UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARLA VANESSA BRITO DE OLIVEIRA

A EXPERIÊNCIA (*ERFAHRUNG*) EM HEGEL COMO EXPERIÊNCIA PRÁTICA

Salvador
2017

CARLA VANESSA BRITO DE OLIVEIRA

A EXPERIÊNCIA (*ERFAHRUNG*) EM HEGEL COMO EXPERIÊNCIA PRÁTICA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, sob a orientação do Professor Doutor José Crisóstomo de Souza.

Salvador
2017

Oliveira, Carla Vanessa Brito de
O48 A experiência (*Erfahrung*) em Hegel como experiência prática / Carla Vanessa Brito de Oliveira. – 2017.
106 f.

Orientador: Prof º Drº José Crisóstomo de Souza
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2017.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Experiência (*Erfahrung*). 3. Espírito – Fenomenologia. 4. Autoconsciência. 5. Trabalho. I. Souza, José Crisóstomo de. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD:100

Banca Avaliadora

_____
Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza (UNICAMP)
Universidade Federal da Bahia
Orientador

_____
Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima (UNICAMP)
Universidade de Brasília
1º Examinador

_____
Prof. Dr. Jarlee Salviano (USP)
Universidade Federal da Bahia
2º Examinador

À Marina, minha mãe.

Agradecimentos

Ao professor José Crisóstomo de Souza, pela orientação e pelo incentivo na realização deste trabalho. Pelo seu exemplar engajamento por uma filosofia comprometida com o mundo das práticas humanas. Por encorajar-nos no caminho da autonomia na pesquisa filosófica.

Ao professor Erick Lima, pelos diálogos sempre muito generosos em torno de Hegel, pela importante participação no Exame de Qualificação e por compor a Banca de Defesa deste trabalho.

Ao professor Jarlee Salviano, pela contribuição criteriosa no Exame de Qualificação e também por compor a Banca de Defesa deste trabalho.

Ao Grupo de Pesquisa Poética Pragmática, pelo espaço formativo e pelos diálogos. E aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA.

Aos amigos: especialmente à Laiz Fraga, pela amizade, pela presteza, pelo apoio e incentivo irrestritos. A Paulo Santos, pela amizade, pelo apoio e incentivo irrestritos. A Lucas Nascimento, Severiano José e Rodrigo Ornelas, pelo incentivo e pelos generosos diálogos. Aos amigos do "Fernet Club", Ísis Nery, Paula Campos, Rafael Inah e Murilo Garcia, por tornarem tudo mais leve e cheio de graça. Aos amigos do curso de Ciências Sociais da UFBA, pelos divertidos diálogos em torno da *Fenomenologia do Espírito*. Aos demais amigos e colegas interlocutores.

Agradeço à UFBA – Universidade Federal da Bahia, por promover condições materiais de incentivo à realização e socialização da pesquisa acadêmica, contribuindo sobremaneira para a qualificação do presente trabalho. E agradeço à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de estudos.

Não serei o poeta de um mundo caduco.
Também não cantarei o mundo futuro.
Estou preso à vida e olho meus companheiros.
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças.
Entre eles, considero a enorme realidade.
O presente é tão grande, não nos afastemos.
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.

CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE, Mãos dadas.

RESUMO

A dissertação apresenta uma leitura de Hegel levando em conta argumentos da filosofia contemporânea pós-metafísica, privilegiando, nesse sentido, o aspecto interacionista da filosofia hegeliana no lugar da sua ideia de autorreflexão e, explorando, assim, a concepção de autoconsciência como constitutiva de um espírito socializado que não se limita ao viés intersubjetivista, mas compreende a autoprodução do mundo humano. Desse modo, nosso objetivo é apresentar a noção de experiência (*Erfahrung*) em Hegel como de uma experiência fundamentalmente prática. A obra na qual focamos o estudo desta questão é a *Fenomenologia do Espírito* (1807), nela podemos encontrar o conceito de experiência como fio condutor. Assim, admitimos que a *Fenomenologia* narra a experiência da consciência em sua jornada de reconhecimento com a realidade objetiva, a saber, com o mundo efetivamente humano. Situando o debate na *Fenomenologia*, a consciência aparece como *ser-aí* do espírito, sendo a relação entre sujeito e objeto o problema que posiciona a questão deste trabalho. A consciência, ao experimentar-se, mobiliza a relação entre sujeito e objeto através da atividade do negativo, explicitando o conhecer como um ato que se desdobrará na autoposição do eu diante da natureza. A consciência se posiciona, assim, como autoconsciência. Porém, a sua estrutura desejante solicita um contexto de reconhecimento recíproco que, por sua vez, em sua tentativa de realização, instaura o trabalho como atividade mediadora da relação social e, sobretudo, como atividade que produz efetivamente o mundo coletivo. Desse modo, esta dissertação busca evidenciar como o discurso da Fenomenologia se constitui por uma crítica ao representacionismo, não se limitando, contudo, ao âmbito teórico, mas se desenvolvendo para a compreensão da agência humana. Posto isso, o presente trabalho constitui-se por duas partes; uma primeira, composta pelo primeiro capítulo, na qual construímos o preâmbulo da tese, de que a descrição da experiência na *Fenomenologia* trata da descrição de uma experiência fundamentalmente prática; e, uma segunda parte, composta pelos segundo e terceiro capítulos, que adentra o próprio texto da *Fenomenologia*, da Consciência à Autoconsciência, com a finalidade de tratar a tese proposta no interior da obra. Observamos, neste segundo momento, como a passagem para a Autoconsciência, bem como a luta por reconhecimento, cuja figura elementar é a dialética entre senhor e escravo, são determinantes para a compreensão do caráter prático da experiência. Por sua vez, a elucidação da razão ativa, esta que é a efetividade objetiva da autoconsciência, permite-nos compreender a elevação da consciência à universalidade por um laço ético sustentado, especialmente, pela atividade do trabalho. É desse modo que, concebendo a autoconsciência como constitutiva de um espírito socializado, podemos apresentar a leitura de que a experiência descrita na *Fenomenologia do Espírito* compreende uma experiência de autoprodução do mundo que é, eminentemente, prática.

Palavras-chave: Hegel; Fenomenologia do Espírito; Experiência (*Erfahrung*); Autoconsciência; Trabalho.

ABSTRACT

This dissertation work presents a reading of Hegel that takes into account the arguments of the post-metaphysical contemporary philosophy, favoring, thereby, the interactionist aspect of Hegelian philosophy instead of his idea of self-reflection. In this sense, this work explores the concept of self-consciousness as constitutive of a socialized spirit that is not limited to the intersubjectivist bias, but understands the self-production of the human world. Under these circumstances, our goal is to present the notion of experience (*Erfahrung*) in Hegel as a fundamentally practical experience. Hegel's work *Phenomenology of Spirit* (1807) is the focus of the proposed analysis, since the concept of experience is established there as a guiding line. Thus, we state that *Phenomenology* narrates the experience of consciousness in its journey of recognition of the objective reality, namely, the actually human world. As we place the discussion in *Phenomenology*, the consciousness appears as the *being-there* of the spirit and the relation between subject and object sets up the main issue of this study. The consciousness, when experiencing itself, mobilizes the relation between subject and object through the activity of negation and explains experience as an act that will unfold into the self-positioning of the subject towards nature. Consciousness positions itself as self-consciousness. However, its desiring structure calls for a context of reciprocal recognition that, in its achievement attempt, establishes work as a mediating activity of social relation and, above all, as an activity that effectively produces the collective world. Thereby, this dissertation seeks to show how the discourse of *Phenomenology* is constituted by a critique of representationalism that is not limited, however, to the theoretical scope, but is developed in the sense of the understanding of human agency. Having said this, the present work consists of two parts. The first one, composed by the first chapter, contains the preamble of the thesis: the idea that the description of experience in *Phenomenology* deals with the description of a practical experience. The second part, formed by the second and third chapters, enters the actual text of *Phenomenology*, from Consciousness to Self-consciousness, in order to deal with the thesis proposed within the work. In turn, the elucidation of active reason, understood here as the objective effectiveness of self-consciousness, allows the understanding of the raising of consciousness to universality by an ethical bind that is sustained notably by the work activity. By conceiving self-consciousness as a constitutive part of a socialized spirit, it ´s possible to establish that the experience described in *Phenomenology of the Spirit* comprises an experience of self-production of the world that is eminently practical.

Key words: Hegel; *Phenomenology of Spirit*; Experience (*Erfahrung*); Self-consciousness; Work.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO 10

2. UMA INCURSÃO CONTEMPORÂNEA AO DISCURSO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* (1807) E O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA (*ERFAHRUNG*) ….. 21

2.1. A Fenomenologia do Espírito: o itinerário como processo 21
2.2. A Fenomenologia do Espírito e o conceito de experiência (*Erfahrung*): um percurso teórico-prático 28
2.2.1 A filosofia moderna: experiência e teoria do conhecimento 30
2.2.2 Experiência como crítica ao representacionismo epistemológico moderno 34
2.2.2.1 Crítica imanente e "corporificação" da razão: *destranscendentalização* do sujeito cognoscente e intersubjetividade 40
2.2.3 Experiência e a formação da autoconsciência: o espírito intersubjetivo em Hegel …...48

3. A EXPERIÊNCIA DO OBJETO PARA O SUJEITO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: A AUTOCONSCIÊNCIA COMO VERDADE DA CONSCIÊNCIA ……..... 55

3.1. A primeira posição da Consciência: a certeza sensível como a primeira forma fenomênica do saber e a mediação como verdade do imediato 57
3.2. A segunda posição da Consciência: a percepção como verdade da certeza sensível. Do coisisismo ao dinamismo 62
3.3 A terceira posição da Consciência: o entendimento que é consciência-de-si. 67
3.3.1 *Adendo*: A transição da consciência para a autoconsciência como uma problemática elucidativa do idealismo hegeliano 75
3.4. A autoposição do Sujeito: a autoconsciência como consciência prática 79

4. AUTOCONSCIÊNCIA E ESPÍRITO: O SUJEITO PRÁTICO E A AUTOPRODUÇÃO HUMANA ……83

4.1. Autoconsciência como desejo de si mesmo: o estabelecimento da luta por reconhecimento ……84
4.1.2. A dialética senhor e escravo e o trabalho..... 88
4.2. Autoprodução do Sujeito como autoprodução do Espírito: o mundo propriamente humano ……92
4.3. Autoconsciência, Sujeito e Espírito 98

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS 101

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 103

INTRODUÇÃO

Como oferecer, dentro do universo acadêmico, uma leitura atualizada de um filósofo moderno como G. W. F. Hegel notável pela sua originalidade de conceber uma filosofia animada dialeticamente? Me parece interessante que os contornos de resposta para esta questão sejam postos na medida em que se experimente a construção de um caminho de incursão à filosofia hegeliana que revitalize, precisamente, a sua dinâmica dialética, tanto no sentido de uma promoção da dialética como de diálogo entre filósofos que desenvolvem pensamentos e proposições à luz do pensamento de Hegel, seja confrontando-o seja ampliando-o, como, também, no sentido de uma apresentação do texto hegeliano que privilegie aquilo que ele tem de mais rico e inovador, a dialética, esta especialmente como um esforço crítico que configura um movimento de desestabilização das enrijecidas representações feitas sobre as múltiplas experiências do homem no mundo.

Nesse sentido, o presente trabalho aposta na vivacidade da dialética hegeliana e na sua recusa em simplificar a experiência humana por meio de esquemas rígidos e abstratos operados por uma razão que se põe parcialmente em mundo. A dialética, caracterizada pelo trabalho do negativo, subverte a compreensão de ser uma lógica da aparência, ao desnudar e ao encetar a complexidade da dinâmica da vida social. Nenhuma experiência do homem pode ser concebida como um dado isolado, captável em sua imediaticidade positiva. Se o homem se põe no mundo como ser prático, inteligente e intencional, sua tentativa de atestar a realidade como exterioridade radicalmente separada do eu é frustrada pela própria evolução da sua experiência com o mundo. Qualquer ato de tentar conhecer uma realidade *per se* ultrapassa a si mesmo como fenômeno evanescente que é parte constituinte de um conjunto de experiências humanas. Conhecer é um dos modos de experienciar o mundo e só alcança sentido pleno quando o sujeito que conhece entende que o ato de conhecer é uma das formas humanas de atuação na realidade. Isso porque, para Hegel, todas as experiências humanas se articulam a partir de uma lógica interna comum inscrita na história da autoprodução do homem e do seu mundo cultural. As chamadas “conquistas culturais da humanidade” constituem o desenvolvimento do “espírito do mundo”, conforme um processo histórico de crescente autoconsciência que é levado a termo por meio das consciências individuais.

Assim, nossa obra de estudo é a *Fenomenologia do Espírito* (1807), obra na qual Hegel apresenta o drama protagonizado pela consciência humana em sua jornada de

reconhecimento do mundo espiritual, do mundo humano, como um mundo produzido por ela na medida em que ela mesma se produz como um ser universal, como um ser cultural. Posto isso, podemos dizer que a *Fenomenologia* acompanha a viagem de formação da consciência em sua busca de si mesma como realidade objetiva. Posta em seu dilaceramento com a realidade, a consciência engendra uma tentativa de apreensão do que supõe ser o verdadeiro, a princípio, o que ela entende por realidade objetiva, realizando um movimento cuja cadência é marcada por rupturas: a consciência nunca consegue repousar dentro de si, está sempre se ultrapassando na medida em que tenta apreender a si mesma ao fazer-se no outro. Esse movimento que a consciência realiza em si mesma é um movimento de autoconhecimento, uma viagem de aprendizagem, cuja verdade última é "entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas como *sujeito*", diz Hegel. Esse movimento é feito ainda pela reunião das experiências humanas que são paradigmáticas na civilização ocidental, de modo que a exposição da *Fenomenologia* compreende percorrer uma série de *figuras* as quais representam essas experiências paradigmáticas, a exemplo da figura do *senhor e escravo* (*Herr und Knecht*), foco deste trabalho, que trata do fenômeno da dominação no interior da luta por reconhecimento, estabelecendo o enredo prático da *démarche* da consciência e demarcando um momento de vitalidade dialética, crucial para a construção da sociedade humana, e tem como trunfo mostrar por uma inversão lógica *e prática* que a verdade da consciência do senhor é a consciência que trabalha.

Diante do exposto, proponho neste trabalho a experimentação de uma leitura que toma a descrição da experiência da consciência desenvolvida na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel como a descrição de uma experiência prática: o discurso da experiência da consciência é o discurso do automanifestar-se de um "eu que é nós e um nós que é eu" que se reconhece como sujeito de uma experiência de autoprodução de si mesmo e do mundo reciprocamente, na condição de um sujeito prático. Prático porque não se trata do discurso de um sujeito epistêmico, que apenas descreveria uma realidade objetiva, mas do discurso de um sujeito que só toma consciência de si na medida em que se reconhece no seu próprio movimento de objetivação. O movimento de objetivação do sujeito é realizado especialmente pelo *trabalho,* atividade de transformação da natureza cujo resultado é a autoprodução coletiva do próprio homem e do seu mundo material/cultural.

A tematização filosófica do trabalho aparece, na *Fenomenologia do Espírito*, na seção da Autoconsciência (*Selbstbewusstsein*), no interior da *luta por reconhecimento*. A *luta por*

reconhecimento é o momento no qual a consciência sofre nela mesma uma duplicação a fim de que seu reconhecimento como consciência independente, efetivamente como autoconsciência, seja realizado por uma outra consciência. A consciência, ao negar a positividade do objeto, transformando-o em fenômeno para ela mesma, é desejo de si mesma, de modo que, sua independência apenas será possível diante de outra consciência. No entanto, a tentativa de reconhecimento constitui-se de modo conflituoso, estabelecendo o "silogismo da dominação", no qual aparecem as *figuras* do *senhor* e do *escravo*. O senhor é a consciência para si *essente* cuja afirmação de independência se dá frente à coisa e frente à consciência escrava. A consciência escrava é a consciência para a qual a coisa é essencial, pois não se colocou independentemente do nível natural na luta de vida ou morte, estando agarrada à vida. Assim, o escravo, devido à sua condição, deve *trabalhar*, modificar a natureza para o gozo do senhor. O momento da luta por reconhecimento enuncia, então, que a autoconsciência, a verdade da certeza de si, depende da atividade prática do sujeito e possui natureza interativa por ser posta em um contexto intersubjetivo.

Em síntese, propor a descrição da experiência da consciência como a descrição de uma experiência prática, significa conceber a experiência como uma experiência de produção simultânea da objetividade e do sujeito, que é prático, ativo. Significa não apenas tomar a experiência como um movimento de reconhecimento da subjetividade na objetividade, mas, sobretudo, entender a experiência como lócus da *atividade* de produção do mundo pelo trabalho. É na razão ativa, como universalização da autoconsciência, que podemos observar, por fim, a realização da consciência por meio de um laço ético sustentado pelo trabalho. Nesta subseção, pela dialética entre singular e universal, o espírito se apresenta como a "substância universal" constituída pelo agir das consciências, resultando em um espírito socializado de autoprodução do mundo humano, capaz de evidenciar a constituição de uma experiência de autoprodução do sujeito, a qual é fundamentalmente prática.

Como proponho uma experimentação de leitura da experiência da consciência, esclareço que tomo aqui experimentação não no sentido verificativo e comprobativo, de inspiração na metodologia científica moderna, mas conforme a imagem hegeliana de "caminho ou viagem".[1] Para Hegel, que utiliza a palavra alemã *erfahren*, experimentar é partir

1 Hegel utiliza as palavras alemãs "*erfahren*" e "*Erfahrung*" para "experimentar" e "experiência", respectivamente. De acordo com Michel Inwood, *erfahren* é seguir em viagem para explorar algo e, *Erfahrung*, significa esse processo ou seu resultado. Mas pode ser, também, um procedimento, um jogo de acerto e erro. Demarcamos neste trabalho que experiência corresponde à *Erfahrung*, tendo em vista o sentido próprio da palavra alemã, a qual é utilizada por Hegel; ao expressar uma experiência processual engendrada por um sujeito que a percorre, a palavra *Erfahrung* confere um sentido mais preciso à experiência descrita na *Fenomenologia*

em uma viagem de descoberta. Nesse sentido, a minha proposta é de uma incursão ao texto hegeliano cuja finalidade não deve ser a verificação de uma tese por intermédio de uma leitura interna que buscaria, assim, a mera reconstituição do argumento hegeliano. Isso não seria *partir* em uma viagem, mas apenas querer atestar uma viagem já realizada por outrem assumindo, portanto, uma postura passiva e não a postura do sujeito agente, do sujeito *que viaja*. Seria como a ilusão de querer percorrer o mesmo caminho percorrido por outrem, ilusão que pressupõe irrefletidamente que o caminho se faz independentemente do sujeito que caminha. Privilegiando o caráter de "obra aberta" do texto da *Fenomenologia*, por este se tratar de uma descrição narrativista da formação da consciência, proponho uma leitura dessa descrição que toma como ponto de partida o horizonte polissêmico de interpretação do texto hegeliano.[2] Assim, a minha incursão ao texto hegeliano se orienta para um dos possíveis caminhos que o próprio texto oferece em seu caráter de abertura. Proponho, nesse sentido, uma leitura que explora o discurso do automanifestar-se do sujeito na experiência da consciência como um discurso que descreve uma experiência prática, um discurso que se desenvolve ademais por *formas*, por *figuras* (*Gestalten*) que compõem a narrativa da experiência humana a partir de experiências paradigmáticas da própria civilização humana.

Hegel utiliza a palavra alemã *Erfahrung* para "experiência". Nesse sentido, experiência diz respeito ao processo da viagem ou ao seu resultado, como explica Inwood. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel começa por definir essa viagem como "o saber em devir", como o saber fenomênico criticando a si mesmo, o que pode ser entendido como *crítica imanente*. Essa viagem do saber compreende o movimento dialético que a consciência realiza em si mesma a partir dos seus dois momentos, o momento da consciência e o momento do objeto. Essa relação entre sujeito e objeto é posta reciprocamente e dialeticamente na consciência. Tomada em seu oferecimento, a consciência tem ambos os momentos para ela mesma e, ao examinar a correspondência do seu saber com o objeto, examina a si mesma. Não correspondendo os dois momentos, a consciência muda o seu saber a fim de adequá-lo ao objeto. Porém, mudar o seu saber significa mudar o objeto. Nessa viagem de autoexame da consciência, encontramos no objeto, pois, objetivamente a própria consciência, pois o objeto é aquilo que a consciência apresenta como sua verdade sobre o mundo. Logo, o discurso da

---

do Espírito.

2 Esse estilo não está destituído de valor científico para Hegel. Interessante comentar, inclusive, que o primeiro título da *Fenomenologia do Espírito* fora *Ciência da Experiência da Consciência.* A descrição da experiência da consciência obedece a necessidade lógica da exposição dialética, capaz de lhe garantir o estatuto de cientificidade.

consciência sobre o objeto é o discurso da consciência sobre ela própria, mas que, no entanto, precisa ser objeto da própria consciência para que a mesma tome consciência da verdade sobre si mesma.

Assim, importa-nos acompanhar o movimento da consciência do momento da verdade do objeto para o momento da sua autoposição como sujeito. Movimento do *em-si* ao *para-si,* ou ainda, passagem do objeto para o "eu que é nós" onde a objetividade é conservada pela sua transformação como produto do trabalho coletivo humano.

Ademais, esse itinerário de uma experiência ativa nada mais é do que a experiência de constituição da autoconsciência: a experiência da autoprodução humana, da consciência que sabe que se sabe enquanto saber e produção de si, o que significa dizer que, trata-se de uma consciência que conciliará o momento do objeto com o momento do sujeito, que sabe que o seu discurso sobre a verdade do objeto é o discurso sobre si mesma como produtora da realidade objetiva, esta que, ao ser reflexivamente interiorizada pela consciência, lhe forma, lhe educa. Aqui, o ato de conhecer é criador da realidade que, em Hegel, está materializada nas instituições e na cultura.

Assim, ao tratarmos da experiência descrita por Hegel tratamos de um outro modo de conceber a objetividade. Nesse sentido, a nossa proposta de apresentar uma leitura que privilegia o discurso da experiência como um discurso de uma experiência prática, abordará a experiência em Hegel considerando que este filósofo reconfigura a relação moderna entre sujeito e objetividade e faz isto empreendendo uma crítica imanente que se volta reflexivamente para os pressupostos modernos que sustentam as noções de conhecimento, sujeito e objetividade. É colocado sob crítica, pois, o paradigma mentalista da representação.

Para a interpretação do conceito de experiência como um conceito de uma experiência prática, nos deteremos também nos conceitos de autoconsciência e trabalho. A experiência, em sua definição originária, é a experiência da consciência, "o saber em devir", movimento no qual a consciência, sendo sempre intencionalidade e mediação, transcende a si mesma, extrapolando o paradigma mentalista da representação e se posicionando frente a natureza, em um progressivo movimento de passagem da afirmação do objeto para a afirmação do sujeito. A autoconsciência, por sua vez, que é desejo de si mesma, solicita um contexto intersubjetivo, não-solipsista, de interação, no qual o trabalho aparece como categoria central de mediação entre intersubjetividade e objetividade, instaurando uma forma propriamente social de interação. Posto isso, subjaz à tese da interpretação prática da experiência na *Fenomenologia*

do Espírito, o problema filosófico moderno da relação entre sujeito e objeto, entre subjetividade e objetividade, o problema da autoposição e da autoprodução do sujeito que, em Hegel, devido ao seu movimento dialético de autocrítica dos próprios pressupostos filosóficos modernos, ganha contornos peculiarmente originais com vigorosa potencialidade de discussão no campo da filosofia contemporânea. Ademais, assumindo que tratar de conhecimento em Hegel é tratar de conhecimento interessado, veremos que para este filósofo, especialmente na *Fenomenologia do Espírito*, às questões epistemológicas não são acrescidas as questões práticas ou vice-versa, mas ambas se desenvolvem em um movimento no qual o ato de conhecer da consciência se desdobra em seu ato de se pôr a si mesma produzindo o mundo humano e produzindo-se.

No que se refere à metodologia deste trabalho, o objetivo é aliar a análise do texto hegeliano com a construção de um contexto de discussão. A tese e os problemas filosóficos que ela mobiliza são situados em um plano de discussão cuja característica é ser a unidade na heterogeneidade, a saber, a promoção de um terreno comum de debate em torno de Hegel que privilegie a pluralidade de interpretação e apropriação do filósofo. É nesse sentido que se pretende promover um específico mapeamento de leituras contemporâneas de Hegel que transitam tanto na Filosofia Continental como no Pragmatismo, sem perder de vista, entretanto, o caráter de experimentação aqui proposto. O conjunto do trabalho pode ter sua expressão final na imagem de um roteiro de viagem.

Assim, a pesquisa se orientará de acordo com as seguintes etapas. O **primeiro capítulo**, intitulado "Uma incursão contemporânea ao discurso da *Fenomenologia do Espírito* (1807) e o conceito de experiência (*Erfahrung*)", que deve ser entendido como constituindo a primeira parte do trabalho, tem caráter metafilosófico e de justificativa da proposta, a saber, mostrar a pertinência da interpretação da experiência na *Fenomenologia* como experiência prática. O objetivo é elucidar a noção de experiência em Hegel como uma noção prática, situando-a, para tanto, em um contexto de apropriação especialmente contemporâneo. A proposta é apresentar a definição hegeliana de experiência na *Fenomenologia do Espírito* (1807) atentando-se para a peculiaridade da própria *Fenomenologia*, buscando compreender em que consiste a obra e sua fenomenologia, qual o seu propósito e como e porque a mesma pode ser acessada a partir do conceito de experiência. Admitindo que a *Fenomenologia* descreve a experiência de autoprodução do homem e do mundo e, nesse sentido, ela descreve uma experiência prática que não apenas posiciona o homem frente a natureza, mas que se

desenvolve como lócus de atividade humana, o primeiro capítulo busca explicitar, portanto, a interpretação da própria *Fenomenologia* e da sua experiência da consciência como uma narrativa que encerra uma crítica à relação representacionista entre sujeito e objeto e que alarga o sentido de experiência para além da restrita experiência teórica. É nesse sentido que o debate em torno do conceito de experiência em Hegel se reporta ao cenário epistemológico moderno para mostrar como Hegel o incorpora criticamente a fim de mostrar que o conhecimento se atinge pelo ato de conhecer em devir, em um processo histórico-formativo, no qual o ato de conhecer não pode se restringir à representação, mas se amplia como um ato de produção de si e do mundo, ambos como sujeitos. Cumpre, pois, elucidar o sentido da experiência fenomenológica que, embora interpretada como prática, não se trata de uma experiência meramente empírica.

Na literatura sobre a filosofia de Hegel o conceito de experiência da *Fenomenologia* é articulado junto com as noções de "crítica imanente", "procedimento", "processo de autoconhecimento", "saber em devir", "romance de formação espiritual (*Bildungsroman*)", "dialética da consciência", "exposição da história imanente da experiência humana", "*Geist game"*... noções que se articulam no campo de apropriação contemporânea de Hegel e que apontam para o caráter de obra aberta da *Fenomenologia do Espírito* (1807). Assim, não se tratará de explicar cada uma destas noções a fim de delimitar "o que é" a *Fenomenologia*. A *Fenomenologia*, para a qual a verdade só é possível em processo, engendra um modo de discurso filosófico cuja forma ultrapassa criticamente modelos representacionistas de conhecimento filosófico que sustentariam uma falsa dualidade entre o discurso do sujeito e o objeto a ser representado, bem como a crença na verdade predicativa. É mais apropriado falar em exposição (*Darstellung*) do que em representação (*Vorstellung*), pois a *Fenomenologia* acompanha a entrega da consciência ao seu próprio devir dialético: trata-se da exposição imanente, orgânica, da consciência em seus próprios atos de formação, visto que, conforme Hegel, a consciência é inquietude sobre ela mesma.

Vê-se, portanto, que a *Fenomenologia* é um escrito filosófico de notável originalidade. Marcado pela potência do negativo, pela desestabilização de representações, qualquer tentativa de oferecer um recorte do todo da obra seria malograda. Se para Hegel o verdadeiro se exprime como "delírio báquico", a incursão ao seu texto não pode se dar como tentativa de capturar a verdade da sua tinta, mas como, conforme pontuamos, uma viagem de descoberta.

Por outro lado, não se trata de uma viagem sem propósito, mas uma viagem que explora um dos caminhos possíveis do próprio texto.

Diante do exposto, no primeiro capítulo, além do exame de passagens do Prefácio e da Introdução da *Fenomenologia*, exporemos apropriações de Hegel por autores contemporâneos, privilegiando textos cruciais sobre a obra que possibilitam situá-la em domínio prático, permitindo afirmá-la em uma perspectiva não mentalista e não representacionista.

O **segundo capítulo**, intitulado "A Experiência do Objeto para o Sujeito na *Fenomenologia do Espírito*: a Autoconsciência como verdade da Consciência", o qual inaugura a segunda parte do trabalho, adentrando o próprio texto da *Fenomenologia*, visa acompanhar a afirmação do sujeito (prático) ante o objeto. O objetivo é compreender como a atividade de conhecer um objeto implica na autoposição do sujeito. Desse modo, acompanharemos pela análise do texto da *Fenomenologia*, em perspectiva com o debate contemporâneo, como a experiência da consciência se afirma como a experiência de uma autoconsciência em âmbito prático, entendendo que a autoconsciência não é automonitoramento, não é introspecção ou consciência de um evento mental. A fim de estabelecer a unidade consigo mesmo, a autoconsciência é, antes de tudo, *desejo*, de modo que ela se insere na *vida*.

O segundo capítulo, nesse sentido, obedece a seguinte estrutura expositiva: acompanhar a experiência da consciência para a autoconsciência, observando como a relação entre sujeito e objeto é reconfigurada tendo em vista a constituição de um sujeito que não é apenas espontâneo diante do objeto, mas se relaciona com este através do desejo a fim de estabelecer-se como autoconsciência. Analisando essa experiência através da interpretação contemporânea, verificaremos como Hegel, no interior da sua argumentação dialética, que explicita como a consciência entra em contradição consigo mesma sempre que pretende atestar a verdade de um mundo subsistente, constrói uma crítica epistemológica do representacionismo cujo desdobramento é uma filosofia prática. Assim, analisando o texto da experiência da consciência, acompanharemos como Hegel reconfigura a relação entre sujeito e objeto para uma relação prática que, no entanto, não se limita à autoposição abstrata de um sujeito solipsista, mas solicita um contexto de interação intersubjetiva, que ulteriormente, incorpora o mundo natural pelo trabalho, instrumento que realiza efetivamente o mundo social como autoprodução humana.

As estações, as paisagens pelas quais Hegel passa da Consciência para Autoconsciência, constituem o objeto dos três primeiros tópicos do capítulo: a certeza sensível, a percepção e o entendimento. Nas três referidas formas da consciência, a experiência visa atestar a verdade do objeto, primeiro pelo conhecimento imediato, em seguida pela percepção, com o fito de apreender a coisa particular através de suas propriedades gerais e, por fim, como última tentativa de afirmar a verdade de um mundo subsistente, a consciência se manifesta como busca da essência das representações de um objeto per se. No interior da experiência do entendimento, Hegel explicita, pois, que a consciência, no fim de contas, está lidando consigo mesma através de suas operações racionais ao tentar apreender a essência do mundo. Nesse sentido, a forma da razão como entendimento é um passo decisivo para autoposição do sujeito. Elegemos os conceitos de força e lei, fenômeno e mundo supra-sensível, para servirem como fio condutor de tratamento da seção do Entendimento na *Fenomenologia*.

Ora, a autoconsciência parece decorrer da estrutura do entendimento: o entendimento ao lidar consigo mesmo na tentativa de apreender a essência de um mundo natural, se autopõe como idêntico consigo mesmo, como um Eu; mas trata-se de uma identidade que tem em si a diferença decorrente da atividade negadora do mundo, a qual se manifesta como desejo. Disso decorre uma problemática elucidativa da transição da consciência para a autoconsciência, sobre a qual dispensamos mais dois tópicos. Primeiro, não é possível falar em mera similitude entre a consciência e a autoconsciência, pois conforme Robert Brandom, trata-se de um argumento fraco para explicar a transição da consciência para a autoconsciência, pois incorreria na falsa compreensão do idealismo hegeliano, este que é, *objetivo*. Se a experiência da consciência em Hegel, notadamente ao articular a reciprocidade dialética entre sujeito e objeto, se revela para fora do quadro representacionista, isso não significa, no entanto, um idealismo meramente subjetivo, inclusive nos moldes da auto atividade ficheteana. Mas, sob a interpretação da pragmática formal articulada à semântica inferencialista, a experiência de conhecimento desenvolvida pela consciência é inteligível dentro de uma prática de correção dos discursos de apreensão do mundo objetivo – como fenômeno para a consciência. Tal interpretação aponta para uma pragmática da autoconsciência, contudo, para além de uma pragmática linguística, de um idealismo objetivo da linguagem, como Habermas aponta em Brandom, a experiência da consciência implica na atividade da autoconsciência também em

termos extra-formais, quando esta lida, pela sua própria estrutura, com um conteúdo de relação social articulado à autoprodução do mundo. A autoposição do sujeito, a autoconsciência como consciência prática, assim deve se efetivar porque antes de tudo a autoconsciência é atividade desejante, que apreende o mundo subsistente em fenômeno mas que, sobretudo, o reapropria no interior do desejo efetivamente humano.

Assim, o **terceiro capítulo**, intitulado "Autoconsciência e Espírito: a autoprodução humana", desenvolver-se-á explorando a premissa de que a autoconsciência é desejo, mas desejo que só se satisfaz em outra autoconsciência, o que significa que a autoconsciência é mobilizada por um desejo humano cuja realização depende da autoprodução do mundo propriamente humano. A consciência desejante deseja, como autoconsciência, o reconhecimento da sua independência por outra autoconsciência, de modo que a agência do sujeito não é solipsista, mas requer um contexto de interação. Entretanto, embora o conceito de reconhecimento se apresente sob a estrutura da reciprocidade, a primeira forma de sua manifestação é de uma relação desigual de reconhecimento cujo contexto é de uma relação de dominação mediada pelo trabalho. Por outro lado, o trabalho deve aparecer no texto representando um plus categorial na experiência descrita pela *Fenomenologia*, pois revela que a autoposição da consciência e seu contexto de interação só se explicam pela autoprodução do mundo humano, no qual o sujeito deve se realizar propriamente como "um Eu que é um Nós, um Nós que é um Eu", a saber, como espírito socializado e notadamente prático.

Posto isso, após a exposição da dialética da consciência que resulta na reconfiguração da relação entre sujeito e objeto, no terceiro capítulo objetivamos discutir a relação de agência no mundo e com o mundo, através, portanto, não de uma consciência meramente representativa, mas de uma consciência que se perfaz como autoconsciência que interaje e trabalha no e com o mundo. Assim, percorremos a experiência da autoconsciência na medida em que a mesma busca se efetivar como um sujeito social, como espírito.

Nesse sentido, no terceiro capítulo nos orientamos fundamentalmente pela análise da *luta por reconhecimento* e de seus desdobramentos práticos imediatos, buscando apresentar como a mesma é fundamental na constituição de um espírito socializado que se define, sobretudo, pela autoprodução do mundo humano. Em um primeiro momento analisamos a estrutura da luta por reconhecimento e da sua primeira forma de manifestação, objetivando evidenciar como a mesma implica em um contexto de interação e de trabalho, traçando,

portanto, as linhas gerais do movimento de autoposição da autoconsciência para a autoprodução do sujeito social. Em um segundo momento, nos concentraremos na elucidação das considerações de Hegel sobre a razão ativa, onde o filósofo trata da elevação da consciência à universalidade por um laço ético sustentado, especialmente, pelo trabalho.

O desenvolvimento do trabalho conforme indicado, portanto, pretende apresentar a experiência descrita na *Fenomenologia do Espírito* como uma experiência prática, observando como a questão epistemológica se desdobra em uma questão prática que reconfigura a relação entre sujeito e objeto, na medida em que o conceito de experiência se desloca do paradigma representacionista e situa-se no âmbito da agência. Conforme exposto, a passagem para a Autoconsciência, bem como a luta por reconhecimento, configuram-se como passagens determinantes para a compreensão do caráter prático da experiência, descrita na *Fenomenologia*, em termos de autoprodução do mundo humano; e, nesse sentido, nos distanciamos da leitura de Kojéve, para o qual a dialética do senhor e do escravo parece inaugurar um capítulo independente dos anteriores e fundamentalmente antropológico. Nos distanciamos também da tese compartilhada especialmente por Honneth e Habermas de que Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, faria uma guinada em direção ao espírito monológico, sem deixar lugar para a interação intersubjetiva.[3] Por fim, nos situamos, a partir de Hegel, na interpretação da experiência da *Fenomenologia do Espírito* como experiência prática cujo tom é dado pela atividade do trabalho.

---

3 As obras de Habermas centrais neste trabalho são, 1) *Conhecimento e Interesse* (1968), especialmente pela sua abordagem da crítica de Hegel à Kant no interior da teoria do conhecimento, com destaque para a elucidação que ele faz da experiência em Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, como autorreflexão fenomenológica do espírito, capaz de abordar criticamente pressupostos irrefletidos da epistemologia moderna; 2) o ensaio "Trabalho e Interação" (1967), presente em *Técnica e Ciência como "Ideologia"*, no qual Habermas expõe a constituição intersubjetiva do espírito nos escritos de Iena, situando a interação especialmente no Hegel pré-fenomenológico; e 3) *Verdade e Justificação* (2004), em "Caminhos da destranscendentalização", de um Habermas mais alinhado ao Pragmatismo, que vê em Hegel um crítico do paradigma mentalista e um precursor da *destranscendentalização* do sujeito cognoscente, mas que, não obstante isso, realizaria um retorno ao sujeito monológico, especialmente na *Fenomenologia do Espírito*; entretanto, não sem antes nos oferecer importantes resultados da sua crítica ao mentalismo. De um modo geral, Habermas sustenta que haveria, no conjunto da obra de Hegel, dois modelos de apreensão da formação do Espírito: um idealista, marcado pela autorreflexão de uma consciência autorreferente e, outro interacionista, no qual o Espírito aparece como o meio de comunicação entre um Eu e outro Eu. Assim como subscreve Honneth, o primeiro modelo seria identificado a partir do Hegel fenomenológico e, o segundo, estaria localizado nos escritos anteriores à fenomenologia, os quais estariam mais comprometidos com a construção intersubjetiva da eticidade no lugar da consecução monológica do saber absoluto. Ciente dessa abordagem habermasiana e, das possibilidades de leituras que suas nuances nos oferecem, entendemos que a interação não é suprimida no texto fenomenológico, de modo a não podermos identificar uma intersubjetividade que não esteja desde já fadada a um retorno à consciência monológica. A persistência da interação como fundamental para a constituição de um Espírito socializado dá-se justamente pela compreensão da *Fenomenologia* através do seu conceito de experiência, que objetiva produzir o Espírito como um Eu que é um Nós, um Nós que é um Eu.

2 UMA INCURSÃO CONTEMPORÂNEA AO DISCURSO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* (1807) E O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA (*ERFAHRUNG*)

Compreendemos que a *Fenomenologia do Espírito* (1807) inaugura um tipo de discurso filosófico de narrativa de uma experiência de autoprodução do homem. Ao dizermos isso se depreende que: 1) a *Fenomenologia* inaugura propositadamente um novo estilo filosófico em que a verdade inerente a esse discurso se apresenta de modo peculiar dentro do próprio contexto filosófico moderno. Para elucidar esse estilo compete entendermos a relação entre *fenomenologia* e *experiência*,[4] posto que, em sentido último, o discurso se constitui pela exposição fenomênica da consciência o que é compreendido como exposição da experiência da consciência. A consciência deve, geneticamente ou por rememoração, sair da esfera mais elementar da sua relação com o que atesta como realidade, para a consciência filosófica, o que seria, assim, uma espécie de narrativa formativa da consciência, mas que é, sobretudo um discurso científico que tem seu estatuto epistêmico mobilizado por uma relação entre sujeito e objeto cujo motor é a *negatividade dialética* o que implica, por conseguinte, no; 2) o discurso da autoprodução do homem, pois a consciência filosófica, sabe que não existe objetividade *per se* a ser representada, sabe que o mundo humano é realização da prática humana, de modo que o problema filosófico que subjaz o discurso da *Fenomenologia*, compreendemos ser o problema da subjetividade que se libera racionalmente da falsa objetividade positiva, a saber, a experiência da passagem da substância para o sujeito. 3) Porém, o que pretendemos elucidar é que Hegel expõe tal experiência revelando como a mesma se constitui intersubjetivamente e por intermédio da transformação da natureza pelo trabalho, o que implica em apreender o discurso da *Fenomenologia* como um discurso de uma experiência que tem em si uma crítica ao representacionismo epistemológico entre sujeito e objeto. Produzindo um modelo de autoconsciência que se põe ativamente constituindo um sujeito prático e portanto não-solipsista, que se experimenta no mundo histórico e que empreende, portanto, uma experiência prática.

2.1 A *Fenomenologia do Espírito* (1807): o itinerário como processo.

O pragmatista Richard Bernstein, em diálogo com Jeffrey Stout, observa, frente a apropriação "kantiana" de Hegel, que há um foco exagerado nas questões epistemológicas

4 "'A experiência' designa o que a 'fenomenologia' é" (HEIDEGGER, 2012, p. 141).

encontradas na Introdução da *Fenomenologia.*[5] Isso aconteceria em detrimento da exploração do Prefácio. No Prefácio podemos encontrar questões epistemológicas inevitavelmente imbricadas com questões práticas, o que pode ser melhor compreendido quando acompanhamos a descrição de Hegel sobre o sentido do processo de efetivação do espírito no novo mundo,[6] a saber, na sociedade moderna do século XIX. Importante ressaltar que o referido processo de efetivação do espírito compreende um autodesenvolvimento do real cuja expressão racional e filosófica se explicita pela tomada de consciência de um novo tempo, justo o que se propõe a *Fenomenologia do Espírito* quando descreve a experiência da consciência em sua peleja para atingir o seu reconhecimento com a realidade. Para Hegel, isso significa a elevação da realidade à compreensão filosófica, a apreensão do tempo em conceito, mas não como conceito que representa uma realidade dada, mas como conceito que expressa a totalidade do vir-a-ser daquele processo de efetivação do espírito. Destaco o seguinte trecho do Prefácio:

> A substância do indivíduo, o próprio espírito do mundo, teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e de empreender o gigantesco trabalho da história mundial, plasmando nela, em cada forma, na medida de sua capacidade, a totalidade de seu conteúdo; e nem poderia o espírito do mundo com menor trabalho obter a consciência sobre si mesmo. É por isso que o indivíduo, pela natureza da Coisa, não pode apreender sua substância com menos esforço. Todavia, ao mesmo tempo em fadiga menor, porque a tarefa *em si já* está cumprida, o conteúdo já é a efetividade reduzida à possibilidade.[7]

Esse trecho é uma conclamação da elevação da realidade ao pensamento filosófico. A experiência histórica da construção do mundo humano deve ser apreendida filosoficamente, visto que o mundo é consecução de um esforço racional mobilizado pelo agir humano, mas só assim sabido quando se medita filosoficamente essa experiência. Como coloca Marcuse em seu texto sobre a *Fenomenologia*, "o mundo, na realidade, não é tal como aparece e sim como é compreendido pela filosofia".[8] Cumpre, portanto, adentrar a "Coisa mesma", a realidade que se estrutura processualmente como desdobramento racional, para atualizá-la como sujeito de si mesma.

O saber filosófico que se produz pela sistematização da reflexividade da razão no real tem, em Hegel, estatuto científico por ser uma forma de conhecimento conceitual que associa, nesse caso, a racionalidade filosófica com conteúdos culturais, éticos, sociais, políticos e

5 BERNSTEIN. "Response to Jeffrey Stout", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 34:1 (2013), pp. 65–81.
6 Ou conforme leitura da teoria crítica, a história como que guiada pela razão.
7 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 42, §29.
8 MARCUSE. **Razão e Revolução**, p. 91.

linguísticos. Trata-se da efetivação do conceito de universalidade na medida em que este não se restringe ao meio transcendental mas se autodetermina ordenando sistematicamente as determinidades em forma de saber científico. É a produção do pensamento em mundo, no "âmbito vivo do espírito".[9] A necessidade desse saber, por sua vez, deve-se ao processo de explicitação da inteligibilidade do real. A síntese da universalidade e da particularidade é a "Coisa concreta", a "Coisa mesma". Nesse sentido, no parágrafo §4 do Prefácio, Hegel diz:

> O começo da cultura e do esforço para emergir da imediatez da vida substancial deve consistir sempre em adquirir conhecimentos de princípios e pontos de vista *universais*. Trata-se inicialmente de um esforço para chegar ao *pensamento* da Coisa *em geral* e também para defendê-la ou refutá-la com razões, captando a plenitude concreta e rica segundo suas determinidades, e sabendo dar uma informação ordenada e um juízo sério a seu respeito. Mas esse começo da cultura deve, desde logo, dar lugar à seriedade da vida plena que se adentra na experiência da Coisa mesma. Quando enfim o rigor do conceito tiver penetrado na profundeza da Coisa, então tal conhecimento e apreciação terão na conversa o lugar que lhes corresponde.[10]

Conforme temos pontuado, Hegel está salientando a necessidade de elevação da vida humana à universalidade do conceito filosófico, a necessidade de formar o indivíduo na cultura racional, o que só pode ser feito, no entanto, adentrando a Coisa mesma, ou seja, realizando um empreendimento filosófico que não se relaciona exteriormente com seu objeto, mas que produz a sua própria exposição (*Darstellung*).[11] Marcuse nos diz, então, que a Fenomenologia do Espírito expõe a história imanente da experiência humana e que a mesma possui como fator determinante do seu curso "a relação variável entre a consciência e seus objetos".[12] Nesse sentido, compreendemos que à *Fenomenologia* compete a elevação do fenômeno da experiência humana à sua consideração filosófica, o que é feito acompanhando a exposição da Coisa mesma através do problema filosófico, tanto prático como epistemológico, da relação entre sujeito e objeto. Temos, pois, um estilo de fazer filosofia que, do ponto de vista fenomenológico, enquanto fenômeno para a consciência, considera filosoficamente a experiência humana através da mobilização do problema da relação entre sujeito e objeto no percurso do absoluto ao tornar-se espírito.

Em sua descrição fenomenológica do desdobramento da racionalidade do real, Hegel, assim como Fichte e Kant, parte do ponto de vista da consciência. Como assinala Hyppolite, é a consciência "que supõe a distinção entre o sujeito e o objeto" e que se coloca como

9 HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830. Vol. I: A Ciência da Lógica**, p. 44.
10 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 27.
11 Cf. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 27, §3.
12 MARCUSE. **Razão e Revolução**, p. 91.

fenômeno de si mesma.[13] Nas palavras do autor, fenomenologia é "saber do saber da consciência, enquanto esse saber é somente para a consciência".[14] No entanto, como ainda indica Hyppolite, o retorno que Hegel faz ao ponto de vista da consciência implica em tomá-la como momento da totalidade do vir-a-ser no qual o "Absoluto é sujeito ou consciência de si".[15] Ademais:

> Se contudo Hegel adota aqui, de certo modo, o ponto de vista de Kant e Fichte, pelo que precede já se vê que seu estudo do saber fenomênico, de suas condições subjetivas, será diferente do estudo feito por eles. De uma parte, essa crítica de seu próprio saber pela consciência é considerada de modo original; de outra, amplia consideravelmente a noção de experiência, de tal modo que, em Hegel, a crítica da experiência estende-se à experiência ética, jurídica, religiosa, não mais se limitando à experiência teorética.[16]

Considerar que em Hegel a consciência é momento determinante na apreensão do absoluto como sujeito significa que é a consciência, pelo itinerário da sua experiência de confronto com a objetividade, que deve levar a cabo o reconhecimento do absoluto como sujeito do seu próprio processo de desdobramento no real. Pois como temos apontado neste texto, o absoluto em Hegel não é um além suprassensível, mas é o resultado do desenvolvimento do espírito em mundo cujo principal veículo é o homem. O absoluto é processo e processo de pôr-a-si-mesmo. É por isso, portanto, que a experiência da consciência se estende para as experiências em mundo a fim de se efetivar como autoconsciência (ou consciência-de-si), pois é pelo agir humano que o real ganha inteligibilidade. Ou seja, é pela ação do sujeito sobre o objeto que se efetiva o vir-a-ser do absoluto como processo de si mesmo. É interessante ver como, do ponto de vista filosófico, essa noção de processo demarcará uma racionalidade imanente nas práticas humanas, as quais estruturam o fluxo da autoformação do espírito, justamente porque em Hegel o absoluto não é um ilimitado suprassensível ou uma realidade última transcendente, tampouco é a identidade imediata entre espírito e natureza ou uma entidade *per se*, mas, conforme posto, manifestação de si mesmo e autodesenvolvimento tanto na natureza como no mundo humano.[17] O absoluto, em Hegel, deve refletir a si mesmo no desenvolvimento do conhecimento humano, ou seja, em outros termos, o absoluto deve ser apropriado pela subjetividade, porque ele não é uma substância que subjaz ao mundo, mas é sujeito e sujeito de si mesmo, de modo que ele é o resultado da

13 HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito**, p. 23.
14 HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito**, p. 24.
15 HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito**, p. 24.
16 HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito**, p. 24.
17 É importante destacar que a proposta iluminista de um mundo racionalmente engendrado frente ao mecanicismo da natureza, é central no projeto de modernidade do idealismo alemão, movimento surgido no século XVIII do qual Hegel é um dos maiores representantes.

racionalização das práticas humanas, a sistematização das atividades cognitivas e práticas que formam propriamente o espírito. Assim, dizemos que o absoluto é espírito,[18] é processo e efetivação.

Do ponto de vista epistemológico Marcuse entende que:

> No início da experiência o objeto parece ser uma entidade estável, independente da consciência; sujeito e objeto parecem alheios um ao outro. O progresso do conhecimento, porém, revela que os dois não subsistem isoladamente. Torna-se evidente que o objeto tira sua objetividade do sujeito. "O real", o que a consciência efetivamente apreende no fluxo sem fim das sensações e percepções, é um universal que não pode ser reduzido a elementos objetivos independentes do sujeito (por exemplo: *qualidade*, *coisa*, *força*, *leis*). Em outras palavras, o objeto real é construído pela atividade (intelectual) do sujeito; seja como for, ele "pertence" essencialmente ao sujeito. Este último descobre que é ele mesmo quem está "por trás" dos objetos, e que o mundo se torna real em virtude do poder compreensivo da consciência.[19]

Se no início da experiência a relação entre consciência e objeto aparece marcada pelo distanciamento, o desenvolvimento dessa experiência, impulsionado pelo trabalho do negativo inerente à própria estrutura da experiência dialética, revela que a identidade do objeto é mediada pelo seu outro que é a consciência: o objeto é *para* e *na* consciência, de modo que ele é negado em sua identidade imediata e só se constitui pela mediação com a consciência. A experiência mais elementar da consciência nos revela que a tentativa de apreender o objeto como o particular do "aqui e agora" só pode nos oferecer um particular mediado pela universalidade da linguagem: "aqui" e "agora" são universais que se constituem pela negação de um determinado "aqui" e de um determinado "agora". Assim, necessariamente a consciência em seu autodesenvolvimento se posicionará como *entendimento*, como faculdade sintética que constitui intelectualmente os objetos. Tratar-se-ia da virada copernicana do idealismo principiado por Kant que, no entanto, não empreende ainda a consecução da razão em mundo. Marcuse acrescenta:

> Hegel vai mais longe. Ele afirma que a autoconsciência ainda tem de demonstrar que ela é a autêntica *realidade*; ela deve efetivamente fazer com que o mundo se torne sua livre realização. Referindo-se a esta tarefa, Hegel afirma que o sujeito é "negatividade absoluta", querendo com isto significar que o sujeito tem o poder de negar cada condição dada, transformando-a em seu próprio trabalho consciente.[20]

Para Hegel, conforme temos pontuado, a razão necessariamente se explicita em mundo, cabendo aos seres humanos, como privilegiado veículo do Espírito, atualizar a

18 Cf. INWOOD. **Dicionário Hegel**, p. 40.
19 MARCUSE. **Razão e Revolução**, p. 91-92.
20 MARCUSE. **Razão e Revolução**, p. 92.

potência racional através da sua própria atividade de autoprodução humana. Por isso, "referindo-se a esta tarefa, Hegel afirma que o sujeito é 'negatividade absoluta', querendo com isto significar que o sujeito tem o poder de negar cada condição dada, transformando-a em seu próprio trabalho consciente".[21] Entendemos que são as práticas humanas, na *Fenomenologia do Espírito*, que possibilitam atualizar a verdade do espírito como sujeito, pois são essas práticas, pela posição intencional e relacional da consciência, que constituem a atuação do sujeito frente ao objeto negando-o em sua independência absoluta. É pela atuação da consciência que o absoluto sai da tranquilidade de si para se reconhecer mobilizado em mundo. Por isso,

> [e]sta não é uma atividade epistemológica, e não pode ser executada exclusivamente dentro do processo de conhecimento; tal processo não se pode separar da luta histórica entre o homem e seu mundo, luta que, ela mesma, é parte constitutiva do caminho da verdade e da própria verdade. O sujeito deve tornar o mundo uma realização de si mesmo, se é que tem de reconhecer a si mesmo como a única realidade.[22]

É nesse sentido, através da atividade consciente engendrada negativamente, que compreendemos que a manifestação da verdade acontece também como *sujeito*, precisamente como sujeito, como um vir-a-ser racional. A substância torna-se sujeito:

> Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro.[23]

E o tornar-se sujeito é um movimento próprio da razão que, desenvolvendo-se em mundo de modo a efetivar seu vir-a-ser, se reconhece na própria realidade: o mundo é produto da razão, esta que tem como principal mobilizador a agência humana.[24] Trata-se, pois, de um movimento histórico mas, também, sistemático, conforme expusemos acima.

É na consciência, como *ser-aí* imediato do Espírito, que a objetividade aparece negativamente para o saber, de modo que o desenvolvimento do espírito na consciência assume a forma de um itinerário de exposição dos momentos do próprio espírito em sua trajetória de superar a cisão com a realidade, momento que Hegel chama de "figuras da consciência". Tal itinerário que constitui a experiência da consciência, tomada como fenômeno para si própria de modo a saber de si no desenvolvimento do seu processo de

---

21 MARCUSE. **Razão e Revolução**, p. 92.
22 MARCUSE. **Razão e Revolução**, p. 92.
23 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 35.
24 Ao pensarmos a racionalidade como produto da agência humana na construção do mundo moderno desmistificamos uma compreensão hipostasiada de razão e espírito.

autoconstituição no enfrentamento do real, é a ciência. O movimento científico transita desde a forma mais elementar da consciência, a figura da certeza sensível, passando pela percepção e pelo entendimento, até assumir a forma de razão, espírito em mundo, na qual a consciência filosófica se expressa. O itinerário da consciência configuraria um esforço de elevação da racionalidade imprimida historicamente à consciência propriamente filosófica. O espírito que é o absoluto em seu vir-a-ser, ou seja, como sujeito.

Assim, de acordo com uma análise inicial do texto hegeliano, o conceito de experiência começa a ser delineado como um itinerário que acompanha a processualidade da razão em mundo, precisamente em seu vir-a-ser de reconhecimento como o real.[25] O itinerário é mobilizado pela consciência que, enquanto objeto de si mesma, mobiliza ainda o problema filosófico da relação entre sujeito e objeto. Assim, essa experiência que, em última instância, significa que o espírito se põe como fenômeno de si mesmo para se apreender como sujeito, é uma fenomenologia do espírito enquanto descrição dos atos fenomenológicos do próprio espírito na sua existência como consciência, de modo que podemos entender a fenomenologia como um discurso que descreve a experiência da autoprodução do homem por ser um discurso que acompanha a labuta da afirmação da subjetividade diante de uma suposta objetividade dada.

Robert Pippin, por exemplo, em seu texto *The "logic of experience" as "absolute knowledge" in Hegel's Phenomenology of Spirit* (2008),[26] reivindica a *Fenomenologia* precisamente como um livro que trata de uma nova teoria da subjetividade, cuja noção de subjetividade deve equivaler à noção de espírito. Para Pippin, essa é uma questão central da obra, introduzida especialmente no parágrafo §177 onde o conceito de espírito é definido como o "eu que é nós e o nós que é eu". A lógica de desenvolvimento da *Fenomenologia* para o autor não seria nem analítica nem dedutiva, mas corresponderia ao desenvolvimento do autoconhecimento do espírito enquanto sociabilidade. O movimento do espírito teria como motor a subjetividade humana na condição de pura negatividade simples. Ademais, o autoconhecimento do espírito significaria sua manifestação na "história da arte, religião, política e história do mundo".[27] Trata-se de uma tese da apropriação contemporânea da

25 Não como identificação, mas como mobilização negativa de constante afirmação da atuação do homem frente a realidade positiva na construção do mundo livre.
26 PIPPIN, Robert B. *The "logic of experience" as "absolute knowledge: in Hegel's Phenomenology of spirit*, in Dean Moyar & Michael Quante (eds.). Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide. Cambridge University Press (2008). p. 210-227.
27 PIPPIN, Robert B. *The "logic of experience" as "absolute knowledge: in Hegel's Phenomenology of spirit*, p. 227.

Fenomenologia, assim como a interpretação de Terry Pinkard em *Why the Phenomenology of Spirit?*, que caracteriza a *Fenomenologia* como uma narrativa histórica-dialética sobre como a comunidade europeia revisa a autoridade de suas normas, não apenas do ponto de vista filosófico, mas em todas as manifestações do espírito, tais como "a arte, a política, a 'alta cultura', a crítica social, a religião, a ciência, e assim por diante".[28]

Diante do exposto, compreendemos como a relação entre fenomenologia e experiência da consciência fica melhor elucidada pela compreensão de uma narrativa de formação cultural, bem como de um discurso filosófico cujo principal objetivo é expressar o espírito como processo da racionalidade em mundo, desenvolvimento este que tem no poder do negativo a potência de sua realização como sujeito de seu próprio vir-a-ser que, longe de ser um automovimento noético subjacente ao mundo, é movimento histórico empreendido pelo homem no reconhecimento do mundo como produto do seu agir. Assim como atestam as apropriações contemporâneas de Pippin e Pinkard, como também as de Marcuse. Há ainda a valiosa interpretação de György Lukács, para o qual "tempo, época e filosofia são o fundamento permanente da concepção hegeliana de desenvolvimento do pensamento humano".[29]

A questão agora é compreender como esse discurso filosófico engendrado pela *Fenomenologia* e que é caracterizado pela exposição do itinerário do vir-a-ser do espírito, pela exposição de uma experiência que é prática, trata, do ponto de vista sistemático, do problema da relação entre subjetividade e objetividade. Para tanto, continuaremos no terreno da discussão contemporânea.

2.2 A *Fenomenologia do Espírito* e o conceito de experiência (*Erfahrung*): um percurso teórico-prático

O discurso inaugurado pela *Fenomenologia do Espírito* constitui um discurso de descrição da experiência da autoprodução humana por acompanhar a efetivação do espírito em mundo através de suas manifestações culturais, históricas e sociais. Na experiência hegeliana está em jogo, portanto, uma racionalidade que se constitui socialmente, emergente nas práticas humanas e materializada na cultura e nas instituições. A noção de espírito ganha uma robustez social que entendemos ser possível apenas pela constituição intersubjetiva dessa experiência. O problema filosófico da relação entre sujeito e objeto na experiência de

28 PINKARD, Terry. *Why the Phenomenology of Spirit?*, in _____. Hegel's *Phenomenology*: the sociality of reason. New Yor: Cambrigde University, 1994. p. 13. (Tradução nossa)
29 LUKÁCS. **O Jovem Hegel**, p. 442.

liberação do sujeito da positividade, configura-se, então, em moldes intersubjetivos e a relação do homem com a natureza passa a ser mediada pelo trabalho. Compreender essa nova disposição da relação entre sujeito e objeto requer apreender a experiência fenomenológica como um empreendimento que tem em si a crítica ao representacionismo epistemológico oferecendo uma autoconsciência não-solipsista.

Desse modo, na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*, verificamos que a abordagem do conceito de experiência tem início no interior da discussão da teoria do conhecimento. Na abertura da Introdução é dito: "Segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade –, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer […]."[30] Hegel refere-se claramente aos desígnios de uma preocupação epistemológica acerca da natureza do conhecimento e de como o sujeito cognoscente pode conhecer seu objeto. De acordo com Habermas, pode-se entender que a questão crucial dos tempos modernos diz respeito à possibilidade "de adquirir um conhecimento digno de crédito", sendo a teoria do conhecimento "o tema por excelência da filosofia moderna".[31] Para Robert Brandom, nesse sentido, "a Introdução da *Fenomenologia* esboça uma estratégia para a compreensão da relação entre sujeito e objeto posta na consciência, em termos de um processo chamado de 'experiência' [*Erfahrung*]".[32]

Argumentamos, não obstante, que a noção de experiência em Hegel não se reduz à dimensão epistemológica. Compreendemos que a relação sujeito e objeto na perspectiva hegeliana transcende a si mesma como uma relação meramente teórica e abstrata, para se desdobrar em uma relação complexa na qual o sujeito se põe como sujeito prático de uma experiência de autoprodução do mundo humano. A fim de demonstrarmos nosso argumento, situar-nos-emos no interior do debate epistemológico moderno, observando, conforme a leitura hegeliana, o aparecimento da "ideia subjetiva" e como a mesma determina as questões modernas relativas ao conhecimento. Buscaremos acompanhar ainda como se dá a articulação entre conhecimento e experiência na filosofia moderna e, finalmente, nos concentraremos na Introdução da *Fenomenologia* para compreendermos como Hegel, a partir da noção de

30 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 71, §73.
31 HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 26.
32 BRANDOM. **Representation, Error, and Retrospection: Experience in Hegel's Introduction to the *Phenomenology***, p. 19. Disponível em <<http://www.pitt.edu/~brandom/hegel/>> (Tradução nossa).

experiência, se volta criticamente para o debate epistemológico projetando-se para além do representacionismo e oferecendo uma concepção de um sujeito prático e intersubjetivo.

2.2.1 Filosofia moderna: experiência e teoria do conhecimento

Conforme pontuamos, a filosofia moderna se erige, sobretudo, pelo debate epistemológico, este que é inaugurado pela concepção dualista entre espírito e natureza. O aparecimento da "ideia subjetiva" e do princípio da autoconsciência demarca uma certa ruptura com o paradigma antigo da unidade cosmológica ao instaurar o problema epistêmico sobre como o sujeito cognoscente pode conhecer uma realidade que lhe é exterior. De acordo com Hegel, a cosmologia antiga tinha por objeto tanto a natureza como o espírito e a investigação racional direcionava-se para uma totalidade harmonizada pelo *lógos*.[33] Essa totalidade, entendida como a totalidade da existência, expressava a plena unidade entre natureza e espírito, inteligível a partir de um *princípio comum*, ou *arkhé*. Tal princípio era racional e transcendente, de modo que a origem da totalidade, reconhecida como *physis*, era eminentemente metafísica obrigando o pensamento "a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial".[34] A própria proposição "tudo é um", marcava um salto especulativo, este que se principiara com a experiência do espanto frente à multiplicidade da *physis*. Nesse sentido, o caráter especulativo da filosofia antiga se expressava em uma atitude teórica de contemplação, a qual consistia em unificar no espírito a multiplicidade sensível que se mostrava aos olhos.[35] Hegel interpreta a especulação antiga, não obstante, como um "procedimento ingênuo",[36] porque repousa nessa crença de que a essência da coisa é dada de modo imediato no pensamento. Para Hegel, a essência espiritual estaria tão entranhada na natureza que seria incapaz de se autodeterminar como autoconsciente. No entanto, esse cenário muda radicalmente na modernidade quando a relação entre espírito e natureza passa da unidade para a dualidade. Na modernidade não se fala mais em uma única realidade, mas em uma dupla realidade, possível a partir do aparecimento da *ideia subjetiva*. Agora existe um eu que se impõe diante da natureza. A razão objetiva da cosmologia antiga cede lugar, então, à razão antropológica: agora o homem não é mais medido pelo *cosmos* ou por um plano transcendente, mas se apresenta como possuidor da própria racionalidade.[37]

---

33 HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830. Vol. I: A Ciência da Lógica**, p. 97.
34 JAEGER. **Paidéia**, p. 196.
35 BARBOSA. **Ciência e Experiência: um ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p. 26.
36 HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830. Vol. I: A Ciência da Lógica**, p. 89.
37 Na seção *Introdução da filosofia moderna*, da sua compilação de aulas intitulada *Lições da História da Filosofia*, Hegel observa a interiorização do pensamento no "eu" bem como a contraposição deste à natureza, o que é caracterizado como uma espécie de virada moderna que estaria em curso desde a idade média e que

Com o advento da modernidade, do ponto de vista do debate epistemológico, a relação sujeito-objeto passa a configurar, assim, um problema filosófico.[38] Nesse sentido, entendemos como princípios de uma modernidade em que a filosofia se coloca como teoria do conhecimento, 1) a tomada de consciência da própria consciência, enquanto uma descoberta da evidência da *autoconsciência*, a qual se pode conceber como norteadora da construção de uma nova racionalidade, que é a racionalidade moderna e, também, 2) o imperativo de delimitar, para o sujeito cognoscente, como se dá *a sua experiência* de conhecimento, e, desse modo, se impõe, ainda, 3) a necessidade de um método, o qual deve garantir o caminho seguro para alcançar o conhecimento. Ademais, a construção dessa nova racionalidade deu-se no contexto das revoluções científicas e da constituição das ciências modernas.[39] A moderna teoria do conhecimento estaria, portanto, balizada por conceitos normativos da ciência e do eu, os quais são criticados por Hegel quando este volta-se reflexivamente para a própria teoria do conhecimento.

É Descartes quem efetivamente instaura a modernidade filosófica[40] ao assentar a filosofia no solo do pensamento livre, o qual se abriga no interior do próprio homem.[41] Tal deslocamento do pensamento, de um plano transcendente para o interior do indivíduo, em Descartes, é identificado contemporaneamente como uma virada epistemológica do tipo *mentalista*, significando o aparecimento de um sujeito cognoscente individual, portador de autoconsciência, na forma de um Si-mesmo, sugerindo assim, "um modelo dualista de

promove o seu próprio encerramento. De acordo com o filósofo, ao observamos o período da idade média, identificamos uma virada empreendida pela religião cristã quando esta situa o conteúdo divino suprassensível no espírito do homem, separando-o asssim, do mundo como algo que lhe é exterior. Para Hegel, de acordo com a concepção cristã, seria concebido um mundo exterior, como um mundo natural em contraposição ao mundo do espírito (Cf. HEGEL. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, p. 203).

38 Para Hegel o interesse fundamental da filosofia moderna não está em pensar os objetos em sua verdade, mas em pensar o pensamento e a compreensão dos objetos: ter consciência de um objeto que se pressupõe (Cf. HEGEL. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, p. 205).

39 Na modernidade opera-se o direcionamento do interesse humano para o mundo natural, em contraposição ao poder temporal da Igreja. Segundo Hegel, a Igreja perdeu poder contra o finito, para qual foi dado lugar de honra ao irradiar as aspirações da ciência moderna. O finito passa então a ser elevado ao plano do entendimento, e é transformado em *leis* pelas quais se apreende a dinâmica da natureza. O mundo passa a ser julgado pela razão, diz Hegel (Cf. HEGEL. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, p. 204).

40 Para Hegel, "com Descartes entramos, em rigor, em uma filosofia própria e independente, que sabe que procede substantivamente da razão onde a consciência de si é um momento essencial da verdade" (HEGEL. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, p. 242. Tradução nossa.). Ainda, "com Descartes começa, com efeito, verdadeiramente, a cultura dos tempos modernos, o pensamento da filosofia moderna" (HEGEL, **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, p. 252. Tradução nossa.).

41 Cf. HEGEL. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, p. 252.

relações sujeito-objeto".[42] Ademais, de acordo com Ferdinand Alquié,[43] a distinção entre causalidade ontológica e causalidade epistemológica, operada na modernidade a partir da ideia de causalidade científica, acabará por demarcar a centralidade da questão do conhecimento no interior do sujeito. Hume ao propor "uma ciência da natureza humana, estendendo à natureza humana um método análogo àquele que, como crê, permitiu a Newton compreender o mundo material",[44] inauguraria a noção do puro sujeito do conhecimento, noção especialmente kantiana. Essa noção deriva justamente do deslocamento da ideia de causa para o interior da epistemologia: "não se tratará mais, então, de mostrar que a natureza não se pode explicar senão por referência a um Deus transcendente, mas que nosso próprio conhecimento da natureza não pode compreender-se senão a partir da natureza humana".[45]

Hume ao analisar por que cremos na ideia de causalidade, já que a mesma não revela necessidade lógica nem expressa uma força conectiva inerente às próprias coisas que tomamos em conexão, conclui que tal ideia de causalidade é gerada através do *hábito*, o qual é um princípio da natureza humana: "É, portanto, efetivamente, o homem ou, se se preferir, a natureza humana que se tornam aqui os princípios da explicação última [...]".[46] Influenciado por Hume, Kant, por sua vez, concebe o objeto (fenomenal) como resultante da síntese operada pela espontaneidade do sujeito. Porém, diferentemente do seu precursor, "ao invocar a espontaneidade de um entendimento transcendental e ao construir o seu conhecimento, onde Hume via somente o instinto de uma natureza, Kant vai fundar a necessidade da ciência".[47]

---

42 Habermas. **Verdade e Justificação**, p. 187. Descartes adquire centralidade na narrativa historiográfica de Hegel por revelar o princípio metafísico da identidade entre ser e pensar. No que se refere o texto *Hegel e a "ingenuidade" cartesiana*, de Gérard Lebrun, nos é oferecido uma avaliação da abordagem historiográfica de Hegel sobre Descartes, apontando para o lugar ambíguo ocupado pelo cartesianismo na especulação hegeliana. A princípio, nas *Lições de História da Filosofia*, parece que o inovador em Descartes para Hegel, diz respeito à "decisão de tomar a intelecção clara e distinta como critério único do considerar-como-verdadeiro" (LEBRUN, 2013, p. 158), o que demarca o insurgir do pensamento livre. A resolução cartesiana tomava como primeiro princípio metafísico "a certeza imediata do pensar" reconhecendo como verdadeiro apenas "a evidência interior da consciência", diz Lebrun citando Hegel. No entanto, a inovação cartesiana é controversa como legado para a filosofia moderna, pois, embora Hegel situe Descartes como aquele que inaugura a modernidade, o filósofo considera o pensamento metafísico cartesiano como circunscrito à metafísica ingênua por sustentar a imediatez do ser e pensar, não tendo em conta a oposição do pensamento nele mesmo. Isso põe Descartes aquém do critério crítico especulativo do idealismo, especialmente em referência a Fichte e Kant, considerados por Hegel como grandes revolucionários do pensamento moderno. (LEBRUN, Gérard. Hegel e a "ingenuidade" cartesiana. **Analytica. Revista de Filosofia**, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 157-194, ago. 2013. ISSN 1414-3003. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/426>. Acesso em: 12 Ago. 2015.)

43 ALQUIÉ, F. A Ideia de Causalidade de Descartes a Kant**.** In: CHATELÊT, F. **O Iluminismo. História da Filosofia, Ideias, Doutrinas.** Vol. 4. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

44 ALQUIÉ. **A ideia de causalidade de Descartes a Kant**, p. 196.

45 ALQUIÉ. **A ideia de causalidade de Descartes a Kant**, p. 196.

46 ALQUIÉ. **A ideia de causalidade de Descartes a Kant**, p. 199.

47 ALQUIÉ. **A ideia de causalidade de Descartes a Kant**, p. 200.

Kant é o filósofo responsável pela síntese entre as aspirações científicas modernas e o debate epistemológico da filosofia. Em Kant o conceito de experiência aparece no interior do projeto da *Crítica da Razão Pura*, expressando a delimitação do campo possível do conhecimento em contraposição aos avanços de uma metafísica dogmática. Experiência nesse filósofo é compreendida no interior do desenvolvimento da crítica transcendental que, por sua vez, redefine a concepção de sujeito de conhecimento na epistemologia moderna: o sujeito cognoscente é o sujeito transcendental, *a priori*, que tem em si as condições de possibilidade dos objetos que são apreendidos como fenômenos.

O criticismo kantiano delimita a experiência como possibilidade do conhecimento de *fenômenos* na condição de conhecimento empírico com validade objetiva. A possibilidade do conhecimento empírico se define pela aplicação potencial das categorias, visto que estas não possuam outro uso, para o conhecimento das coisas, que a sua aplicação aos objetos da experiência.[48] Nesse sentido, o conhecimento empírico pode ainda ser entendido como "a síntese das percepções", definida como a unidade sintética da multiplicidade das percepções e que é efetuada na faculdade do entendimento. Embora o material da experiência seja dado sensivelmente, sem o sujeito, no entanto, não é possível conhecimento e experiência efetivamente.[49] Hegel comenta que, com Kant, temos então a consciência do pensamento em sua subjetividade.[50]

No entanto, o posicionamento da subjetividade em Kant incorre em subjetivismo, pois segundo Hegel, apesar de Kant colocar um ponto final na metafísica enquanto dogmatismo objetivo, o que ele oferece no lugar é a conversão da própria filosofia em um "dogmatismo subjetivo", representado pela parcialidade do entendimento e pela impossibilidade deste de conhecer a verdade em si e para si.[51]Para Hegel, a mediação subjetiva da filosofia transcendental, que é realizada pela ação sintetizadora do entendimento, na medida em que

48 Cf. KANT. **Crítica da razão pura**, p. 137.
49 "[…] este conhecimento, limitado meramente a objetos da experiência, não é por isso extraído todo da experiência, mas tanto as intuições puras como os conceitos puros do entendimento são elementos do conhecimento encontrados *a priori* em nós. Ora, há apenas dois caminhos sobre os quais pode ser pensada uma concordância *necessária* da experiência com os conceitos de seus objetos: ou a experiência torna possível esses conceitos ou esses conceitos tornam possível a experiência. O primeiro caso não se verifica com respeito às categorias (e também não com respeito à intuição sensível pura); com efeito, são conceitos a priori, por conseguinte independentes da experiência (a afirmação de uma origem empírica seria uma espécie de *generatio aequivoca*). Logo, só resta o segundo caso (por assim dizer um sistema de *epigênese* da razão pura): a saber que as categorias contém, por parte do entendimento, os fundamentos da possibilidade de toda experiência em geral" (KANT. **Crítica da Razão Pura**, p. 137-138).
50 Cf. HEGEL. **Lecciones sobre la historia de la filosofia**, p. 417-418.
51 Cf. HEGEL. **Lecciones sobre la historia de la filosofia**, p. 420.

apenas trabalha com representações não logra à objetividade da realidade. Assim, o conceito em Kant seria formal e abstrato, despossuído, portanto, de qualquer conteúdo de verdade e, desse modo, sem realidade ontológica por depender de um material exteriormente dado. Nesse sentido, de fato, é plausível concluir que a realidade do conceito kantiano se encerra na abstração do sujeito puro, não tendo o pensamento teórico efetividade, de modo a produzir apenas conhecimento representativo. Ademais, os conceitos do sujeito cognoscente kantiano sem o conteúdo material são vazios.

Assim, em Kant, a mediação subjetiva acaba por operar com a independência entre pensamento e objeto, entre forma e conteúdo, entre coisa em si e fenômeno, sustentando dualismos conceituais. A unidade sintética da experiência fica circunscrita à uma mediação subjetiva autossuficiente que é radicalmente oposta ao "mundo exterior". É nesse sentido que Kant é situado no interior do "paradigma mentalista", o qual sustenta uma sepração radical entre a consciência ensimesmada e os objetos do conhecimento.

Se Kant, como um justo representante do debate epistemológico moderno, incorre em subjetivismo ao articular uma noção de experiência que, embora mediada pela consciência, a qual apresenta uma função sintética, ainda sustenta dualismos, aprofundando um abismo entre sujeito e objeto ao pensá-los por uma interação meramente representativa na qual o sujeito, embora se defina como espontaneo, só conhece abstratamente, Hegel, por sua vez, volta-se criticamente para a epistemologia moderna inserindo o componente da reflexão de modo a explicitar pressupostos irrefletidos que acabam por limitar o próprio escopo da atividade cognitiva. Com isso Hegel pretende nos oferecer um tipo de experiência na qual a relação sujeito e objeto torna-se mais complexa, saindo da consciência solipsista para um contexto intersubjetivo bem como adentrando a natureza pela atividade social do trabalho. Para entendermos esse percurso hegeliano, nos voltaremos para o debate em torno da Introdução da *Fenomenologia*, buscando elucidar como o filósofo se posiciona no debate epistemológico com vistas a oferecer uma saída não representacionista para o conhecimento, tendo em vista que o ato de conhecer necessariamente deve se desdobrar como ato de liberdade: o sujeito que conhece é também prático porque conhecer necessariamente é transformar a realidade em realidade humana, em seu sentido prático-idealista e não positivista.

2.2.2 Experiência e crítica ao representacionismo epistemológico moderno

A saída do representacionismo, a saber, da ideia de que o conhecimento é representativo e se apoia em um sujeito individual cognoscente que apenas espelha na sua mente a natureza ou a representa, dá-se pela entrada na crítica imanente: é preciso voltar-se criticamente para os próprios termos sujeito e objeto. Assim, Habermas em *Conhecimento e Interesse*, afirma que "Hegel substitui a tarefa da teoria do conhecimento pela autorreflexão fenomenológica do espírito",[52] ou seja, ao invés de estabelecer de antemão os critérios e os desígnios do conhecimento, Hegel propõe uma autorreflexão da própria atividade do conhecimento em sua atuação.

Considerando a crítica hegeliana ao caráter instrumental da filosofia teórica de Kant, Habermas observa que a teoria do conhecimento na filosofia transcendental encontra-se em um círculo sem saída devido ao seu "procedimento problemático",[53] que estaria marcado por um método de investigação que não parte de uma dúvida radical, mas que sustenta pressupostos que determinam de antemão o quadro da investigação epistêmica. Tal postura ilustra o que Hegel considera em sua Introdução da *Fenomelogia* como o equívoco de "conhecer antes de conhecer":

> Segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade -, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é comtemplado.[54]

No entanto, servir-se de um meio de conhecer para conhecer é, segundo Hegel, um contrassenso. Ademais, conhecimento como instrumento é uma *representação* do que de fato é o conhecimento:

> [S]e o exame do conhecimento – aqui representado como um *meio* - faz-nos conhecer a lei da refração de seus raios, de nada ainda nos serviria descontar a refração no resultado. Com efeito, o conhecer não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca.[55]

A necessidade de representar o conhecimento como instrumental poderia justificar-se pelo receio do erro, por uma precaução. Porém, é razoável questionar a desconfiança à entrega ao conhecimento e, assim, deve-se recear se "esse temor de errar já não seja o próprio erro".[56]

---

52 HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 28.
53 Cf. HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 28.
54 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 71, §73.
55 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 72, §73.
56 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 72, §74.

Ademais, tal concepção instrumental do conhecimento parte de pressupostos não examinados, a saber:

> *representações* sobre o conhecer como *instrumento* e *meio* e também uma *diferença entre nós mesmos* e *esse conhecer,* mas, sobretudo, que o absoluto *esteja de um lado e o conhecer de outro* - para si e separado do absoluto – e mesmo assim seja algo real.[57]

Hegel ao avaliar os pressupostos dualistas, que separam o conhecer da Verdade e do absoluto, observa a necessidade de descartar as representações acerca do que seja o conhecimento com a finalidade de empreender a tarefa de exposição do *conceito de saber.* O que é o saber, o conhecimento de fato, só pode ser oferecido por sua própria exposição, sem pressupor qualquer representação de si. Sua exposição é produzida na Ciência da Lógica e se constitui pela atividade livre do pensamento pensando a si mesmo. Como resultado do terceiro momento lógico, apresenta-se como totalidade mediatizada pela lógica do ser e da essência e difere do conceito kantiano por ser uma ideia concreta, além de ser produto da razão (*Vernunft*) em superação ao entendimento (*Verstand*). Assim, *o conceito* não nos é dado de modo imediato, sendo resultado da própria auto exposição da sua ciência, a Lógica. Não obstante, ele apenas pode ser pensado após a consciência empírica ter superado as suas cisões. Desse modo, é preciso a mediação da consciência fenomênica: o conceito de saber é mediatizado pelas formas do seu "aparecer", pela exposição do próprio saber como fenômeno.[58] Essa exposição, por sua vez, se constituirá *dialeticamente*, *como experiência da consciência*. É nesse sentido que a crítica epistemológica de Hegel, ao tomar como alvo imediato a representação do conhecimento, se efetua na condição de *experiência da consciência.*

Habermas entende que Hegel se voltaria também "contra a intenção da filosofia primordial",[59] porque a crítica do conhecimento, sem desistir da radicalidade da dúvida e da crítica dos próprios pressupostos, não pode assentar-se na espontaneidade de uma origem, mas deve sempre se reportar a dimensão anterior da qual surgiu. É nesse sentido que a crítica do conhecimento deve partir das formas de consciência empiricamente disponíveis. Na *demarché* do espírito, a forma mais elementar de consciência, a consciência natural, é a da *certeza sensível*: a "certeza sensível é a designação para a consciência natural de um cotidiano

57 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 72, §74.
58 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 81 (Introdução).
59 HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 29.

onde nos encontramos sempre já envoltos por uma inevitável contingência", diz Habermas.[60] Trata-se de uma consciência cuja objetividade é produto da recordação realizada pela reflexão, esta que flagra, na consciência natural, seu caráter dogmático. Desse modo, é reflexivamente que a consciência evidencia o referencial da sua concepção. Assim, "faz parte do conhecer-se que se tenha conhecido para poder conhecer de forma explícita", assevera Habermas.[61] Resulta, portanto, que a consciência é examinada a partir de um movimento de reflexão. Falamos, por conseguinte, em experiência da reflexão, cujo objetivo "é o conhecimento que o criticismo afirma possuir sem qualquer mediação".[62] Logo, a crítica ao conhecimento instrumental e à pressuposição não verificada não tem como saída a imediatez do próprio conhecimento, mas se assenta em um movimento reflexivo do próprio ato de conhecer. A origem do conhecimento, por sua vez, é identificada pela forma mais rudimentar da consciência, que, entretanto, também encerra mediação, conforme prova a sua própria tentativa de estabelecer-se objetivamente.

Assim, ainda conforme Habermas, "Hegel critica acertadamente as inconfessadas premissas da teoria do conhecimento",[63] ao tempo que a crítica à teoria do conhecimento para ele deve ser realizada através de uma "dúvida incondicional". Nas palavras do próprio Hegel, a crítica enquanto experiência fenomenológica, constitui um caminho da *dúvida*, nos seguintes termos:

> [A] dúvida [que expomos] é a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal; para esse saber, o que há de mais real é antes somente o conceito irrealizado. Esse cepticismo, que atinge a perfeição, não é, pois, o que um zelo severo pela verdade e pela ciência tem a ilusão de ter aprontado e aparelhado para elas, a saber: o propósito de não se entregar na ciência à autoridade do pensamento alheio, e só seguir sua própria convicção; ou melhor ainda: tudo produzir por si mesmo, e só ter o seu próprio ato como [sendo] o verdadeiro. A série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da formação para a ciência da própria consciência.[64]

É nesse sentido que Habermas afirma que seria tarefa da fenomenologia como ciência do saber fenomênico, propriamente como experiência da consciência, a reconstituição do ponto de vista da dúvida radical no interior da teoria do conhecimento. De fato, o caminho fenomenológico não pode ter, de antemão, o conceito mesmo de saber. O que a consciência

60 HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 29.
61 HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 29.
62 HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 30.
63 HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 29.
64 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 75, §78.

natural toma como saber é um saber fenomênico, parcial que, ao tentar se efetivar, fracassa. Por isso, a consciência forma-se para a ciência percorrendo e avaliando internamente a série de figuras que ela mesma assume em sua tentativa de estabelecer o que é o saber, este que, no entanto, só pode ser produzido e jamais pressuposto. O caminho da dúvida, assim, não se refere apenas à inadequação das representações do saber, mas constitui, também, o caminho do *desespero*, pois coloca em questão a própria consciência que aparentemente sabe:

> Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da *dúvida* [*Zweifel*] ou, com mais propriedade, caminho de *desespero* [*Verzweilflung*]; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes.[65]

A dúvida incide na consciência mesma e, consequentemente, na relação epistemológica entre sujeito e objeto, possibilitando um tipo de reflexão no interior das próprias representações fenomênicas do conhecimento. Essa reflexão, que podemos chamar de reflexão fenomenológica ou crítica imanente, possibilita assim, segundo Habermas, a crítica à teoria do "*órganon* cognitivo",[66] que é precisamente a sustentação de uma concepção instrumental do conhecimento, que parte "de um modelo de conhecimento que acentua ou a atividade do sujeito cognoscente ou a receptividade do processo cognitivo" sem considerar as imbricações dialéticas entre ambos bem como a condição relacional constituinte de quaisquer formas de saber.[67] Só esse modelo de crítica pode suscitar a série de pressuposições implícitas no modelo do *órganon* cognitivo.

Uma *primeira pressuposição* relevante diz respeito a um conceito normativo de ciência. Na epistemologia moderna a categoria de saber tomada como protótipo de ciência refere-se ao saber da física e da matemática, ciências que se destacam por promover progresso científico através de enunciados que garantem o conhecimento seguro. Diz Habermas:

> Pelo exemplo dos pesquisadores da natureza, os quais entenderam que a razão tão-somente reconhece aquilo que, consoante seu projeto, ela mesma traz à luz, Kant sente-se não apenas psicologicamente animado a refazer a metafísica de acordo com o mesmo parâmetro básico; ele depende, muito mais, deste exemplo, já que a crítica do conhecimento, aparentemente isenta

65 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 74-75, §78.
66 Cf. HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 31.
67 HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 31.

> de pressupostos, precisa arrancar com um precedente, isto é, com um critério de validade inerente aos enunciados científicos, um critério não-identificado mas, ao mesmo tempo, obrigatório.[68]

Desse modo, também a metodologia moderna adquire "poder pseudonormativo", por determinar certa categoria do saber tradicional como protótipo científico, generalizando assim seus procedimentos. Por outro lado, Hegel, em contrapartida, sustenta que o saber que deve apresentar-se como científico tratará de um saber que se torna manifesto frente às reivindicações concorrentes do saber, sendo necessário, assim, o abandono ao ritmo do saber que surge, assegura Habermas.[69] Contra a sustentação irrefletida de pressupostos na teoria do conhecimento, Hegel se posiciona, pois, na defesa da entrega do saber ao movimento do próprio saber. Voltando para si na medida em que não pode pressupor seus parâmetros, a crítica refaz o processo de formação da consciência observando "como os critérios de uma etapa anterior se dissolvem para voltarem a se constituir nas etapas subsequentes".[70]

Uma *segunda pressuposição* diz respeito ao conceito normativo do eu, à sustentação de um sujeito cognoscente já dado. Vejamos que a autoconsciência kantiana, por exemplo, capaz de julgar os erros da razão quando esta ultrapassasse os limites da experiência, é posta já no início da investigação do conhecimento como sujeito transcendental. Todavia, para Hegel, assinala Habermas, a consciência se coloca inicialmente de modo turvo para ela própria. Assim, na experiência da consciência,

> [a] consciência contemplativa da fenomenologia compreende-se como elemento integrado na experiência da reflexão. Primeiro tem que ser reconstruída a gênese que parte da consciência natural, até o ponto de vista que o observador fenomenológico teve que assumir provisoriamente; somente então a posição da crítica do conhecimento pode coincidir com a consciência constituída por um estado consciente que assimilou seu processo formativo, purificando-se, assim, de suas próprias contingências.[71]

Em resumo, a consciência que irá realizar a crítica não possui, de antemão, o sujeito que pretende "cientificar-se criticamente". O sujeito apenas aparece no resultado do próprio processo de autocertificação. Por fim, uma *terceira pressuposição*, que se depreende necessariamente da segunda, a saber, a distinção entre razão prática e razão teórica, segundo a qual existe um eu como unidade de autoconsciência que se contrapõe a um eu enquanto moral e livre. Para Habermas, "como se fosse evidente, a crítica do conhecimento é separada de uma

68 HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 34-35.
69 Cf. HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 35.
70 HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 36.
71 HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 36.

crítica do agir racional".[72] Essa distinção é explicitada enquanto problema na medida em que a consciência promove seu exercício de reflexão a partir do surgir histórico da própria consciência, ou seja, o sujeito do conhecimento, da ação, da experiência, nunca pode ser um sujeito *a priori*.

Assim, Habermas considera que Hegel promove uma radicalização da crítica do conhecimento ao realizar a autocrítica de seus pressupostos, demolindo a base fixa da consciência transcendental, de modo a desestabilizar a segurança da demarcação do limite apriorístico entre o transcendental e o empírico, bem como de modo a questionar a linha divisória entre o finito e o infinito. O movimento autorreflexivo da consciência em Hegel, não permite a sustentação prévia de um ponto absolutamente seguro. A experiência reflexiva da consciência se constitui no interior de um processo formativo.

2.2.2.1 Crítica imanente e "corporificação" da razão: *destranscendentalização* do sujeito cognoscente e intersubjetividade

Acompanhando a argumentação hegeliana de uma crítica imanente[73] à epistemologia moderna, observamos com Habermas o conceito de experiência em Hegel no interior de uma crítica epistemológica que se faz enquanto autocrítica na medida em que insere o elemento reflexivo, que, por sua vez, é capaz de autojustificar a constituição do conhecimento através de uma retrospectiva do seu processo formativo, tendo em conta, assim, as suas manifestações históricas. Posto isso, além da explicitação da crítica de Hegel ao modelo do *órganon* cognitivo, observamos como o exame reflexivo da consciência evidencia pressupostos não justificados no criticismo, os quais são falseados pela autocrítica: o conceito normativo de ciência, a concepção autorreferente de um eu e a distinção entre razão prática e razão teórica. A autocrítica de tais pressupostos coloca em xeque, portanto, a própria concepção transcendental de conhecimento ao atacar suas pressuposições basilares. Assim, em síntese, a experiência em Hegel, segundo Habermas, se movimenta,

> no *Medium* de uma consciência que, por sua vez, distingue reflexivamente entre o em-si do objeto e ela própria, para quem o objeto se apresenta. A passagem da contemplação ingênua do objeto como existente em si, para o

72 HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 37.

73 Imanente pois não pressupõe uma separação radical entre sujeito e objeto transcendentalmente fundada. Conforme Charles Taylor, "O método, então, é partir da consciência comum, não importar qualquer coisa de fora, e fazer uma 'crítica imanente', que é como esse procedimento se tornou conhecido na tradição hegeliana e marxista. Isso quer dizer que devemos acompanhar o movimento dialético na consciência" (TAYLOR, 2004, p. 157).

> saber reflexivo do ser-para-isto do em-si, permite à consciência fazer uma experiência com ela mesma junto a seu próprio objeto.[74]

Esse aspecto relacional e fenomenológico entre consciência e objeto coloca-se criticamente frente à concepção representacionista de conhecimento, efetuando uma crítica ao dualismo entre sujeito e objeto e, consequentemente, à noção de conhecimento como representação na mente. Sob influência da crítica hegeliana ao modelo de representação, o filósofo contemporâneo Wilfrid Sellars desenvolve uma crítica ao chamado "mito do dado", a ideia de que o saber empírico está fundado em proposições não-inferenciais. De acordo com Sellars, em sua obra *Empirismo e a filosofia da mente* (1956), não se pode conceituar como conhecimento a mera descrição empírica de determinado episódio ou estado: construir um saber significa adentrar o espaço lógico de razões oferecendo justificação sobre o que se afirma. É nesse sentido que Richard Rorty em *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979), explica o conhecimento não como precisão de representação, mas em termos de justificação social de uma crença. Assim, para Rorty, dispensa-se a noção de mente como espelho da natureza.

Theodor Adorno, em *Conteúdo da Experiência*, recupera o itinerário do pensamento de Hegel justamente enquanto crítica à aceitação do dado imediato na construção do conhecimento.[75] Observando que a filosofia hegeliana traz o paradoxo de ser antiquada e atual

---

74 HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 36-37.

75 Adorno abre *Conteúdo da Experiência* com uma crítica à abordagem heideggeriana do conceito de experiência em Hegel. Heidegger, em seus *Holzwege*, realiza um estudo minucioso de todos os parágrafos da Introdução da *Fenomenologia do Espírito* com o propósito de demonstrar que a experiência em Hegel se encontra definida desde a Introdução. Para Heidegger, a filosofia hegeliana vincula-se à filosofia moderna da consciência pois sustenta que "a essência do espírito assenta na autoconsciência" (HEIDEGGER, 2012, p. 155). Nesse sentido, Heidegger interpreta que existe uma imanência do absoluto à consciência, uma "parusia" do todo em nós, de modo que a experiência tem lugar enquanto expressão do movimento de aparição da absolutez do absoluto: "O primeiro passo que o conhecer do absoluto tem de dar consiste simplesmente em aceitar e receber o absoluto na sua absolutidade, isto é, no seu estar residindo em nós. Este estar-presente-[residindo]em-nós, a *parusia*, é próprio do absoluto em si e para si" (HEIDEGGER, 2012, p. 157-158). Heidegger evidenciaria, portanto, a persistência hegeliana na filosofia da consciência também como uma onto-teologia, além da condição de experiência da consciência. Adorno, no entanto, não admite a compreensão da experiência em Hegel como afirmação do Ser do ente, "da verdade do verdadeiro". Para Adorno, o que constitui a experiência é o movimento de contradição da verdade absoluta. Assim, "em Hegel, Ser e fundamento são 'determinações da reflexão', categorias inseparáveis do sujeito, como em Kant. A suposição da experiência como um modo do Ser, como algo pré-subjetivamente 'acontecido' ou 'iluminado' é simplesmente inconciliável com a concepção hegeliana da experiência como 'movimento *dialético*, que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência*'" (ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 134). Ainda, "partindo, na Fenomenologia do Espírito, da crítica do que está mais próximo, da consciência humana particular e imediata, ele refuta a mediação de tal consciência através do movimento histórico daquilo que existe, o que o conduz para além de toda mera metafísica do Ser" (ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 163).

diante da ciência, Adorno a compreende na condição de crítica imanente[76] que desafia o conceito de imediatez bem como o conceito de experiência derivado dele:

> Segundo Hegel, não há nada entre o céu e a terra que não seja "mediado", nada que, por conseguinte, mesmo determinado como existência simples, não contenha a reflexão, um momento espiritual: "a imediatez é ele própria essencialmente mediada".[77]

Frente a concepção epistemológica de que o critério da experiência é a imediatez em relação ao sujeito, Adorno apresenta a visão hegeliana como antipositivista, por mostrar que o sensível está sempre já enredado em relações. Citando o próprio Hegel,[78] Adorno conclui que a filosofia hegeliana "demoliu a tese da simples imediatez como fundamento do conhecimento e derrubou o conceito empírico de experiência, não glorificando o dado como portador de sentido".[79] A imediatez seria criticada por Hegel em seu princípio: a imediatez apenas é "dada" na medida em que contém em si algo diferente de si, que é a subjetividade. Sem a subjetividade a imediatez não poderia ser imediata. Por isto, a imediatez não é objetividade.

Adorno, portanto, evidencia, assim como o hegelianismo de Sellars nos indica, que o conceito de experiência em Hegel é a negação do conhecimento empírico na medida em que revela não existir imediatez no "dado", não sendo ele portador de sentido. O "dado", em uma concepção positivista, seria conhecido através do tipo de representação mentalista, a qual não considera qualquer elemento de mediação entre o sujeito e o objeto, sendo a mente, de fato, uma espécie de espelho da natureza. Por isso, Adorno conceitua *experiência como dialética*, chamando a atenção para o *conteúdo da experiência* no idealismo hegeliano.[80]

Hegel, a fim de superar a separação transcendental entre forma e conteúdo, toma toda a existência como algo espiritual, segundo Adorno.[81] Isso significa, que não é possível, do ponto de vista do conhecimento, encontrar uma realidade que esteja fora do âmbito do espírito, até as impressões sensíveis são, enquanto são, mediadas pela consciência. Desse

---

76 "Ela pretende, portanto, capturar o Espírito interpretativamente em suas experiências do mundo, construindo tal experiência por meio do movimento do Espírito" (ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 136-137).
77 ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 138.
78 "A empiria não é um mero observar, ouvir, sentir e assim por diante, uma percepção do particular; pelo contrário, trata-se essencialmente de encontrar gêneros, o universal, leis. E na medida em que ela os produz, ela coincide com o fundo do conceito" (ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 139).
79 ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 139.
80 "A única 'experiência' de que se deve tratar em Hegel, e que a ele se relaciona, altera de forma decisiva o conceito usual de experiência" (ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 141).
81 ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 138.

modo, a "dialética da experiência" em Hegel seria definida em termos de desmitologização[82] do conhecimento e, consequentemente, do real: Adorno recupera o elemento negativo da dialética de Hegel recusando sua reconciliação especulativa e valorizando a reconciliação como pressuposição, porque, para Adorno, o progresso antimitológico do pensamento só tem sentido como crítica antimitológica do progresso.[83]

Adorno, então, descreve a filosofia hegeliana como uma filosofia da razão e uma filosofia antipositivista,[84] como aquela que conduziu "à compreensão dos conteúdos essenciais por meio da autorreflexão crítica justamente da filosofia crítica esclarecida e do método da ciência, em vez de se contentar com o exame propedêutico das possibilidades epistemológicas".[85] Ademais, Hegel teria elevado a teoria do conhecimento à evidência de que não se podem fundar abismos epistêmicos, pois a consciência ao pôr limites transcende, necessariamente, o limitado.[86]

Assim, conforme Adorno, temos "um filosofar focado no conteúdo", cuja realização dá-se por intermédio da autorreflexão do filosofar formal, este que tomava como dogmático o próprio filosofar do conteúdo. Portanto, o pensamento autorreflexivo, o qual Adorno chama de "pensamento maduro", *deseja*,

> coisa que ele fez anteriormente apenas de modo inconsciente, escrever a história do Espírito, tornar-se eco da hora que soou para ele. É antes esta a diferença entre o idealismo alemão, principalmente Hegel, e o esclarecimento, mais do que aquilo que a história oficial da filosofia designa como tal. A incorporação enfática do sujeito concreto e do mundo histórico, a dinamização do filosofar, é mais importante que a autocrítica do esclarecimento.[87]

Adorno ressalta que Hegel exigia da filosofia a efetividade como seu conteúdo. Assim,

---

82 Negação do "dado", do imediato, do posto, do dogmático. Assinala Adorno: "Hegel destrói a mitologia do elemento primeiro" (ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 146).

83 Adorno critica três momentos conciliadores da Ideia: Estado, Espírito do mundo e a identidade entre sujeito e objeto. No entanto, Adorno compartilha que a simples negação da experiência da totalidade leva à "fascinação positivista". Nesse sentido, o próprio conceito de totalidade servirá a Adorno como modelo para a crítica ao positivismo. A totalidade deve ser processualidade contínua: a totalidade não é uma estrutura previamente determinada à experiência da consciência. O nexo entre os elementos é o da mudança brusca. Assim, uma noção distinta de totalidade pode ser encontrada em Hegel: "[...] algo que deve ser descrito como uma processualidade em contínua reordenação de séries de elementos anteriormente postos em relação. Neste caso, as relações entre os elementos e os momentos continuam necessárias, mas tal necessidade não obedece a uma lógica determinista, e sim a um processo de transfiguração da contingência em necessidade" (SAFATLE, **Três estudos sobre Hegel**, p. 28).

84 Cf. ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 148.

85 ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 147.

86 ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 148.

87 ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 147.

"chamamos experiência a consciência mais próxima desse conteúdo".[88] O Espírito é o ser do mundo porque, para Adorno, se alimenta da experiência de que tudo existe enquanto produção humana, "de que nada é pura e simplesmente independente do trabalho social".[89] Desse modo, a filosofia, em Hegel, assume como essencial – e não simplesmente contingente – os momentos materiais e o processo real da vida social.[90] Se a ciência trabalha com conceitos fixos, Hegel tentaria apreender a coisa como ela propriamente é: em sua vida.[91] Em síntese, se a ciência reifica, o idealismo hegeliano pretende devolver fluidez às coisas ao passo que incorpora o negativo na reflexão (sobre si mesma). Por fim, Adorno defende que "somente é fecundo o pensamento crítico que libera a força armazenadora em seu próprio objeto".[92]

É precisamente a partir desse cenário de imersão da razão na história que Habermas, em sua filosofia mais alinhada ao Pragmatismo, irá aproximar Hegel do que ele denomina de movimento de *destranscendentalização*. Em *Verdade e Justificação*, Habermas defenderá Hegel como precursor da *destranscendentalização* do sujeito cognoscente quando, no interior da discussão epistemológica, Hegel realiza uma ruptura com o mentalismo deslocando o sujeito de conhecimento do plano transcendental para o plano imanente, enraizando-o no tempo histórico e no espaço social, "corporificando", assim, a razão.

Habermas em *Verdade e Justificação*, muito embora não fale em *experiência* hegeliana, considera Hegel como precursor do movimento de *destranscentalização*[93] justamente por identificar na dialética da experiência da consciência uma crítica de superação do mentalismo cuja consequência fundamental é a concepção intersubjetiva do espírito. Esse espírito interacionista é identificado por Habermas precisamente na figura da dialética *do senhor e do escravo.* Para Habermas, a experiência em Hegel é estruturada através de "meios simbólicos", a saber, a linguagem, o trabalho e a interação, os quais constituem a

88 ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 150.
89 ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 152.
90 ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 149.
91 ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 154-155.
92 ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 165. Trata-se aqui, especificamente, do diagnóstico de Hegel de que a sociedade burguesa reificada poderia libertar-se do jugo de uma razão dominadora na medida em que aplicasse sua racionalidade a si mesma (ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 158). No entanto, observa Adorno, Hegel não teria logrado, por força da sua condição de idealista burguês, para além do limite da sociedade burguesa: "ele não podia dominar a contradição entre sua dialética e sua experiência: foi somente essa a razão que fez o crítico Hegel tomar uma posição afirmativa" (ADORNO, **Conteúdo da experiência**, p. 165).
93 "A história dos mais interessantes movimentos de pensamento desde Hegel pode ser descrita como o mesmo número de iniciativas de destranscendentalização do sujeito cognoscente. Por certo, não incluiríamos Hegel nessa história, embora tenha sido ele quem a impulsionou: foi o primeiro a reconduzir o sujeito transcendental de Kant aos contextos deste lado de cá e a 'situar' no espaço social e no tempo histórico a razão que atravessa esses contextos" (HABERMAS, **Verdade e Justificação**, p. 183).

"corporificação da razão". Os referidos meios estruturam de antemão a relação entre sujeito e mundo objetivando-a, sendo o saber do mundo de natureza social.

Assim, a relação entre intersubjetividade e objetividade é precedida pela ruptura do mentalismo, cujo aparecimento se deu com a virada epistemológica de Descartes.[94] De acordo com Habermas, a questão cartesiana sobre como estabelecer um conhecimento seguro, trouxe como consequência uma nova concepção de saber, a de que o sujeito cognoscente se define pela posse das representações de objetos:

> A novidade está no terceiro termo, a representação, que serve de intermediário entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido. Enquanto o sujeito tem representações de objetos, o mundo consiste em todos os objetos que podem ser representados por um sujeito.[95]

O mentalismo inaugura uma concepção de saber do tipo representacionista centrada em um sujeito autorreferente e solipsista que persistirá até Kant segundo Habermas. Esse sujeito autorreferente, identificado ao *Eu*, implica na acepção de uma autoconsciência que leva o próprio sujeito ao saber das condições genéticas do conhecimento na medida em que o eu reflete sobre a sua reflexão. Ora, esse quadro mentalista será identificado também no empirismo de Locke, para o qual as ideias são objetos do entendimento também na medida em que se faz reflexão sobre as operações da mente.[96]

A partir das preleções de Iena sobre a filosofia do espírito, Habermas identifica a crítica hegeliana ao mentalismo e às suas oposições conceituais, com fins à superação do próprio paradigma mentalista através da libertação do sujeito cognoscente do "isolamento do eu narcisicamente introvertido".[97] Hegel concebe, pois, um sujeito junto ao Outro, que só forma consciência de si na relação com outro sujeito, de modo que "as percepções e juízos articulam-se numa tessitura conceitual adiantada pela linguagem; as ações se efetuam nos

---

94 HABERMAS, **Verdade e Justificação**, p. 186.
95 HABERMAS, **Verdade e Justificação**, p. 186.
96 Para Locke, no *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* (1690), quando a alma começa a refletir ela supre o entendimento com ideias que não provem do exterior, mas com ideias que compreendem atos de nossa própria mente: "Tendo disso consciência, observando esses atos em nós mesmos, nós os incorporamos em nossos entendimentos como ideias distintas, do mesmo modo que fazemos com os corpos que impressionam nossos sentidos. Toda gente tem esta fonte de ideias completamente em si mesma; e, embora não a tenha sentido como relacionada com os corpos externos, provavelmente ela está e deve propriamente ser chamada de *sentido interno*. Mas, como denomino a outra de *sensação*, denomino esta de *reflexão*: ideias que se dão ao luxo de serem tais apenas quando a mente reflete acerca de suas próprias operações. Na parte seguinte deste discurso, quero que se entenda que a reflexão significa a mente observando suas próprias operações, como elas se formam, e como elas se tornam as ideias dessas operações no entendimento" (LOCKE, 1999, p. 58).
97 HABERMAS. **Verdade e Justificação**, p. 191.

trilhos de práticas usuais".[98] Como pontua Habermas, trata-se de uma experiência cuja relevância ultrapassa o aspecto cognitivo, estabelecendo conceitos normativos de amor e de liberdade.[99]

No sistema de Iena, Hegel afirma que "não se deve propriamente falar de sujeito nem de objeto, mas do espírito". Ou seja, não conceber a oposição entre sujeito e objeto significa que ambos estão em relação, que é estruturada previamente a todo encontro pelos meios da linguagem, do trabalho e da interação, de modo que a própria mediação não pode ser concebida a partir do paradigma mentalista.[100] Hegel empreende, assim, a "corporificação da razão", tendo em vista os meios serem definidos como condição de reprodução dos mundos da vida socioculturais. Na linguagem e no trabalho, em oposição aos dualismos, se manifesta um espírito supra-subjetivo capaz de conjugar o sujeito com o seu objeto, o que confere, por sua vez, uma indicação acerca da natureza prática do sujeito cognoscente, porque, consequentemente, "as operações sintéticas saem da esfera privada da consciência para ingressar no espaço público".[101]

Habermas então caracteriza as formas simbólicas do espírito hegeliano através das noções de *historicidade*, *objetividade* e, ainda, *individualidade*. O sentido da individualidade diz respeito à compreensão humana de pessoa, na medida em que a mesma é constituída em formas de vidas culturais. Segundo Habermas, Hegel foi, de fato, o primeiro a reconhecer o fenômeno da individualidade como questão filosófica, na medida em que entendeu, com a crítica ao mentalismo, que a subjetividade apenas é explicada por intermédio da *intersubjetividade*. Assim, levando em conta que a identidade de uma pessoa é também relacional, conclui-se que "todos os fenômenos históricos participam, em maior ou menor grau, da estrutura dialética das relações de reconhecimento recíproco, nas quais as pessoas se individualizam pela socialização".[102] Por isso afirmar, por conseguinte, que Hegel, no que se refere ao confronto entre sujeito e mundo, parte da intersubjetividade de uma relação de reconhecimento, em vez da subjetividade transcendental.[103]

A luta por reconhecimento aparece na *Fenomenologia do Espírito* representada pela

98 HABERMAS. **Verdade e Justificação**, p. 191.
99 Habermas observa que "Hegel desenvolve essa intuição no contexto epistemológico da crítica a uma subjetividade representativa, oposta ao mundo dos objetos representados" (HABERMAS, 2004, p. 191).
100 Cf. HABERMAS. **Verdade e Justificação**, p. 192.
101 HABERMAS. **Verdade e Justificação**, p. 194.
102 HABERMAS. **Verdade e Justificação**, p. 195.
103 Cf. HABERMAS. **Verdade e Justificação**, p. 204.

figura *do senhor e do escravo*, demarcando "a transição do nível da 'consciência' para a constituição intersubjetiva da 'autoconsciência'".[104] O que para Habermas significa que, "os sujeitos autoconscientes precisam aprender que não se podem afirmar egocentricamente como sujeitos com juízos e planos próprios, mas devem se reconhecer reciprocamente como fontes de pretensões normativas".[105] A autoconsciência entra em confronto com outra autoconsciência pela sua independência no espaço social, ao perceber a pluralidade de seus projetos individualizantes. Cada uma empreenderia uma luta pelo reconhecimento intersubjetivo pautada na afirmação "de seus respectivos padrões à luz dos quais os atores autoconscientes consideram verdadeiras suas opiniões e racionais seus projetos ou criticam os outros por fazerem exatamente isso pelas razões erradas".[106] Assim, Habermas conclui que a luta por reconhecimento visa "a construção social de um ponto de vista com pretensão à imparcialidade, que possibilite as referências objetivas ao mundo e juízos que tenham força de obrigação intersubjetiva",[107] embora retire, no entanto, a força de um conteúdo prático-emancipatório da dialética entre senhor e escravo.

Em síntese, a experiência da consciência descrita contemporaneamente como crítica imanente parte do exame do saber como fenômeno através da relação recíproca entre sujeito e objeto, realizando um percurso de autocrítica do modelo cognitivo de conhecimento e desenvolvendo, assim, uma experiência que é fenomenológica por estabelecer a autorreflexão no próprio processo do conhecer. Tal desenvolvimento, na medida em que explicita a progressiva construção do conhecimento como uma construção mediada, que principia com a autorrefutação do dado pela própria consciência, passa a configurar um potencial sujeito epistêmico que, em extrapolamento ao sujeito transcendental kantiano, se põe cada vez mais em uma condição ativa e constitutiva com o mundo. Embora o sujeito transcendental kantiano se projete no mundo como espontaneidade, como ressaltou Hegel sua postura é subjetivista e sua autoconstituição está circunscrita ao paradigma mentalista. Se a autoconstituição do sujeito transcendental, a sua autocertificação, se dá na unidade lógica do "eu penso", o passo fundamental para a constituição da autoconsciência em Hegel depende de uma relação dialética entre consciências que, do ponto de vista da experiência do saber, retira o sujeito do solipsismo e o lança nas configurações do mundo do espírito. Habermas descreve esse

104 HABERMAS. **Verdade e Justificação**, p. 204.
105 HABERMAS. **Verdade e Justificação**, p. 204.
106 HABERMAS, **Verdade e Justificação**, p. 205.
107 HABERMAS. **Verdade e Justificação**, p. 206.

movimento como um movimento de *destrasncendentalização*.

2.2.3 Experiência e a formação da autoconsciência: o espírito intersubjetivo em Hegel

A experiência reflexiva da consciência se constitui, pois, como processo formativo que adentra o mundo do espírito. A rememoração autorreflexiva da experiência perfaz um percurso cuja trajetória é constituída pelos estágios da Consciência, da Autoconsciência e do Espírito. Isso significa que a experiência fenomenológica, respectivamente examina, através de uma progressão dialética imanente, as relações de conhecimento entre humano e mundo, as relações entre seres humanos mediada pelo conhecimento e ação social de mundo e, por fim, a racionalização do mundo histórico realizada como tempo apreendido no pensamento. Observamos que, necessariamente, de acordo com a lógica do desenvolvimento das figuras do espírito, o conhecimento, desenvolvido por um modelo fenomenológico que reconfigura o sujeito de conhecimento, expande-se para o âmbito da interação social. Isto porque a formação do sujeito, que não é apenas cognitivo, mas também prático, se realiza a partir do momento que a afirmação do Eu apenas é possível através do Nós em um contexto de atividade formadora de mundo. A experiência se constitui, então, como atividade *no* mundo. Lembremos Adorno quando este diz que o conteúdo da experiência é a efetividade.

A pulsão dialética, promovida pela "presentificação" do conteúdo espiritual, determina uma *experiência que é ativa* já na tentativa de fixar o particular. Esse conteúdo ideal, que não é um mero representar, mas uma atividade do sujeito, que é posto pela relação dialética entre sujeito e objeto e que vem a significar a autoposição do sujeito, adquire consciência precisamente na autoconsciência: quando na passagem da certeza de si para a verdade de si mesmo a autoconsciência se descobre mediada por outra autoconsciência e busca estabelecer-se por meio de um reconhecimento recíproco que apenas é possível pela atividade formadora de um mundo coletivo

A crítica imanente empreendida pela consciência na sua própria formação fenomenológica efetua uma crítica ao representacionismo oferecendo um sujeito cognoscente que é também prático e interativo. Por isso, afirmar que Hegel realiza a *destranscendentalização* do sujeito do conhecimento, situando-o no tempo histórico e no espaço social. Nesse sentido, Hegel no interior da discussão epistemológica da experiência, concebe um sujeito cuja autoconsciência apenas é possível na relação recíproca com outra

autoconsciência, de modo que tal relação está compreendida na constituição de um espírito interacionista e desenvolvido em mundo: porque o confronto inevitável das autoconsciências tem como desdobramento necessário a atividade constitutiva do sujeito no mundo, ou seja, a construção do mundo histórico, do mundo humano.

Observamos que o advento do problema do conhecimento na modernidade está relacionado com a concepção de uma realidade dual e com o aparecimento da "ideia subjetiva" e do princípio da autoconsciência, configurando uma razão do tipo antropológica. O lócus da razão passa a ser o interior do homem, quando, finalmente, se pode gritar "terra!".[108] Assim, de acordo com Hegel, neste "novo"[109] período, o princípio geral que regula e governa o mundo é "o pensamento que parte de si mesmo".

Por Hegel ver em Kant o filósofo que efetivamente traz ao pensamento a consciência da subjetividade, é mister retomarmos o debate com este pensador. De fato, Kant também parte da consciência como elemento fundamental para a constituição da subjetividade humana,[110] contudo, diferentemente, Kant não compreende a consciência imersa em um processo formativo em mundo. Sua concepção de sujeito transcendental possui, na base de sua estrutura, a autoconsciência na condição de uma unidade lógica, sendo o "eu" da apercepção pura, uma simples *forma* da consciência. Desse modo, a autoconsciência é denominada também de "eu transcendental" ou "apercepção transcendental", sendo o "eu penso" e o "eu sou" identificados como expressões da própria autoconsciência. Enquanto autoconsciência lógica ou transcendental é compreendida como apercepção originária ou pura. Posto isso, para Kant, o sujeito é consciente de si através do ato espontâneo dado na autoconsciência, pois apenas com a consciência da espontaneidade, ou seja, através da apercepção originária, se estabelece uma referência à identidade do sujeito.[111]

---

108 Assinala Hegel em suas *Lições*, ao tratar do princípio da interioridade instaurado com Descartes. Decerto que Descartes, nas *Meditações Metafísicas* (1641), explica a existência da matéria como consequência do argumento ontológico, bem como considere a sua relação com o pensamento por intermédio da alma, existindo, portanto, uma continuidade entre espírito e matéria. Não obstante, Descarte instaura uma diferença entre *res cogitans* e *res extensa* e funda a filosofia na primazia do sujeito pensante, considerando que o pensamento é mais fácil de ser conhecido que a matéria.

109 A modernidade é marcada pelo advento do "novo": de acordo com Habermas, "a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade" (Cf. Habermas, 2000, p. 12) e, desse modo, ela é apreendida pelo conceito de "tempos modernos".

110 Nesse sentido, sobre a filosofia teórica de Kant, Hegel afirma na *Enciclopédia*: "Essa filosofia declara como *fundamento* determinado dos conceitos-de-entendimento a *identidade originária* do *Eu* no pensar (unidade transcendental da consciência-de-si)" (HEGEL, 1995-1997, p. 111).

111 Cf. Martins. **Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant**, 1999.

Para Kant, diferente da consciência empírica, a autoconsciência é a própria identidade do sujeito por ser uma ligação originária. Com efeito, conforme o filósofo explica no § 16 da *Crítica da Razão Pura*, o "eu penso" acompanha todas as minhas representações, o que se dá na *intuição,* a representação que pode ser dada antes de todo o pensamento, a qual possui referência necessária ao "eu penso", de modo que,

> Esta representação, porém, é um ato de *espontaneidade*, isto é, não pode ser considerada pertencente à sensibilidade. Chamo-a *apercepção pura* para distingui-la da empírica, ou ainda *apercepção originária* por ser aquela autoconsciência que ao produzir a representação do eu penso que tem que *poder acompanhar* todas as demais é una e idêntica em toda consciência, não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra. Denomino também sua unidade de unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela.[112]

Assim, "a síntese do múltiplo dado, operada pelo intelecto, tem sua culminação enquanto apercepção pura".[113] A apercepção contém a síntese das representações pela consciência dessa síntese; ademais, ocorre aí a referência à identidade do sujeito, pois "somente pelo fato de que posso, *numa consciência*, ligar um múltiplo de representações dadas é possível que eu mesmo me represente, *nessas representações*, a *identidade da consciência*".[114] Nesse sentido, Kant entende que a identidade da consciência se dá enquanto "unidade analítica da percepção", possível ao pressupor alguma unidade sintética. Destarte, assegura: "enquanto dada *a priori* a unidade sintética do múltiplo das intuições é portanto o fundamento da identidade da própria apercepção, que precede *a priori* todo o *meu* pensamento determinado".[115] Desse modo, a ligação, que é uma operação do entendimento, liga *a priori* e submete "o múltiplo das representações dadas à unidade da apercepção".[116] Para Kant, este é, pois, "o princípio supremo de todo conhecimento humano".[117]

Observamos que a identidade do Eu em Kant, a partir do seu escopo transcendental, está intrinsecamente relacionada com o problema do conhecimento na medida em que a mesma é dada pelo ato espontâneo da apercepção originária que, por sua vez, é a condição objetiva, enquanto unidade lógica, da síntese das representações. Posto isso, entende-se que não há experiência sem apercepção, tratando-se "do fundamento último ao qual podemos

112 KANT. **Crítica da Razão Pura**, p. 121.
113 SISTO. **Experiencia y absoluto**, p. 44. Tradução nossa.
114 KANT. **Crítica da Razão Pura**, p. 122.
115 KANT. **Crítica da Razão Pura**, p. 122.
116 KANT. **Crítica da Razão Pura**, p. 122-123.
117 KANT. **Crítica da Razão Pura**, p. 123. No § 18, Kant afirma: "A unidade transcendental da apercepção é aquela pela qual todo o múltiplo dado numa intuição é reunido num conceito do objeto" (KANT, 1999, p. 125).

chegar ao indagarmos sobre as condições da experiência".[118] Sendo a apercepção originária o fundamento último das condições *a priori* da experiência, a autoconsciência não significa o autoconhecimento *a priori* do sujeito que pensa, mas "uma consciência da forma na qual os pensamentos são pensados",[119] ou seja, enuncia um ato no qual o sujeito é consciente de si enquanto pura espontaneidade.

Para Hegel, o *Eu* kantiano, essa unidade da consciência-de-si, "é totalmente abstrato e completamente indeterminado",[120] pois considera esse *Eu* originariamente idêntico e uno consigo mesmo, de modo que, "se eu digo '*Eu'*, eis a relação abstrata para consigo mesmo, e o que nesta unidade está posto é por ela contaminado e mudado nela".[121] Assim, segundo Hegel, a apercepção pura em Kant, deve ser avaliada como a atividade do "fazer-meu". O filósofo comenta:

> Com isso, sem dúvida, está agora expressa corretamente a natureza de toda a consciência. Em geral, a aspiração dos homens tende a conhecer o mundo, a apropriar-se dele, e a subjugá-lo. Para tal fim, a realidade do mundo deve, por assim dizer, ser esmagada, isto é, idealizada. Mas, ao mesmo tempo, há que notar que não é a atividade subjetiva da consciência-de-si que introduz a unidade absoluta na multiformidade.[122]

Fazendo alusão à distinção kantiana entre transcendental e transcendente, na qual este último termo refere-se ao que ultrapassa a atividade do entendimento, Hegel toma a "unidade transcendental da consciência-de-si" em Kant, como transcendente porque para ele a consciência transcendental kantiana é "idêntica consigo mesma e em si mesma infinita".[123] O filósofo completa: "Kant designou, contudo, essa unidade da consciência-de-si somente como *transcendental*, e entendeu com isso que ela era apenas subjetiva, e que não pertencia também aos objetos mesmos, tais como são em si".[124] Hegel entende, portanto, que a espontaneidade do sujeito puro nada mais é do que um subjetivismo na medida em que se encerra em si mesmo.

Hegel observa também que o objetivar do eu em Kant deve ser visto como "um atuar

---

118 SISTO. **Experiencia y absoluto**, p. 44. Tradução nossa.
119 MARTINS. **Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant,** p. 73.
120 HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: Ciência da Lógica**, p. 111.
121 HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: Ciência da Lógica**, p. 112.
122 HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: Ciência da Lógica**, p. 112. Em seguida, Hegel observa que é o absoluto *que reconduz* à unidade.
123 HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: Ciência da Lógica**, p. 113.
124 HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: Ciência da Lógica**, p. 113.

originário e necessário da consciência",[125] sendo que ainda não se tem, no atuar originário, a representação do eu mesmo, "a qual é primeiramente uma consciência daquela consciência ou mesmo um objetivar daquela consciência".[126] Desse modo, conclui Hegel, "esse atuar não deveria mais ser nomeado de consciência; consciência engloba em si mesma a oposição do eu e de seu objeto, o qual não está presente naquele atuar originário".[127]

Ora, a crítica que Hegel dirige à Kant refere-se precisamente ao formalismo no qual o sujeito é constituído de forma abstrata e fundado a partir do conceito do "eu transcendental" o qual, conforme posto, encerra o subjetivismo. Kant ainda precisa distinguir o "eu transcendental" em oposição ao "eu empírico", pois precisa assegurar que a razão não entre em contradição consigo mesmo e, para tanto, entende ser preciso representar o sujeito como ente em si mesmo na consciência pura e como fenômeno na consciência empírica. Hegel, por sua vez, ao acompanhar o autoexame da consciência na sua formação enquanto sujeito parte, fenomenologicamente, da consciência sensível, pois a autocrítica do saber não admite pressupor um sujeito sem o processo formativo da consciência, o qual se dá imbricado em práticas imanentes.

É na seção dedicada à Autoconsciência, na *Fenomenologia do Espírito*, que Hegel nos mostrará como se dá a constituição da autoconsciência na formação do sujeito.[128] De partida,

125 HEGEL. **Ciência da Lógica**, p. 43.
126 HEGEL. **Ciência da Lógica**, p. 43.
127 HEGEL. **Ciência da Lógica**, p. 43.
128 É oportuno recuperarmos brevemente a trajetória da concepção de autoconsciência nos principais filósofos do Idealismo Alemão, de modo que consigamos circunscrever a peculiaridade de Hegel no tratamento desta questão. De acordo com Hans Christian Klotz (2010), a questão em torno da estrutura da autoconsciência no idealismo alemão deve ser elucidada a partir dos termos de "egoidade" e, especialmente, de "subjetividade", os quais pretendem explicar a estrutura interna da autorreferência. Destacam-se os filósofos Fichte e Hegel, sendo que a concepção de subjetividade em Fichte fora formada através do debate com a filosofia kantiana reconstruída por Reinhold, um importante filósofo precursor do idealismo alemão. Segundo o professor Hans Christian Klotz, a autorreferência originária do sujeito em Fichte, seria, diferentemente de Kant, autoconstituição e não autorrepresentação, de modo que o sujeito existe na medida em que há consciência de si como sujeito. Posteriormente, em um segundo momento da sua filosofia, Fichte desenvolveria o conceito de intuição intelectual com a finalidade de precisar o sentido pré-reflexivo da autoconsciência originária, de acordo com o qual a autoconsciência não consistiria em tornar-se objeto de seu próprio pensamento: "[...] há uma consciência do pensar como atividade própria que já está incluída no exercício do pensar, antes de qualquer tematização reflexiva dela. Para expressar esse caráter pré-reflexivo da autoconsciência originária, Fichte a caracteriza como 'intuição', distinguindo esta da intuição sensível pela especificação 'intelectual'" (KLOTZ, 2010, p. 138). E como explicar a relação com um mundo compartilhado? Aqui Fichte inclui a reflexão, essencial para a formação da autoconcepção , que significa conceber a nós mesmos como agentes, que estabelecem várias relações com objetos e entes singulares, de modo que nossa objetivação é definida por uma atividade "localizada num entrelaçamento de relações e determinações objetivas, dadas independentemente da própria atividade" (KLOTZ, 2010, p. 139). O sujeito, pois, encara o mundo originalmente como um agente e não como um observador teórico. Hegel, por sua vez, erigindo uma crítica à "filosofia da subjetividade", como observa Klotz, não concebe o sujeito originalmente apartado de relações. O holismo hegeliano teria sua formulação assentada no conceito de "espírito".

já no início do capítulo IV "A verdade da certeza de si mesmo", Hegel invoca a presença do conceito de *espírito* atestando a identidade social da própria autoconsciência. No parágrafo § 177, ele nos diz:

> Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si *essentes* – é a unidade das mesmas: *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*.[129]

Interessa-nos entender a presença do espírito na constituição da autoconsciência como um momento no qual a subjetividade e o mentalismo cedem lugar para a intersubjetividade e sua relação recíproca e constitutiva com a objetividade. Analisando os escritos de Iena, Habermas já verifica o aparecimento de um espírito estruturalmente interacionista. O autor se refere, então, à uma "teoria do espírito" em Hegel, segundo a qual:

> O espírito não é, então, o fundamento que subjaz à subjetividade do si mesmo na autoconsciência, mas o meio *em* que um Eu comunica com outro Eu a partir e a *partir* do qual, como de uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos. A consciência existe como um meio em que os sujeitos se encontram, de tal modo que, sem se encontrarem, não poderiam existir como sujeitos.[130]

A experiência da autoconsciência vem nos atestar que a experiência (*Erfahrung*) nada mais é do que a trajetória do próprio espírito em sua constituição pelas práticas humanas. Se compreendemos o espírito como a relação efetiva entre as práticas humanas e seus produtos históricos,[131] relação que, do ponto de vista rememorativo da fenomenologia é inaugurada conscientemente na experiência da vida social, a qual se gesta no momento de aparecimento da autoconsciência, entendemos, por conseguinte, que a realização do espírito só é um empreendimento das práticas sociais e históricas na medida em que a autoconsciência estabelece a passagem da consciência para o mundo espiritual, o que significa uma espécie de destranscendentalização. Assim, são três os principais estágios do espírito na fenomenologia: Consciência, Autoconsciência e Espírito.[132]

Adentramos, então, a *Fenomenologia do Espírito*, a descrição fenomenológica do

129 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 142.
130 HABERMAS. **Técnica e Ciência como "Ideologia"**, p. 15.
131 Cf. INWOOD. **Dicionário de Hegel**, p. 117.
132 De acordo com Maria Lourdes Borges, para Hegel não pode haver história da consciência sem história do espírito: "O Espírito do mundo teve a paciência de encarnar em cada figura, nos diz Hegel, figuras que necessitavam do tempo para o amadurecimento de seus princípios, realizando o prodigioso labor da *Weltgeschichte*. A história da consciência acompanha o mesmo percurso, mas de uma maneira mais curta, com menos esforço, pois tudo já está cumprido" (BORGES, 2009, p. 34).

itinerário dialético da consciência rumo à conciliação entre sujeito e mundo, ou rumo à unidade "de sujeito finito e sujeito infinito ou de substância absoluta e subjetividade",[133] ou seja, a ideia de que a realidade é sujeito. Para tanto, a fim de conduzir o indivíduo para o universal, a *Fenomenologia* acompanha a intuição básica de que o espírito fora exteriorizado no tempo, entendido como vida coletiva e história. A experiência da consciência revela ser estreita a relação entre a própria consciência e a história. Também, por outro lado, só é possível conceber a realização do espírito depois do "desenvolvimento pleno das etapas da história mundial".[134]

A autoconsciência em Hegel, portanto, se direciona para a constituição efetiva de um espírito em mundo e, nesse sentido, não pode ser solipsista, pois o mundo aqui significa mundo histórico e, consequentemente, mundo coletivo. A experiência, nesse sentido, assume ser uma experiência da consciência *em mundo*, na condição de um trânsito ativo e constitutivo, o qual não é descrito empiricamente, mas, fenomenologicamente.

133 TAYLOR. **Hegel**, p. 185.
134 BORGES. **A atualidade de Hegel**, p. 35.

3. A EXPERIÊNCIA DO OBJETO PARA O SUJEITO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: A AUTOCONSCIÊNCIA COMO VERDADE DA CONSCIÊNCIA

A experiência da Fenomenologia se revela prática sobretudo pela reconfiguração da relação sujeito-objeto, consequência do próprio desenvolvimento dialético da experiência em sua crítica imanente. O desdobramento das questões epistemológicas em questões práticas no interior da experiência, como explicitação de um conteúdo que diz respeito à atividade humana, se faz na medida em que se forma um sujeito cognitivo cuja certeza de si mesmo só se afirma na verdade da sua atuação prática. Portanto, falamos não de um sujeito do conhecimento, mas de um sujeito prático-cognitivo, que se efetiva como Espírito, como uma coletividade social e histórica.

Para atingirmos a verdade desse sujeito, precisamos adentrar a própria experiência da consciência desde a sua configuração mais rudimentar, precisamos percorrer os passos da crítica imanente. Assim, partimos da consciência que sustenta o conhecimento imediato, denominado de "certeza sensível", um conhecimento, que enquanto saber fenomênico, toma o objeto em toda a sua plenitude. Porém, nas palavras de Hegel, "essa certeza se faz passar a si mesma pela verdade mais abstrata e mais pobre",[135] ou seja, veremos que na tentativa de justificar a sua verdade, a certeza sensível falha, explicitando, no entanto, uma realidade diferente da que pretensamente afirmava. Nesse sentido, a experiência da certeza sensível revelará um movimento próprio de reflexão que consiste em negar a si mesmo pelo outro de si. O conhecimento imediato como o mais rico se mostrará, na verdade, como o conhecimento mediado do universal simples.

A dinâmica da experiência se inicia, pois, com a reflexão de crenças consideradas óbvias, em específico a crença na positividade do objeto. Ainda que a reflexão não apareça como conteúdo consciente, pois não há subjetividade na certeza sensível, é ela que põe em marcha o reconhecimento da consciência como autoconsciência, em um gradual afastamento da afirmação da imediatidade do objeto. No interior do saber como fenômeno, a consciência vive uma contradição entre a verdadade que pretende afirmar e aquela que consequentemente aparecerá, visto que sua experiência com o objeto se dá por uma tensão entre o saber que ela tem do objeto e a verdade que compreende o que o objeto é em si. Assim, a consciência não

135 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 85, §91.

tem a experiência imediata do objeto, mas ao distingui-lo de si mesma, se põe em uma relação com o próprio objeto que é para ela mesma e, nesse sentido, perguntar pela verdade do saber (do objeto) é questionar a própria consciência.

Isso implicará, fundamentalmente, na compreensão de que conhecer é uma atividade e, uma atividade prática, pois longe de renunciar um mundo físico, ou uma determinada objetividade, esse voltar-se para a consciência significará compreender que o ato de conhecer está necessariamente imbricado nas práticas humanas. Conforme temos exposto, o que está em jogo na discussão em torno da experiência em Hegel é a saída do paradigma do mentalismo, da compreensão de conhecimento como representação. Tomemos a seguinte passagem de Terry Pinkard:

> Ao colocar a questão em termos de autoconsciência, [...] Hegel nos afasta da pergunta "Como representamos o mundo?", nos colocando, ao invés disso, a pergunta "O que devemos ser, em nossas práticas sociais, para fazermos reivindicações?". Essa mudança nos afasta do modelo sujeito/objeto do conhecimento para a compreensão da autoconsciência – isto é, para entender a questão de como nós nos relacionamos com o mundo, depende de como "nós" nos entendemos ser. [...] Assim, o modelo de conhecimento é substituído pelo da "autoconsciência", onde poderemos ver que nossas reivindicações de conhecimento não envolvem uma representação metafísica da realidade, mas sim uma maneira pela qual nós nos levamos a lidar com o mundo e entre cada um de nós.[136]

A saída do paradigma da consciência, para o qual importa o objeto como objeto de conhecimento, e a consequente entrada na autoconsciência, devido ao movimento dialético que a consciência realiza nela mesma, significa que ter autoconsciência, que se reconhecer como Sujeito, efetivamente, implicará reconhecer-nos como agentes, como sujeitos práticos, eminentemente sociais e comprometidos com a autocompreensão de nossas práticas históricas, inclusive as epistêmicas.[137] Portanto, é nesse sentido que interessa-nos explorarmos a passagem da Consciência para a Autoconsciência no interior da *Fenomenlogia do Espírito.* É dentro desse movimento de autoposição do sujeito, que podemos atestar a constituição da experiência como experiência prática.

Para tanto, nos concentraremos agora na exposição da experiência da Consciência, buscando compreender como a mesma se mobiliza em direção da sua verdade na Autoconsciência. Percorreremos as três formas fenomênicas de conhecimento manifestadas

136 PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 44. Tradução nossa.
137 Cf. PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 44.

pela Consciência: a certeza sensível, a percepção e o entendimento.

3.1 A primeira posição da Consciência: a certeza sensível como a primeira forma fenomênica do saber e a mediação como a verdade do imediato.

Tendo em vista a natureza da Fenomenologia, a autoexposição da verdade desde as suas manifestações parciais, sem pressupor qualquer contexto explicativo, o estudo fenomenológico dos atos da consciência começa de fato com uma realidade muito elementar, tomada como óbvia, aparentemente rica e plena, que representaria um conhecimento direto, sem qualquer tipo de inferência. Trata-se da certeza sensível, aquela forma de conhecimento cujo propósito é atestar a imediatidade do objeto.

O conhecimento imediato é classificado como não-inferencial; como coloca Pinkard, seria um exemplo de algo que conhecemos sem ter que "saber sobre qualquer outra coisa".[138] Por seu turno, um tipo de conhecimento que estaria disponível a qualquer agente independentemente de sua configuração social ou histórica.[139] Nesse sentido, um conhecimento direto, sem reflexão e sem abstração, no qual a consciência não faz qualquer diferenciação entre ela mesma e aquilo que ela visa. Haveria, portanto, uma igualdade entre a certeza, esta subjetiva, do lado da consciência, e a verdade, esta objetiva, do lado do objeto; igualdade que faz parecer a imediatidade do objeto como o conhecimento mais rico e mais verdadeiro.

Ora, mas essa certeza, que sustenta ter o conhecimento direto do objeto, só pode exprimir "ele é",[140] de modo que a sua verdade é a mais pobre e a mais abstrata: "Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro *Eu*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*".[141] O *puro ser* é a essência dessa certeza, que nada mais sabe que o *singular*. No entanto, essa pura imediatez da certeza sensível tem, nela mesma, a mediação, visto que "Eu tenho a certeza por *meio* de um outro, a saber: da Coisa; e essa está igualmente na certeza *mediante* um outro, a saber, mediante o Eu".[142] Hegel observa, então, que a diferenciação entre os

138 PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 23. Tradução nossa.
139 Cf. PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 23.
140 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 85, §91.
141 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 85, §91.
142 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 86, §92.

termos “Eu” e “a Coisa” da certeza sensível, os “dois *estes*”,[143] põe uma relação de mediação entre o Eu e o objeto. Por sua vez, essa diferença, a mediação imanente à consciência, demarca o movimento dialético da própria consciência, impulsionando a experiência da mesma. Vejamos o parágrafo §93:

> Essa diferença entre a essência e o exemplo, entre a imediatez e a mediação, quem faz não somos nós apenas [nós, consciência filosófica], mas a encontramos na própria certeza sensível; e deve ser tomada na forma em que nela se encontra, e não como nós acabamos de determiná-la. Na certeza sensível, um momento é posto como o *essente* simples e imediato, ou como a essência: o *objeto*. O outro momento, porém, é posto como o inessencial e o mediatizado, momento que nisso não é *em-si*, mas por meio de um Outro: o Eu, *um saber*, que sabe o objeto só porque *ele é*; saber que pode ser ou não. Mas o objeto é o verdadeiro e a essência: ele é, tanto faz que seja conhecido ou não. Permanece mesmo não sendo conhecido – enquanto o saber não é, se o objeto não é.[144]

Observemos que, embora admitida, a mediação aparece, no entanto, como momento inessencial, visto que o objeto pareça subsistir independentemente do Eu. O saber que o Eu tem do objeto é, portanto, relativo ao próprio objeto. Assim, é necessário que o objeto seja examinado a fim de verificar a sua correspondência com a essência que lhe é atribuída na certeza sensível. Assim, cabe à própria certeza sensível a indagação “o que é o *isto*?”. Ou ainda, o que é o *dado*? O que é o *puro essente*? Contudo, perguntar pelo “isto”, pelo puro singular, implica em questionar sobre *como se reportar a um indivíduo puro*, à algo simples e indescritível. Ora, no saber imediato só é possível referir-se ostensivamente às coisas, visto tratar-se de um conhecimento direto, não-inferencial. Ou seja, só é possível significar algo indicando a sua referência. Todavia, ao fazer a experiência do conhecimento imediato pela designação ostensiva, a consciência não atinge um particular ou um singular simples. A consciência tenta, nesse sentido, apreender o “isto” a partir da intuição imediata do espaço (aqui) e do tempo (agora):

> Portanto, a própria *certeza sensível* deve ser indagada: *Que é o isto!* Se o tomamos no duplo aspecto de seu ser, como o *agora* e como o *aqui*, a dialética que tem nele vai tomar uma forma tão inteligível quanto ele mesmo. À pergunta: *que é o agora?* Respondemos, por exemplo: *o agora é a noite*. *Para* tirar a prova da verdade dessa certeza sensível basta uma

143 Sobre os dois “estes”, esclarece Terry Pinkard: “Não precisamos presumir nada sobre o que este "eu" é ou o que esse objeto é; não precisamos presumir, por exemplo, que o "eu" é uma substância mental, um sujeito de experiência, ou um organismo natural, nem se o objeto é um dado do sentido ou uma entidade no espaço e no tempo. Basta reconhecer que temos dois tipos de objetos singulares: um "eu" e um objeto de consciência” (PINKARD. **Hegel’s Phenomenology**, p. 25). Tradução nossa.

144 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 86, §93.

> experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos. Vejamos de novo, *agora*, *neste meio-dia*, a verdade anotada; devemos dizer, então, que se tornou vazia.[145]

Porém, a consciência não atinge o imediato, visto que, "o agora que é noite" revela-se como um não essente, mas, "o *agora* mesmo" mantém-se como um agora que não é noite, como também, como um agora que não é dia: "mantém-se como um *negativo* em geral".[146] Então, o agora que se mantém é um mediatizado, "por ser determinado como o que não permanece e se mantém *porque* outro – ou seja, o dia e a noite – não é".[147] Assim, "o agora é tão simples ainda como antes: *agora*; e nessa simplicidade é indiferente àquilo que se joga em torno dele. Como o dia e a noite não são o seu ser, assim também ele não é o dia e a noite; não é afetado por esse seu ser-Outro".[148]

A tentativa de apreender ostensivamente o objeto como um particular intuído no aqui e no agora é falha em seus próprios termos, se revela contraditória. O agora, um dos aspectos do ser do objeto (do isto), se define por uma relação de negação do outro: é um *não isto*. Trata-se do *universal* simples, o qual é o verdadeiro conteúdo da certeza sensível. Assim, no interior da experiência da consciência, a tentativa de apreensão de um objeto no aqui e no agora nos revela que não é possível conhecer o imediato, visto que, na experiência do conhecimento, ele se esvanece e, em seu lugar, temos a enunciação do universal. Para Hegel, o imediato não pode ser cognoscível porque não é inteligível por meio da linguagem.

O objeto perde, então, a sua imediatez; sai da condição de objetividade em-si, deixa de ser um essente, e adentra à esfera da linguagem. Termos como "aqui", "agora", "isto" acabam por funcionar como unidades gramaticais que solicitam atos de enunciação sobre o objeto. Desse modo, para Hegel, não é que os referidos termos, os index ou dêiticos, funcionem como universais, mas que, sendo o universal a verdade da certeza sensível, compete entender que o objeto altera-se de acordo com o seu contexto de expressão. Nesse sentido, Pinkard afirma que o crucial para caracterizar o objeto da certeza sensível, é compreendê-lo como singularidade. Posto isso:

> O problema que Hegel vê com os argumentos da "certeza sensível" não é que os "index são universais", mas que o objeto do qual a certeza sensível

145 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 87, 95.
146 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 87, §96.
147 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 87, §96.
148 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 87, §96.

> deve estar ciente altera-se de acordo com o contexto de enunciação; "isto" pode ser neste momento (neste "agora") a página na minha frente e, em seguida, a caneta que estou segurando. Por causa do modo como os objetos da certeza sensível variam, o ponto de Hegel é que o uso de demonstrativos ("este", "aqui" e "agora") compartilham com o uso da referência descritiva singular (como "o gato no chapéu") as características de serem mediados por "universais" - isto é, de estarem vinculados a diferentes conjuntos de descrições e, portanto, são formas de conhecimento mediado.[149]

O que está em jogo é que o uso de index altera o contexto de expressão do objeto alterando o próprio objeto, porque o index, podendo se reportar a qualquer descrição singular, está articulado a outros conjuntos de descrições, sendo assim o isto um não-isto, isto é, indiferente a qualquer determinação, mas um objeto sempre mediado pelo seu outro, pela negação de si, visto que o demonstrativo lhe retire da particularidade e lhe eleve à condição de universal, de um singular que, no entanto, só assim se define por uma estrutura de relação.

A consequência dessa dialética da certeza sensível não é a inexistência de um mundo objetivo, mas o fato de que sustentar um conhecimento imediato, sustentar o saber de algo que posso conhecer diretamente, nos leva à conclusão de que é preciso pressupor uma estrutura relacional para falarmos da pura imediatez. A tentativa de intuir a imediatidade no aqui e no agora apenas é possível porque existe uma estrutura linguística que possibilita demonstrar singularidades, porque existe uma estrutura de mediação. É nesse sentido que a mediação é a verdade do imediato.

A experiência da consciência entra, assim, em um contexto de mediação que se reporta ao uso da linguagem. O conhecimento deixa de representar o imediato e passa a ser compreendido como de fato é possível ser, como uma atividade que solicita minimamente um contexto de descrição, o uso de proposições, embora isso ainda não esteja consciente na própria experiência.[150]

Transcrevemos, então, um trecho do parágrafo §96, com o qual Hegel encerra a

149 PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 26. Tradução nossa.

150 No conhecimento imediato não é possível a expressão linguística e, consequentemente, não é possível conhecer de fato: "A expressão linguística desta consciência é, portanto, impossível, uma vez que qualquer expressão linguística envolve termos que se ligam a outros termos ou, como no caso dos index, à outras formas de descrições. Se eles não podem ser referidos ostensivamente, talvez eles possam ser nomeados. No entanto, isso não funcionará, uma vez que os nomes não possuem conteúdo cognitivo, a menos que sejam inseridos em proposições judicativas. [...] O resultado é que os objetos da certeza sensível são inefáveis, então não podem se expressar linguisticamente e, portanto, não podem preservar seu status como objetos do conhecimento imediato" (PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 26). Tradução nossa.

descrição da experiência da certeza sensível. O trecho aludido nos oferece um bom arremate do que temos discutido. Primeiro, sobre a impossibilidade de falar sobre o imediato e a necessária mediaçã do universal que torna um objeto inteligível:

> [...] 'Visam' *este* pedaço de papel no qual escrevo *isto*, ou melhor, escrevi; mas o que 'visam', não dizem. Se quisessem *dizer* efetivamente este pedaço de papel que 'visam' - e se *quisessem dizer* [mesmo] – isso seria impossível, porque o isto sensível, que é 'visado', é *inatingível* pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si. Ele seria decomposto numa tentativa efetiva para dizê-lo; os que tivessem começado sua descrição não a poderiam completar, mas deveriam deixá-la para outros, que no fim admitiriam que falavam de uma coisa que não *é*. 'Visam', pois, de certo, *este* pedaço de papel [...]; falam, porém, de *coisas efetivas*, *objetos sensíveis* ou *externos*, essências *absolutamente singulares* etc. Quer dizer: é só o universal que falam dessas coisas. Por isso, o que se chama indizível não é outro que o não verdadeiro, não racional, puramente 'visado'.[151]

É interessante observarmos como Hegel contrapõe o falar do visar (*Meinem*), usando este último para caracterizar o ato ostensivo. Em seguida, Hegel prossegue expondo a natureza universal da coisa singular que é posta na enunciação por um index, um dêitico:

> Quando o que se diz de uma coisa é apenas que é uma coisa *efetiva*, um *objeto externo*, então ela é enunciada somente como o que há de mais universal, e com isso se enuncia mais sua igualdade que sua diferença com todas as outras. Quando digo: uma *coisa singular*, eu a enuncio antes como de todo *universal*, pois uma coisa singular todas são; e igualmente, *esta* coisa é tudo que se quiser. Determinando mais exatamente, como *este pedaço de papel*, nesse caso, *todo e cada papel* é um *este* pedaço de papel, e o que eu disse foi sempre e somente o universal.[152]

Se o particular é apenas uma coisa efetiva, ele só pode ser enunciado, no entanto, de modo universal, visto que apenas ser uma coisa efetiva é não ter diferenciação, é ser um singular puro. Então, o filósofo conclui:

> O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o 'visar', de torná-lo algo diverso, não o deixando assim *aceder à palavra*. Mas se eu quiser vir-lhe em auxílio, indicando este pedaço de papel, então faço a experiência do que é, de fato, a verdade da certeza sensível: eu o indico como um *aqui* que é um aqui de outros aquis, ou que nele mesmo é um *conjunto simples* de muitos *aquis*, isto é, um universal. Eu o tomo como é em verdade, e em vez de saber um imediato, eu o apreendo verdadeiramente: [eu o percebo].[153]

A verdade da certeza sensível é a percepção. Do ponto de vista do conhecimento, eu só posso efetivamente me referir à um objeto quando o percebo. Como coloca Pinkard, Hegel

151 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 94, §96.
152 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 94, §96.
153 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 94, §96.

parece dizer que, "se você não pode *dizer* ou *mostrar* isso, você não *sabe* disso".[154] A forma mais básica da consciência "cognitivamente significativa" é, de fato, uma consciência mediada, uma consciência de indivíduos que possuem propriedades gerais, a saber, a percepção.[155]

3.2 A segunda posição da Consciência: a percepção como a verdade da certeza sensível. Do coisismo ao dinamismo.

Assim como no tópico anterior, a exposição da percepção obedecerá também a *démarche* da consciência conforme o sentido de uma crítica imanente, conforme o desenvolvimento do saber fenomênico em sua autocrítica, apresentando primeiro a concepção sustentada pela consciência em sua imediatez, e após a apresentação da sua experiência, o resultado dessa experiência, como por assim ser, a verdade dessa consciência. Embora a verdade da percepção seja pobre, a seção dedicada à sua dialética é muito rica, precisamente por tratar dos elementos básicos da atividade do negativo.

A certeza sensível tem sua verdade na percepção, na qual o universal aparece, então, como essencial. No entanto, persiste a defesa de uma substância que subsiste independentemente da prática cognitiva, agora em uma etapa na qual a consciência pensa atingir o particular diretamente por meio de predicações, ou seja, de universais, tais como "*isto* é azul", "*isto* é quadrado". Assim, o particular permance, mas agora como Coisa que é elevada à universalidade através de propriedades gerais. A percepção defende, nesse sentido, o conhecimento do particular por meio do universal.[156]

A Coisa é um *universal determinado*, que a princípio assim se apresenta como um ser com propriedades sensíveis percebidas pela percepção. Diferente da certeza sensível, aqui os momentos da consciência e do objeto aparecem distinguidos, porém, de modo imediato, visto que a percepção defende o conhecimento direto da Coisa por meio de suas propriedades. Contudo, perceber significa apreender as propriedades sensíveis do objeto por meio da abstração,[157] o que instaura, na consciência mesma, a necessidade de estabelecer uma certeza

154 PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 27. Tradução nossa.

155 "A determinação da mais pura forma de consciência, afinal, já é mediada por outros fatores do que apenas o que, a princípio, *parece* estar incluído na própria consciência. A consciência dos *conteúdos puros do sentido* mostra-se realmente como uma consciência de *coisas*." (PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 27). Tradução nossa.

156 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 95, §111.

157 Hyppolite aproxima os conceitos de negação, mediação e abstração como co-extensivos.

que corresponda à verdade do objeto. Como coloca Hegel, se o eu e o objeto se relacionam como opostos, apenas um pode ser o essencial na relação e, no caso, é o objeto. O perceber aparece, portanto, como inessencial, pois "como o movimento, é o inconsistente, que pode ser ou não ser",[158] ou seja, que procura se adequar à verdade do objeto que busca representar. Tal necessidade correspondencionista sustenta uma divisão do próprio objeto da percepção: para a consciência, existem dois itens exteriores a ela a serem combinados, o indivíduo, que é o "isto", e as suas propriedades.[159]

O negativo,[160] por sua vez, define o "isto" como um "nada determinado", como um ser que não é "nada *disto*", como um indivíduo universal, e que, ao mesmo tempo, se expressa diferenciando-se por propriedades sensíveis mas que são, também, universais. Assim, o nada, como "nada *disto*", é uma imediatez universal.[161] De acordo com Hegel, "[...] o ser é um universal, por ter nele a mediação ou o negativo. À medida que *exprime* isso em sua imediatez, é uma propriedade *distinta determinada*".[162] As propriedades, inicialmente chamadas de "determinidades", estão instanciadas na universalidade simples e são "*indiferentes* umas às outras", relacionando-se consigo mesmas.[163] Assim, a Coisa, a coisidade, mais parece uma relação que, no entanto, só será elevada à consciência ulteriormente. No momento, temos a definição da Coisa como um meio, ou um puro universal, com propriedades:

> Esse meio universal abstrato, que pode chamar-se *coisidade* em geral ou *pura essência*, não é outra coisa que o *aqui* e agora como se mostrou, a saber: como um conjunto simples de muitos. Mas os muitos são, por sua vez, *em sua determinidade*, *simplesmente universais*. Este sal é um aqui simples, e ao mesmo tempo múltiplo; é branco e *também* picante, *também* é cubiforme, *também* tem peso determinado etc.[164]

Assim, a coisidade aparece como um meio universal abstrato tal qual o aqui e o agora apareciam como um universais: a coisa tem em si um conjunto simples de muitos que, no caso, são as propriedades, também universais. As propriedades da coisa se interpenetram, pois estão todas no *aqui* simples, visto que o aqui é um universal que tem em si o múltiplo, um

158 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 95.
159 Só ulteriormente que a consciência entenderá que as propriedades são suas abstrações, inicialmente ela apenas entende como propriedades instanciadas no objeto.
160 Estrutura ontológica do ser/pensar.
161 "toda determinação sensível é universal quando é assim tomada na coisidade" (HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p. 120).
162 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 96, §113.
163 Cf. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 96, §113.
164 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 97, §113.

universal que garante à coisidade a simultanedade de propriedades, resguardando a interdependência das mesmas: "nenhuma tem um aqui diverso do da outra, pois cada uma está sempre onde a outra está. Igualmente, sem que estejam separadas por aquis diversos, não se afetam mutuamente por essa interpenetração".[165] É por isso que o sal pode ser branco, como, *também*, cúbico e como, *também*, salgado, visto que a coisidade seja um meio universal. O universal permite que as propriedades se relacionem estando consigo mesmas e indiferentes às demais ao mesmo tempo; portanto, a coisa possibilita elevar ao universal a determinação sensível.

No entanto, se as propriedades são, de fato, determinadas, elas não podem se relacionar apenas pela indiferença do meio, mas na medida em que se diferenciam e se relacionam com as demais como *opostas*, ou seja, na medida em que realizam conexões inferenciais de diferenciação. Nesse sentido, a coisa, o meio universal, não é tão somente um *também*, mas uma *unidade excludente*, o *Uno*. Desse modo, para Hegel, a coisidade não é definida apenas como um ser particular mediado por propriedades universais, mas como uma complexa relação que leva em conta todos os seus momentos, tanto como meio indiferente, como também unidade excludente e como, também, a relação entre eles que constitui as propriedades:

> A coisa é: 1) – a universalidade passiva e indiferente, o *também* das muitas propriedades (ou antes, "*matérias*"); 2) – a negação, igualmente como simples, ou o *Uno* – o excluir de propriedades opostas; 3) – as muitas *propriedades* mesmas, o relacionamento dos dois primeiros momentos, a negação tal como se relaciona com o elemento indiferente e ali se expande como uma multidão de diferenças.[166]

Hegel salienta, assim, que a coisa só é plenamente consituída pela sua relação com seus momentos essenciais puros, a saber, a universalidade e a singularidade, de modo que, assim, as propriedades só são possíveis porque a coisa tanto é um *também* como é um *Uno*, respectivamente. Nesse sentido, temos, então, a *coisa* da percepção e, a consciência, a qual é determinada como percebente tendo a coisa como seu objeto.[167] Com o conceito da coisa, cabe então à consciência captar esse objeto, que ela toma como verdadeiro, pela pura apreensão, o que significa, não obstante, a postura correspondecionista da própria percepção que busca apreender o objeto como verdadeiro em si mesmo. Entretanto, a consciência sabe

165 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 97, §113.
166 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 98, §115.
167 Cf. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 98, §116.

que ela é inessencial, sabendo que pode iludir-se ao tentar captar o objeto. Diante disso, a consciência estabelece como critério de verdade para o sucesso de sua experiência, a "igualdade-consigo-mesmo",[168] a qual estaria no objeto e nele devendo ser captada. Contudo:

> Como ao mesmo tempo o diverso é para ela, a consciência é um correlacionar dos diversos momentos de seu apreender. Mas se nesse confronto surge uma desigualdade, não é então uma inverdade do objeto – pois ele é igual a si mesmo -, mas [inverdade] do perceber.[169]

Como a consciência, em sua condição inessencial, tenta apreender o objeto objetivando aquiescer-se a ele segundo uma típica postura correspondecionista, a desigualdade da apreensão acaba por incidir sobre ela mesma. Por isso, a consciência é levada a fazer a experiência de reflexão sobre si mesma:

> Ela fez, justamente, sobre o perceber a experiência de que o resultado e o verdadeiro dele é sua dissolução ou a reflexão sobre si mesma, a partir do verdadeiro. Sendo assim, ficou determiando para a consciência como é que seu perceber está constituído, isto é: não consiste em ser um puro apreender simples, mas em ser seu *apreender* ao mesmo tempo *refletido em si a partir* do verdadeiro.[170]

A atividade perceptiva da consciência não consiste, portanto, apenas na pura apreensão do objeto, mas, também, na reflexão de si mesma a partir da sua relação com o objeto.[171] Por conseguinte, a consciência insere, e reconhece, a sua própria reflexão na apreensão do objeto, ou seja, a consciência reflete sobre a apreensão mesma, sendo capaz de expor as contradições presentes na percepção. Assim, para Hegel, a consciência reconhece como sendo o objeto todo o movimento de apreender e refletir, o qual compõe a percepção.[172] Vê-se que, ao fazer abstração da coisa, a consciência a transforma em fenômeno,[173] passando a tratá-la a partir do jogo duplo entre unidade exclusiva da coisa (*Uno*; ser-para-si) e universalidade da coisa (*também*, ser-para-Outro), entre singularidade e universalidade, respectivamente, mas sempre

168 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 99, §116.
169 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 99, §116.
170 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 100, §118.
171 Vejamos como na percepção a consciência, ao refletir sobre si própria, sobre a sua própria atividade abstrativa, aponta para uma concepção de consciência que não é meramente passiva à objetividade.
172 "A reflexão – que de início se acha na consciência por oposição ao seu objeto – aparece, ao mesmo tempo, como inerente ao objeto" (HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p 119).
173 "O objeto é, por conseguinte, suprassumido em suas puras determinidades – ou nas determinidades que deveriam constituir sua essencialidade -, assim como em seu ser sensível se tinha tornado suprassumido. Tornou-se um universal a partir do ser sensível; porém esse universal, *por se originar do sensível*, é essencialmente por ele *condicionado*, e por isso, em geral, não é verdadeiramente igual-a-si-mesmo, mas é uma universalidade *afetada de um oposto*; a qual se separa, por esse motivo, nos extremos da singularidade e da universalidade, do *Uno* das propriedades e do *também* das matérias livres" (HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 105, §129).

tentando atingir o ente particular. No desenvolvimento dessa experiência, o objeto tornar-se-à, então, conceito, mas conceito abstrato, de modo que o objeto mesmo da percepção é o *universal indeterminado*, e não a coisa concreta como se pretendia sustentar.[174] Nesse sentido, conclui Hegel, "o verdadeiro que deve ser obtido por essa lógica da percepção mostra ser o oposto, sob o mesmo e único ponto de vista; e assim, [mostra] ter por sua essência a universalidade indistinta e indeterminada".[175]

Em síntese, o objeto concreto que a percepção acredita apreender através de suas propriedades gerais, nada mais é do que conceito abstrato. Embora a percepção insira a reflexão sobre si mesma em determinado momento de sua experiência, sua posição fundamental é de tentar captar a verdade do objeto pela atividade abstrativa, sendo, pois, vítima de uma metafísica inconsciente, como atesta Hyppolite.[176] A ideia de que existe uma coisa que subsiste independentemente da consciência, falha em seus próprios termos porque ao suprassumir as determinidades do objeto abstraindo-o aos extremos da singularidade e da universalidade o que temos, de fato, é um objeto vazio, um objeto metafísico.

Nesse sentido, conforme Hegel, torna-se problemático para a consciência sustentar artifícios sofísticos em defesa da subsistência da coisa, em defesa, por exemplo, da separação do ser-para-si e do ser-para-outro, porque seu resultado será sempre o vazio e não o concreto. O que a consciência precisa ver, portanto, é o pensamento relacional que subjaz toda forma de conhecimento e, de tal modo, que insere a atividade cognoscente no campo da vida humana.[177]

O "coisismo" deve ceder lugar para o *dinamismo*, para "um pensamento da relação que manifesta a vida",[178] sendo a relação a separação e a unidade simultânea dos termos ser-para-si e ser-para-outro. Antes, no entanto, o *entendimento* tentará dar conta do objeto abstrato e dessa sua condição antinômica. O entendimento, a nova forma de consciência que aparece, buscará a causa da susbtância, a reflexão das representações.

---

174 "Vê-se toda a importância de uma crítica da atitude percepiente que crê sentir, mas de fato realiza abstrações, que é vítima de uma metafísica inconsciente, mas acusa a filosofia de ter de haver-se com 'entes da razão'" (HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p. 117).

175 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 106, §130.

176 Cf. HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p. 117.

177 "Quando se quer compreender a dialética de Hegel sobre o ser-para-si que só é para si em seu ser-para-o-outro, exemplos tomados de empréstimo à vida humana e às relações entre os homens parecem convir melhor do que o exemplo do cristal de sal, pois é preciso introduzir no ser – que é relação – um dinamismo que podemos emprestar dos seres vivos ou da consciência, mas que nos parece difícil introduzir naquilo que é conveniente chamar de matéria inerte" (HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p. 131).

178 HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p. 131

3.3 A terceira posição da Consciência: o entendimento que é consciência-de-si.

Temos observado como a experiência inicial da consciência busca afirmar a verdade do objeto. Primeiro, através de um conhecimento imediato mas que apenas é possível pela mediação da percepção. Depois, na percepção mesma, na tentativa de apreender o objeto por meio de suas propriedades gerais, o que leva a consciência a questionar sobre o modo como as propriedades constituem o próprio objeto, visto que nesta experiência já está inserida a distinção entre um eu percebente e um objeto percebido. O resultado desse percurso, para nós, é o conceito abstrato da coisa, nos revelando que a consciência lida, antes de tudo, com o conteúdo da relação entre certeza e verdade, entre sujeito e objeto, pois a atividade do conhecimento não pode ser definida estritamente em termos representacionistas, como se a mente pudesse passivamente espelhar o mundo, mas deve ser plenamente entendida como prática, como atividade.

O entendimento, a forma seguinte da consicência, constitui um passo decisivo para a autoconsciência, para a autoposição do sujeito. Ao buscar a essência das representações, ao buscar a unidade por trás das manifestações do ser que captamos pelas representações, o entendimento, ainda que aferrado ao primado do objeto, descobrirá que está lidando com suas próprias operações racionais. Nesse sentido, e dada a complexidade da seção sobre o entendimento na Fenomenologia do Espírito, nos propomos, neste tópico, à exposição da experiência do entendimento que encontra a si mesmo no objeto a partir da elucidação das noções de *força* e *lei*. O problema que percorre o tratamento de tais noções é o problema da explicação racional sobre o mundo sensível, visto que a figura do entendimento é um passo significativo da atividade do conhecer, a saber, um passo que compreende voltar-se para as próprias operações racionais que engendram o conhecimento do mundo. Assim, o par conceitual fenômeno e mundo supra-sensível também ganha relevância na argumentação de Hegel, pois na seção do entendimento a consciência tenta explicar o mundo sensível pela apreensão do fenômeno como manifestação da essência interior da coisa, que seria supra-sensível e, desse modo, o entendimento tende a se afastar do conhecimento empírico da percepção, embora trate-se, ainda, de uma postura cognitiva representacionista, pois a consciência ainda sustenta a concepção de que o sujeito possui representações mentais de estados de coisas metafisicamente autônomos. Por fim, conforme pontuamos, veremos que a experiência do entendimento é contraditória em si mesma.

A percepção tinha como objetivo apreender o universal determinado, porém a sua experiência desse conceito tem como resultado o universal incondicionado, sintoma de uma metafísica inconsciente. O objeto é elevado à condição de conceito, porém, ainda não enquanto para-si.[179] Trata-se de um conceito que reúne em si os momentos contaditórios do *Uno* e do *também*. Assim, a matéria é feita conceito e o objetivo do entendimento é atingir a essência dessa matéria. Como coloca Pinkard, para o entendimento não temos uma consciência imediata dos objetos no mundo, mas temos como objetos imediatos as nossas representações de particulares e universais e sustentamos a ideia de que sua unidade deve ser explicada por uma essência supra-sensível, por uma essência metafísica.

Ora, mas como explicar a unidade entre aquilo que temos acesso imediato e o que lhe subjaz, que é, propriamente, sua essência? De acordo com Hegel, essa unidade é explicada por uma "sede de forças", que permitirá uma visão dinâmica do mundo, não-monolítica. O filósofo lança mão de uma teoria não-substancialista da força, que faz da unidade do universal indeterminado uma unidade movente, pois inicialmente os seus momentos, "pelo fato de só estarem nela, em geral não podem ficar separados um do outro; mas são essencilamente lados que neles mesmos se suprassumem; e o que se põe é unicamente o transitar de um para o outro".[180]

Para Hegel, na experiência do entendimento, a essência se expressa na aparência de tal modo que assim podemos conhecê-la. É como se a força se expressasse na aparência sendo unidade mesma em sua exteriorização, de tal modo que o que temos não é uma relação entre entidades, como se a força e a sua expressão fossem entidades distintas. Nesse sentido, para fora de uma compreensão substancialista, precisamos entender a determinação da essência como aquilo que aparece à consciência. Primeiro, é mister que compreendamos a força como fundamentalmente *exteriorização*, de modo que possamos compreender, diferentemente da perspectiva sustentada no entendimento, que a força não é a mera união entre entindades distintas.

Inicialmente, o entendimento concebe a força em dois momentos, "a força como expansão das 'matérias'" que é a exteriorização e, a força "recalcada sobre si", esta como a

179 "Segundo Hegel, o universal-incondicionado, enquanto objeto do entendimento, é concebido como algo contraposto à consciência, como algo estranho a ela; ou seja, nele, o eu não conhece a si mesmo, o universal-incondicionado ainda não é conhecido como aquilo que é em si, a saber, o 'conceito'" (RÖD. **Filosofia Dialética Moderna**, p. 157).
180 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 110, §135.

força propriamente dita.[181] Porém, esta distinção está, de fato, no entendimento mesmo: "[...] o entendimento – ao qual o conceito de força pertence – é o *conceito* propriamente dito, que sustem os momentos distintos como distintos, pois *na força mesma* não devem ser distintos; a diferença, portanto, está só no pensamento".[182] Nesse sentido, a posição da força como um extremo substantivado será negada. No parágrafo §137, Hegel desenvolve:

> Deve-se abandonar [esse modo de ver em] que a força é posta como *um Uno*, e sua essência é posta como algo que de fora a aborda para que se exteriorize. A força é antes, ela mesma, esse meio universal do subsistir dos momentos como "matérias". Dito de outro modo: a *força* [já] *se exteriorizou*: e o que devia ser o outro Solicitante é, antes, ela mesma.[183]

De acordo com a compreensão hegeliana, os momentos, portanto, não se conservam como opostos em si mesmos. Eles se relacionam na medida em que a autodeterminação de um tem em si mesmo a determinação do outro. Assim, há uma troca recíproca de determinações, onde a diferença entre as duas forças transmuda-se.[184] Hegel chamará tal movimento de negação e determinação de "jogo das forças", o qual consiste "nesse ser-determinado oposto de ambas, em seu ser-para-um-outro nessa determinação, e na absoluta troca imediata das determinações".[185] A determinidade de uma só é mediante a determinidade da outra; por exemplo, se a força, na condição de solicitante, se põe como meio universal, a solicitada, em oposição, se põe como força recalcada. No entanto, a solicitante só é meio universal porque a outra se põe como recalcada, de modo que, a solicitada é antes solicitante, por fazer daquela o meio. Nesse sentido:

> Resulta daí que o conceito de força se torna *efetivo* através da duplicação em duas forças e [o modo] como se torna tal. Ambas essas forças existem como essências para si *essentes*; mas sua existência é um movimento tal, de uma em relação à outra, que seu ser é antes um puro *Ser-posto mediante um outro*; isto é: seu ser tem, antes, a pura significação do *desvanecer.*[186]

Ou seja, a força não se sustenta como uma substância, mas se efetiva no movimento de desvanecimento do ser em seu oposto. Por isso, os momentos não se dividem em dois extremos independentes, "tocando-se apenas em seus vértices opostos",[187] mas cada um é por meio do outro e, quando o outro é, deixa de ser imediatamente o que é através desse outro.

181 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 110, §136.
182 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 110-111, §136.
183 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 112, §137.
184 Cf. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 113, §138.
185 Cf. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 113, §139.
186 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 114, §141.
187 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 114, §141.

Assim, como afirma Hegel, as forças não tem nenhum substância própria, o que demarca, portanto, a elevação da coisa ao conceito.

Para o entendimento, a força, por desvanecer, se realiza como *fenômeno*, "um *ser* que é imediatamente um *não ser*".[188] No entanto, o fenômeno seria apenas aquilo que aparece à consciência, e a essência residiria no "interior das coisas", no extremo oposto a própria consciência. Não obstante, Hegel observa que "o interior é para ela o conceito; mas a consciência ainda não conhece a natureza do conceito",[189] ou seja, a consciência, na perspectiva do entendimento, ainda está ocupada em tentar apreender representativamente uma realidade metafisicamente autônoma.

Para a consciência o interior das coisas é um "puro além", um "vazio", porque "nele não encontra ainda a si mesma".[190] Hegel lembra que essa concepção do interior está em consonância com a concepção de coisa-em-si, segundo a qual o interior é incognoscível. De acordo com Hegel, é preciso ainda esclarecer tal concepção de coisa-em-si sustentada pelo entendimento:

> Sem dúvida não pode haver nenhum conhecimento desse interior, tal como ele aqui é imediatamente; não porque a razão seja míope ou limitada, ou como queiram chamá-la (a propósito, nada sabemos aqui, pois não penetramos ainda tão fundo), mas pela simples natureza da Coisa mesma: justamente porque no *vazio* nada se conhece; ou, expressando do outro lado, porque esse interior é determinado como o *além* da consciência.[191]

Não é possível, de fato, conhecer aquilo que está para além da consciência quando a concepção de consciência sustentada é mentalista ou representacionista, uma concepção que pressupõe uma distinção ontológica entre sujeito e objeto. O entendimento não consegue compreender que, se o fenômeno aparece como negativo é porque a natureza mesma da essência é negativa e que não existe nada "para além" a ser conhecido. Nesse sentido, Hegel define especulativamente o fenômeno:

> Mas o interior, ou Além suprassensível, já surgiu: *provém* do fenômeno, e esse é sua mediação. Quer dizer: o *fenômeno* é sua *essência*, e, de fato, sua implementação. O suprassensível é o sensível e o percebido postos tais como são em *verdade*; pois a *verdade* do *sensível* e do percebido é serem *fenômenos*. O suprassensível é, pois, o *fenômeno* como *fenômeno*.[192]

188 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 116, §143.
189 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 116, §143.
190 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 117, §146.
191 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 117, §146.
192 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 118, §147.

O filósofo dialético quer dizer com isso que o fenômeno não é o mundo do saber sensível e da percepção como um *essente*, mas esse mundo como *suprassumido*, ou seja, mediado pela atividade do conceito. No entanto, o entendimento persiste em sustentar a divisão entre o fenômeno e o mundo supra-sensível, de modo que a consciência lança mão da noção de lei, objetivando explicar o fundamento metafísico do mundo como fenômeno.

A princípio, explica Hegel, o entendimento apreende uma diferença constante e universal entre a essência e o fenômeno, o que é chamado de "diferença universal" - ou a "lei da força", tendo em vista que no jogo de forças as diferenças particulares desvanecem:

> [...] não há nem força, nem solicitar ou ser-solicitado, nem a determinidade do meio subsistente e da unidade em si refletida, nem algo singular para si, nem diversas oposições. Pois o que aí unicamente existe é a *diferença como universal*, ou como uma diferença tal que as múltiplas oposições ficaram a ela reduzidas.[193]

A diferença é posta no mundo interior e todo o movimento é tranquilizado. Essa diferença universal passa a se exprimir na lei "como imagem *constante* do fenômeno instável", diz Hegel. Ou seja, a lei retira do fenômeno todo conteúdo de diferenciação e tenta apreendê-lo por uma explicação metafísica que, no entanto, é formal, operando pela abstração e fixidez do fenômeno:

> O mundo *suprassensível* é, portanto, um *tranquilo reino das leis*; certamente, além do mundo percebido, pois esse só apresenta a lei através da mudança constante; mas as leis estão também *presentes* no mundo percebido, e são sua cópia imediata e tranquila.[194]

Mas assim, a lei, que se quer geral, capaz de explicar todos os fenômenos, não consegue atingir de todo o próprio fenômeno, pois ela é abstração do conteúdo do fenômeno. Para Hegel a lei é uma falta que, ao internalizar reflexivamente a negação, só tem a diferença como universal e indeterminada. Porém, a lei geral, por assim ser, ainda objetiva explicar a derivação das leis particulares que, por outro lado, são determinadas e se dão conforme a pluralidade. Para o entendimento é importante a manutenção do princípio da unidade pela lei. Pinkard comenta:

> O "princípio do entendimento" não pode ser satisfeito com a pluralidade de leis, pois exige um solo unitátio para a multiplicidade da aparência. O "entendimento" é levado a buscar uma lei metafísica pela mesma razão que

193 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 119, §148.
194 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 119, §149.

> nas ciências naturais todas as leis fenomênicas são reduzidas a uma lei.[195]

O entendimento busca coincidir, assim, todas as leis numa única lei, mas, abstraindo a determinidade das próprias leis, o que resulta em uma lei abstrata, sem conteúdo, que não exprime, portanto, as leis particulares. O que temos, nas palavras de Hegel, é "o *mero conceito da lei mesma*" que é posta como um essente.[196] Usando a lei da atração universal como o protótipo de lei universal, Hegel explica que se concebe um conceito puro de lei como a essência interior que se contrasta com as leis determinadas. Mas, no entanto, a determinidade da lei está no fenômeno e é aí que reside o conteúdo mesmo da lei.

Para Hegel há, portanto, uma indiferença entre a lei e o ser, o que é próprio do entendimento que opera analiticamente.[197] A lei do movimento, por exemplo, tende a combinar "partes" que seriam indiferentes entre si, que não estariam ligadas por uma essência comum. Tempo e espaço, enquanto usados para a definição do movimento, se apresentariam como grandezas indiferentes entre si, onde o espaço pode ser representado independentemente do tempo. Nesse movimento, a força aparece tão somente como unidade de grandezas indiferentes. Desse modo, a lei sempre deixa de atingir a coisa por inteiro, embora seja essa a sua forma de explicar a própria coisa. Consequentemente, o que Hegel nos faz ver é que, assim, o entendimento parece estar lidando mais consigo mesmo, com seu próprio modo de operar, ao invés de apreender efetivamente a coisa. A diferença, portanto, recai sobre o entendimento, visto que ela adentre o interior das coisas pela explicação, aparecendo o explicar muito mais como realização do suprassensível no fenômeno, como imputação da essência nos casos particulares:

> O "entendimento", portanto, não pode fazer valer sua alegação de que a natureza se diferencia em elementos positivos e negativos ou forças, como algo que a "explicação" pode deduzir de alguma lei mais geral, de modo que se pudesse dizer que o "entendimento" conhece as coisas por si só, por algum tipo de reflexão a priori. Na verdade, parece ser o contrário: parece

195 PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 40. Tradução nossa.
196 Cf. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 120, §150.
197 Hegel se insere no contexto de discussão acerca da necessidade analítica da lei. O filósofo retoma o problema da "conexão necessária" posto por Hume e desenvolvido posteriormente por Kant. A forma proposicional da explicação do entendimento tem, para Hegel, uma identidade formal tautológica que é indiferente à diversidade dos termos. Para o filósofo, a relação necessária deve ser dialética, ou seja, deve conter a contradição e ser infinita, o que significa que as determinações devem ser pensadas como diferentes de si mesma, devem ter em si o seu vir-a-ser. Assim, o pensamento torna-se movente, diferente da atividade enrijecedora do entendimento, que fixa as determinações da experiência: "ao reintroduzir a vida nessa relação imediata que é a lei, o pensamento se reunirá completamente ao mundo fenomênico, ou, segundo a terminologia hegeliana, o fenômeno será posto em sua integralidade como fenômeno, ou seja, na completa manifestação de sua essência" (HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p. 146).

> ser algo que o "entendimento" impõe à natureza; é o resultado de uma teoria que ao "explicar", exige que a natureza se conforme ao que é estabelecido.[198]

De resultado da abstração dos fenômenos, a lei agora aparece como determinação do próprio fenômeno. Falhando em dar conta efetivamente da diversidade, por ser abstrata, o movimento da lei seria o movimento da identidade sem a mediação da diferença, tal como a tautologia matemática, o que Hegel observa como uma limitação do conhecimento científico do seu tempo. Nesse sentido, Hegel observa que a diferença deve ser levada para o interior mesmo da coisa,[199] de modo que surge a figura do "mundo invertido",[200] um mundo suprassensível com características fenomênicas, que se opõe ao estático reino das leis:

> O fenômeno mutável não pode ser explicado satisfatoriamente com a ajuda de leis invariáveis, pois o momento de modificação da realidade fenomênica permance incompreendido. Segundo Hegel, pois, o interior das coisas não pode ser determinado como reino de leis estáticas: o que se via, tradicionalmente, como em repouso, deve ser reconhecido como móvel; o que se valia como igual se mostra como "desigual".[201]

Assim, tem-se uma nova concepção de lei que se opõe à compreensão de que a diferença permanece igual a si mesma. Nas palavras de Hegel, "essa nova lei exprime, antes, *o tornar-se desigual do igual, e tornar-se-igual do desigual*".[202] A concepção estática do primeiro mundo suprassensível não dá conta da variação própria do fenômeno. Por outro lado, um "mundo invertido" como um segundo mundo suprassensível que se opõe ao primeiro, consegue captar a alteração do fenômeno como essência mesma da expressão do interior.

Os passos da formulação do "mundo invertido", o mundo suprassensível contraditório, são demasiadamente complexos para serem simplificados neste tópico, mas o objetivo principal de Hegel com esta representação é desenvolver uma crítica ao essencialismo tradicional da metafísica que fundamenta as concepções modernas de conhecimento, especialmente as científicas, caracterizadas pela operação da faculdade do entendimento. Para Hegel está em jogo um essencialismo dinâmico, no qual a concepção de essência não aparece

198 PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 41. Tradução nossa.
199 O formalismo, contudo, em sua identidade tautológica A = A, "põe uma diferença ali onde não há diferença; identifica de pronto aquilo que acaba de distinguir" (HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p. 150). Os termos que põe como distinto na identidade mesma. Na medida em que suprassume as diferenças, tem em si mesmo, no interior, o movimento.
200 "Com efeito, ao passo que na primeira transformação do mundo sensível elevávamos esse mundo à essência apenas de modo imediato, elevando a diferença nele inclusa à universalidade, mas sem modificá-la em profundidade, chegamos agora a um mundo que *é o inverso* do primeiro" (HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p. 151).
201 RÖD. **Filosofia Dialética Moderna**, p. 162.
202 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 125, §156.

como um princípio formal independente de relações, mas onde se exprime a coincidência do ser e do não-ser.[203] Posto isso, Pinkard acrescenta:

> Seu ponto é que o próprio absurdo dessa ideia deve motivar aqueles que possuem esse tipo de conceituação a pensar sobre o que está acontecendo nesse caso – pensar, isto é, sobre a *natureza de sua atividade conceituante* ao invés de pensar sobre as oposições particulares que surgem.[204]

Ora, a questão, portanto, é como o entendimento procede para apreender as coisas. A representação do "mundo invertido" funciona para mostrar que o entendimento, ao fim e ao cabo, está lidando não exatamente com a descrição do mundo, mas com as suas estruturas para descrever o mundo. As oposições próprias à sua atividade conceitual, o entendimento imputou à realidade essencial das coisas, como se tal oposição se referisse a dois tipos de entidades, a saber, entre entidades sensíveis e entidades suprassensíveis. Essa confusão, no entanto, ocorre porque o entendimento se comporta como uma faculdade baseada na concepção mentalista de conhecimento. Desvelar a atividade do entendimento e o que de fato ele encontra, só é possível na medida em que partimos do ponto de vista de que é necessário pensarmos em nossas atividades cognitivas e práticas como atividades desenvolvidas em mundo, pois do contrário, ficaremos presos a um dilema estéril:

> Se pensarmos no domínio da nossa consciência como um reino de objetos mentais (representações) que estão relacionados de algum modo a outro domínio de objetos (o domínio das coisas em si mesmos), sempre seremos capturados nos dilemas de tentar combinar os objetos mentais com outro tipo de objetos, e constataremos que todas as correspondências propostas finalmente se destroem.[205]

Como coloca Röd,[206] o entendimento ao explicar o fenômeno dialoga consigo mesmo, de modo que a consciência do "interior das coisas" é, na verdade, "consciência de si mesmo em seu ser-outro". Neste momento certeza e verdade coincidem, a certeza do objeto passa a ser a certeza da própria consciência. A figura do mundo invertido revelou a unidade, uma diferença que não é diferença, do mesmo e do outro e fez surgir a dialética da infinitude,[207] aquilo que tem o movimento de contradição em si mesmo (a oposição em si mesma) – que não pode ser apreendido pelo entendimento, e sim por outro tipo de consciência, a consciência-de-si. A infinitude é a essência simples da vida, a alma do mundo, diz Hegel

203 Cf. RÖD. **Filosofia Dialética Moderna**, p. 163.
204 PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 42. Tradução nossa.
205 PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 43. Tradução nossa.
206 RÖD. **Filosofia Dialética Moderna**, p. 164.
207 "[…] graças à infinitude, a lei cumpriu-se em si mesma como necessidade, e todos os momentos do fenômeno foram recolhidos ao interior" (HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 128, §161).

(§162). A vida é o automovente, que diferente do que está morto, se move por si mesma. A vida retira o pensamento do formalismo da explicação e a consciência capta a negatividade.

No parágrafo §163, Hegel faz uma espécie de retrospecto da experiência do entendimento que tem como resultado o conceito de infinitude. O filósofo reitera que a explicação do entendimento é, antes de tudo, descrição da consciência-de-si e diz:

> No explicar encontra-se tanta autossatisfação justamente porque a consciência está, por assim dizer, em imediato colóquio consigo mesma: só a si desfruta. Embora, sem dúvida, pareça tratar de outra coisa, de fato está somente ocupada consigo mesma.[208]

Uma consequência direta que podemos visualizar desse movimento de infinitude, é uma primeira tentativa de conciliação entre sujeito e objeto, pois aqui a consciência tem como objeto o puro conceito, porém, no entanto, de forma imediata.

3.3.1 *Adendo*: A transição da consciência para a autoconsciência como uma problemática elucidativa do idealismo hegeliano

Cumprimos então o percurso expositivo da seção da Consciência. Para realizarmos a transição para a Autoconsciência, trataremos neste subtópico de tal percurso à luz daquilo que aparece como um de seus problemas centrais, a saber, o problema da relação sujeito e objeto, visto que a Consciência se concentre na tentativa da afirmação do objeto como verdade enquanto realidade metafisicamente autônoma, estando presa ao representacionismo. Esse problema, consequentemente, é central para elucidarmos o sentido da transição da Consciência para a Autoconsciência, para a autoposição do Sujeito, conforme os elementos que foram explicitados nesse primeiro momento da experiência dialética. Assim, para tanto, nos valeremos da leitura de Robert Brandom sobre o tema em questão, leitura que se vale sobretudo da noção de negação determinada, noção cara à dialética hegeliana que aparece em seus contornos sólidos na seção da Consciência demarcando uma atuação que é indispensável para a determinação dos conteúdos da experiência.

Para Brandom,[209] uma das principais lições aprendidas com o final da seção da Consciência na *Fenomenologia do Espírito*, é que a nossa melhor concepção de mundo, objeto de nossas atividades cognitivas, é aquela inteligível apenas como parte de uma história

208 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 131, §163.
209 BRANDOM. **Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology**. Disponível em <<http://www.pitt.edu/~brandom/hegel/>>

que também considera a natureza das atividades do conhecimento. De acordo com o autor, essa compreenssão é fundamental para a elucidação do idealismo hegeliano, de modo que o próprio autor oferece, com base nesta compreensão, a reconstrução racional de um argumento que busca explicar a transição da consciência para a autoconsciência. Percorreremos, em linhas gerais, a reconstrução argumentativa proposta por Brandom, observando como a mesma pode contribuir para o propósito de nossa pesquisa.

Brandom inicia pelo problema da determinação do mundo objetivo – se a consciência primária começa lidando com esse mundo físico, *então é preciso admitir que o mundo é*. Segundo o autor, para Hegel está em questão entender que as coisas objetivas assim são por serem *determinadas*. Determinação trata-se do processo de individuação das coisas na formação da identidade. O tipo de determinação mais forte é o da incompatibilidade material, que diz respeito à uma diferença exclusiva. Hegel parte do princípio "omnis determinatio est negatio", porém, alargando a negação como aquela cuja essência se dá pela relação de exclusividade, a qual está codificada no princípio de não-contradição onde p exclui não-p. Assim, Brandom afirma que, "em um sentido conceitualmente profundo, quero afirmar que Hegel, longe de rejeitar a lei da não-contradição, a radicaliza e a coloca no centro de seu pensamento".[210] Determinação para Hegel significa que as coisas, em termos de proposições e propriedades, são determinadas em si mesmas de modo a se distinguirem de outras coisas, isso por meio de propriedades determinadas que se autodiferenciam reciprocamente no interior dessa relação de exclusão.

A principal consequência que se deve reter do uso da negação determinada em Hegel é que, tomar algo do ponto de vista da articulação conceitual, que envolve processos de inferenciação silogística, significa ter este algo em relações de incompatibilidade material. Disto decorre um importante esclarecimento, fundamental para a compreensão do idealismo hegeliano, a saber, de que a articulação conceitual é um assunto especialmente objetivo, não subjetivo ou psicológico,[211] apesar da conexão implícita com esses processos. O interessante é que Brandom define, assim, o idealismo hegeliano como um idealismo objetivo que diz respeito a uma estrutura conceitual objetiva do mundo.[212]

---

210 "(...) em um sentido conceitualmente profundo, longe de rejeitar a lei da não-contradição, quero afirmar que Hegel a radicaliza e a coloca no centro do seu pensamento." (BRANDOM. **Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology**, p. 257). Tradução nossa.

211 Cf. BRANDOM. **Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology**, p. 259.

212 No que se refere ao idealismo conceitual objetivo de Brandom, vale a observação de Habermas em *Verdade e Justificação*: tal idealismo conceitual objetivo revelaria um limite na medida em que articula a pragmática

O valioso da reconstrução argumentativa de Brandom, é como ele situa Hegel a partir de uma pragmática formal articulada à uma semântica inferencialista, de modo que nos ajuda a compreender como Hegel é um crítico do empirismo raso, do imediatismo e do atomismo semântico, bem como, consequentemente, do representacionismo e, ainda, *nos elucida sobre como o idealismo hegeliano não sucumbe à um subjetivismo ao propor a passagem da consciência para a autoconsciência*. Da noção de negação determinada, por exemplo, Brandom extrai uma implicação de extrema importância para a rearticulação do par sujeito e objeto, conforme a proposta hegeliana.

De acordo com Brandom, compreender como as coisas são em Hegel é compreender o "conteúdo" que se estabelece na experiência da consciência, ao invés de se concentrar na noção de "objeto de conhecimento". É nesse sentido que, objetividade e subjetividade aparecem como "verdade" e "certeza" no texto hegeliano, visto que sejam momentos para a consciência. Na seção da Percepção, tal noção de conteúdo fica bastante visível, especialmente a partir do momento que a consciência aceita que seu objeto é todo o conteúdo da sua então experiência. Assim, a noção de incompatibilidade material se aplica aos dois termos, tanto ao sujeito como ao objeto, revelando que o que está em jogo é o ajuste entre a certeza que se pretende afirmar e a verdade que deve aparecer. Portanto, Brandom afirma:

> Os objetos repelem propriedades objetivamente incompatíveis, na medida em que um e o mesmo objeto não pode ao mesmo tempo exibir propriedades mutuamente excludentes – embora estas possam ser exibidas por objetos diferentes. E os sujeitos repelem compromissos subjetivamente incompatíveis naquele e mesmo assunto que não deve, ao mesmo tempo, endossar compromissos incompatíveis. As diferentes maneiras pelas quais objetos e assuntos "repelem" ou "excluem" deixam claro que a incompatibilidade objetiva e a incompatibilidade subjetiva são conceitos diferentes. A relação íntima entre esses conceitos – de modo que a incompatibilidade objetiva e a incompatibilidade subjetiva são apenas dois lados de uma mesma moeda, cada uma inteligível em princípio apenas em relação à outra – é a essência do idealismo objetivo de Hegel no que concerne à relação entre os pólos subjetivos e objetivos da consciência.[213]

Depreende que, para Brandom, compreender um conteúdo em termos de negação determinada significa um comprometimento com um tipo de holismo semântico. Com a nossa exposição da experiência da consciência, vimos um certo tipo de holismo semântico na

---

formal com a semântica inferencial, pois acaba por subsumir as normas sociais nas linguísticas. Por fim, para Habermas, Brandom apenas faz uma versão lingustificada do idealismo de Hegel. (Cf. HABERMAS. **Verdade e Justificação**, p. 137-182).

213 BRANDOM. **Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology**, p. 261. Tradução nossa.

medida em que o universal se afirmava, tanto na dialética da certeza sensível, ao elevar o particular à linguagem, como também na percepção, com a determinação das propriedades gerais. Brandom salienta ainda o holismo presente na dialética das forças, na seção do Entendimento, no que se refere um conceito de força não-substancialista:

> Neste ponto, as relações com outros itens da mesma categoria não são um mero elemento necessário na individuação dos itens para que estes sejam considerados. Parece que eles estão todos lá. Toda a discussão da Consciência leva a colocar na mesa a concepção final holística do conceito que Hegel chama de "infinito".[214]

Aqui, a noção de infinito aparece como uma noção holística, caracterizada pela unidade da oposição, como diferença interior: "a diferença interior é a incompatibilidade material entre itens que só se entendem como itens em virtude de permanecerem em relações de necessária exclusão mútua".[215] Sabemos que o desdobramento da noção de infinitude tem como resultado a tentativa de conciliação entre sujeito e objeto. No entanto, tal conciliação pode, segundo Brandom, ser articulada em um mau argumento de defesa do idealismo hegeliano, a saber, um argumento que, por uma situação de semelhança, defende a identidade entre consciência e autoconsciência:

> O objeto da consciência tem a estrutura relacional holística que Hegel chama de "infinito". Esta é uma estrutura de diferenças (exclusões) que são canceladas ou substituídas ("aufhebung"), na medida em que a identidade ou unidade dos itens diferenciados é entendida como consistindo nas relações de exclusão recíproca. Mas a própria consciência é essa estrutura. Portanto, a consciência dos objetos é a consciência de algo que tem a mesma estrutra que a consciência. É, portanto, estruturalmente como a consciência de si e não de objetos. Genericamente, então, deve ser entendido como autoconsciência.[216]

Para Brandom esta é uma razão muito fraca para a transição expositiva da consciência para a autoconsciência. Em seu lugar, o autor propõe uma abordagem elucidativa via o pragmatismo conceitual. O objetivo seria mostrar que, a despeito da crítica dirigida ao idealismo alemão de que nele o mundo físico é anulado, o idealismo objetivo de Hegel estabelece um trânsito da consciência para a autoconsciência pautado no entendimento de que a relação sujeito-objeto é sempre pragmática, na qual o pólo subjetivo se engaja em práticas de correção de compromissos incompatíveis no que se refere a representação de um mundo

214 BRANDOM. **Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology**, p. 264. Tradução nossa.
215 "A diferença interna é a incompatibilidade material entre os itens entendidos como os itens que são unicamente em virtude de estarem nas relações de exclusão mútua necessária." (BRANDOM. **Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology**, p. 264). Tradução nossa.
216 BRANDOM. **Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology**, p. 270. Tradução nossa.

objetivo determinado por relações de incompatibilidade material. Assim, é afirmado que, compreender as relações de incompatibilidade material significa reconhecer, em termos práticos, que existe uma obrigação subjetiva de se envolver em um processo de correção de compromissões incompatíveis.[217] Trocando em miúdos, a experiência da consciência em sua labuta de apreensão da realidade é entendida por Brandom como um jogo de dar e pedir razões relativo às asserções que, por meio das relações inferenciais, põem o conteúdo conceitual.

> Só pode entender o conceito de um mundo *objetivo* determinado na medida em que se entenda um processo *subjetivo* de reconhecimento do erro – o que Hegel chama de "experiência" - que ao tratar de dois compromissos um se encontra em *incompatibilidade*.[218]

Ao lançar mão de uma interpretação pragmática da experiência da consciência em Hegel, Brandom reforça elementos da filosofia hegeliana que expressam a dinâmica prática da experiência da consciência e, em especial, no momento do objeto, na seção da Consciência: a relação entre sujeito e objeto não é uma relação na qual o sujeito representa uma realidade dada, mas uma relação na qual a subjetividade articula o mundo por uma estrutura conceitual manejada pragmaticamente. Isso é importante basicamente por dois motivos: 1) por elucidar em que sentido o idealismo de Hegel é objetivo; 2) por inserir a seção da Conciência na compreensão de que a verdade da mesma é a Autoconsciência, mas não como identidade entre sujeito e objeto ao ponto da anulação da objetividade, mas na compreensão de que por trás da tentativa, a princípio representacionista, de apreensão da realidade está a atividade de uma autoconsciência.

3.4 A autoposição do Sujeito: a autoconsciência como consciência prática

Assim, Hegel explica que o objeto se desvanece como o verdadeiro na experiência da consciência e em seu lugar surge a autoconsciência, a consciência-de-si. No entanto, esse desvanecimento, conforme já pontuamos, não significa seu completo desaparecimento, pois embora não sejam mais essências, o ser visado da certeza sensível, a coisa da percepção e o "interior vazio" do entendimento, permanecem agora como momentos da autoconsciência. O objeto perde, nas palavras de Hegel, o subsistir simples e independente diante da consciência,[219] deixa de ser uma realidade metafisicamente autônoma e passa a ser parte da

217 Cf. BRANDOM. **Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology**, p. 277.
218 BRANDOM. **Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology**, p. 279. Tradução nossa.
219 Cf. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 136, §167.

reflexão da consciência como autoconsciência. O mundo natural se desvanece em sua subsistência e torna-se fenômeno para a consciência, de modo que o saber da natureza *é um saber de si mesmo*.

> Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como *consciência* e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem *em si* nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma.[220]

O saber do outro nada mais é do que o saber de si. A autoconsciência se põe, assim, como tautologia sem movimento onde o "Eu sou Eu". Não obstante, é preciso dizer que a autoposição da consciência nada mais é do que a autoposição de uma consciência ativa frente ao mundo natural, que se pretende afirmar, portanto, como independente. Nesse sentido, Pinkard, de modo próximo a Brandom, interpreta a autoposição do sujeito, o advento da autoconsciência, como a autoposição de um agente que assume determinadas crenças de um "espaço social", ou seja, um sujeito prático cônscio das crenças reivindicadas em determinado contexto de interação, de modo que:

> Conhecer-se nesse sentido é conhecer a posição de alguém nesse "espaço social" - isto é, saber onde se encontra em termos do que é autorizado para acreditar. A consciência exige que tenhamos um posição no "espaço social", e a autoconsciência é a consciência dessa posição, do que somos e do que não estamos autorizados para inferir.[221]

Considerando que a verdade da consciência é a autoconsciência, é nesse sentido que a consciência de um objeto, portanto, já está mediada pela posição da autoconsciência em um "espaço social" que nada mais é que uma estrutura normativa social e histórica. Isso, obviamente, significa uma reconfiguração do sujeito e da relação mesma que é estabelecida em sua experiência com o seu outro; pois aqui o sujeito é prático e vivo, sua relação com os objetos é intencional, tendo em vista a sua automanutenção como unidade viva, de modo que até o objeto está envolvido em um certo vitalismo. Ora, o objeto não é mais conservado como um *em-si,* mas como um objeto marcado pela negatividade, isto é, negado pela consciência para que a mesma restitua sua unidade consigo mesma. Assim, o meio em que a autoconsciência busca se afirmar é a vida, e a vida se expressa em vários desejos, a exemplo,

220 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 136, §167.
221 PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 47. Tradução nossa.

fundamentalmente, do desejo de viver, que nada mais é que o desejo de si mesmo.[222] Posto isso, ao negar o objeto em sua substancialidade, tomando-o como seu objeto de desejo vital, a autoconsciência busca no seu ser-outro a si mesma. Sendo desejo, a autoconsciência tem, nesse sentido, um duplo objeto:

> [...] um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porém é marcado *para ela* com o *sinal do negativo*; o segundo objeto é justamente *ela mesma*, que é a *essência* verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto. A consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é suprassumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela.[223]

Por conseguinte, como observa Pinkard sob uma interpretação pragmatista, os objetos agora são vistos em termos das exigências vitais do sujeito, ou seja, a partir dos projetos práticos estabelecidos pelo sujeito. Assim, não há um mundo cuja essência podemos atingir racionalmente, mas um mundo que explicamos em termos do que precisamos para realizar nossos projetos.[224] No entanto, a autoconsciência ao estabelecer uma relação de pura negação com o objeto, no qual este existe exclusivamente para satisfazer seus desejos vitais, exclusivamente para afirmar sua unidade (Eu = Eu),[225] se dá conta de que o objeto persiste como alteridade: ora, mesmo saciando o desejo, o desejo se reproduz para que a consciência negue o objeto, revelando assim que o objeto é necessário na relação. Assim, não é possível para a autoconsciência a sua afirmação como consciência independente, que se autoposiciona. Essa experiência com o objeto vital falha em seus próprios termos, pois não consegue realizar o propósito de afirmar a autoconsciência como uma consciência independente.[226] A independência, portanto, não é possível a nível natural. Conforme Hegel:

---

222 "Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral" (HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 136, §167).

223 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 136-137, §167.

224 Cf. PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 49.

225 "O Eu simples é esse gênero, ou o Universal simples, para o qual as diferenças não são nenhumas, somente enquanto ele é a *essência negativa* dos momentos independentes configurados. Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é *desejo*. Certa da nulidade desse Outro, põe *para si* tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como *verdadeira* certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de *maneira objetiva"* (HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 140, §174).

226 "O agente que pensa em si mesmo como independente descobre rapidamente que a suposta dependência do objeto em suas próprias relações cognitivas com ele não pode ser completa em sentido natural. Embora, como "autoconsciência", ele decida-se determinar por si mesmo o que pode contar como motivo para ele e, assim, ser independente, como sujeito orgânico ele acha que esse desejo geralmente é simplesmente dado a ele, e nisso ele fica completamente dependente de sua natureza orgânica (na "vida") para determinar quais desejos ele terá e quais exigências satisfazem. Além disso, uma vez que um desejo é satisfeito, esse mesmo desejo ou outro ressurgem novamente, e não há nada que o agente possa fazer sobre isso; este é simplesmente um elemento dado em sua vida, algo indiferente a todos os arranjos alternativos de suas atividades cognitivas e que se impõe à sua atividade conceituante. (PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 50-51). Tradução nossa.

> A consciência-de-si não pode assim suprassumir o objeto através de sua relação negativa para com ele; pois essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo. De fato, a essência do desejo *é* um Outro que a consciência-de-si; e através de tal experiência essa verdade veio-a-ser para a consciência. Porém, ao mesmo tempo, a consciência-de-si é também absolutamente para si, e é isso somente através do suprassumir do objeto; suprassumir que deve tornar-se para a consciência-de-si sua satisfação, pois ela é sua verdade. Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é *em si* o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é.[227]

Para Hegel, se o objeto é em si mesmo negativo e independente, ele é, consequentemente, consciência. Por isso, Hegel afirma que a autoconsciência só se satisfaz em outra autoconsciência. Ora, isso significa que o desejo de si mesma, buscado inicialmente na negação do objeto, nada mais é que um desejo humano. Isto porque a autoconsciência para se afirmar como independente, precisa encontrar um desejo que não é simplesmente dado, mas também, fruto de uma agência. Fundamentalmente estamos tratando, pois, do desejo de reconhecimento como desejo de si mesmo que só se satisfaz em outra autoconsciência. A experiência da Fenomenologia inaugura, assim, um contexto essencialmente interativo, no qual uma autoconsciência deve se confrontar com outra autoconsciência para a sua autorrealização enquanto, propriamente, autoconsciência.

Desse modo, o capítulo seguinte se dedicará sobretudo à *luta por reconhecimento*, objetivando evidenciar como a experiência da Fenomenologia do Espírito é uma experiência fundamentalmente prática que parte da intersubjetividade. No entanto, para além da autoposição do sujeito em um contexto não-solipsista, nosso objetivo é revelar que a luta por reconhecimento está diretamente implicada na realização do mundo humano mediante o trabalho como autoprodução humana, realizando o Espírito como um "eu que é um nós".

227 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 140-141, §175.

4. AUTOCONSCIÊNCIA E ESPÍRITO: O SUJEITO PRÁTICO E A autoprodução HUMANA.

No capítulo anterior, vimos como a dialética da experiência da consciência, em sua condição imanente, reconfigura a relação entre sujeito e objeto. A experiência se desenvolve por um afastamento gradual da imediaticidade do objeto, se afastando do representacionismo epistemológico e adentrando o campo da prática especialmente pela atividade do negativo, este que mobiliza os termos implicados na experiência. Da Consciência como Entendimento surge a Autoconsciência, explicitada quando o sujeito se autoposiciona diante da natureza compreendendo que o saber do outro é saber de si. Temos, portanto, uma outra configuração do conteúdo da relação entre sujeito e objeto: saber de si no seu ser-outro é atividade de negação da subsistência de um mundo a ser representado, pois o que temos agora é um sujeito que se posiciona de forma prática e age em função de propósitos por ele estabelecidos. O desejo, como aquilo que motiva o agir, surge como a expressão vital da autoconsciência, porém, o desejo mesmo precisa transcender o nível natural para que seja possível a afirmação da autoconsciência como uma consciência efetivamente independente e emancipada.

Assim, a autoconsciência se põe na medida em que a sua autoposição modifica a própria relação entre sujeito e objeto, se pondo o sujeito como um sujeito prático implicado em um contexto de agência diante do mundo. A estrutura da autoconsciência como consciência desejante revela, por seu turno, que o desejo que motiva a autoconsciência a lutar pela sua independência efetiva é, contudo, o desejo humano de reconhecimento de si por outra autoconsciência. Nesse sentido, a autoposição da autoconsciência solicita um contexto de interação com outra autoconsciência para que a sua autoposição, que é posta a partir de uma relação de dependência e independência, seja efetivada pelo reconhecimento.

Porém, embora o reconhecimento apareça sob a estrutura da reciprocidade, da pura interação intersubjetiva chega-se a uma relação desigual de reconhecimento cujo contexto é de uma relação de dominação mediada pelo trabalho. Por outro lado, o trabalho, representando um plus categorial na experiência descrita pela *Fenomenologia*, revela que a autoposição da autoconsciência e o contexto de interação só se explicam por meio da autoprodução do mundo humano, no qual o sujeito deve se realizar propriamente como “um Eu que é um Nós, um Nós que é um Eu”, a saber, como Espírito, que é prático.

Nesse sentido, após a exposição da dialética da consciência que leva à uma reconfiguração da relação entre sujeito e objeto, objetivamos, neste capítulo, discutir a relação de agência no mundo e com o mundo, através, portanto, não mais da consciência que busca apreender cognoscitivamente o mundo, mas da autoconsciência que interaje e trabalha no e com mundo; assim, percorreremos a experiência da autoconsciência na medida em que a mesma busca se efetivar como um sujeito social, como Espírito.

Para tanto, abordaremos a experiência da autoconsciência que torna-se espírito a partir da análise da *luta por reconhecimento*. Reconhecemos que a luta por reconhecimento é importante para o nosso argumento, porque ela se coloca no interior da definição de espírito apresentando um modelo conceitual de interação e, porque solicita um contexto de relação material que diz respeito à autoprodução do mundo.

4.1 Autoconsciência como desejo de si mesmo: o estabelecimento da luta por reconhecimento

Se a autoconsciência é desejo, é desejo que só se satisfaz em outra autoconsciência.[228] Como uma espécie de pressuposto, Hegel parte então da defesa da unidade das autoconsciências (unidade do Si com o ser-Outro) para pôr posteriormente o contexto prático de uma relação social. Isso porque a autoconsciência como desejo de outra autoconsciência implica na busca da realização do desejo humano de reconhecimento da independência. A autoposição diante da natureza só é possível na medida em que se transcende a condição orgânica para se afirmar no campo efetivo da prática, de modo que ser autor de desejos, significa colocar-se para além dos imperativos orgânicos, significa construir um mundo social. É nessa medida que é possível realizar o conceito de Espírito como um "eu que é um nós". Para dar conta dessa nova configuração da experiência, explicitamente interativa, na qual a relação não se define mais em termos de um sujeito que representa um mundo, mas em termos de um sujeito que se apropria do objeto em função de seus propósitos e, sobretudo, em termos de um sujeito que se relaciona com outro sujeito, Hegel lança mão da estrutura conceitual da "luta por reconhecimento". É a busca pelo reconhecimento da independência, ou seja, de que se é um sujeito autor de desejos, que se engendra o mundo da ação social. Tal busca, por sua vez, estabelece uma intrincada relação dialética de dependência e independência, cuja expressão paradigmática é a relação entre senhor e escravo.

228 Cf. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 141, §175.

Na subseção "Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão" Hegel anuncia o aparecimento de uma relação na qual a autoconsciência se relaciona com o Outro, como uma outra autoconsciência de mesma estrutura e com a mesma finalidade, a saber, a afirmação de si mesma como uma autoconsciência independente. No entanto, inicialmente as autoconsciências apresentam-se como independentes por estarem encerradas em si mesmas.[229] Porém, a autoconsciência "não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si *essente*, sobre o qual, portanto, nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz".[230] Assim, no plano da autoposição das consciências, a relação de dependencia e independência, antes definida pela relação com o objeto natural, passa a ser entre autoconsciências, visto que ambas estão no movimento de reconhecimento. Logo, as autoconsciências não podem agir unilateralmente, "pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências".[231] A relação entre autoconsciências, portanto, deve estabelecer-se do ponto de vista da reciprocidade, como "agir tanto de *um* quanto de *Outro*".[232] Hegel observa, nesse sentido, que repete-se aqui o mesmo que acontecia com o jogo de forças: as autoconsciências que se colocam como extremos estão em mediação entre si mesmas:

> Como, porém, é consciência, cada extremo vem mesmo para fora de si; todavia ao mesmo tempo, em seu *ser-fora-de-si*, é retido em si; é *para-si*; e seu ser-fora-de-si *é para ele*. É para ele que imediatamente é e não é outra consciência; e também que esse Outro só é para si quando se suprassume como para-si-essente; e só é para si no ser-para-si do Outro. Cada extremo é para o Outro o meio-termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si *essente*; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. *Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente*.[233]

Conforme explica Hegel, temos, assim, o conceito abstrato de reconhecimento, a saber, a estrutura básica a partir da qual o reconhecimento pode ser efetivado: a reciprocidade que, em outros termos, implica em uma relação recíproca na qual a independência e a

229 "De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir *de si* todo o *outro*. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o *Eu*; e nessa *imediatez* ou *nesse ser* de seu ser-para-si é [um] *singular*. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo" (HEGEL. **Fenomenologia do** Espírito, p. 144, §186).
230 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 143, §182.
231 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 144, §182.
232 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 144, §183.
233 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 144, §184.

dependência são condições simultâneas da relação para ambos os sujeitos envolvidos.[234] No entanto, a primeira manifestação da relação é a "desigualdade": "um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece".[235] Cada consciência está certa de si mesma, mas não da outra, assim, a sua certeza de si não pode, por conseguinte, ser uma verdade, visto que não realiza a ideia de reconhecimento. Hegel prossegue:

> essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro *ser-para-si*, ou seja, como consciência-de-si. Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo.[236]

Portanto, nesse primeiro encontro a desigualdade define a relação entre as consciências, pois elas não estabelecem uma relação de reciprocidade, já que a condição de independencia das mesmas ainda não foi exteriorizada. Por conseguinte, apresentar-se como pura abstração significa negar a sua própria realidade objetiva, pois significa reivindicar a sua total independência, incluindo a sua não vinculação à vida, em outros termos, significa demonstrar desapego à vida, que não se está vinculado a nenhum ser-aí determinado. Segue que, no que se refere a relação entre as consciências:

> Esta apresentação é o agir *duplicado*: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. Enquanto agir do *Outro*, cada um tende, pois, à morte do Outro. Mas aí está também presente o segundo agir, *o agir por meio de si mesmo*, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida.[237]

Cada autoconsciência, portanto, visa à morte da outra autoconsciência, ao mesmo tempo em que, como agir próprio, põe a própria vida em risco. Nesse sentido, Hegel explica que a relação entre duas autoconsciências é determinada por uma luta de vida ou morte na qual elas buscam *provar* a si mesmas e uma a outra. Portanto, para que a certeza de si mesmo enquanto ser-para-si se eleve à verdade, é preciso que uma luta seja travada, pois para a autoconsciência ser efetivamente livre, ela precisa estar acima da determinação da vida e

---

234 "A autoconcepção do sujeito como agente independente só pode ser verdadeiramente afirmada pela satisfação de seu desejo de reconhecimento por parte de outro sujeito. Os objetos do mundo que não são autoconscientes não têm projetos; eles não podem atestar para o sujeito que seus próprios projetos são efetivos. Somente outro agente com seus próprios projetos pode fazer isso. Parece assim que a autoconsciência de um agente é independente, só é possível – isto é, é apenas sustentável, não sucumbe em si mesma – ao ter sua concepção de si mesmo morrendo novamente nos atos de reconhecimento de outro agente" (PINKARD. **Hegel's Phenomenology**, p. 53). Tradução nossa.

235 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 144, §185.

236 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 145, §186.

237 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 145, §187.

precisa provar que é mais que um ser imediato. Por isso Hegel diz que, "o indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente".[238] O reconhecimento de que se é uma autoconsciência independente só pode ser efetivamente alcançado, portanto, por uma luta na qual as autoconsciências se põem como antagônicas, luta onde cada uma arrisca a própria vida na medida em que tende à morte da outra.

É por expor a autoconstituição da autoconsciência através de um processo de conflito, notadamente através de uma luta por reconhecimento, que argumentamos, pois, que a seção da Autoconsciência na Fenomenologia não trata apenas da extensão do problema do sujeito e objeto em domínio prático, mas, enquanto necessário desdobramento, reconfigura a própria relação em termos práticos ao inserir o elemento da interação. Como coloca Pippin (2011), tudo muda quando o desejo não é apenas impedido por um objeto, mas, desafiado por outra autoconsciência. Assim, autoconsciência não é meramente autoconhecimento prático, ou autoconhecimento ao se autoposicionar diante de um objeto: autoconsciência é um processo de conquista de si mesmo em um contexto de agência e interação tanto intersubjetiva como social.[239]

A necessidade da interação entre autoconsciências, o desejo que só se satisfaz em outra autoconsciência, vê na morte como resultado da luta, por conseguinte, um impedimento ao reconhecimento: a morte é a negação natural da consciência, a negatividade absoluta sem a independência pretendida no reconhecimento. A vida, portanto, se mostra essencial para a autoconsciência.[240] Desse modo, os combatentes precisam viver, ambos, para que a autoconsciência seja reconhecida como independente. Logo, se entende como essencial tanto o Eu abstrato que se autoposiciona, a autoconsciência imediata, como a consciência imersa no ser da vida. São momentos essenciais que se opõem e, se opõem assumindo duas figuras propriamente opostas da consciência: a do senhor e escravo, uma independente e a outra dependente, respectivamente.

---

238 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 146, §187.

239 "Tal auto-consideração requer alguma confirmação ou realização no mundo e para outros. Os exemplos mais claros disso ocorrem na teoria da agência de Hegel, onde não se pode dizer que realmente tenha tido a intenção ou o compromisso que se confere, até mesmo com sinceridade, até que realmente se dê conta dessa intenção e a ação acaba por contar como essa ação social no mundo onde é promulgada" (PIPPIN. **Hegel on self-consciousness**, p. 19). Tradução nossa.

240 "Nessa experiência, vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si" (HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 146, §189).

É a partir dessa primeira forma de relação assumida pelas autoconsciências, a forma da dominação, que entenderemos como a interação estabelecida na constituição da autoconsciência se desdobra em uma atividade de construção do mundo social.

4.1.2 A dialética senhor e escravo e o trabalho

A primeira forma de relação entre as autoconsciências, como produto de um reconhecimento unilateral, é a forma de dominação, insuficiente, em seus próprios termos, para realizar a reciprocidade do reconhecimento, visto que apenas uma consciência é reconhecida como independente. Nesse sentido, a dialética do senhor e escravo, não se define por ser uma mera figura alegórica, mas se insere no desenvolvimento conceitual do próprio reconhecimento, revelando as insuficiências de uma compreensão parcial do reconhecimento e oferecendo a categoria do trabalho como mediação que efetivamente cumpre o horizonte de socialização e, sem a qual, não seria possível realizar o reconhecimento em termos de reciprocidade.[241]

Contudo, mesmo se manifestando como uma forma deficiente do reconhecimento, a figura do senhor e do escravo já nos revela que a interação não se dá abstratamente, mas no interior de uma forma social. Dito de outra maneira, a interação não acontece sob o ponto de vista de uma "relação pura", mas contextualiza-se a partir de determinações sociais. Por sua vez, se a interação se corporifica em uma forma social, significa que interação e produção social estão diretamente relacionadas, assumindo o trabalho o lugar de instrumento da socialização. Inclusive, pensar a interação abstratamente é incorrer no velamento de uma relação de dominação, na qual apenas abstratamente se reconhece o Outro, retirando-o do mundo humano e o tratando como coisa disponível, justamente porque o Eu é pensado abstratamente, sem vínculo direto com a efetividade, como aquele que goza de um mundo inteiramente à sua disposição sem ter de trabalhá-lo.

Assim, a luta por reconhecimento empreendida pelo embate entre as autoconsicências põe, primeiramente, uma relação de dominaçao que, enquanto tal, obedece a determinado arranjo de produção social. Segue que o antagonismo da luta se estrutura por meio da figura do senhor e do escravo, onde o senhor é a consciência *para si essent*e que, no entanto, é

241 Ao se referir à luta por reconhecimento, Hyppolite fala de uma "categoria da vida histórica" e, acrescenta: "uma condição da experiência humana que Hegel descobre pelo estudo das condições do desenvolvimento da consciência de si" (HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p. 185).

mediatizada consigo por meio de uma outra consciência, a do escravo, submetida a ele e para a qual a coisa é a essência.[242] O senhor é, propriamente, o conceito de autoconsciência, porém, sua efetividade é mediada por outra consciência cuja relação se dá com o ser independente, a natureza: "O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma *coisa* como tal, o objeto de desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial".[243] Desse modo, o senhor é *ser-para-si* tanto como relação imediata, mas, também, como mediação, ao relacionar-se com o escravo mediante a coisa, bem como ao relacionar-se com a coisa mediante o escravo.

No interior dessa relação de dominação, a natureza aparece tanto como o objeto consumido pelo senhor, como também como o ser trabalhado pelo escravo. A autoconsciência do senhor se põe como dominante, portanto, negando pelo consumo a coisa que é trabalhada pelo escravo, que não a aniquila por esta ser independente para ele. Nesse sentido, o senhor realiza a satisfação do desejo, porque consome absolutamente a coisa e, assim, e assim a nega pelo gozo:

> O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha (p. 148, §190).

Através do consumo o senhor aniquila a coisa pelo gozo, o que é possível ao ter o escravo entre si e a natureza.[244] E o fazer das consciências torna-se desigual: em uma relação de submissão, uma produz para a outra consumir. Enquanto o senhor é reconhecido como autoconsciência, o escravo segue dependente da essencialidade da natureza e, nessa medida, o reconhecimento é unilateral. Este é o reconhecimento parcial engendrado pelo lado do senhor, cuja negação mediada pelo trabalho do escravo o põe como consciência livre. Ademais, o senhor não chega à verdade de si mesmo, visto que sua certeza está mediada por uma consciência dependente.[245] Por conseguinte, Hegel dirá que é a consciência escrava a verdade da consciência independente.[246]

Do ponto de vista da consciência escrava, a relação com a natureza, no que se refere o

242 Cf. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, §190.
243 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 147, §190.
244 "O senhor vive então em um mundo técnico, histórico, humanizado pelo trabalho, e não em um mundo natural. Já não depende desse mundo, porque o escravo trabalhador serve-lhe de amparo" (KOJEVE. **Introdução à leitura de Hegel**, p. 53).
245 "Assim, o senhor não está certo do *ser-para-si* como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência" (HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 149, §192).
246 Cf. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, §193.

desejo negador, se passa de outro modo daquela referente ao senhor. Como vimos, o escravo trabalha a natureza, uma consequência, contudo, do seu apego à vida, do seu medo da morte. Nesse sentido, diferentemente do senhor, a consciência escrava passou por uma experiência de pura negatividade em si mesma na medida em que percebe a sua dependência da vida:

> Essa consciência sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou.[247]

Tal consciência experimenta, nela mesma, a negação e, pelo trabalho, realiza gradualmente a dissolução da sua aderência ao ser natural. Então, a consciência escrava se põe diante da natureza não através de um desejo aniquilador, mas por um desejo refreado, que constitui propriamente o trabalho, o qual põe as coisas no *subsistir*, diferente do resultado evanescente do consumo. Hegel, nesse sentido, toma o trabalho como um "desvanecer contido" e afirma que "o trabalho *forma*", ou seja, o trabalho apropria a natureza para o homem, realizando uma passagem do mundo natural para o mundo social e histórico, como também forma a consciência escrava como uma consciência livre,[248] ao libertá-la da natureza:

> Esse meio-termo negativo ou *agir* formativo é, ao mesmo tempo, a *singularidade*, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma. (p. 150, §195).

Hegel, portanto, descreve como a experiência do escravo inverte em si mesma, tornando-se o oposto do que era. Ao escolher, por medo da morte, a vida sem liberdade, a libertação da consciência escrava já se inscreve, não obstante, desde a instabilidade vivida na experiência da negatividade diante da morte como "senhor absoluto". Desde então, a vida natural revela-se fugaz. O trabalho, por conseguinte, no interior de uma condição servil, tanto disciplina a consciência escrava como, de uma vez por todas, elimina o mundo natural humanizando-o. Quando Hegel diz que o meio negativo, a ação formadora do mundo, torna-se a singularidade da consciência, significa que a consciência intui a si mesma quando se vê exteriorizada no produto do seu trabalho.[249] O escravo, portanto, educou-se e se humanizou,

247 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 149, §194.
248 Contudo, ainda em termos de uma consciência interior, abstrata, que precisará ainda efetivar-se propriamente como liberdade.
249 "A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato de se ter *exteriorizado*, pois justamente essa forma é seu puro ser-para-si, que nessa exteriorização vem-a-ser para ela verdade. Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um *sentido alheio*, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser *sentido próprio*" (HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 151, §196).

porque, além de não meramente consumir o objeto pelo apetite feroz, que iguala o senhor ao animal, desenvolveu a habilidade técnica.[250] Portanto, é pela mediação do trabalho que a consciência chega efetivamente à autoconsciência:

> No senhor, o ser-para-si é para o escravo *um Outro*, ou seja, é somente *para ele*. No medo, o ser-para-si está *nele mesmo*. No formar, o ser-para-si se torna para ele como o *seu próprio*, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si.[251]

Tanto o momento do medo, como o do servir e, também, o do formar, são fundamentais para a constituição da autoconsciência – ao mesmo tempo e de uma maneira universal, diz Hegel.[252] Nesse sentido, é interessante como Hegel articula esses momentos, chamando atenção que a condição de universalidade não pode ser formal, subjetiva ou, tampouco, algo exterior, devendo se inscrever desde a efetividade do ser-aí, da consciência imiscuida na natureza, até atingir a objetividade, como a "essência objetiva em sua totalidade".[253] Esse último passo não é dado na dialética do senhor e do escravo, o veremos com maior nitidez na seção da razão ativa, contudo, neste momento o trabalho já aparece reconciliado com a autoconsciência, sendo por seu meio que ela relaciona consigo mesma. Assim, como desenvolve José Henrique Santos:

> Ao se tornar senhor da natureza pela maestria do trabalho, o escravo se faz senhor de si mesmo; ele suprime, deste modo, a servidão natural que não conseguiria eliminar antes, por medo de arriscar a vida. Tendo escolhido primeiro a submissão, sabe agora, através da angústia mortal diante do Senhor Absoluto, que a natureza sem a liberdade não tem valor, e por isto, transformando-se interiormente, põe em ação a dialética de tornar-se um outro em si mesmo ou de educar-se como consciência-para-si [...]. Tudo no escravo é movimento absoluto, independência mediada consigo mesma e, por conseguinte, autoprodução de si.[254]

Como destaca Karl Löwith, Hegel resgata o trabalho em seu sentido pleno e originário, ao conceber que, "o trabalho pertence ao ser do homem, na medida em que ele é um ser ativo no mundo" e,[255] desse forma, compreende o trabalho não como uma atividade econômica particular, mas como "o modo fundamental pelo qual o homem produz sua vida e então configura o mundo".[256] Nesse sentido, o trabalho que inicialmente aparece como

250 Cf. SANTOS. **Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito**, p. 96.
251 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 150, §196.
252 Cf. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 151, §196.
253 Cf. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 151, §196.
254 SANTOS. **Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito**, p. 98.
255 LÖWITH. **De Hegel a Nietzsche**, p. 289.
256 LÖWITH. **De Hegel a Nietzsche**, p. 289.

violência, ganha um significado eminentemente positivo, por ser tomado em uma acepção formadora, ao referir-se à transformação do mundo e não ao seu aniquilamento. Como vimos, o trabalho produz um objeto constante, em si mesmo independente, por meio do qual a consciência escrava reencontra a si mesma. Ademais, o trabalho, como produto de si mesmo, se universaliza, pois se passa a trabalhar de acordo com regras universais.[257]

Ora, neste momento nos parece evidente como o trabalho representa um *plus* categorial no texto da *Fenomenologia do Espírito*. Eminentemente filosófico, por tratar do modo fundamental pelo qual o homem efetivamente se constitui como um ser social, o trabalho em Hegel aparece tanto como uma categoria epistemológica como prática, capaz de reconfigurar a relação entre sujeito e objeto. Pelo trabalho, a autoconsciência se põe efetivamente como um agente prático, para o qual o conhecer é reconhecer que a compreensão de si se dá na medida em que se autoproduz. Ademais, não podemos perder de vista que o trabalho constitui uma experiência coletiva, da autoprodução de si como a autoprodução do espírito, a saber, como a autoprodução do mundo social e histórico, propriamente humano. No próximo tópico trataremos mais propriamente do sentido da autoprodução humana realizada por meio do trabalho.

4.2 Autoprodução do Sujeito como autoprodução do Espírito: o mundo propriamente humano

Superadas a experiência de um Eu que meramente representa uma realidade subsistente, bem como a experiência de um Eu que se autopõe diante da natureza de uma maneira solipsista, a verdade da Autoconciência compreende a efetiva saída da consciência, como momento do objeto, para autoprodução de um sujeito que é, antes de tudo, social e prático.[258] Tal passagem é efetuada pela atividade do trabalho que, conforme vimos, é a

257 "Toda nova invenção de melhores utensílios e modos mais adequados de trabalhar não apenas se faz contrariando hábitos e regras já existentes, mas engendra um novo bem universal, capaz de produzir vantagem para todos" (LÖWITH. **De Hegel a Nietzsche**, p. 291).

258 Sujeito que decorre, conforme temos acompanhado, da própria estrutura desejante da autoconsciência, um sujeito que é vida, mas vida histórica, fundada pelo desejo refreado, por conseguinte. A seguinte passagem de Kojève, resume perfeitamente a constituição do sujeito prático que se autoproduz, embora não aborde, explicitamente, o elemento intersubjetivo e social: "Esse Eu não será como o 'Eu' animal, identidade ou igualdade consigo, mas negatividade-negadora. Em outros termos, o próprio Ser desse Eu será devir, e a forma universal desse Ser não será espaço, mas tempo. Manter-se na existência significará pois para esse Eu: 'não ser o que ele é (Ser estático e dado, Ser natural, caráter inato) e ser (isto é, devir) o que ele não é'. Esse Eu será assim sua própria obra: ele será (no futuro) o que ele se tornou pela negação (no presente) do que ele foi (no passado), sendo essa negação efetuada em vista do que ele se tornará. Em seu próprio Ser, esse Eu é devir intencional, evolução desejada, progresso consciente e voluntário. É o ato de transcender o dado que lhe é dado e que ele próprio é. Esse Eu é um indivíduo (humano), livre (em relação ao real dado) e histórico (em relação a si próprio).

mediação que supressume o solipsismo, que põe o primeiro momento efetivo da saída de si, ao mostrar que o homem produz a sua vida coletivamente. Se na introdução da seção da Autoconsciência está antecipado, para nós, o conceito de espírito como unidade das autoconsciências como um "Eu, que é um Nós, Nós que é Eu" (§177), é porque se inscreve na efetividade da autoconsciência, como autoprodução de si mesma, a realização do espírito como autoprodução do mundo social, propriamente humano.

A autoconsciência em Hegel, nesse sentido, é constituída por um processo prático-formativo mediado pelo trabalho. O homem aparece como resultado do seu trabalho na medida em que se reconhece no mundo objetivado. Assim, compreendemos que por meio do processo do trabalho, a relação entre sujeito e objeto se estabelece no âmbito da agência formadora, no qual se posicionar diante a natureza não significa a absoluta negação desta, mas a sua apropriação e elaboração, de modo que o sujeito se põe como um sujeito que produz, que põe o mundo, ao contrário de um sujeito que apenas o representa.

Nesse sentido, a "estranheza" de um mundo exterior é limitada pela atividade do trabalho, pela qual o mundo se transforma em histórico e, é efetuada assim, do ponto de vista da relação entre sujeito e objeto, a efetiva saída do primado do objeto para a autoprodução do sujeito. O sujeito, quando se constitui propriamente como agente produtor, mobiliza sua potência negativa para a transformação do objeto, construindo-o e, conservando, assim, uma ligação com o dado objetivo. Por conseguinte, observamos que, o resultado dessa autoposição como autoprodução, estabelece com a natureza não uma relação de dominação abstrata ou mecânica, evidente por si, mas uma relação de apropriação por meio do processo real do trabalho, afinal, "a crença de que possamos gozar os frutos da terra 'sem nenhum trabalho' indica a visão senhorial do mundo".[259] É o agir negativo da consciência escrava que se apropria efetivamente da natureza e, faz da consciência mesma, sujeito.[260]

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Karl Marx entende que, segundo ele ainda acriticamente, o ponto de acerto da *Fenomenologia* é justamente a tese da autoprodução

---

Esse Eu, e apenas esse Eu, se revela a ele e aos outros como consciência-de-si" (KOJÈVE. **Introdução à leitura de Hegel**, p. 12-13).

259 SANTOS. **Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito**, p. 30.

260 Nesta altura, é importante lembrarmos do princípio básico da *démarche* da *Fenomenologia do Espírito*, a saber, a superação das cisões pelo reconhecimento do sujeito como realidade. É por isso que, o trabalho, como ato negativo do sujeito, não funda outra cisão, distanciando o sujeito de uma realidade exterior através da negação destrutiva, mas põe mundo, positivamente.

do homem pela produção do mundo, como um processo engendrado pelo trabalho.[261] O filósofo propõe, inclusive, uma certa apropriação da *Fenomenologia* por um pressuposto prático-sensível, o que seria capaz, até mesmo, de desvelar criticamente o movimento abstrato que Hegel pareceria consolidar mistificadamente na obra como movimento concreto. Contudo, a chave crítica-interpretativa que Marx oferece para a *Fenomenologia*, repousa sobre a tradução instrumentalista dos conceitos da filosofia hegeliana,[262] ponto exato no qual nos distanciamos, ao entendermos que a autoprodução humana em Hegel não se reduz, por exemplo, à constituição de um "sujeito técnico", mas se desenvolve na produção de um sujeito social essencialmente interativo (ético, espiritual), realizando a ideia de espírito como a autoprodução de um "Eu que é um Nós, um Nós que é um Eu". Tendo em vista a produção do mundo como a autoprodução de um espírito socializado, formado, reciprocamente, por uma autoconsciência que se autopõe na medida em que produz a si mesma produzindo o seu mundo coletivamente, passaremos agora à análise da subseção da Razão, "B – A efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma [a razão ativa]", onde poderemos verificar, no texto de Hegel, a apresentação da autoconsciência independente como liberdade efetiva, justamente através do seu vínculo social, precisamente enquanto autoprodução do mundo humano.

***

A seção acerca da "razão ativa" localiza-se no interior do capítulo sobre a Razão, uma forma mais universal da autoconsciência, intitulado "Certeza e verdade da razão". Ao lado da exposição acerca da "razão observadora", esta seção apresenta em sua introdução a articulação entre sujeito e objeto, entre os momentos da Consciência, cuja universalidade aparece sob a forma da razão observadora e, da Autoconsciência, cuja universalidade aparece sob a forma da razão ativa. Tal articulação é efetuada em termos de um espírito socializado que possui como mediação fundamental o trabalho. Nesta seção, visualizamos, propriamente, que é o trabalho que universaliza a consciência como sujeito social, na medida em que autoproduz o mundo humano como eticidade. A razão, como resultado de uma agência interativa e produtiva, realiza propriamente o espírito como uma realidade socializada, como uma efetividade ética cuja expressão é a unidade de "um Eu que é um Nós, um Nós que é um

261 Cf. MARX. **Manuscritos econômico-filosóficos**, p. 123. Importante ressaltar que, neste período, Marx está interessado em tratar da história genética do homem efetivo.
262 HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 60.

Eu", consolidando uma experiência prática. Para que possamos explicitar essa tese, passaremos, doravante, à análise de parte do texto da seção sobre a razão ativa.

Hegel abre a seção com a afirmação de que "a consciência-de-si encontrou a coisa como a si, e a si como a coisa".[263] Ele refere-se à experiência imediatamente anterior, à experiência da razão observadora, cujo resultado é o encontro da consciência no ser, o qual se exprime na proposição de que "o ser do espírito é um osso".[264] Hegel retoma tal experiência, pois ela trata-se de uma etapa necessária para a passagem da razão à sua forma ativa, tal como verificamos a importância do percurso que vai da consciência à autoconsciência, no que se refere precisamente a saída do primado do objeto para a autoposição do sujeito e a sua consequente autoprodução. Na razão observadora, a consciência "procura-se a si mesma como Si no ser", limitando-se a observar.[265] Ao proceder meramente por observação, se afirmando unilateralmente, a consciência pode reduzir-se à coisa, ser reificada, ao contrário de ser produzida por seu própria atividade. A razão ativa, por sua vez, que se constitui como razão prática, como razão no elemento da consciência-de-si, se autoproduz. E a passagem da observação para a autoprodução dá-se justamente por um elemento interno à própria razão teórica, a saber, que o objeto, no fim de contas, é outra autoconsciência, fazendo com que a razão se desdobre como razão prática,[266] conforme o duplo movimento da autoconsciência experimentado na dialética do senhor e do escravo, mostrando, assim, que o conhecimento é também uma ação ou ainda, que não é possível conceber uma razão teórica cindida de uma razão prática, de modo que, assim, ambas constituem a certeza e a verdade da razão mesma.

Nesse sentido, ao abrir a seção da razão ativa recuperando o movimento da razão observadora, Hegel pretende mostrar a articulação entre ambas as razões no interior da efetividade do espírito, explicitando, consequentemente, que o espírito se realiza por meio do desenvolvimento da própria atividade prática. Assim, sobre a autoconsciência, Hegel afirma:

> Ela então é o *espírito*, que tem a certeza de ter sua unidade consigo mesmo

263 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 249, §347.
264 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p 246, §343.
265 Cf. HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p. 292. A "observação" refere-se à operação de uma razão teórica que, idealisticamente, se encontra, se constata, ao inquirir o mundo – ou seja, a tese idealista do Eu = Eu através da autoposição do sujeito diante da realidade. Trata-se do momento da fundamentação da razão moderna no princípio da subjetividade.
266 Pela operação da razão observadora, a certeza da realidade, no fim de contas, é apropriada pela própria autoconsciência, de modo que "o imediato tem para ela a forma de um suprassumido, de modo que sua *objetividade* só vale como superfície, cujo interior e essência é a *própria consciência-de-si*" (HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 249, §347). O objeto, nesse sentido, duplica a própria estrutura da consciência.

> na duplicação de sua consciência-de-si e na independência das duas consciências-de-si [daí resultantes]. Essa certeza agora tem de elevar-se à verdade, para a consciência-de-si: o que para ela vale como *sendo em si*, e em sua certeza *interior*, deve entrar na sua consciência e vir-a-ser *para ela*.[267]

A verdade da autoconsciência é atingida, portanto, em sua autoprodução, ou seja, na medida em que ela se faz como vir-a-ser *para ela*, no movimento de realização do espírito como o substrato da duplicação e independência das consciências. Assim, a atividade prática, empreendida enquanto razão ativa "percorrerá de novo o duplo movimento da *consciência-de-si*, e da independência passará à sua liberdade".[268] Notamos que, se a relação entre sujeito e objeto, em uma experiência de autoposição do sujeito frente à um mundo exterior subsistente, é rearticulada no interior da autoprodução do sujeito por uma dialética que se põe no nível da vida entre a dependência e a independência do sujeito desejante diante do dado natural, à razão prática compete a realização da autoprodução do sujeito como liberdade, onde a objetividade não aparece como algo exterior ou como um ser-aí natural, mas como mundo produzido pela própria autoconsciência em sua autoprodução como espírito. Conforme Hyppolite, "O espírito é a razão que já não é apenas certeza subjetiva, mas verdade e substância. Ora, [...], é no mundo humano e na história dos povos que essa síntese última se apresenta".[269] De fato, Hegel apresenta, no §349, que o espírito deve se realizar conforme o seu conceito de "reino da eticidade". E no parágrafo seguinte, no §350, afirma que a vida de um povo como efetivação da razão prática por meio das autoconsciências independentes, na qual o espírito se põe como fundamento da autoconsciência que se fez singular, procede por um sacrifício da singularidade que tem no espírito, a substância universal, a sua verdadeira "alma e essência" e, "do mesmo modo, esse universal é, por sua vez, o *agir* dessas essências como singulares; ou a obra por elas produzidas".[270] Assim,

> O que deve ser descoberto pela consciência singular é somente que esse espírito é a verdade de sua razão subjetiva. O indivíduo, que pretende se realizar no mundo como ser-para-si, deve ganhar ou reconquistar sua substância: o espírito. Os indivíduos singulares, nos diz Hegel, existem no seio do espírito do povo como grandezas evanescentes: emergem para si, mas logo se devoram nesse espírito que os constitui e que é ao mesmo tempo sua obra. *Com relação aos indivíduos singulares, o espírito universal é o meio de sua subsistência e o produto de sua atividade.* Há nisso uma ação recíproca, entre o Todo e as partes, o Universal e o Singular, que constitui a

267 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 249, §347.
268 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 249, §348.
269 HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p. 295.
270 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 251, §350.

> própria vida do espírito.[271]

O sujeito, nesse sentido, universalizado por meio do espírito, se autoproduz como um sujeito social na medida em que produz o próprio mundo. Por sua vez, a relação recíproca entre Singular e Universal, aqui propriamente uma relação prática, situa a relação entre sujeito e objeto, a qual se desdobra na própria autoprodução do sujeito, no âmbito universal do trabalho, conforme veremos a seguir, com a análise do parágrafo §351.

No parágrafo §351 podemos verificar como a constituição do espírito ganha um desdobramento efetivamente concreto pela articulação do trabalho, como ação universalizada do indivíduo, com a composição do "todo ético", no qual se configura a unidade livre do reconhecimento entre o Eu e o Nós. Primeiro, Hegel retoma a relação entre o sujeito, como *singular essente*, com o dado natural, conservando um substrato prático-sensível, visto que a relação com o ser-aí dá-se sob a forma da ação do trabalho. Por sua vez, essa relação não se trata de uma relação individualizada entre sujeito e objeto, mas de uma relação que se efetiva por ser realizada universalmente, pelo agir de todos: "O *trabalho* do indivíduo para [prover a] suas necessidades é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros".[272] O elemento de reciprocidade inerente à autoconstituição interativa do indivíduo aparece sob a interpenetração entre o universal e o singular, que se traduz na composição do espírito, a substância de todas as autoconsciências, como um agir de todos.[273] Notemos aqui, como Hegel rearticula o ser de desejos, através de suas carências, no interior da autoprodução do espírito através do trabalho social. O fazer-se sujeito prático, portanto, tem uma constituição fundamentalmente social, explicitada pela dialética entre singular e universal, pela dinâmica da autoprodução de si como autoprodução do espírito, do reino da eticidade. Assim, torna-se obra do singular,

> o todo *como todo*, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação *positiva* – a de ser para si – na dissolução de seu ser-para-si e na *negação* de si mesmo. Essa unidade do ser para outro – ou do fazer-se coisa – com o ser-para-si, essa substância universal fala sua *linguagem universal* nos costumes e nas leis de seu

271 HYPPOLITE. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p. 295-296. Grifos nossos.
272 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 252, §351.
273 Vemos aqui, mais uma vez, que o conceito do reconhecimento, portanto, não se inscreve unicamente na interação intersubjetiva, mas tem como horizonte de realização o desdobramento do confronto entre sujeito e objeto.

povo.[274]

Vê-se que o trabalho efetiva a eticidade, mas isso implica que o singular só se coloca efetivamente como sujeito da sua constituição, aqui marcada também pela sua sobrevivência como um ser natural, na medida em que a sua positivação se dá pela sua negação enquanto um singular individual, negação esta engendrada pela própria negatividade do trabalho. Ao se constituir como um sujeito prático pelo forma social do trabalho, o sujeito se autoproduz como um sujeito efetivamente social que compõe uma eticidade pois compartilha a linguagem comum de um povo materializada em suas leis e costumes. O apelo intersubjetivo do reconhecimento ganha, ademais, um substrato material, que diz respeito ao terreno concreto das práticas sociais. Nesse sentido:

> [...] no espírito universal, tem cada um a certeza de si mesmo – a certeza de não encontrar, na efetividade *essente*, outra coisa que a si mesmo. Cada um está tão certo dos outros quanto de si mesmo.
>
> Vejo em todos eles que, para si mesmos, são apenas esta essência independente, como Eu sou. Neles vejo a livre unidade com os outros, de modo que essa unidade é através dos Outros como é através de mim.[275]

Portanto, para a autoconsciência se efetivar como sujeito prático e, se fazer efetivamente como livre, não basta apenas a sua autoposição diante da natureza, mas é preciso que ele se autoproduza, contudo, como autoprodução do espírito, produzindo, por meio da ação do trabalho, o qual estabelece a mediação para a interpenetração recíproca das consciências singulares com a universalidade do espírito como etos. À guisa de conclusão do presente capítulo, passemos agora às considerações gerais da transição da autoposição do sujeito para a autoprodução do espírito.

4.3 Autoconsciência, Sujeito e Espírito

Observamos que a passagem da Consciência para a Autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito* explica a autoposição do Eu diante da natureza, onde o tornar-se sujeito compreende agir de acordo com propósitos, visto que o Eu se expresse como autor de desejos. Não obstante, a definição da autoconsciência como uma consciência estruturada por meio do desejo, faz com que a autoposição do sujeito se concretize em um âmbito propriamente humano, pois saber de si como sujeito, se autoposicionar como Eu, requer o reconhecimento de que meus desejos me posicionam independentemente da determinação do

274 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 252, §351.
275 HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 252, §351.

ser-aí natural e, para tanto, é preciso que outra autoconsciência certifique-se disso. Nesse sentido, a autoposição do sujeito não apenas se dá enquanto agência, enquanto autodeterminação de um sujeito agente, enquanto um autorreconhecimento do sujeito que sabe de si mesmo como sujeito prático solipsisticamente, mas solicita um contexto de interação, a princípio do ponto de vista de uma intersubjetividade pura, mas que instaura um modelo conceitual de reconhecimento recíproco que acaba por funcionar como um horizonte normativo que, porém, é balizado pelo trabalho como instrumento efetivo da socialização.

Por sua vez, a primeira tentativa de realização do conceito de reconhecimento, que assume uma forma unilateral, a forma da dominação manifesta pela figura do senhor e do escravo, nos mostra que o tornar-se sujeito depende da autoprodução do mundo social a partir de uma determinada forma de relação social. É neste momento, pois, que o escravo aparece como aquele que age, pelo trabalho, a princípio em virtude de propósitos abstratos representados pelo desejo do senhor, configurando um sujeito prático que produz o mundo comum. Assim, é na figura do senhor e do escravo que identificamos a dialética elementar que forma, no sentido propriamente formativo, o sujeito como um sujeito prático social. Nesse sentido, o problema filosófico entre sujeito e objeto não aparece na seção da Autconsciência como mera extensão de um problema epistemológico, mas se posiciona no interior da complexa relação de autoptodução do homem como autoprodução do mundo humano. A natureza é trabalhada por um sujeito e a objetividade aparece como produto da própria autoconsciência, inscrevendo a ação humana fundamentalmente na história, como “segunda natureza”.

Desse modo, a seção da Autoconsciência pode efetivamente ser considerada do ponto de vista de uma “viarada prática”. Outra consideração que reforça essa tese, é a compreensão de que o conceito de Espírito antecipado nesta seção como “um Eu que é um Nós, um Nós que é um Eu” ganha sentido substancial na subseção da razão ativa (esta que é a universalização da própria autoconsciência) como a realidade de um todo ético efetuada por meio do trabalho das autoconsciências, as quais, por meio do espírito mesmo, se universalizam e se reconhecem reciprocamente como agentes da produção do mundo humano.

O sujeito em Hegel se faz compreendido, portanto, a partir de uma concepção de razão anti-dualista, social-dialética e de uma concepção de espírito produtivo, prático, eminentemente social, onde fazer-se um ser histórico não significa colocar-se em oposição

com a natureza. Não encontramos aqui, pois, um sujeito solipsista, mas fundamentalmente social e com notório substrato material.

Cumpre agora entendermos em que medida o percurso realizado justifica a compreensão da experiência descrita na Fenomenologia do Espírito como uma experiência fundamentalmente prática.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parece-nos que uma boa forma de oferecer uma possível conclusão para o presente trabalho é por meio da pegunta: por que, por fim, a experiência descrita na *Fenomenologia do Espírito* é fundamentalmente uma experiência prática?

Primeiro, porque é preciso considerar que o conjunto da obra *Fenomenologia do Espírito* está mobilizado por uma conclamação de elevação da vida humana à universalidade do conceito filosófico. Isso significa que, fundamentalmente, interessam à *Fenomenologia* as experiências humanas, porém, em um sentido muito específico, que não é o empírico, o psicológico ou até mesmo o antropológico, mas o sentido *fenomenológico*, ou seja, em termos hegelianos, por uma perspectiva filosófica que apreende a experiência em sua manifestação para a consciência. Trocando em miúdos, Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, ao tratar da experiência humana situando-a a partir da consciência (que é o *ser-aí* do espírito), concebe-a por meio do problema entre sujeito e objeto, ou melhor, entre subjetividade e objetividade, sob o qual fazer-se humano significa a apropriação da objetividade na subetividade, ou ainda, a afirmação do sujeito, como potência negativa, frente à uma realidade estranhada.

Como, por sua vez, Hegel se põe como um intérprete da Modernidade, especialmente na *Fenomenologia*, é no advento do mundo moderno que Hegel reconhecerá a possibilidade de realização da emancipação humana. O conceito de autoconsciência emerge na filosofia moderna fundamentando um sujeito que sabe de si ao contrapor-se às determinações da natureza. Contudo, Hegel entende que o reconhecimento humano de sua autonomia e efetiva liberdade não pode ser dado em um contexto de cisões filosóficas, que caracteriza o pensamento moderno.

É mirando uma saída holística para a compreensão do mundo moderno, que Hegel volta-se para os pressupostos modernos que definem o modo pelo qual a experiência humana, apreendida tanto do ponto de vista do saber como da prática, é pensada. Nesse sentido, por meio da dialética da consciência, por meio da experiência da consciência, propriamente, Hegel empreende uma crítica ao paradigma representacionista moderno, retirando o sujeito da atemporalidade e situando-o no domínio que o justifica enquanto ser pensante, intencional e propositivo, o domínio prático. Contudo, se a chamada autoposição do sujeito em Hegel dá-se por via da “destranscendentalização”, isso não significa, obviamente, a perpetuação da

concepção de sujeito solipsista. Se ser sujeito, ter autoconsciência, implica a autoconstituição de um Eu sob o horizonte da realização do conceito de espírito como "um Eu que é um Nós, um Nós que é um Eu" (§177), a experiência humana é marcada radicalmente, em seu sentido forte, pela interação. Daí Hegel afirmar que autoconsciência é desejo que se satisfaz apenas em outra autoconsciência.

O desejo surge na *Fenomenologia* como expressão vital da autoconsciência, explicitando o próprio vitalismo da experiência humana. Sua atuação na dinâmica do espírito determina sobremaneira o modo pelo qual a experiência prática deve se constituir. Pelo desejo, não se fala mais de um único Eu, mas de uma relação entre Eu's que, precisamente por estar estruturada pelo desejo, revela a forma necessária do confronto que organiza as relações humanas inserindo-as no âmbito efetivamente social. É pela luta entre consciências que se instaura a forma social de dominação na qual o trabalho surge como um agir que transforma a natureza em história formando a autoconsciência como reconhecidamente humana. Além disso, o trabalho constitui o instrumento fundamental que suprassume o solipsismo e institui a sociabilidade.

Assim, a experiência humana demarcada pelo ato fundante do trabalho deve ser compreendida não apenas em termos de autoposição de um sujeito prático, mas enquanto autoprodução de um sujeito prático que, assim é, por produzir o seu mundo. O singular deve se universalizar, a autoconsciência deve se reconhecer como uma razão ativa, produtiva, aparecendo o espírito como uma substância animada por uma razão socializada, visto que ele se constitua por meio de sujeitos agentes.

Esse percurso, de uma experiência humana como autoprodução do mundo humano, é precisamente o itinerário que elucida a passagem da Consciência para a Autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito* - muito embora o posicionamento fenomenológico da consciência incorpore uma experiência que se volta reflexivamente para o âmbito epistemológico. Se é a experiência que diz efetivamente o que a fenomenologia é,[276] a experiência que constitui a *Fenomenologia* é, nesse sentido, fundamentalmente prática.

276 'A experiência' designa o que a 'fenomenologia' é" (HEIDEGGER, 2012, p. 141).

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W.. Conteúdo da experiência. In: _____. *Três estudos sobre Hegel.* São Paulo: Editora UNESP, 2013.

ALQUIÉ, F. A Ideia de Causalidade de Descartes a Kant**.** In: CHATELÊT, F. *O Iluminismo. História da Filosofia, Ideias, Doutrinas.* Vol. 4. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

BARBOSA, Alexandre de Moura. *Ciência e Experiência: um ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. Disponível em <<http://www.pucrs.br/edipucrs/cienciaeexperiencia.pdf>>

BERNSTEIN, Richard. Response to Jeffrey Stout. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 34:1 (2013), pp. 65–81.

BORGES, Maria de Lourdes Alves. *A atualidade de Hegel*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2009.

BRANDOM. Robert. *Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology.* Disponível em <<http://www.pitt.edu/~brandom/hegel/>>

_____. *Representation, Error, and Retrospection: Experience in Hegel's Introduction to the Phenomenology.* Disponível em <<http://www.pitt.edu/~brandom/hegel/>>

CHATELET, François. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas.* São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DUDLEY, Will. *Idealismo alemão.* Trad. Jacques A. Wainberg. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Série Pensamento Moderno)

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse.* Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. *O discurso filosófico da modernidade.* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Técnica e ciência como "ideologia".* Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. *Verdade e Justificação: Ensaios Filosóficos.* Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica:* (excertos). Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1830. Vol. I: A Ciência da Lógica.* Trad. Paulo Meneses e José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995-1997. 3v.

_____. *Fenomenologia do Espírito.* Tradução de Paulo Meneses. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofia III*. Mexico-Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1955.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. In: Werke in 20 Bänden, Werke 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

HEIDEGGER, Martin. O conceito de experiência em Hegel. In.: _____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.

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

HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. (Dicionário de Filósofos)

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAY, Martin. *Songs of Experience: modern American and European variations on a universal theme*. s.l. University of California Press, 2005.

KANT, I.. *Crítica da Razão Pura.* Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)

KLOTZ, Hans Christian. Conferência: Subjetividade no idealismo alemão. **Inquietude**, Goiânia, v. 1, n. 1, p. 133-147, jan/jul - 2010. Disponível em <http://www.inquietude.org/edicoes/vol-1-n-1 >. Acessado em 14 Agost. 2015.

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

LEBRUN, Gérard. Hegel e a "ingenuidade" cartesiana. *Analytica. Revista de Filosofia*, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 157-194, ago. 2013. ISSN 1414-3003. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/426>. Acesso em: 12 Ago. 2015.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano.* Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)

LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche.* São Paulo: Editora da UNESP, 2014.

LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel: y los problemas de la sociedad capitalista.* Barcelona-México: Ediciones Grijalbo, 1970.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARTINS, Clélia Aparecida. Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 21-22, n. 1, p. 67-89, 1999. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.phpscript=sci_arttext&pid=S010131731999000100008&lng=en &nrm=iso >. Acessado em 12 Agost. 2015.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

PINKARD, Terry. *Why the Phenomenology of Spirit?*, in _____. Hegel's *Phenomenology*: the sociality of reason. New Yor: Cambrigde University, 1994.

PIPPIN, Robert B. *Hegel on self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

_____. *The "logic of experience" as "absolute knowledge: in Hegel's Phenomenology of spirit*, in Dean Moyar & Michael Quante (eds.). Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide. Cambridge University Press (2008). p. 210-227.

REDDING, Paul. Hegel and Pragmatism. In: BAUR, Michel. *Hegel: Key Concepts.* New York: Routledge, 2015.

RÖD, Wolfgang. Filosofia dialética moderna. Trad. De Maria Cecília Maringoni de Carvalho e Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito.* São Paulo: Loyola, 1993.

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the philosophy of mind.* Cambridge, Massachusetts, London, England: Havard University Press, 1997.

SISTO, H. M. (2007) "Experiencia y Absoluto". La respuesta de G. F. W. Hegel en la Introducción a la Fenomenología del Espíritu a los desafíos del escepticismo de G. Schulze. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponível em: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.235/te.235.pdf

SOUZA, José Crisóstomo de. A Crítica de Hegel ao Formalismo Moral Kantiano. **Philosophica**, São Cristóvão, Sergipe, v. 5, n.5, p. 63-89, 2004.

_____. Ordem Lógica e Ordem Histórica, em Hegel e em Marx. **Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos**, v. 3, p. 100-120, 2006.

_____. Rumos da Crítica na Esquerda Hegeliana. **Veritas**, Porto Alegre, v. 46, n.4, p. 543-553, 2001.

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo: É Realizações, 2004.