu conteúdo particular, os detalhes de sua vida), mas também a de uma consciência de si em geral (ou seja, afastada da vida): o Imutável é a Identidade em geral, a qual, contudo, não deixa de ter *sua* própria identidade – é

Deus – justamente pela oposição ao finito – é o aspecto de Deus segundo o qual ele é o criador oposto à criação. Tanto o momento da Vida, do vário, do múltiplo, quanto o momento do Imutável, aparecem para a consciência como momentos que *são para si mesmos em si mesmos*, e é por isso que Hegel diz que a consciência infeliz é como o Senhor e o Escravo juntos em uma só consciência (FE 206).

Contudo, mesmo sendo em si mesmo, o Imutável só se trata, até agora, do Imutável *para* a consciência, relativo a ela justamente em sua objetividade: trata-se da *esperança*, da *utopia*, um momento que é, ao mesmo tempo, em-si e para a consciência, pois seu conteúdo é a união dele mesmo (do Imutável) com a consciência. Mas “entre a esperança e sua realização está precisamente a contingência absoluta ou indiferença inflexível que está no próprio assumir uma forma determinada, que é o fundamento da esperança” (FE 212). A realização significa participação na vida, e isso seria a destruição do Imutável que, então, está fadado à destruição, ou não pode jamais ser concretizado. A própria utopia é mais uma maneira da Consciência se sentir infeliz. Como descrição da experiência religiosa cristã, pode-se dizer que a consciência é infeliz mesmo quando concebe o Cristo, sua salvação. A incerteza desta última condiciona sua experiência a ser a experiência de um Imutável contingente. A consciência é, então, pura *espera* de que o Imutável venha ao seu encontro como conteúdo. Ele, então, só se apresenta negativa e abstratamente, mas isto, de qualquer forma, propicia ao menos o testemunho, pela consciência, da unidade entre o infinito abstrato e a consciência. Esta unidade, contudo, também é, para a consciência, a auto-identificação através de uma forma: ela aparece para si como o finito individual em geral, pois também do lado da consciência, tudo que está presente é uma mera forma, uma busca de identificação ou conteúdo – a consciência é um “movimento *em direção* ao pensamento”, e Hegel chama isto de devoção (FE 217).

Trata-se de uma relação cuja racionalidade intrínseca não é completamente vislumbrada, pois o pensamento é visto como um outro que o objeto, um outro que o Imutável: a identificação entre o pensamento e o Imutável perdeu-se no que o pensamento, em seu aspecto que o prende ao trabalho, à lida com as coisas, ficou do lado da consciência que a prende ao finito impuro. A experiência da devoção, trata-se, portanto, de um “caótico badalar de sinos, uma nuvem de cálido incenso, um pensamento musical que não chega a alcançar o Conceito”, é apenas “sentimento íntimo” (FE 217), traço do Esclarecimento que Hegel já identifica no

Fé e Saber. É no aspecto de intimidade e sentimentalidade que está a separação entre a consciência e o Imutável: nele, ela atinge sua identidade não enquanto o Pensar que ela é, mas como sentimento: ou seja, bastaria à consciência apreender o Imutável como conceito ou pelo pensamento para que ela fosse uma com ele e consigo mesma, enquanto pensamento. Não haveria, então, o além. Mas o que significaria esta derradeira reconciliação? Prossigamos em direção à resposta para esta pergunta.

O aspecto de sentimento e não-conceptualidade tem semelhança com o ambiente da Certeza Sensível. Assim, não só o Imutável está além, como também ele tem a forma de algo que já passou, que desvaneceu. Aquilo que a consciência busca, portanto, assume o aspecto da morte, o sepulcro. O Imutável que só se rende(ria) a um contato imediato toma a forma da própria morte, da destruição do Imutável. Se a essência é a destruição, toda a empreitada de busca de auto-identificação é em vão. Contudo, de qualquer maneira, o sentimento que é a causa desta derrota intrínseca do movimento de identificação é também alguma forma de contato consigo mesmo, certeza ou sentimento de si. E isto, de fato, justamente porque o sentimento de desvanecimento que acomete a Consciência Infeliz em sua relação com o Imutável é o mesmo sentimento que acomete toda figura de consciência em sua relação com o sensível, desde a Certeza Sensível até o Cético! A consciência não parece conseguir desvencilhar-se do movimento da existência.

A forma do contato imediato com o mundo que é, ao mesmo tempo, certeza de si, é o desejo e, num formato mais complexo, o trabalho, o qual, no âmbito da Consciência Infeliz, são representados como devoção. Isto, contudo, que é *em si* certeza de si, não é certeza de si *para a* consciência, ou seja: ela não sabe que o sentimento que tem é o sentimento de si, e nem quer sabê-lo, mas ou *prefere* perder-se na relação com um além ou é simplesmente *obrigada*, enquanto Escravo, a esta relação, pela condição original de sua experiência do mundo como maleável e impregnável de si apenas através da relação de dominação a que lhe obrigou o Senhor. De modo que a devoção é uma ânsia *do outro*, do Imutável que a consciência não é – não a simples ânsia que a consciência *realmente e inescapavelmente é*, a despeito do próprio fluxo argumentativo de Hegel tender à substancialização dela – e, de fato, toda certeza ou sentimento que ela tem, para ela, não é nada se não sentimento deste outro. A devoção é desejo e trabalho, mas “aquilo que a consciência de si busca em sua operação junto ao mundo é uma

realização nova de sua unidade com o Imutável, é o sentido de seu trabalho chegar a esta comunhão”⁵⁵. Bem, mas se é assim, então a racionalidade intrínseca da atividade da consciência no mundo – seu tender ao Imutável – indica que, mesmo para ela, este mundo não é meramente outro que o Imutável, mas, como ela, é parcialmente ligado a ele. O mundo, a despeito de tudo, deve ser pensado como imiscuído de divindade.

Isso tudo é muito curiosamente tramado. A consciência, tendo sido obrigada, pela submissão ao Senhor e a subsequente incapacidade de reconciliação através do trabalho – isto foi o início da jornada hegeliana pelas figuras da consciência de si – a abandonar seu relacionamento com a vida – a matéria, o objeto do trabalho e a experiência como trabalho, a experiência reconciliadora – recupera, posteriormente, o direito a esta relação, mas apenas mediante a imagem hipostasiada de si mesma como um Senhor que ela não é nem pode ser – mediante a imagem de Deus – e não mergulhando na sua própria auto-imagem móvel que é incompatível com qualquer síntese e podia muito bem desprezá-la. A escolha hegeliana por uma estratégia de re-reconciliação, a despeito das conseqüências dela para seu sistema, parece-me, então, definitivamente infeliz, porque a própria imagem do Senhor é irrealizável sem um Escravo; a humanidade que vive à sombra da subjetividade senhoril, imutável, viverá, então, também à sombra da dominação: da humanidade como um todo pelo Além, da experiência pelo Ego no mecanismo civilizatório, dos homens uns pelos outros, todos dominados pela forma do sujeito, manifesta em um mundo que, de fato, é pouco mais que a luta de todos contra todos que Cálicles, em sua ingênua violência, prescrevia: só que elevado, agora, ao *status* de verdade profunda da Razão!

O aspecto do Mundo que está ligado ao Imutável – o aspecto “santificado” (FE 219) do mundo –, ao ser trabalhado, não revela a consciência – o que era apontado como possibilidade na primeira figura do trabalho –, mas o próprio Imutável. O *fato*, contudo, é que a Consciência é Certeza de Si; ela parte deste sentimento, tem como verdade dele o Imutável, de modo que a experiência da atividade no mundo, para a consciência, *deverá* ter a forma de um duplo sacrifício do Imutável – não no sentido de que este sacrifício é imediatamente percebido, mas no sentido de que a consciência precisa submeter a experiência ao conceito

⁵⁵ *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 224

deste sacrifício. Por um lado, o Imutável, então, dá sentido ao mundo que a consciência nega; por outro, preenche a experiência de si da consciência com seu próprio conteúdo de imutabilidade ou identidade. No contexto da atividade devocional, este conteúdo é como que a própria revelação, instruções do Divino para o trabalho do mundo.

Parece que a verdade de toda a atividade *deve* ser o Imutável. O *fato* de que a consciência retorna a si pelo trabalho – sua identificação com o objeto trabalhado, a *reconciliação* mesma – é como que renunciado: seu consumir o mundo só é *expresso* como uma graça, e, com isso, um certo *reconhecimento* tem lugar, pois aquilo que a consciência testemunha no objeto, um sacrifício de si mesmo, ela testemunha em si sob a forma da autoprivação da satisfação. Contudo, este reconhecimento é só superficial, pois, de fato, a consciência é mantida viva: *ela se satisfaz* no fim das contas. Mas, assim, a consciência é privada de toda perspectiva de essência. Por um lado, não há realmente reconhecimento algum, pois a consciência se satisfaz no fundo e, portanto, não se admite semelhante ao Imutável (a partir do momento em que este é apenas contingente, objeto de esperança, qualquer possibilidade de identificação está barrada – não que o Imutável, a substância, o sistema perfeito, esteja, por fim, realmente apartado do todo da subjetividade que e comporta, mesmo em sua servidão, como Senhor, ou que tal Imutável fosse mais desejável do que a fria Ordem socrática). Por outro lado, ela também não se deixa ser semelhante a si mesma, ao finito, pois nega aquilo que ocorreu de fato, enquanto que o Imutável permanece o que é pois, ao sacrificar a materialidade, sacrifica apenas seu lado superficial. A consciência se dá conta de que toda a sua atividade é falsa e toda sua satisfação é erro: ela é consciência pecadora. Em pecado, a consciência se faz consciente de si mesma como o nada, o desprezível, através do Imutável. Para se manter absolutamente pecadora, não pode ter relação direta com o Imutável mas apenas através de um mediador – o sacerdote –, que funciona como o termo médio em um silogismo. O seu ser, assim, não só é desprezível como, ainda por cima, não depende dela: ela torna-se uma mera coisa, algo subordinado às suas relações, conforme já ocorrido no nível do Entendimento. Trata-se todo o tempo de um auto-reconhecimento da consciência como coisa: ou seja, a situação contraditória de tomar-se a si mesmo como não sendo para si mesmo. E tudo isso não é outra coisa que o sujeito esclarecido, de racionalidade finita, vivendo, como o Estóico, no mundo

puramente material, acessível apenas através de seus interesses, e sob a idéia inalcançável de uma substancialidade fundamental de si mesmo, que é propriamente o momento da Consciência Infeliz. No fundo, é uma *atividade* que realiza a verdade da consciência: no entanto, para não se tomar como consciência nesta prática, ela abdica da responsabilidade pelos seus atos, deixando-a a cargo do mediador (ou, no protestantismo, do puro ímpeto, o entusiasmo subjetivo da fé, e, mais tarde, no liberalismo, o interesse cuja especificidade não é racional) e, portanto, sua atividade não passa da retificação do sentimento sobre a razão: a consciência “pratica o que não entende” e “pensa e diz o que, para ela, não tem sentido” (FE 229), marcando, segundo outros termos, a separação entre fé e saber. Também podemos dizer que, sob um outro ângulo, esta é a maneira que a consciência tem de manter a objetividade do Imutável à parte de sua subjetividade, como no resguardo da fé contra o saber no âmbito da discussão do esclarecimento.

A conclusão e o ápice da subjetividade esclarecida está aqui. A precária substancialização da consciência, neste contexto, torna-a semelhante a uma coisa. Ser uma coisa, no entanto, não é uma experiência miserável, ainda que indigna: pelo contrário, ela traz alívio e descanso. Realiza-se, na passividade da consciência, a verdade do Imutável para a consciência, pois ele age sobre ela. A consciência é, então, consciência da graça. Não se trata, aqui, de um conceito completamente desenvolvido: a consciência é responsável pela sua conversão, o que a torna fundamentalmente íntima para com o poder redentor. Ela não é consciência desta intimidade, contudo – mas, pelo menos, é consciência da própria Vontade essencial e objetiva, do poder do outro sobre ela, na forma do poder da subjetividade sobre a objetividade ou a unidade entre eles: o “conceito de ação” (FE 230). Na ação do Imutável, a consciência tem o vislumbre de que toda ação, sempre particular/individual, tem ser em si mesma, ou é “toda a realidade”: a certeza disto é um vislumbre da idéia de Razão. Esta idéia, contudo, não passará, no âmbito da Consciência Infeliz, para além do *status* de certeza, pois a presença do mediador certifica a consciência por todo o tempo de que o Imutável não age: de que não há nada em comum entre ele e a consciência – entre o particular e o universal.

Seria necessário analisar mais profundamente tanto o *Fé e Saber* quanto a *Fenomenologia do Espírito* para compreender completamente a posição de Hegel

diante do problema de sua própria descrição do Esclarecimento. Por um lado, o fluxo fenomenológico impele o leitor daquela última obra a aceitar o gesto fundamental da Consciência Infeliz, da subjetividade religiosa: o que chamei de re-reconciliação, a hipóstase da imagem da consciência plenamente satisfeita, reconciliada, porém sem contato com a realidade material enquanto tal – ou seja, *para além de seu conceito*. Por outro lado, o esclarecimento não é aceito como definitivo, ou como um pathos intelectual que resolva o problema da reconciliação. O caminho ulterior do sistema de Hegel terá que esperar uma pesquisa posterior para ser explorado; no momento, só pretendo dedicar-me à oportunidade que esta caracterização oferece de introduzir o pensamento de Adorno, o qual, aliás, inclui um veredicto (que também permanecerá indiscutido) diante da filosofia hegeliana: o de que sua dialética não é a dialética de que necessitamos.

O problema do modelo hegeliano de consciência

Como indiquei, a discussão propriamente dita do Esclarecimento na *Fenomenologia do Espírito* tem lugar no Capítulo VI desta obra, e meus interesses, no momento, não me levarão tão longe. Mas, por outro lado, é evidente que a discussão do Entendimento e das figuras do Estóico e da Consciência Infeliz muito têm a ver com o debate sobre o Esclarecimento (de fato, Hegel refere-se a estes momentos ao longo de seu Capítulo VI), de modo que, para preparar a conclusão do presente capítulo de meu trabalho, e à luz das observações já feitas sobre minha abordagem à *Fenomenologia*, gostaria de deter-me para analisar como se põe a questão do Esclarecimento – do modo de pensar para o qual a Dialética Negativa se oferecerá como alternativa – no âmbito dos Capítulos III e IV.

O momento final do Entendimento, o da totalidade absolutamente transpassada de uma rede de implicações que liga cada elemento com todos os demais, totalidade esta que ressurgue com contornos mais claros ainda na discussão sobre a vida no início do Capítulo IV, certamente lembra a imagem do Caos indeterminado pintada por Sócrates no *Górgias* para ilustrar a que levava a defesa dos retóricos de um pensamento comprometido fundamentalmente com a noção de interesse. As coisas não são nada em si mesmas, se não uma perspectiva de

determinação pelo interesse do sujeito – ou o Desejo da consciência, para colocar em termos hegelianos. Esta falta de determinação do real possibilita – e consiste em – subsumir este último em sua totalidade sob um conceito que assumirá o epíteto de Vida, Mundo, experiência, ao logno da trajetória da consciência no Capítulo IV, conceito este que, ao invés de revelar seu objeto, só o obscurece e, de fato, só é estabelecido num consentimento à iniciativa da própria consciência de submeter sua alteridade como um todo a si própria, ignorando de início qualquer distinção intrínseca a esta alteridade. O Estoicismo é o ápice desta iniciativa: nas palavras de Hyppolite, “a liberdade do estoicismo se define, com efeito, pela negação das relações anteriores (...) Nenhuma situação concreta se sustenta diante do pensamento que busca somente manter-se a si mesmo. (...) o que é meta é (...) somente a igualdade do pensamento consigo.”⁵⁶ Trata-se do eudaimonismo descrito através do comportamento da consciência.

Pois bem: já vimos que Hegel, já na época do *Fé e Saber*, sentia-se descontente com a perspectiva eudaimonista. Não é de estranhar, então, que na *Fenomenologia* ele encontre nesta forma uma contradição intrínseca que a leva a ultrapassar a si própria. Esta contradição leva para o caminho do Cético: para a experiência contínua e – o que não é pouco para Hegel, como vimos – desagradável da passagem da lida com a alteridade para a afirmação da identidade. Através deste caminho, a consciência vem a reconhecer sua infelicidade e hipostasia sua relação com sua alteridade em termos genéricos: a consciência torna-se Consciência Infeliz, a consciência que almeja a substancialidade divina, que reconhece-se nela – ainda que parcialmente – e que despreza a lida com o mundo muito embora subsista por tal lida. O quadro do subjetivismo do Esclarecimento está completo.

A contradição fundamental orientando o caminho da consciência para além da simples experiência de satisfação do desejo e, então, para além do Estóico, etc., é uma contradição entre a consciência e o critério de si mesma que a experiência do objeto lhe proporciona. A consciência põe, desde o Entendimento – bem, na verdade, já desde a Certeza Sensível, como nos damos conta retrospectivamente – a nulidade intrínseca do objeto. A partir disso, a única essência que há de convir para a consciência é a determinação *absoluta* do objeto pela consciência. Ora, é nisto que se baseia a crítica hegeliana ao Esclarecimento, como vimos: o

⁵⁶ *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, pp. 197–198.

pensamento esclarecido coloca limites para si mesmo e se incapacita por trás de teias ideológicas e de um “empirismo”. Estou pronto a concordar com este aspecto negativo da crítica de Hegel, como sugeri, e acredito que determinadas experiências da consciência refletem nitidamente a alternativa àquele saber fraco que caracterizei através de Hegel na primeira parte do presente capítulo de meu trabalho. O vislumbre da essência da consciência como trabalho, por exemplo, a experiência da atividade do pensar em-si pela qual o Estóico passa, e a descrição do Cético como a própria experiência do trabalho em-si, da consciência implicada pelo real, mas ao mesmo tempo em conflito com ele e em perpétua superação dele, apontam para o rompimento com o conformismo e a inércia ocultos por trás do objetivismo mesclado ao ímpeto revolucionário do Esclarecimento – algo que, aliás, espelha o processo histórico das revoluções burguesas, como já indiquei. Mas entre esta concepção dinâmica da determinação do real pelo sujeito e a hipótese monolítica de uma afinidade entre o sujeito e a divindade ou o Absoluto vai uma longa distância, e isso justamente porque estas concepções reificadoras e reificadas aparecem somente como alteridade da vida mesma, seguindo a tendência ao paralelismo sistêmico que apontei anteriormente. Hegel tenta ser mais esclarecido que os esclarecidos: isto o afunda ainda mais profunda e definitivamente nas oposições estáticas – não se tratam de contradições, então – que marcavam a postura deles. Hegel – pelo menos é isso que indica meu estudo até aqui, e embora fosse possível levar tal questionamento mais adiante, isto terá que esperar uma pesquisa posterior – está comprometido com a imagem de uma determinação do real que não só é montada através da solene indiferença a certos problemas teóricos, como parece apontar ou para um modelo prático ingênuo e inaceitável – o de que todos *podem* contribuir ou *de fato* contribuem *enquanto sujeitos individuais* para a determinação do real – ou para a formulação ideológica decorrente da assimilação daquela ingenuidade: a de que este real *já é* o fruto da contribuição do trabalho e esforço dos indivíduos atuando enquanto tais.

Conclusão para o modelo hegeliano de consciência

Este duplo sistematismo é uma reconfiguração do problema do dualismo esclarecido – a combinação do subjetivismo com o objetivismo – o qual já

discutimos quando da análise da introdução ao *Fé e Saber*⁵⁷. Hegel parece pretender enfatizar ao limite o momento subjetivo, mas de tal modo, e a tal ponto, que este momento precisa ser hipostasiado pela própria experiência subjetiva, tornando-se incompatível com ela. Se o resultado é a imagem de uma reconciliação absoluta, de uma absoluta resolução da alienação, esta imagem torna-se um devaneio, uma psicose da razão, a ser realizada não junto ao mundo, mas às expensas dele, como se não tivesse sua positividade própria. A subjetividade *real*, no entanto, como a minha e a do leitor, a vida dos indivíduos, possui tal dependência com relação a este mundo que acaba prejudicada, ela mesma, pela realização de uma racionalidade tornada independente dela – sendo que, paradoxalmente, essa dependência mesma foi um argumento crucial empregado por Hegel para a elaboração de seu modelo de racionalidade absoluta.

Neste sentido, a abordagem hegeliana é mais mentirosa que a dos esclarecidos. O próprio Kant, na Terceira Proposição da *Idéia para uma história universal* afirma (e o faz sem qualquer pesar, mas como uma intenção de sobriedade que é, por sua vez, ideológica ela mesma, e que marca todo o modesto projeto kantiano) que, por exemplo, a gratificação pelo domínio da natureza e pelo desenvolvimento civilizatório é indefinidamente adiada: cada geração passa por esforços e privações apenas para proporcionar conforto à geração seguinte, a qual, no entanto, não o consegue aproveitar devido aos seus próprios compromissos com um desenvolvimento ulterior, de modo que nossa angústia e desconforto são tão infinitos quanto nosso progresso.

Mas se isto descreve de fato a maneira como as coisas se dão – pelo menos leva em conta o sacrifício real que todos sentem em sua experiência cotidiana, ainda que, segundo o projeto justificatório da ideologia burguesa do século XVIII⁵⁸, procure inseri-lo dentro de um esquema geral que resulta no bem de todos – a própria forma de manutenção perpétua da contradição deixa a desejar na própria dialética que pretende enunciar. A não-reconciliação da vida com suas condições, a infelicidade na experiência social e no trabalho, não é absolutamente extensível. A constatação da diferença de classes pode nos levar a questionar a generalidade deste quadro, assim como considerações sobre o desenvolvimento das forças produtivas levaram Marx a questionar sua permanência ao infinito. Aí,

⁵⁷ Particularmente nos fragmentos “Subjetividade e alienação” e “‘Empirismo’ e passividade”.

⁵⁸ C.f. “Ideologia” in *Temas básicos da sociologia* de Adorno e Horkheimer.

então, certas considerações hegelianas tornam-se corretivas da ideologia que ele, em outra parte, reafirmou com ainda mais violência e capacidade de encobrimento. O modelo do Senhor-Escravo de Hegel, como estamos prestes a ver, aparece como uma (talvez não-intencionada?) denúncia de como a subjetividade consegue ludibriar o destino duro da experiência de acumulação e perpétuo desenvolvimento. Neste modelo, através da força, aquele que há de se tornar Senhor submete outra subjetividade ao nível da objetividade, subjugando-a à absoluta dependência dele. Por um lado, a subjetividade acidentalmente mais fraca, que se torna Escravo, não possui outro modelo para seu próprio ser que o do sujeito exclusivo ou consciência desejante, de modo que o Senhor que triunfa sobre ele, e que é um prolongamento daquelas figuras, torna-se ingratamente seu parâmetro do que é *ser*. A auto-imagem do Senhor, por sua vez, é a da dependência frente às coisas e ao mundo. Esta independência já era a auto-imagem ou critério de si do eudaimonismo cru da consciência desejante. Lá, no entanto, como vimos, a satisfação era sempre efêmera, de tal modo que, no fim das contas, a consciência só vive uma perpétua busca pelo objeto, e só consegue prestar atenção no objeto, e nunca em si mesma. Já na experiência do Senhor, a independência pode ser levada mais adiante, pois o Senhor não trabalha, não precisa voltar incessantemente sua atenção sobre a objetividade: para tanto, ele dispõe do Escravo. Sem trabalhar, sem atentar à objetividade, o Senhor alcança subjetividade e satisfação.

Assim, aquilo que nos acostumamos a ver em toda parte chamado de “diferença social”, e a considerar como um problema acidental cuja resolução devemos sempre manter em vista, é, numa perspectiva hegeliana – mas não na perspectiva do próprio Hegel, como revela o desenvolvimento ulterior de sua argumentação –, uma evolução razoável de nossa concepção de subjetividade, do momento da autopreservação do sujeito: é a possibilidade de uma experiência de satisfação plena. Quer dizer que a única forma de levarmos a sério a noção de subjetividade radical a ponto de tomá-la como um lema é colocando alguém para relacionar-se com a materialidade em nosso lugar: o individualismo é anti-igualitário, e a experiência radicalmente privada só existe porque existe a dominação do homem pelo homem, ou seja, porque ela não existe para todos. Como aquela experiência privada é a fonte e o resultado de uma postura objetivista, podemos dizer que Hegel nos permite compreender, a despeito de si

mesmo, porque é impossível colocar nos trilhos da fraternidade uma subjetividade caracterizada por uma perspectiva de pensamento eudaimonista, dominadora, individualista.

A pergunta que se impõe, então, é como ultrapassar a contradição entre o Senhor e o Escravo, entre a satisfação e a experiência ou trabalho – sendo que tal ultrapassagem não deve reverter em uma pretensamente simples supressão do segundo termo, a qual, como vimos, reafirma de maneira mais violenta ainda a perseverança nesta contradição. Aliás, é precisamente tal supressão que deve ser questionada, na medida em que ela é o motor da contradição mesma: a existência do Senhor já é esta supressão realizada. Neste sentido, a experiência do Senhor guarda o índice de sua própria falsidade: Hegel mesmo ressalta o quanto o Senhor se ilude com sua inseedade, pois depende fundamentalmente do Escravo – e, ainda que até hoje se tenha tido notícia de poucos capitalistas que tenham padecido de crises agudas de consciência devido a esta ilusão⁵⁹, ela tem o papel de apontar, em termos ontológicos, para a possibilidade de quebra desta situação.

Temos, então, o seguinte: o Senhor não se realiza enquanto consciência de si porque não produz, e não se dá conta de que sua essência é o trabalho que o Escravo realiza. O Escravo, por sua vez, não se realiza porque não consome – sendo que, de qualquer modo, mesmo que consumisse, tampouco realizar-se-ia, pois a imagem que busca através deste consumo é a do Senhor, herdada da antiga consciência desejante que é fonte absoluta do sentido dos objetos, marcando, aliás, a repetição de uma relação de violência natural no âmbito das relações sociais. O trabalho permite ao Escravo o vislumbre da resistência das coisas: isso apontaria para uma mudança de perspectiva na auto-imagem da consciência, no sentido mais da afirmação de uma relação de parceria entre a consciência e seu objeto. Tal mudança não tem lugar, entretanto, justamente porque a ênfase que o Escravo, em sua existência constrangida, precisa dar aos *resultados* de seu trabalho, ao *objeto transformado* – algo que reflete a prioridade dos fins sobre o exercício dos meios – em termos do meu Capítulo I, a prioridade do sapato sobre a atividade do sapateiro, o que quer dizer: sobre o ser do sapateiro. Na medida em que só se enxerga através do resultado da produção, o Escravo vislumbra a potência produtiva da relação de dominação a que o Senhor o força como algo

⁵⁹ Brecht explora de maneira genial a idéia de uma tal crise de consciência em sua *Santa Joana dos Matadouros*, na figura de Pedro Carrara.

positivo. Quer dizer: o Escravo não tem chance de alcançar consciência de si *como Escravo*. Sua *experiência mesma* – o que realmente acontece com sua vida – é posta de lado; a ênfase toda recai sobre o *objeto*, a coisa que ele transforma e, oposto a ela, no objeto que ele mesmo é enquanto capacidade reificada de produzir – enquanto trabalho tornado substância.

Tal negligência da experiência desemboca na figura do Estóico. Ele se reconhece como atividade – no entanto, como a atividade reificada que o Escravo prenuncia. O Estóico afirma um egoísmo em eterno movimento de produção de solipsismo – movimento de negação do movimento. As coisas, então, representam para ele um incômodo: sua existência ainda é o eterno estar atado à “roda do mundo”, sua verdade é a negação da inseidade das coisas, a qual está em contradição com o fato de que as coisas precisam ser independentes para que sua negação seja possível. O Estóico é atormentado pela experiência de que a consciência não é tudo.

Ora, para nós, observadores do fluxo fenomenológico, está evidente que a verdade da consciência é sua experiência, porque o que a vemos realizar é sempre experiência. E a primeira figura de consciência que percebe isto é o cético. Perceber, neste caso, é realizar. O cético não apenas oscila entre a coisa e o si-mesmo, tal como a consciência desejante, o Escravo e o Estóico, mas reconhece-se nesta oscilação mesma. O que Hegel deveria ter se dado conta é que é *nisto* que está a raiz da noção de Espírito, e não no Imutável externo à consciência. O Espírito, a idéia de uma objetividade e materialidade do pensamento, a noção de que a objetividade é sobretudo sociedade e cultura, formada de objetos impregnados de subjetividade, e de sujeitos objetivamente determinados, é mais afim a uma extinção da própria perspectiva segundo a qual o sujeito e o objeto entram em contato desde uma separação original do que de uma *solução* desta separação, a qual só pode resultar em um subjetivismo idealista (no mal sentido, no sentido depreciativo usado por Marx) ou em um objetivismo conformista. A derradeira reconciliação não seria postular um mundo meramente material, de um lado – a mera *Wirklichkeit* dos esclarecidos –, um sujeito racional e prático do outro, e criar um modelo segundo o qual este sujeito emerge vitorioso do contato com aquele mundo. O que minha análise indica é que a derradeira reconciliação deve prescindir da própria noção de resultado de uma operação: sua base deve ser a valorização do pensamento sobre a experiência. Ela deve prescindir, no fundo,

da pretensa “indiferença” fundamental da consciência desejante, do Senhor e do Estóico – da idéia de uma não-relação – e não apenas de uma indiferença da consciência para com as coisas, mas das próprias coisas com relação a si mesmas, aproveitando todo o resultado da crítica hegeliana à teoria do conhecimento. Trata-se de rejeitar a indiferença em-si, rejeitar a concepção da diferença ou relação como relação entre coisas ou sujeitos que não têm relação, como se a relação lhes sobrecaísse de fora: para subverter a fórmula hegeliana, trata-se de pensar a identidade do idêntico e do não-idêntico como não-identidade.

É isto que a *Dialética Negativa* pretende levar a cabo.