

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA**

FRANCISCO JOSÉ SOBREIRA DE MATOS

**O conceito de angústia na Fenomenologia do Espírito.**

RECIFE  
2013

FRANCISCO JOSÉ SOBREIRA DE MATOS

**O conceito de angústia na Fenomenologia do Espírito.**

Trabalho apresentado como requisito parcial  
para a obtenção do título de mestre em  
Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Alfredo  
de Oliveira Moraes.

RECIFE  
2013

Catálogo na fonte  
Bibliotecário Rodrigo Fernando Galvão de Siqueira, CRB4-1689

M433c	<p>Matos, Francisco José Sobreira de. O conceito de angústia na fenomenologia do espírito Francisco José Sobreira Matos. – 2013. 85 f. ; 30 cm.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2013. Inclui referências.</p> <p><b>1.</b> Filosofia. 2. Angústia. 3. Autoconsciência. 4. Subjetividade. 5. Espírito. I. Moraes, Alfredo de Oliveira (Orientador). II. Título.</p> <p>100 CDD (22.ed.) UFPE (BCFCH2016-36)</p>
-------	--

**FRANCISCO JOSÉ SOBREIRA DE MATOS**

**O CONCEITO DE ANGÚSTIA NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO**

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 10/05/2013

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Alfredo de oliveira moraes (ORIENTADOR)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

---

Prof. Dr. Jesus Vasquez (1º EXAMINADOR)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

---

Prof. Dr. Karl Heinz Efken (2º EXAMINADOR)  
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

RECIFE  
2013



Para os meus pais.

## AGRADECIMENTOS

Nossa! Chegou ao fim. São tantas pessoas para agradecer! Mas de início digo a todos, muito obrigado, sem a ajuda de vocês tudo seria muito mais difícil. Primeiramente gostaria de compartilhar com todos que a minha família é a melhor do mundo. Sem a ajuda preciosa de meus pais Maria Zélia Sobreira de Matos e Francisco José Pereira de Matos, e dos meus irmãos Luciana Sobreira de Matos e Silvana Sobreira de Matos estes dois anos de mestrado não teriam a mesma cor. Amo vocês. Obrigado por seu amor e LUZ! MUITÍSSIMO obrigado a Frederico Feitoza e Eduardo Lopes que estiveram sempre por perto me ajudando nesse processo.

Agradeço ao meu orientador Alfredo de Oliveira Moraes, que desde sempre me auxiliou em todas as pesquisas que desejei fazer. Sem a sua ajuda, nossas conversas, as suas ideias e insights, a leitura cuidadosa sobre o meu tema de pesquisa, sua competência os trabalhos realizados até aqui não seriam a mesma coisa. Suas ideias e artigos sobre questões hegelianas me ajudaram demais na construção desta dissertação. Obrigado também por ter entendido e me ajudado quando fraquejei. Desejo-te toda sorte, e lembrarei sempre de você. Muito obrigado. Gostaria de agradecer ao professor Jesus Vasquez, por ter aceitado participar da minha banca, vindo compartilhar comigo de suas experiências e ideias. Sua produção acadêmica foi fundamental para construção teórica desta dissertação. Agradeço ainda pelas boas conversas que tivemos nos encontros nos corredores sobre questões teóricas que faziam parte da minha dissertação. Obrigado pela sua disposição e contribuição para esta dissertação. Agradeço também aos caros amigos da filosofia, que com tanto esforço e percalços continuam firmes no intento de manter e difundir nossa área de conhecimento a revelia de toda sorte de dificuldades. Desse amigos, agradeço em especial, a Alberto Bezerra grande companheiro de estudos e protestos, a Guilherme Patriota, meu grande cunhado e amigo, Mariana Fidelis, eterna amiga de estudos e dialéticas e Vinicius Lobo, que sem as grandes dicas não chegaria até aqui.

Por fim, agradeço a todos que de alguma forma me ajudaram a chegar até esse momento mágico.

[...] a consciência é para si mesma seu conceito, por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma [...] Portanto, essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda satisfação limitada – vem dela mesma. No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que



está ameaçada de perder. Mas não poderá achar nenhum descanso [...].

HEGEL, **Fenomenologia do Espírito**, p.76.

## Resumo

O objetivo desse trabalho é compreender a significação, surgimento e desenvolvimento do conceito de *angústia* (*Angst*) na *Fenomenologia do Espírito* (2007). Para tanto, desenvolveremos um estudo pormenorizado do novo conceito de *subjetividade* como *consciência-de-si*, para compreender o próprio *modus operandi* dessa *consciência* que tenta salvaguardar o que acredita ser sua verdade, mas, porque, em contraponto com sua necessidade intrínseca de ir sempre além de toda e qualquer satisfação limitada, a angústia surge, devendo esta, ser supracumida, para que uma nova figura da consciência apareça em sua maior riqueza de determinações. No caminho das transformações da relação indivisível *sujeito-objeto*, que é o próprio núcleo formador da *consciência*, logo de sua *verdade*, a consciência produz formas diferentes de *experiência*, e este caminho necessário, mas angustiante, pela perda incessante, mas necessária de suas *verdades*, é o procedimento da própria formação do sujeito para o saber, uma descoberta de *si-mesmo* e de seu *tempo* como momentos de um processo de formação para a *ciência*, *espírito* que se sabe desenvolvido. Assim, buscaremos mostrar que a angústia aparece nesse interstício entre o deparar-se da *consciência* com uma nova *verdade*, em contraste paradoxal com a verdade que tinha até agora, cobrando da própria subjetividade um atirar-se nesse novo desconhecido, realizando, assim, o caráter de possuir em si-mesmo seu limite.

**Palavras-chave:** Angústia. Consciência-de-si. Subjetividade. Mediação. Espírito.

## **Abstract**

The objective of this work is understand the meaning, emergence and development of the anguish concept (Angst) in the Phenomenology of Spirit of Hegel. To do so, we develop a detailed study of the new concept of subjectivity as self-consciousness, to comprehend how their anguish concept arises, while modus operandi of this consciousness that tries to safeguard what you believe is your truth, but because, in contrast to their intrinsic necessity of always beyond any limited satisfaction, which must be overcome, so that a new figure of consciousness appear in your greatest wealth of determinations. In the way of transformations of the indivisible relationship of the subject-object, which is the very core of consciousness, then its truth, consciousness produces different forms of experience, and this way necessary, but painful, miss the incessant but necessary truths of their, the procedure is the very formation of the subject to learn, a discovery of self and moments of his time as a process of training for science, spirit that knows developed. Thus, we try to show that anguish appears that interstitial encounter between consciousness with a new truth in paradoxical contrast with the fact that he had so far, charging one's own subjectivity shoot themselves in this new unknown, thus conducting the character of possess itself your limit.

**Keywords:** Anguish. Self-consciousness. Subjectivity. Mediation. Spirit.

# Sumário

1. INTRODUÇÃO.....	10
2 – O contexto teórico do nascimento da filosofia hegeliana.....	16
2.1. Do contexto histórico.....	16
2.2 - Breves diálogos com a tradição, posicionamentos iniciais e da importância do conceito de experiência.....	21
2.3 . Do conceito de Absoluto e da verdade como correspondência entre ser e pensar.....	28
2.4. Importância do negativo e da categoria de mediação no método dialético.....	32
3 – Subjetividade na Fenomenologia do Espírito.....	37
3.1 apontamentos iniciais.....	37
3.2. A consciência natural em Hegel: aspectos iniciais da subjetividade em Hegel.....	46
3.3 - A certeza sensível.....	51
3.4 – A percepção.....	52
3.5 - Força e Entendimento.....	53
3.6 - A consciência-de-si.....	54
3.7 - Certeza e verdade da razão.....	56
3. 8 - Espírito.....	57
3.9 - O saber absoluto.....	59
4 – Angústia na subjetividade.....	61
<b>5. - Conclusão.....</b>	<b>69</b>
<b>6. Referências.....</b>	<b>79</b>

# 1.Introdução

O intento deste trabalho é investigar a significação, surgimento e desenvolvimento do conceito de angústia (Angst) na *Fenomenologia do Espírito* (2007) de Hegel, como um dos reflexos mais importantes das novas configurações do conceito de *subjetividade* como proposto pelo autor.

Para tanto, na análise do nosso objeto de estudo, a saber, o conceito de angústia na *Fenomenologia do Espírito*<sup>1</sup> (2007), precisaremos, primeiramente, efetuar uma investigação da forma como se apresenta o conceito de subjetividade no interior deste livro, que inaugura grande parte da originalidade do pensamento hegeliano. Buscaremos, pois, compreender as críticas que Hegel tece à tradição filosófica, principalmente à filosofia transcendental de Kant, expondo como conceito chave de sua filosofia uma *subjetividade* singularizada e historicamente construída. Para isso, ressaltaremos as novidades que Hegel lega à tradição conceitual da temática da *subjetividade*, expondo conceitos fundamentais para compreensão do seu *sistema*, tais como *mediação*, *negatividade*, *Espírito* e *Absoluto*.

Com o passar dos séculos, o aprofundamento das discussões acerca do conceito de *angústia*, e sua influência na constituição da vida de nossa sociedade, têm se tornado cada vez mais frequentes, conquistando até o caráter de centralidade no conjunto das discussões filosóficas de autores como Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Freud, Lacan e de teóricos da pós-modernidade como Bauman e Lyotard. Apesar de sua crescente valoração ser ainda de caráter incipiente, já que seu conceito contemporâneo surge mais precisamente delimitado pelo *existencialismo* de Kierkegaard (1813 - 1855), em seu livro *Conceito de Angústia* (1844)

---

<sup>1</sup> Espírito é uma forma de vida auto-consciente, ou seja, uma forma de vida que desenvolveu várias práticas sociais a fim de refletir a respeito do que ela toma por legítimo/válido (*authoritative*) para si mesma no sentido de saber se estas práticas podem dar conta de suas próprias aspirações e realizar os objetivos que elas colocaram para si mesmas (...) Espírito não denota, para Hegel, uma entidade metafísica, mas uma *relação* fundamental entre pessoas que mediam suas consciências-de-si, um meio através do qual pessoas refletem sobre o que elas tomaram por válidos para si mesmas (PINKARD:1996, P.9)

como “vertigem da liberdade” (1972, p.85), o início de sua discussão remonta os próprios primórdios da filosofia.

Dotados de uma leitura hermenêutica, no tangente a escavação dessas primevas aparições do tema angústia, poderíamos pensar a necessidade de fundamentação da realidade a partir de um princípio ordenador (arché - ἄρχή, origem) dos pré-socráticos como sendo o primeiro esboço de uma resposta filosófica para a questão da *angústia* humana, nascida da distinção entre o seu pensar, voltado para *universal*, e das *manifestações* do *sensível* em sua *contingência* e *movimento*. Ante ao incontável movimento de geração e corrupção desse sensível, que inebriava os sentidos dos homens e que remetia o seu existir para uma angústia ante o incontável, surge como necessidade o aparecer desse princípio ordenador (*arché*), que *sistematizasse* o caos da *manifestação* do *sensível*, apaziguando seus medos. Tal necessidade do pensar humano deriva do que chama Kant de “simples disposição natural da razão pura, da qual, aliás, sempre nasce uma metafísica” (2005, p.57). Esse desejo de dominação ante o desconhecido é o meio pelo qual a condição humana tem a possibilidade de escapar do *medo angustante da existência* (ADORNO, 1985) - nascido de uma Natureza incontável - e das dores que isto causa. Assim, “Esta progressão em busca do termo final não pode parar em nenhuma etapa intermediária. Ai está a diferença entre a consciência e os seres naturais, que não podem ir para além de si mesmos, a não ser pela morte” (MENESES, 1992, p.31).

As discussões recentes acerca do conceito de angústia muito têm avançado, não só no campo da filosofia, mas principalmente no âmbito das ciências sociais. Esses estudos têm ganhado grande destaque como fundamento teórico para as idiosincrasias e velocidade do nosso tempo, efetivando-se em muitos lugares como o que há de mais avançado e desejável para o pensamento que explicita aspectos fundamentais da subjetividade no agora. O tema da angústia, no contexto teórico da atualidade, tem papel fundamental no plasmar das bases epistemológicas e ontológicas em conceitos que lidam com tema do sujeito e sua relação com termos como *rizomático* e o *heterogêneo* (LYOTARD, 2009), que, por sua vez, surgem para explicar as novas conformações de um mundo que já não pode ser plenamente conhecido, acarretando uma angústia intrínseca ao existir desse sujeito.

A relevância de nossa pesquisa reside no papel cada vez mais intenso e central das

discussões da temática da angústia no debate das configurações contemporâneas das subjetividades no contexto atual. Todavia, tais análises, que se pretendem ser a vanguarda do estudo da subjetividade contemporânea, ultrapassam, tantas vezes, a filosofia hegeliana, principalmente no que se trata da sua reconfiguração do conceito de subjetividade, tratada como mais um dos clássicos e ultrapassados efeitos da modernidade filosófica ocidental, depositando sobre a mesma certo ar de caducidade e obscuridade. Almejamos, pois, expor, no seio de um novo conceito de subjetividade que se constrói e se implementa historicamente, o papel central da angústia nas significações deste conceito em Hegel.

O Idealismo Alemão, compreendido entre o final do século XVIII e meados do século XIX, foi um movimento intelectual cuja principal inspiração foi a filosofia kantiana e suas questões (a natureza do “eu penso”, a divisão entre o Eu teórico e o Eu prático, a centralidade do juízo estético para a reconciliação das dicotomias, dentre outras controvérsias), e aí a polêmica em torno da subjetividade desenvolve-se sobremaneira, sendo Hegel um dos maiores representantes deste período, junto com Fichte e Schelling. Assim, a filosofia hegeliana tornou-se um importante ponto de referência para pensar este e outros problemas filosóficos, tendo (desde a morte de Hegel em 1831) sido criticada, investigada por diversos ângulos e recebido novos teores interpretativos de acordo com as várias aproximações proporcionadas pelo pensamento através dos séculos XIX e XX. Notadamente, desde a década de 70 do século XX os estudos hegelianos têm florescido tanto na tradição continental, o que de certa maneira sempre aconteceu, quanto na tradição analítica e pós-analítica. Inseridas nestas tradições, podemos citar algumas correntes que dialogaram e têm dialogado com o pensamento hegeliano, descobrindo aí material para se pensar a problemática da subjetividade humana: o existencialismo e as filosofias da existência, a hermenêutica, a fenomenologia, a psicanálise, o pragmatismo, as filosofias pósmodernas. Nestas diversas vertentes do pensar, um princípio que ocupa um lugar destacado é o da consciência de si, fundamental na filosofia moderna. Entretanto, a idéia do sujeito autoconsciente que legitima o próprio conhecimento não é acolhido sem reservas.

O caminho de produção do sujeito na filosofia hegeliana é um caminho marcado pelo método dialético – o único que salvaguarda e respeita a mutabilidade, a diferença e a contradição. O resultado, o instante agora, é apenas parte de um todo maior, que se muda e que

possui uma história. O resultado agora transforma-se, pois, em um cadáver que clama pelo próximo momento, seu vir-a-ser de si mesmo, seu processo de auto-constituição incessante, momento de um processo de geração e corrupção.

Ou seja, o que Hegel pretende é uma reconceptualização completa da forma de estar no mundo do homem e de sua forma de obter o conhecimento dos objetos. O método tradicional lida sempre com os universais, com abstrações que retiram as particularidades intrínsecas ao objeto, visando facilitar a compreensão dos mesmos. Já o método dialético utiliza outro tipo de razão<sup>2</sup>, uma razão que não reduz tudo a uma abstração cognoscível, mas que compreende o processo da “vida” como permeada de contingência e mutabilidade. Assim, é o que se manifesta para mim, o *fenômeno*, que é alvo do meu conhecimento, e este *fenômeno* é um algo com uma história e com um futuro, um algo sempre em *processo*. Conhecer seria, portanto, compreender a totalidade do *processo*.

Perante a centralidade da temática da angústia na vida do ser humano, o filósofo alemão Hegel (1770 – 1831), em seu *sistema do absoluto*, mais precisamente no seu livro *Fenomenologia do Espírito* (2007), não poderia deixar de tematizar o conceito de *angústia* (*Angst* em alemão) como momento inerente da “*formação para a ciência da própria consciência*” (HEGEL, 2002, p. 75). Entretanto, sua forma de exposição do tema é no mínimo peculiar e original, já que a significação, surgimento e desenvolvimento do conceito de *angústia* aparece ligada ao novo conceito de subjetividade, uma *consciência que possui em seu próprio si o seu limite* (HEGEL:2002).

Nas originais compreensões da subjetividade na *Fenomenologia do Espírito* (2007) o indivíduo torna-se a “forma absoluta, isto é, a certeza imediata de si mesmo, e assim é o ser incondicionado (...)” (Hegel, 2002, p.40). Tal configuração nega o tradicional conceito de essência da subjetividade, que por sua vez, expõe o movimento de um constituir-se histórico,

2 (...) Hegel que via, na supressão das cisões produzidas pelo entendimento e pela representação, o cerne de um programa filosófico a altura de seu tempo, o mesmo que afirmara que “o único interesse da razão é o de suspender antíteses rígidas”, vê agora, nas divisões produzidas pelo entendimento representativo “a força maior e mais maravilhosa, a potência absoluta” que faz com que o concreto se mova. Como podemos entender esta reviravolta? Dentre as várias interpretações possíveis, fiquemos com uma. A estrutura de organização categorial do entendimento (que “divide” o concreto), assim como sua definição do Eu como pura unidade sintética desprovida de realidade psicológica e conaturalidade, é a única força capaz de retirar o sujeito da aderência ao imediato e das relações nas quais o sentido aparece como positividade oferecida a uma intuição imediata. “O círculo que fechado em si repousa é a relação imediata e portanto nada maravilhosa”, dirá Hegel logo em seguida. Por ser uma ruptura com o imediato, o entendimento pode ser o início do saber (SAFATLE:2010, p.3)



uma subjetividade transpassada por relações temporais que a definem.

Em *Phänomenologie des Geistes* (1807) Hegel faz uso da palavra alemã *Angst* (angústia) apenas cinco vezes e, somente, em três delas seu significado diz respeito ao conceito de *angústia* que buscamos aqui estudar. Apesar da pouca repetição da palavra *angústia* na *Fenomenologia do Espírito* (2007), a centralidade do conceito para compreensão dos desenvolvimentos da *consciência natural* até o *saber absoluto* faz-se absolutamente mister.

O conceito de *angústia* (*Angst*) mostra-se-á, pois, como um *sintoma*<sup>3</sup> *fundamental* da consciência, quando esta se depara com a possibilidade da perda iminente do que acreditara ser sua verdade. Esse passo atrás ante o necessário atirar-se ao desconhecido e a inverdade, tenta salvaguardar um mundo de aparências, representações e falsos conceitos de verdade, que dão a impressão de ser toda a realidade e certeza, mas que, de fato, ainda não versam sobre a verdade mesma, sendo ela, tão somente, a vida do todo em seu desenvolvimento.

Portanto, compreender a significação, surgimento e desenvolvimento do conceito de *angústia* na *Fenomenologia do Espírito* (2007) é compreender o próprio *modus operandi* da consciência que tenta salvar o que acredita ser sua verdade, mas, porque, em contraponto com sua necessidade intrínseca de ir sempre além de toda e qualquer satisfação limitada, a angústia, ante a perda de sua verdade, deve ser suprassumida, para que uma nova figura da consciência surja em sua maior riqueza de determinações.

Para dar conta do nosso objeto de pesquisa, traçaremos no primeiro capítulo de nossa dissertação conceitos e observações básicas, mas fundamentais da *Fenomenologia do Espírito* (2007), almejando expor o seu lugar de destaque no pensamento filosófico ocidental, e dando suporte conceitual para o prosseguimento das pesquisas ulteriores. No segundo capítulo, deter-nos-emos na explicitação e configuração da originalidade do conceito de subjetividade hegeliano, em suas diversas formas de aparição na obra base. Para assim, no terceiro e último capítulo focarmos no conceito de angústia (*Angst*), suas idiossincrasias e sua relação com a subjetividade.

---

3 Sintoma é aqui entendido como o conceito freudiano deste termo “um sinal e um substituto e uma satisfação pulsional que permaneceu em estado jacente, [o sintoma] é uma consequência o processo de recalçamento” (Freud, 1926/1980, p. 112).

## 2 - .

### 2.1. Do contexto histórico.

Desde os primórdios da humanidade as formas de expressão tiveram um papel decisivo no processo de desenvolvimento do homem. Com o surgimento da linguagem – momento em que há possibilidade de atribuir significados às coisas pela emissão de vocábulos fonéticos –, adentra o homem num novo estágio no lidar com o mundo. A natureza agora não precisaria mais ser reinterpretada a cada segundo, pois, nessa vocalização recai sobre “algo” uma carga de significados, criando, de forma condensada, uma identidade do que é aquela “coisa”, seja ela natural, psíquica, etc. Tal processo facilitou imensamente a dominação da natureza, possibilitando grandes benefícios para a perpetuação e o desenvolvimento temporal da raça humana até os nossos dias. Sobre o processo de transformação do habitat humano em cultura, Henrique Vaz (1988, p.39), no livro *Escritos de Filosofia II*, interpreta que:

Enquanto mundo objetivo de realidades simbolicamente e significadas e que tende, pela tradição, a perpetuar-se no tempo, a cultura mostra, assim, toda uma face voltada para o dever-ser do indivíduo e não apenas para a continuação do seu ser, nela o indivíduo encontra, além do sistema técnico que assegura a sua sobrevivência, ainda e, sobretudo, o sistema normativo que lhe impõe sua auto-realização.

Com a complexificação da linguagem oral, passando pelo desenvolvimento da escrita, até a configuração da razão como “porto seguro” para se compreender a realidade, a história humana é marcada por sua tentativa de encontrar as respostas, os porquês, de todas as coisas. Isso é possibilitado pelo nosso modo peculiar de relação com a Natureza, provindo de uma consciência, que possibilita refletir sobre as coisas do mundo e sobre nós mesmos, tornando-nos, pois, um ser “para-si”, convidado a ultrapassar-se a cada instante, enquanto as coisas e os

animais são apenas “em-si”, não capazes de se por do “lado de fora”, vivendo de acordo com as leis de ação e de reação, sem questioná-las, permanecendo sempre dentro da normalidade de suas fronteiras. (SARTRE, 2008).

Será, portanto, sobre o processo de exponenciação do poder consciente sobre o instintivo, da razão sobre o impulso que nos deteremos mais fortemente, numa tentativa de aproximar o ápice dessa dicotomia com o período histórico da Modernidade ocidental.

Por volta das primeiras décadas do século XVI, começa a emergir no coração da Europa ocidental – provinda de mais de um milênio sob a forma de organização social marcada pelo poder regulador da igreja católica – um esboço de modificação social, com o frescor de um novo que se anuncia, penetrando aos poucos no interior da sociedade, até o ponto em que se tornaria clássico, ou melhor, tornar-se-ia modernidade. Max Weber, na *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, descreve esse momento como “... curso de sua transformação histórica, dos princípios medievais de uma ética secular para um puro utilitarismo através das diversas ampliações do campo da religiosidade ascética.” (1983, p.132). Habermas, no *Discurso Filosófico da Modernidade*, condensa o pensamento weberiano sobre o surgimento da modernidade como “processo de desencantamento ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana.” (2002, p.3). Tal cultura, que emergia de um contínuo processo de negação da tradição medieval, necessitava de um poderoso suporte para se afirmar como de fato nova, e este aporte foi a razão. Não mais aquela razão da Idade Média, que clarificava a fé, mas uma razão poderosa e cética, que só compactuasse com aquilo que ela própria pudesse confirmar.

Em um mundo agora desencantado, nas ações do ser humano nenhuma ordem cósmica terá lugar. O verdadeiro é aquilo que posso observar e experimentar. Tal revolução não é somente uma mudança do paradigma do conhecimento e manipulação das coisas, mas também uma alteração da concepção que o próprio ser humano tem de si. Como ele também poderá ser objeto de observação e, pelo menos em princípio, ser objeto de experiências, uma antropologia surgirá. Nela, porém, o ser humano, de maneira até então nunca vista e vivida, encontra-se à parte de uma ordem cósmica que, como já está indicado, determina de antemão seu lugar no cosmos. Surge uma nova ordem, na qual o ser humano desempenhará um papel a ser ensaiado. Em suas *Meditações*, Descartes duvidará de tudo, de Deus inclusive, mas não de si, não

do eu. Entretanto, esta verdade do sujeito caracterizará e será característico da época moderna. Nunca na história do pensamento o eu assumiu um lugar tão em evidência. É verdadeiro que entre os antigos o epicurismo e o ceticismo já tinham, de certa maneira, elevado o sujeito a um estatuto especial. Mas nenhuma das duas escolas sequer se aproximou da virada realizada no pensamento moderno. Na modernidade, o sujeito não se caracteriza somente como um pôr-se contra o mundo, mas como *controle* intelectual e tecnológico do mundo. Outra característica essencial a este sujeito é ser autodefinido, isto é, é autônomo, não ser posto por nenhuma ordem cósmica, por nenhum deus, mas pôr-se a si mesmo, bastar-se a si mesmo. Em relação ao controle que o sujeito exercerá sobre o mundo, ele tem suas raízes no paradigma do conhecimento que valorizará quase que exclusivamente as causas eficientes. Dessa maneira, entrarão em cena o mecanicismo no conhecimento e o utilitarismo ético.

Emergido do interior desse contexto histórico, surge e Descartes, 1596 - 1650, pensador fundamental para a concretização do espírito dos tempos modernos. Seu pensamento leva-nos a uma compreensão clara de um novo direcionamento do que é o homem e do que é a natureza das coisas, ao escrever no seu Discurso sobre o Método (1999):

Por aí compreendi que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste exclusivamente no pensar e que, para ser, não precisa de nenhum lugar nem depende de nada material. De modo que eu, isto é, a alma pela qual eu sou o que sou é inteiramente distinta do corpo e até mais fácil de conhecer do que este é, mesmo que não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é (DESCARTES, 2000, p. 42).

Com o desenvolver de seu pensamento, Descartes “distingue o ‘ego cogito’ como ‘res cogitans’ da ‘res corpoera’”. Essa distinção determinará ontologicamente a distinção posterior entre ‘natureza e espírito’”. (HEIDEGGER, 2005, p.135). Assim, Descartes, divide toda a realidade em “res cogitans” e “res extensa”, ou seja, na substância pensante (mente, consciência, razão) e na substância a ser pensada (as coisas, a natureza, a matéria). Com essa dicotomia, o homem potencializa a forma de dominação da natureza pela exacerbação de um poder reflexivo racional sob as coisas, incutindo-lhes conceituações e possibilitando a apreensão das próprias leis imanentes à forma de estar no mundo de todas elas, por poder verificar, pela razão e experimentação, o universo como um mecanismo perfeito, funcionando sob leis rígidas,

as quais poderiam ser descobertas em sua totalidade, desde que sua busca fosse mediada pelo “método”.

De fato, para Hegel, a subjetividade aparece como o princípio dos tempos modernos. Não é por outra razão que Hegel falará, a propósito de Descartes com seu *cogito*: “Aqui já podemos sentir em casa e gritar, como o navegante depois de uma larga e penosa travessia por mares turbulentos: – Terra!. Com Descartes começa a cultura dos tempos modernos, o pensamento da filosofia moderna, depois de ter andando por muito tempo em outros caminhos” (HEGEL:1996, p.118). A metáfora aqui não poderia ser mais adequada. De fato, o princípio de subjetividade com seu primado de que a verdade submeta-se à reflexão, de que o ser submeta-se ao pensamento, é a terra firme, o fundamento a partir do qual a filosofia poderá reconstruir seus alicerces. Faz-se necessário que o fundamento da nova liberdade seja o que é assegurado por uma certeza [subjetiva] que satisfaça às exigências da essência da verdade. Este fundamento não estará em operação apenas como sujeito do conhecimento, mas guiará também a redefinição das múltiplas esferas de valores da vida social. Afirmar que o princípio de subjetividade é o fundamento significa assim dizer que nada pode aspirar validade se não for transparente à reflexão subjetiva. O que nos coloca com um problema inicial sobre o próprio conceito de “reflexão” e suas consequências.

Assim, no contexto da Europa, em pleno alvorecer do século XIX, uma série de fatos históricos se sucediam com grande velocidade. O feudalismo há muito agonizava e via na revolução francesa do fim do século XVIII o seu definitivo sepultar. A mudança do ordenamento social parecia inevitável, e as ondas de transmissão dos ideais da revolução (Liberdade, Fraternidade e Igualdade) pareciam desejáveis demais para serem negados. No contexto deste embate, Hegel, tem o momento ideal para o desenvolver de sua filosofia, impregnada do frescor de sua época e do desejo de liberdade e de unidade nacional dos tempos da revolução. A erupção deste contexto é interpretado no prefácio de *A Fenomenologia do Espírito*, em que Hegel faz da Filosofia uma filosofia do seu tempo agora, tratando-o como um momento novo que emerge da derrocada progressiva do contexto antigo,

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O Espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou, está a ponto de submergi-lo no passado, e se

entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o Espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente (... ) Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados, a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. (2007, p.26).

Buscando ser um forte contraponto em sua época, Hegel tece uma série de críticas à forma vigente do pensar. Utilizando-se de uma tradição dialética, com forte influência de Heráclito, produz uma nova forma de lidar com a razão. Ao invés do distinguir clássico de conceitos e coisas pela ótica de uma lógica formal de tradição aristotélica, a razão passaria, pois, também a uni-los em um mesmo silogismo, agora um silogismo dialético. Com isso, a razão perde sua face de apenas separadora e categorizadora das coisas, promovendo, primordialmente, o dever de uni-las em sua simultaneidade intrínseca, promovendo um respeito maior e necessário à contingência e à vida própria dos objetos. Uma razão bem treinada poderia, agora, ir aos confins de toda a realidade efetiva, unindo o que era contradição insolúvel em conceitos dialéticos simultâneos, até o ponto em que “Agora, a consciência examina sua própria certeza: seu objeto coincide com sua verdade.” (MENESES, 1992, p.56). Ou seja, a certeza do sujeito deve, agora, coincidir com a verdade do objeto, na unidade de uma nova forma de significação de “conceito”, assim como expõe Hegel (2007, p.24) no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* (2007): “[...] conceito deve, sobretudo, misturar as distinções do pensamento, reprimir o conceito que diferencia restaurar o sentimento de essência [...]].

Com efeito, a distinção radical entre homem e natureza, sujeito e objeto torna-se mais tênue na filosofia hegeliana, já que este sujeito que vem a ser, será inserido em um mundo já dotado com sua história e com condições mutáveis e incontroláveis específicas de cada época. Esta historicidade e mutabilidade imanentes ao mundo modificam a forma do perceber dos objetos, já que,

[...] a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização, nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado juto com o seu vir-a-ser. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso ainda carente de sua efetividade, o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência. Igualmente, a diversidade é, antes, o limite da Coisa: está ali onde a Coisa deixa de ser, ou é o que a mesma não é (HEGEL, 2007, p. 42).

Veremos mais adiante que, pelo surgir do sistema hegeliano com sua concepção ampliada do uso da Razão, toda realidade efetiva, desde que pensada de forma correta, poderia ser expressa sob a forma dialética do “conceito” hegeliano, não mais um conceito lógicoformal, mas um conceito fluídico, que se adequasse à verdade do mundo, à mutabilidade.

Por conseguinte, profundamente desejoso deste ganho efetivo de liberdade que os ideais da revolução e o novo tempo traziam para o indivíduo e sociedade, Hegel, pergunta-se o porquê da França ter conseguido efetivar seus ideais sob a forma de revolução, enquanto a Alemanha ficara na pura abstração teórica da liberdade. E a resposta que chega é que há em seu “País” um desacordo entre “(...) a vida criadora e a tradição, a ação e a contemplação” (D’HONDT, 1984, p.21), provindo de uma “efectiva(sic) separação do sujeito e do objeto, promovida no plano teórico pelo dualismo cartesiano e kantiano” (id). Assim sendo, Hegel, faz uma forte crítica da epistemologia aos moldes kantianos “(...) pois acha um contra senso tomar o conhecimento por um instrumento ou um meio de conhecer: como eliminar o que seria deformação do instrumento ou do meio se o que ainda restasse tinha de ser objeto do conhecimento (e de nova crítica)?” (MENESES, 2003, p.20).

## **2.2 - Breves diálogos com à tradição, posicionamentos iniciais e da importância do conceito de experiência.**

Em sua *Fenomenologia do espírito*, Hegel pretende inicialmente retomar criticamente como posição de partida de sua exposição o ponto de vista da representação subjetiva moderna. Assim, adota, em um primeiro momento, a cisão sujeito e objeto partindo da posição da consciência natural e de suas condições fenomênicas, o que de fato o aproxima de Kant e de Fichte, embora se diferencie deles estabelecendo uma crítica a essa posição subjetiva. A própria consciência fenomênica a executa sobre si. Hegel amplia, para isto, o conceito kantiano de experiência, que se limitaria essencialmente ao epistêmico, abrangendo com sua crítica a experiência viva do Espírito, em sua formação histórico-conceitual. Conforme Hegel, inicialmente, para o emergir da filosofia, parece ser necessário como ponto de partida a *experiência*, que possibilita à consciência se refletir e se criticar no próprio movimento de formação. Há nesse movimento uma crítica à posição kantiana, por ser uma crítica do conhecimento que in-

cide tanto sobre a consciência filosófica como sobre a comum, de forma indiscriminada, como se esta última tivesse que aceitar imediatamente os parâmetros da consciência filosófica.

Em Kant, o entendimento se objetivou como síntese sujeito-objeto, como condição de objetividade, sintetizando aprioristicamente sensibilidade e entendimento, como trata na *lógica transcendental*, através do esquematismo, para com isto tornar possível a experiência teórica (fenomênica). Com base nesse movimento crítico de Kant em sua dedução transcendental, tanto Fichte quanto Schelling tratam de uma reconstituição da consciência fenomênica para atingir sua posição incondicionada, ou transcendental, como condição para si própria, enquanto fenomênica. Assim, fundamentam toda experiência fenomênica. Fichte, em sua *Doutrina da ciência*, no capítulo sobre a *Dedução da representação*, pretende expor essa passagem da consciência comum à filosófica a partir de uma duplicação no movimento transcendental da atividade produtora do Eu (espontâneo), que se encontra numa relação de dupla direção ao não-eu (limitante). Tal duplicação torna-se reconhecimento de uma diferenciação – “a saber, a primeira (direção) é refletida por um mero travo de fora (não-eu), a segunda, por espontaneidade absoluta (Eu)” – que só é possível no interior da reflexão filosófica, que é colocada arbitrariamente no começo da própria investigação, “mas o problema é justamente demonstrar esse pressuposto da possibilidade de toda reflexão filosófica como *factum* originário da consciência natural” (FICHTE:1974, p.123). De fato, Fichte pretende uma prova do pressuposto de toda reflexão filosófica, e conduz, com isto, a consciência comum à filosófica. Este é um movimento semelhante ao de Schelling em seu *Sistema do Idealismo Transcendental*, que começa definindo que “todo o saber se baseia na coincidência de algo subjetivo com algo objetivo. Com efeito, só se sabe o verdadeiro, e a verdade é posta geralmente na coincidência das representações com seu objeto” (SCHELLING:1988, p.149) Em um movimento similar a Fichte, Schelling tenta abstrair tal identidade e mostrar que partindo do saber (Espírito) se chega ao objeto (Natureza) e à própria unidade. Tal movimento, como visto, que parece conduzir a consciência fenomênica à filosófica, tanto em Fichte, quanto em Schelling, pressupõe arbitrariamente a própria unidade e parte de sua mera abstração artificial. De fato, esses procedimentos vão diferenciar-se de certo modo da metodologia da reflexão de Hegel na sua *Fenomenologia do espírito*.

Hegel pretende substituir todas as explicações abstratas acerca da gênese do saber,



através de uma crítica à consciência comum ou natural, efetuada por si mesma em sua passagem pelo mundo, pois esta deve ultrapassá-lo para chegar à consciência filosófica. Segundo Hegel, tal movimento não deveria ser então entendido como uma interferência da posição filosófica mediada sobre a natural imediata, mas sim de uma automediação da imediatidade da consciência natural, que seria uma consciência tomada em sua imediatidade, que ainda não se reconhece como espírito, porém, por isso, cinde-se deste com uma independência própria, uma subjetividade abstrata e estranha a si mesma. O conceito de “consciência natural” não tem um sentido a-histórico, mas sim é uma representação do grau de consciência. A “natureza” ou ainda a “naturalidade” da consciência é constituída pela tradição cultural do próprio indivíduo cultivado que, como se verá no fim deste trabalho, só pode ser assimilada em sua completude no término do movimento da *Fenomenologia do espírito*. Hegel pensa que tudo (o todo) está pleno de pensamento. Enquanto a filosofia kantiana é um idealismo transcendental, o sistema hegeliano é um idealismo absoluto. Dentre outras coisas, isso significa dizer que diante do “eu penso” transcendental, condição de possibilidade para a consciência da *experiência* (que para Kant é o processamento das intuições sensíveis pelas categorias que são inerentes ao ser humano), é posto o absoluto, conceito que deverá ser esclarecido ao longo desta investigação. Mas desde já se deve dizer que, para Hegel, o conceito do absoluto visa a reconciliação de qualquer duplicação, como acontece no sistema kantiano, sem ser, entretanto, uma igualdade indiferenciada, como no idealismo schellingiano. Acerca deste conceito, Hegel manterá um diálogo estreito com Schelling. E sua grande crítica a ele é a questão em torno da mediação de seu conhecimento. A idéia de *intuição intelectual*, conhecimento *imediato* do absoluto, é crucial para a compreensão do pensamento de Schelling e merecerá nossa atenção adiante. Entretanto, esta imediação muito incomodará a Hegel, levando-lhe a combater tal doutrina. São várias as razões que animaram Hegel a escrever a obra analisada nesta dissertação, a *Fenomenologia do Espírito* (2007), as quais mencionaremos em breve, mas o fato de ser concebida como uma introdução ao seu sistema filosófico e como um caminho a ser realizado pelo próprio leitor, indicam a importância que Hegel dá à noção da *mediação*.

Compreendemos a Metafísica Clássica como uma relação imediata entre o ser e o pensar, e na Filosofia kantiana como dialética, pois já ocorre a mediação do imediato, mas

ainda sob uma relação estática entre termos disjuntos. No Sistema hegeliano, a alteridade organiza-se na dinâmica da “alteridade especulativa”, pois é o movimento que articula e identifica, através da negação e da mediação, aquilo que é do interior e do exterior, objetivo e subjetivo. Para Hegel, a negação que diferencia aquilo que é subjetivo do que é objetivo deve ser suprassumida para a identidade destes dois termos. Determina-se o Sistema hegeliano como uma unidade coerente, isto é, como uma estrutura do imediato mediatizado. Os princípios lógicos da auto-diferenciação e auto-reflexão (exteriorização de si mesmo e o retorno a si mesmo) organizam o todo do Sistema Filosófico de Hegel.

Hegel coloca que a separação subjetivo/objetivo levou Kant a resultados que limitam a atividade da razão e a amplitude do conhecimento de conteúdos propriamente filosóficos. Ora, o elemento da alteridade na Filosofia Kantiana caracteriza-se de forma mais complexa e mais determinada que o da Metafísica Clássica. Em Kant, a ação negadora da razão leva a sua separação com o mundo externo e, assim, apresenta as coisas como fora da realidade subjetiva, ou seja, a alteridade coloca-se como impossível de ser conhecida como em si mesma, mas apenas como fenômeno. Para Hegel, deve-se ultrapassar esta posição de diferenciação do sujeito e da coisa-em-si, isto é, de uma posição de radical diferenciação, na qual se verifica a separação dos extremos (mundo interno e mundo externo). O fundamento que faça emergir uma nova filosofia deve superar os limites da razão postos por Kant para poder incluir os conteúdos propriamente metafísicos. Através das identificações entre interior e exterior, objetivo e subjetivo, pelo processo lógico de mediação reflexiva, Hegel estrutura sua Filosofia Especulativa, que inclui a alteridade como elemento interno a este Sistema.

Logo, a filosofia deveria ir além do idealismo kantiano, da separação radical do sujeito-objeto e da separação entre homem e mundo, natureza e espírito, que nos leva a uma descontextualização do sujeito ante a sua cultura e movimento intrínseco do mundo, e, assim, “voltar-se para o que é, que está dado, remontando, progressivamente, a seu processo de constituição. Trata-se de apreender no ser imediato o conceito que nele se faz presente e se realiza.” (ROSENFELD, 2002, p.29)..

O sujeito e o fenômeno kantianos são rigorosamente anistóricos (...) o movimento dialético da *Fenomenologia* prossegue como

aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências. Assim, Hegel transfere para o próprio coração do sujeito - para o seu saber - a condição de *fenômeno* que Kant cingira à esfera do objeto. (VAZ, 2007, p.11).

Para tanto, a *Fenomenologia do Espírito* (2007) é idealizada como um caminho da experiência da consciência, uma tentativa de não permitir que nenhum pressuposto permaneça intocado. É essencial observar que, nas introduções de seus escritos, Hegel sempre retoma a questão de como iniciar uma obra filosófica, já que esta se caracteriza como o próprio fazer filosófico. E pode-se dizer que o resultado alcançado naquelas introduções é somente advertir que toda a exposição ali realizada deverá ser “provada” pela experiência, a ser feita, do objeto de estudo. Na introdução da *Fenomenologia*, Hegel apostará na experiência da consciência e na dialética, entendida, neste momento, como o diálogo da consciência consigo mesma e com a totalidade na busca do conhecimento da verdade, seja acerca de si mesma, seja acerca da totalidade, como o meio seguro da consciência natural tornar-se consciência filosófica. Este é um caminho espiritual e pedagógico.

O *em si* (*Ansich*) é a forma do pensamento no qual o que está em xeque é o que o objeto do pensar é, sua essência. Hegel parece pensar no conceito aristotélico de potência. O que para Aristóteles necessita ser *atualizado*, para Hegel precisa se tornar *para si* (*Fürsich*). O *Fürsich* é o tomar consciência do que é *Ansich*, é tomar para si o que até então era somente em si. Em contextos nos quais a discussão hegeliana põe maior acento sobre o prático, o *Fürsich*, além do sentido de “para”, ganha o significado de “por” *si*, ou seja, de autonomia. No momento do *Ansich*, a atenção encontra-se sobre o objeto em detrimento do sujeito para o qual o objeto é, no do *Fürsich*, o contrário acontece. O pensamento terá necessidade de reconciliar estes dois momentos antagônicos em um diverso, que Hegel chamará de *em si e para si*. Neste momento, se está considerando tanto o sujeito quanto o objeto, e aqui a liberdade e a consciência são mais plenas. Este é o momento do *saber absoluto*, filosófico. E equivale a uma outra “voz” presente na *Fenomenologia*, aquela do *para nós*. Ela é a orientação de Hegel através da exposição e experiência do caminho da consciência. É muito discutido se esta intervenção de Hegel não trairia a proposta mesma da obra. Pode iluminar nossa compreensão uma

passagem da “Introdução” à *Filosofia da História*, na qual Hegel exprime que ao comentar certos momentos do caminho filosófico não está pressupondo os resultados a serem alcançados, nem suas causas, mas simplesmente aproximando-se a eles como alguém que já conhece o caminho, tendo-o antecipadamente percorrido. Porém, tudo o que este *para nós* indica deverá ser demonstrado e, no caso particular da exposição *fenomenológica*, deverá ser experimentado pela própria consciência. Por essa razão, seu caminho será de desespero existencial (*Verzweiflung*), pois continuamente toda as suas certezas e verdades cairão por terra. Somente à medida que a consciência se tornar *em si e para si*, não irá se cindir existencialmente, mas compreender-se-á como *espírito consciente de si*, não mais excluindo a negação, quer dizer, suas frustrações e esvaziamento do que *pensava* ser, mas suprassumindo-a, ou seja, incorporando-a e compreendendo-a como instância para seu crescimento e liberdade. Estes três instantes da totalidade, que é o *absoluto*, se concretizam na *consciência, consciência de si e razão*.

O movimento que premia a totalidade investigada é a dialética, que aqui Hegel entende como o diálogo da consciência entre sua certeza e sua verdade, isto é, entre a compreensão que tem de si subjetivamente e aquela alcançada a partir da objetividade, do embate com a alteridade. O movimento, assim, é permanente, ainda que almeje pela ocasião da reconciliação de certeza e verdade, o *saber absoluto*.

Todavia, quando o saber da consciência é absoluto, continua a ser dialético, pois a consciência sempre é na relação com um outro e diante deste é sempre outra também. A diferença é que nos saberes não filosóficos a consciência, como *espírito*, já que a partir de um instante isso será sua certeza e verdade, não possuirá uma compreensão cabal de si. No entanto, o movimento não pára ao se tornar saber absoluto, mas ganha aí a consciência de ser tal movimento, isto é, torna-se saber filosófico.

A experiência é o experimentar do *em si*, do *para si* e do *em si e para si*, quer dizer, o conceito hegeliano de experiência expande em muito o kantiano e fichteano. Na tentativa de unir o que parece ser incongruente, por um processo lógico de não-contradição, de uma lógica formal de inspiração aristotélica, Hegel, utiliza-se de seu método dialético que engloba os contrários, suprassumindo a aparente contradição numa nova relação criada a partir da supera-

ção desta oposição radical pura e simples. Isto pode ser verificado quando o autor faz a distinção didática, do Absoluto enquanto em-si e para-si.

*Em-si*, a vida divina é unidade serena e tranquila, não está engajada no ser-outro, nem na alienação, nem no movimento para ultrapassar a alienação. *Para-si*, porém, sua natureza é o movimento de sua forma, a atualização de sua essência. O verdadeiro é o Todo, o resultado, a essência tomada plenamente efetiva, sujeito e desenvolvimento de si mesmo, é só no fim o que é na verdade. (*id*, p.16.)

Ou seja, a forma em-si do absoluto caracterizaria a filosofia do ser imutável, perfeito, perene. Por outro lado a parte para-si, caracterizada pela mudança, geração e corrupção corresponderia à filosofia voltada ao que está dado, remontando progressivamente seus efeitos. Com esta união o negativo se faz presente em todo o universo de possibilidade de manifestação, pois no processo de determinação, sob a forma do aparecer da realidade efetiva no tempo, o absoluto cria uma negação, uma contradição consigo mesmo, já que sua essência (em-si) é imutável, perene. Assim, a sua essência, pelo processo de mediação – *igualdade consigo mesmo em movimento* –, é convidada a ultrapassar-se, pelo contínuo processo de atualização do para-si, que ao se manifestar formando o real, atualiza a própria essência, com as particularidades provindas deste processo de auto efetivação.

Faz-se mister, entretanto, reafirmar que esta divisão (Em-si e Para-si) é meramente do entendimento humano, enquanto consciência finita, que tem na forma de apreender as coisas a necessidade do entendimento de distinção e separação. Já pra o absoluto esta divisão não tem sentido por ser o verdadeiro, o absoluto, o todo, ou seja, a complementaridade necessária entre essência e existência, imutabilidade e manifestação, em-si e para-si, união esta que forma a verdade do todo.

### **2.3 . Do conceito de Absoluto e da verdade como correspondência entre ser e pensar.**

O ponto mais fundamental e mais difícil de toda filosofia hegeliana trata-se justamente da forma como o autor conceitua o absoluto, que só se compreende na exposição da totalidade do sistema. Para explicar a mutabilidade constante do mundo e a possibilidade de obter o conhecimento mesmo em vista desta multiplicidade, Hegel, utiliza-se de uma concepção original no processo de formação da realidade. O uso do conceito de “absoluto” sempre foi mais ou menos corrente na História da Filosofia. O mesmo não se pode dizer de seu uso substantival (*o* absoluto). O primeiro registro deste uso substantival encontra-se em *De Docta Ignorantia* de Nicolau de Cusa, em 1440. Em seguida, este substantivo foi importante para o pensamento de Spinoza. Em ambos os casos, refere-se a Deus. Este conceito foi formulado definitivamente por Kant por volta de 1800, definido como o incondicionado, ilimitado, infinito, não afetado por nada fora de si. Contudo, para ele, o absoluto não poderia ser objeto do conhecimento.

O Idealismo Alemão terá em alta conta *o* absoluto: primeiramente Fichte, depois Schelling. Este último, que em princípio assumia o idealismo fichteano como verdadeiro, acabará por criar uma teoria da identidade neutra, que afirma que o absoluto é uma identidade subjacente tanto ao sujeito quanto ao objeto. A partir do absoluto schellinguiano Hegel desenvolverá sua teoria. Hegel afirma que a tradição filosófica tem compreendido o absoluto apartado do conhecimento. Ele é o que está do “outro lado” da atividade do conhecer, nossa, subjetiva. O absoluto equivale à *coisa em si* kantiana, que não podemos conhecer. (Ainda que Kant se abstenha de usar esta noção como substantivo, não o aplicando sequer à *coisa em si*, seus sucessores o farão.) Sua discussão estará ao redor da possibilidade, negada por Kant, de conhecer o *absoluto*. Sobre isso, Hegel argumentará que é nosso próprio ato de conhecimento que levantará nossa suspeita em relação à validade de nossa ação, pois pensamos que o conhecimento é um instrumento do qual nos servimos para nos relacionarmos com o absoluto, e ao empregá-lo não deixamos aquele absoluto intacto e, assim, não é a ele que conhecemos, mas nossa relação com ele. Aqui, Hegel está dialogando com a escola empirista. Mas ele também critica a escola racionalista que tomará o conhecimento como um meio passivo pelo qual o absoluto estabelece contato conosco. Não contrariamente ao que foi exposto em relação à escola empirista, aqui também o absoluto só é para nós a partir do conhecimento que, mesmo sendo passivo, é um meio. Também nos é permitido ler esta crítica sendo dirigida especialmente a Kant: a imagem do conhecimento como meio equivaleria à faculdade da sensibilidade

e aquela do conhecimento como instrumento, à faculdade do entendimento. Hegel indica que tanto uma posição diante do absoluto quanto outra não é viável, pois erige uma coisa entre nós e o absoluto, coisa que é o conhecimento, e impõe uma verdade para nós diversa da verdade em si. O que está em jogo é uma crítica à, então avançando a passos largos, epistemologia tradicional, de Descartes a Kant. Hegel considera essa preocupação excessiva, afirmando que o “medo de errar pode constituir o próprio erro”, isto é, que avançamos no conhecimento do absoluto sem necessitar nos fecharmos no discutir o que é esse conhecer mesmo. Sua visão é a de que a Filosofia deixara de conhecer o absoluto, a asseverar que o conhecimento do que é, da coisa mesma, da *coisa em si*, não é possível – como atesta a filosofia crítica.

No terceiro capítulo da *Fenomenologia*, Hegel levará o argumento kantiano da *coisa em si* a suas últimas conseqüências, criando a imagem do “mundo invertido”. Ele pensa que somente através desta divisão entre nós e o absoluto, a “mente” e o sujeito, surgem como uma questão a ser discutida. Indo, então, de encontro ao pensamento moderno, assevera que a “mente” é uma invenção, não uma descoberta.

No entanto, vê nisso um movimento necessário do *espírito* que não devemos simplesmente negar, mas compreender e suprasumir. A epistemologia, tal como foi construída, crê que o conhecimento ou é instrumento ativo ou meio passivo, é algo entre o que somos e o que queremos conhecer, e mais, pressupõe uma diferença entre o que nós e o conhecido. Assim, o conhecimento passa a ter um estatuto diverso de nós mesmos.

A partir dessa concepção, surge uma nova teoria da verdade: da verdade como correspondência entre nossa experiência e a coisa em si, ou seu mero parecimento ou fenômeno. Descartes, por exemplo, afirmará que nosso conhecimento é verdadeiro, pois Deus, em sua sabedoria e bondade, não permitiria que fôssemos enganados. No caso de Leibniz e de Berkeley, a hipótese da *coisa em si* nem surge, porque nossas experiências são causadas pelo próprio Deus. Kant irá transformar decididamente esta visão das coisas. Ele confirma a crença empirista de que somente conhecemos porque as coisas afetam nossa sensibilidade, adicionando, todavia, que, através de nossa faculdade do entendimento, *constituímos* a realidade. O nosso aparato cognitivo é de tal ordem, que *parece* que os objetos estão fora de nós, mas, verdadeiramente, eles estão em nós. Sequer temos condições de afirmar que há objetos em si mesmos fora de nós. Apenas Deus pode saber isso, pois conhece por meio da intuição intelectual. O

conhecimento como obstáculo é o que Hegel pretende suprasumir, dando continuidade da tarefa de extrair a *coisa em si* da filosofia kantiana empreendida por Fichte e Schelling, pois o absoluto é a totalidade do real e nada pode existir aparte dele. Afinal, o que seria o conhecimento fora do absoluto?

A verdade é o todo, quer dizer, a verdade é o absoluto. Ela não existe onde há parcialidade, relatividade. A unidade de medida para a consciência determinar o que é verdadeiro é sua própria experiência, mas aqui “experiência” expande-se para além da esfera cognitiva, epistemológica. Como Hegel não crê na divisão ontológica entre teoria e prática, conhecimento e ação, tudo é experiência, o que significa afirmar: experiência é o movimento mesmo que a consciência é e faz. Na tentativa de dizer a verdade e agir conforme ela, a consciência expressa uma concepção de verdade que é posta à prova. E o caminho trilhado pela consciência na *Fenomenologia do Espírito* (2007) mostrará que a consciência estará sempre a se frustrar, perdendo sua verdade. Sendo assim, como sustentar que ela possui verdade? Como, se ela se perderá? Isso seria o mesmo que relativizar a verdade, cada forma da consciência tem sua verdade... Como parâmetro é sempre a consciência, o que lhe importará será a compreensão de sua verdade, quer dizer, a coerência. Tal como acontece no conceito de experiência, “coerência” não se limita somente ao epistemológico, mas à auto-satisfação em todos os âmbitos da consciência, à sua integridade. Outra observação merecedora de nossa atenção é que o modelo que a própria consciência se dá (e que lhe permite ser coerente) não é único. Na *experiência* que faz e cuja descrição é a própria *Fenomenologia do Espírito*, a consciência vai mudando os seus próprios modelos e paradigmas de verdade. Por isso que se afirmará que o absoluto não é uma única visada da totalidade, mas a totalidade mesma, quer dizer, ele é o caminho formado por todas as dúvidas desesperadas da consciência em relação a si, ao mundo e a Deus, em busca de auto-satisfação e integridade. O saber fenomenal, exposto ao longo da *Fenomenologia do Espírito*, diferencia-se do saber filosófico, amadurecido, na medida em que se apresenta em várias *figuras*.

Estas são instantes em que os critérios que a consciência se dá acabarão por se mostrarem insuficientes, fazendo-lhe ser experiência de desespero, necessitando cambiar seus paradigmas. A mudança profunda pela qual a consciência passa não lhe é imposta por nenhuma força exterior a ela. Isso é o que Hegel chama de *contradição*. Também esse conceito ultrapas-



sa a compreensão que possui no contexto da lógica formal. A consciência *vive* a contradição, não a tem somente. E é ela que move a consciência em direção ao verdadeiro. Para a consciência natural, o verdadeiro estará sempre desvanecendo diante de seus olhos, tal como um oásis no deserto que desaparece como miragem. Contudo, ela está sempre em busca dele, não há outra maneira! Para a consciência filosófica, entretanto, que se encontra na terra da verdade, esta é a compreensão de todo o processo.

Mas a ocorrência dessas diversas *figuras* aponta para uma meta que a consciência constantemente persegue, a saber: a coincidência de seu conceito com o seu objeto. Este coincidir é precisamente o *saber absoluto*. E ao alcançarmos este nível de compreensão, encontramos-nos precisamente no âmbito da Filosofia propriamente dita, pois aqui o saber não precisa ir além de si mesmo, mas está confortavelmente no lugar que é o seu. O caminho que a consciência percorreu lhe levou à sua verdadeira existência e essência, já não distinguindo nada de si, não estando presa a nada alheio, e isso coincide com a natureza mesma do *saber absoluto*.

O absoluto agora é substância e, além disso, sujeito, na medida em que todas as coisas que se manifestam, se manifestam dentro do absoluto (concepção de substância), em seu processo de autodeterminação, numa mediação consigo mesmo (concepção de substância que é sujeito). Ou seja, essa substância subsiste por si mesma e seu movimento, fruto das particularidades de ação de cada objeto em particular, é uma igualdade consigo no seu saber de si mesmo, num movimento que nunca cessa. O ser que manifesta sua essência plenamente em sua existência (forma as coisas do mundo), que por sua vez atualiza a essência, o ser que é em-si e para-si ao mesmo tempo. Assim comenta Paulo Meneses,

“A substância viva é o ser que é *sujeito*, i.e: 'ser que é real somente no movimento de se pôr a si mesmo' ou seja 'que é mediação entre seu próprio *tornar-se outro e si mesmo*.'” Pura e simples negatividade é o sujeito, enquanto cisão do simples em duas partes, duplicação oponente, fissão que dilacera a imediatez fazendo assim cada termo, desdobrando-se, tomar-se concreto reconstituindo o todo. Devir de si mesmo, círculo que tem o fim no Começo, mas só é efetivo mediante sua atualização e seu fim (2007, p.15).

Portanto, o absoluto não é mais algo *imóvel, imutável e perfeito* como queria Parmênides, ou mudança absoluta num suceder pleno de contrários heraclítico, ou a *natureza*

no *panteísmo* de Espinoza, é a união de todos esses conceitos, que, tantas vezes, podem parecer contraditórios, mas que pela lógica dialética da suprassunção (movimento imanente às coisas de negar a si mesmo, conserva a si mesmo, e elevar-se a um novo ponto mais elevado), supera unindo os conceitos da tradição na nova forma de expor o *absoluto* como *sujeito*.

Logo, a substância em Hegel se,

...é “sujeito”, ela o é graças a “pôr-se” enquanto tal, num processo em que se opera a transmutação do “eu” da consciência individual em uma entidade coletiva, que é o Espírito aparecendo a si por suas distintas experiências... Estamos diante de “experiências” da consciência e da consciência de si que só são individuais sob um de seus aspectos, quando, na verdade, trata-se de determinações de um processo que as ultrapassa (ROSENFELD, 2002, p. 47).

## **2.4. Importância do negativo e da categoria de mediação no método dialético.**

O negativo faz mover o processo de construção do conceito, trazendo a contradição para o seu cerne, fazendo-o movimentar-se pela suprassunção (*aufheben*) – negar, elevar e conservar – criando, da contradição iminente, um novo que superou as contradições, ou seja, o conceito na filosofia hegeliana é algo como o real, fluídico, mutável, pois a “Coisa mesma não se esgota em *seu fim*, mas em sua *atualização*, nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser” (HEGEL, 1992, p.29).

A filosofia hegeliana possui na negatividade e no negativo elemento central de constituição de seu sistema, em especial da Fenomenologia do espírito. Esta, em se tratando de uma apresentação inicial da formação para a ciência e, por isso mesmo, ainda do ser - aí imediato do espírito para a consciência, no elemento de sua abstração nos seus momentos de saber e de verdade, apresenta, num primeiro momento, a desigualdade entre a subjetividade e a objetividade. Tal diferença, segundo Hegel, tem como motor a negatividade. De fato, é o que movimenta a *Fenomenologia do Espírito* (2007), sendo mesmo a sua “alma”.

Portanto, o negativo é o próprio processo imanente de construção da realidade efetiva,

um processo incessável de determinação, onde o aparecer e o evanescer das determinações no real são todos momentos absolutamente necessários. Fica evidente, pois, que a lógica formal, dedutiva não pode trazer à tona a verdade do mundo, isso só é possível quando nosso pensamento eleva-se a um princípio dialético, que trate a realidade assim como ela é, em seu contínuo processo de vir-a-ser, aí sim, o pensamento sobre o objeto e o objeto mesmo terão uma identidade coincidente, pois o “especulativo não pode ser expresso na forma de uma proposição” (HEGEL: 2005, t.2, p.153).

O negativo surge primeiro como 'desigualdade' entre o Eu e a substância/objeto. Mas é também 'desigualdade' da substância consigo mesma. Pois o que parece ocorrer fora, como atividade dirigida contra (a substância), é de fato sua própria operação: e nisso a substância se revela ser, essencialmente, *sujeito*. Assim, quando a substância 'perfaz completamente a sua manifestação, então o Espírito terá feito seu 'ser-ai' coincidir com sua essência, quer dizer, o Espírito toma-se, para-si, objeto tal como é (MENESES, 1992, p.19-20).

O negativo é tido como a mediação do conceito, que segundo Hegel, seria a superação da pura imediatidade e da mediação finita da representação que se estabelece como uma negação da objetividade em sua representação conceitual subjetiva. Trata-se de superar tal posição através de uma mediação especulativa que se constitui através de uma negação baseada na autodeterminação da substância. Nesse movimento, o conceito desenvolvido por Hegel é o de supressão (*Aufhebung*) expressão que comporta três sentidos: negação, conservação e elevação – da desigualdade inicial entre o eu e o objeto. Nesse movimento triádico do supressumir, há uma superação da diferença dada na mediação finita da representação, constituindo - se em uma diferenciação interna da substância consigo mesma. Enquanto tal, esse movimento é uma automediação, cuja negação seria assim a capacidade própria do conceito de se determinar, ou seja, sua determinidade em se negar como imediatez, no agir da substância como sujeito, em que se objetiva na exterioridade de si que retorna sobre si, vindo a ser o que é, ou seja, substância mediatizada. Pode-se tirar disso a relação intrínseca entre determinação e negação, em que então se institui não só como o dito em Spinoza e ressaltado por Hegel que a “determinação é uma negação” , mas também que toda “negação é uma determinação”. O negativo assim assume a forma mediativa entre a substancialidade do Absoluto e seu próprio movimento de apresentação (*Darstellung*). O efetivo se estabelece

através da negatividade da experiência nesse movimento mediativo entre a representação (finita) e a especulação (infinita).

Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato— quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado — se aliena e depois retorna dessa alienação [Entfremdung], e por isso —como é também propriedade da consciência — somente então é exposto em sua efetividade e verdade. A relação experiencial é essencial no movimento da Fenomenologia do Espírito, pois articula os momentos tanto de subjetividade quanto de objetividade. A experiência mostra a exteriorização de si da substância, na experimentação do mundo, até sua efetivação, passando através de seus vários níveis da sua formação na consciência, até que o em —si seja para-si e, com isso, o Verdadeiro seja o Absoluto, e o Absoluto seja o Verdadeiro.

Com efeito, esse movimento de exteriorização da substância é o que constitui sua mediação, ou seja, sua negatividade, que ter por essência ser sujeito, ou de pôr a si mesmo oposto a si. O negativo para Hegel é o que movimenta a consciência, pois somente fracassando ela continua a buscar, construir e descobrir-se a si mesma. É na ação que a consciência descobre o que é, transferindo o que era absolutamente outro, ou seja, em si, ao âmbito do para si, o que era em si o era somente para ela. Mas um novo objeto aparecerá para ela, pois à mudança do sujeito equivale uma mudança do objeto, isto é, descobrindo-se como diversa do que era, a consciência terá novos os objetos apresentando-se a si. Existirá, por isso, um novo saber diante dela. Dessa maneira, seu insucesso só é negativo para a própria consciência, pois em uma perspectiva objetiva isso é o que a faz crescer. Para o leitor da Fenomenologia, a quem Hegel se refere quando emprega o para nós, a negatividade é, por um lado, motor de crescimento, e, por outro, o que vincula as diversas figuras singulares. Como diz Hyppolite, “A negatividade é a única a permitir ao conteúdo desenvolver-se em afirmações sucessivas, em posições particulares, ligadas umas às outras pelo movimento da negação” (1999. p.31). Como, porém, pode, a negatividade, engendrar diversas figuras da consciência? Ela é inerente ao conteúdo da coisa negada. O que fundamenta isso é a afirmação hegeliana de que o todo é imanente a estedesenvolvimento da consciência, mas investigaremos isso mais adiante. Entretanto, seria mais correto dizer que o objeto da *Fenomenologia do Espírito* (2007) é propriamente o espírito. Para nós, a consciência já é

espírito, mas para ela haverá um longo caminho até a compreensão de sê-lo. A proposta da obra é ser a ciência (“logia”) do aparecimento (fenômeno) do espírito.

Esta nova filosofia que insurge de um homem incrustado rizomaticamente nos pilares histórico-sociais, é exercida por um novo tipo de sujeito, não mais um sujeito em separação radical com os objetos do seu conhecer, nem dotado de uma razão tirânica que a tudo pode conceber e retirar suas verdades por simples mecanicismos racionais, mas uma razão ampliada, que não apenas distingue entre os universais criados, mas que premia e respeita a mutabilidade, e as idiossincrasias de cada objeto, cada contexto em particular, como fala Merleau-Ponty,

Hegel está na origem de tudo o que se realizou de grande em Filosofia há um século - p. ex., o marxismo, Nietzsche, a Fenomenologia, o Existencialismo alemão, a Psicanálise -, ele inaugura a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo em uma razão ampliada, tentativa que permanece a tarefa de nosso século. Ele é o inventor desta razão mais compreensível que o entendimento que, capaz de respeitar a variedade e a singularidade dos psiquismos, das civilizações, dos métodos de pensamento e a contingência da História, não renuncia, no entanto, a dominá-los a fim de conduzi-los à própria verdade. (1977, p.110).

A filosofia deve, pois, imbricar-se na mutabilidade incontrolável do mundo, embrenhando-se no presente, buscando descobrir a si mesma como o saber pensante da sua época, em que nasce e se desenvolve, pois tudo que é produzido seja ele material, psíquico, filosófico é produto, necessariamente, do seu contexto histórico – filha do seu tempo. Sendo, pois, o mais importante papel da filosofia captar sua época em conceitos. (KERVEGAN, 2008).

O caminho de produção do sujeito na filosofia hegeliana é um caminho marcado pelo método dialético – o único que premia e respeita a mutabilidade, a diferença e a contradição. O resultado, o instante agora, é apenas parte de um todo maior, que se transforma e que possui uma história. O resultado agora se altera, pois, em um cadáver morto que clama pelo próximo momento, seu vir-a-ser de si mesmo, seu processo de auto-constituição incessante, momento de um processo de geração e corrupção.

Em face disto, o desenvolver das determinações do sujeito e de toda realidade dá-se

em Hegel pela supressão (*aufheben*) – a forma do método dialético hegeliano – : o ato simultâneo de conservar, negar e elevar, pois, como diz Hegel, a “Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização, nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser” (HEGEL, 2007, p.29). O negativo é o motor do processo de construção do novo conceito de realidade, processo incessável de determinação, onde o aparecer e o evanescer destas determinações do objeto real se sucedem, sendo todos os momentos do caminho absolutamente necessários. Hegel dialetiza a lógica formal e dedutiva, já que esta não pode trazer à tona a verdade do mundo, por trabalhar apenas com universais. Tal verdade só seria agora possível quando nosso intelecto eleva-se a um princípio dialético, que trate a realidade assim como ela é: em seu contínuo processo de vir-a-ser, aí sim, o pensamento sobre o objeto e o objeto mesmo terão uma identidade coincidente, pois o “especulativo não pode ser expresso na forma de uma proposição” (Hegel:2005, t.2, p.153). Este processo metodológico é assim figurado por Hegel,

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta, do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo, além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la - ou mantê-la livre - de sua unilateralidade, nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários. (HEGEL:2007 p.11).

Dessa forma, após essa breve análise sobre conceitos primordiais da obra hegeliana passaremos a analisar mais de perto as particularidade do conceito de subjetividade, reformulado por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (2007), e que configurar-se-á em passo decisivo para o alcançar do intento desse trabalho, a saber, o plasmar da significação e importância do conceito de angústia em nosso livro base.

## 3 – Subjetividade na Fenomenologia do Espírito

### 3.1 apontamentos iniciais

No início do processo de conhecer de fato as coisas, o homem, no seu confrontar com os objetos do mundo, no analisar suas verdades, depara-se, em vez das verdades mesmas, com uma série de representações, abstrações que só expressam de forma limitada, embotada, o objeto mesmo. Com isso a consciência é convidada a percorrer um angustiante caminho da perda incessante de suas verdades, numa sucessão voluptuosa e necessária das figuras do Espírito, um caminho progressivo de compreensão das determinações histórico-sociais que agem sobre o processo do constituir de nossos pensamento e isto acontece, pois,

[...] a consciência é para si mesma seu conceito, por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma [...] Portanto, essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda satisfação limitada – vem dela mesma. No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder. Mas não poderá achar {nunca} nenhum descanso. (HEGEL, 1992, p.68).

Este caminho de angústia é justamente o oposto do que hoje em dia almejamos. Preferimos a segurança e o conforto de lidar com os objetos do mundo enquanto escravos para nós, pois assim pensamos compreender a plenitude de sua natureza. O caminho proposto por Hegel é o oposto: um caminho de dúvida, de respeito aos fenômenos, de aceitação da contingência natural e da perda incessante de suas verdades. Quando achamos estar na verdade perdemos, tantas vezes, a capacidade crítica, acomodamo-nos, pois, em algo que deveria ser sempre revisitado, já que, “O bem-conhecido em geral, justamente por ser bem-conhecido, não é reconhecido. É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está.” (HEGEL, 1992, p. 37).

Portanto, mediante as transformações da relação sujeito-objeto, a consciência produz formas diferentes de experiência, e este caminho necessário de desenvolvimento é um

processo da própria formação do sujeito para o saber, o seu caminho da experiência da consciência em seu contato raro, histórico e único com o mundo. Trata-se, afinal do reconhecer da subjetividade que a manifestação das coisas, em última instância, é um processo marcadamente auto-relacional, historicamente qualificado pelas configurações únicas do nosso tempo e sociedade. Ou seja, no ato do conhecer de antemão já alteramos o objeto, pois o objeto só o é enquanto se manifesta para mim,

objeto ou para um Outro, então fica patente que o ser-em-si e o ser-para-um-Outro são o mesmo. Com efeito, o Em-si é a consciência, mas ela é igualmente aquilo para o qual é um Outro (o Em-si): é para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma, defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa, e este Outro, para ele, é apenas ele próprio. (HEGEL, 1992 p.119-120).

Assim, o limite do conhecer, que em Kant pertencia a coisa mesma é jogado para o sujeito, com a ressalva que o conhecer deste sujeito deve coincidir com a própria lógica imanente que premia os objetos em particular, emerge pois um novo conceito de verdade não mais *Aleheia* (desvelamento) ou *Veritas* (adequação), mas uma verdade do objeto historicamente determinada, obtida por mediações intersubjetivas e que se apresenta de forma sempre móvel, premiando assim a mutabilidade incessável da realidade.

Desse modo, a diferenciação entre verdade do objeto (em-si) e representação desta verdade pra consciência (para-si) se altera, já que em-si e para-si sempre é para a consciência e não mais uma verdade intangível da essência (a coisa em si) do objeto como em Kant, ou uma verdade plena obtida por um método e pela razão absoluta como em Descartes. Com isto, quando a consciência percebe que este momento em-si do objeto (essência do objeto) é apenas uma representação sua deste em-si, estes momentos em-si e para-si se alteram, e como a consciência é propriamente a relação entre sujeito e objeto, alterando o objeto, “muda sua 'unidade de medida': surge então uma nova 'figura da consciência', outra etapa na progressão do saber.” (MENESES, 1992 p.33).

A partir daqui, as filosofias reflexivas de Descartes e Kant são definitivamente atualizadas. O sujeito que absorvia, o mundo como matéria extensa e enunciava a verdade completa dos objetos, ou que emitia os juízos do mundo de uma redoma segura e tranquila, na filosofia hegeliana é imbricado no voluptuoso movimento da realidade, que cobra dele a



aceitação do seu contexto histórico e do saber que tudo que consegue imaginar, sentir, produzir, é parte de um todo maior em constante processo de mutabilidade incontrolável, que altera a cada segundo as perspectivas e saberes universalizados, mostrando a insuficiência desse caminho. O sujeito hegeliano é, pois, um ser, desde sempre, no-mundo (o hífen frisa a indissociabilidade da relação), este mundo e suas configurações próprias mediam diretamente a forma do constituir de nossos pensamentos e relações, logo mediam o processo de constituição do homem.

Logo, o caminho das transformações da relação sujeito-objeto, a consciência produz formas diferentes de experiência, e este caminho necessário de desenvolvimento é um processo da própria formação do sujeito para um saber, que é a descoberta de si-mesmo e de seu tempo, da compreensão das determinações que agem sobre você e sua sociedade. Trata-se, afinal de reconhecer que a manifestação das coisas é fruto indissociável de relações históricas, que se unem num sínodo incomensurável da vida em seu movimento incessante, fruto das determinações do Espírito.

Destarte, por “consciência” (*Bewusstsein*), Hegel compreende uma relação já travada entre um sujeito e um objeto, ou seja, um e outro são dois pólos do mesmo. Na consciência, só existe um sujeito na presença de um objeto e um objeto na presença de um sujeito. A estratégia de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (2007) é demonstrar a insuficiência de se pensar um pólo sem o outro. E a maneira pela qual se afirma esta deficiência é a experiência. A consciência é tanto seu sujeito quanto seu objeto. Contudo, isso não é asseverar que Hegel defende uma posição, como expõe Solomon em seu *In Spirit of Hegel*, egocêntrica, sob a crítica francesa, ou solipsista, sob a crítica anglo-saxã. A igualdade que foi dito existir entre sujeito e objeto é não formal e diferenciada. A tradição filosófica moderna, na qual Hegel está inserido, afirma, de uma forma ou de outra, desde Descartes, Locke e os empiristas, Hume e os céticos, chegando a Kant, a diferença profunda entre sujeito e objeto. Hegel, entretanto, é considerado por muitos comentadores, por exemplo, Solomon e Hyppolite, como o pensador que alcançou o máximo do pensamento metafísico e o melhor representante da filosofia moderna. No entanto, ficam em dúvida ao terem que classificá-lo como pertencendo à tradição que critica ou já inaugurando uma nova era. Para a discussão aqui em questão, interessa considerar o absoluto hegeliano como aquilo que possibilita pensar a problemática

da consciência, dificuldade eminentemente moderna, e como tal conceito traz inovações àquela de consciência. O ponto importante dessa discussão é que Hegel coloca em xeque a concepção de consciência em primeira pessoa da modernidade, questionando a epistemologia e a idéia de um eu já dado. Ou seja, Hegel põe em dúvida o que Descartes não pôs e, assim, questiona o pensamento moderno como um todo, destacadamente alguns pontos tratados acima, a saber, a revolução epistemológica e a revolução científica que erigiram uma nova visão do ser humano, isto é, uma nova antropologia. Contudo, ele não nega simplesmente o ponto de vista de primeira pessoa da consciência enquanto sujeito, mas suprassume-o. Vemos isso ao longo da *Fenomenologia do Espírito*, na qual a consciência compreende-se como eu e consciência de si, posteriormente como espírito.

Tanto Kant quanto os idealistas alemães, ao empregarem o termo “consciência”, visavam denotar o ser humano em sua inteireza, não somente suas características mentais ou existenciais, nos sentidos que “consciência” tomou na filosofia do século XX por meio de movimentos filosóficos como a fenomenologia, a filosofia da mente etc. No sentido kantiano-idealista, “consciência” envolve necessariamente um objeto diverso dela mesma. Não sendo assim, ela não é, pois precisa da resistência de um objeto para formar-se como tal. Há, assim, uma correlação intrínseca entre consciência e objeto.

Hegel distinguirá singularmente consciência de consciência de si, afirmando que a igualdade entre as duas, tal como pensada por Kant e Fichte, permitirá o pensamento de uma consciência de si soberana e que, no caso fichteano, tratará tudo como coisas. Isso é problemático, pois, como Hegel mostrará no capítulo 4 da *Fenomenologia*, ao discutir os conceitos de *vida*, *desejo* e *reconhecimento*, cada ser humano é uma consciência de si e, ainda que haja uma resistência a reconhecer o outro (ser humano) como tal, isso se fará necessário. Quando duas consciências de si se encontram e não se reconhecem, dá-se um embate entre elas, instaurando-se uma luta de vida ou morte, dando lugar à dialética do senhor e do escravo. Neste encontro, no qual cada consciência de si *deseja* se assegurar como única consciência de si (e ser consciência de si implica a anuência de um outro, mesmo que forçada), ou uma morrerá, ou será escravizada, quer dizer, preferirá a manutenção de sua vida biológica à sua liberdade. Veremos isso no momento oportuno.

De uma maneira genérica, os idealistas alemães, ao usarem *Bewusstsein*

(consciência), aludiam ao conhecer humano tanto de objetos externos, quanto de objetos internos (isto é, de mudanças e estados do eu). No Idealismo Alemão, o vocábulo “consciência” desdobra-se em três sentidos: psicológico (a consciência é a percepção, ou seja, percepção do eu por si mesmo), epistemológico (“consciência” reporta-se ao sujeito do conhecimento, quer dizer, falar da relação “consciência-objeto” equivale à relação “sujeito conhecedor – objeto conhecido”) e metafísico (“consciência” corresponde ao eu, não como individual, mas como condição prévia seja do eu psicológico, seja do eu epistemológico, que conhece)<sup>1</sup>, mantendo, entretanto, um acento no sentido metafísico. A razão mais importante deste acento é o *descarte da coisa em si kantiana*. Kant, que estabeleceu uma diferença entre a consciência empírica e a consciência transcendental, afirmando que só a primeira pertence ao mundo fenomênico e constitui-se de categorias e intuições sensíveis (ambos conceitos kantianos desenvolvidos na *primeira crítica*). A consciência empírica é uma graças à consciência transcendental, que não é objeto da experiência empírica, mas somente condição formal do conhecimento, ou seja, a consciência transcendental não pode ser conhecida. Porém, os idealistas alemães combatem a coisa em si kantiana, pois afirmam que à razão humana tudo é dado a conhecer, não existindo limites para o conhecimento e que as “ilusões da metafísica” são geradas por uma má compreensão da razão e de seu funcionamento. Eles são impulsionados por sua crença na expressão integral de qualquer conteúdo, seja pela linguagem, seja pela arte (impulso que é fruto dos vários movimentos intelectuais que antecederam essa geração de pensadores: o *Sturm und Drang*, o pensamento de Goethe e Schiller, o Romantismo Alemão, a *Aufklärung*, sendo seu maior expoente o pensamento kantiano). Assim, a consciência transcendental, cujo aspecto formal Kant sempre resguardou (especialmente diante de um de seus melhores alunos, Johann Gottlieb Fichte), tornou-se para os denominados idealistas alemães princípio da realidade.

Fichte converterá a consciência transcendental kantiana, que, segundo a divisão realizada acima, mantém o aspecto epistemológico, em um eu que é princípio de toda a realidade e se põe a si mesmo, pois considera a afirmação kantiana de que a distinção na consciência é o que permite a unificação do conhecimento da realidade como indicação de que esta consciência é o princípio absoluto.

Como dissemos no capítulo anterior, Hegel é fiel ao espírito de seu tempo, que impulsionava tanto Fichte quanto Schelling a construir uma história do desenvolvimento da consci-

ência, afrontando o formalismo de Kant. Hegel, contudo, não se satisfará com as iniciativas de seus colegas, considerando-as ainda muito formais, pois mais partiam da consciência filosófica, ou seja, do ponto que deveriam demonstrar. É na *Fenomenologia do Espírito* (2007) que Hegel empreende sua versão do desenvolvimento da consciência, de acordo com o que já expusemos precedentemente. Ele enfatizará a diferença existente entre consciência e consciência de si e muito da novidade hegeliana advém da preservação desta diferença, porque graças a ela a formalidade da entrada em cena da consciência de si é superada – pelo menos assim pensa Hegel.

A *consciência* é sujeito e objeto em todo o processo. Como representante do Idealismo Alemão, não se distancia de Fichte no que diz respeito à instituição da consciência transcendental kantiana como eu que fundamenta toda a realidade e se põe a si mesmo – isso é expresso na fórmula “Eu = Eu”. Todavia, Hegel, sendo coerente com sua crítica aos sistemas de Fichte e Schelling, acusará esta identidade de formal, procurando, em particular na *Fenomenologia*, transformar aquela identidade meramente formal em identidade *efetiva* (*wirklich*).

O conceito de efetividade (*Wirklichkeit*) é muito caro a Hegel e receberá a atenção merecida na *Ciência da Lógica* (Teoria da Essência, seção III), que não está no escopo desta investigação, além da *Filosofia do Direito*, em especial no Prefácio. Não obstante, a idéia de efetividade (*Wirklichkeit*) está presente ao longo de toda a *Fenomenologia do Espírito* (2007). Este conceito está muito próximo do conceito de *realidade* (*Realität*). Existe, porém, entre ambos uma diferença tão sutil quanto importante, a saber: a *Wirklichkeit* é a apropriação da *Realität*. Esta só é verdadeiramente espiritual, isto é, só alcança o que o humano tem de mais sublime (no linguajar hegeliano: adentra na esfera do *espírito absoluto*), na medida em que, enquanto *em si*, torna-se *para si* e *em si e para si*. Considerando que a sabedoria é a compreensão da totalidade, do absoluto, e que nada escapa dele, não há *fora* dele (por isso Heidegger falará que absoluto hegeliano é absolutizante), o pensar hegeliano age em variados níveis, nuances. A *Wirklichkeit* é a *Realität* transformada na entrada do nível do *em si e para si*, âmbito do próprio espírito absoluto. [Hegel, nas *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Enciclopédias das Ciências Filosóficas), três volumes escritos em 1817 e reescritos em 1827 e 1830, fala de três esferas do *espírito* (*Geist*): *espírito subjetivo*, *espírito objetivo* e *espírito absoluto*.] Hegel procurará a *efetivação* daquela identidade fichteana

na, isto é, a consciência filosófica deverá ser *efetivada*. E a consciência efetiva é a própria consciência filosófica, compreensiva *do* absoluto. A preposição “de” que acompanha “o absoluto” traz em si pelo menos dois sentidos para nós importantes neste momento: (1) ela possui uma função adjetiva, ou seja, a consciência filosófica compreende o absoluto, (2) “de” também traz uma idéia de origem e proveniência.

Concretamente: é o absoluto que permite a compreensão por parte da consciência filosófica. “A consciência filosófica é compreensão do absoluto”. Isto significa: (1) a consciência filosófica compreende o absoluto, e (2) quem compreende é o absoluto.

Assim, o absoluto, que compreende, equivale à consciência filosófica. Veremos este movimento da consciência no âmbito do absoluto, isto é, a consciência do absoluto como a própria tomada de consciência, ou seja, a consciência de si do absoluto, em nosso último capítulo.

Esta é a tarefa da *Fenomenologia do Espírito*: descrever o caminho de *efetivação* da consciência filosófica, isto é, concretizá-la por meio do próprio caminho que esta consciência trilha para se tornar filosófica, ou seja, inteiramente consciente de si, do caminho percorrido até este momento e de suas relações com a realidade que lhe formam (*bilden*) como consciência filosófica. Todo este processo será a “definição” mesma de consciência. Somente ao compartilharmos do *saber absoluto*, o *para nós*, possuiremos uma definição *filosófica* de consciência. Enfatizamos “filosófica”, porque sempre teremos definições e compreensões da consciência (o papel da preposição “de” se repete aqui, tal como no caso acima, quer dizer, “consciência” é tanto sujeito quanto objeto do movimento realizado), e é por isso que a primeira afirmação que Hegel fará sobre a consciência é que *(i) ela é seu próprio conceito*. Isto significa: a consciência não é definida por uma força estranha, externa, nem mesmo a do filósofo que acompanha o desenvolvimento da obra, mas é-lhe inerente sempre ter uma compreensão do objeto que é para ela. Mas isso de tal forma, que já está sempre enredada em um mundo, em uma linguagem e até, mesmo que isso não esteja claro desde o início, com outros entes que têm enorme familiaridade com ela. Mas asseverar que a consciência é seu próprio conceito não nos permite pensá-la como alheia a todo e qualquer conteúdo. Hegel concorda com a afirmação kantiana de que a consciência necessita da alteridade para *ser*. Se compreendemo-la como apartada de qualquer conteúdo, como uma substância completa e primariamente diversa

de um mundo ou realidade, o que estamos a fazer é apenas enfatizando o ser para si da consciência, quer dizer, o âmbito no qual a consciência, secundariamente, é.

Podemos sustentar uma segunda afirmação de Hegel sobre a consciência, ela possui um âmbito isolado, um *ser para si*, que, entretanto, não define por completo sua natureza. Este *ser para si* é somente um momento da consciência em si mesma (*an sich selbst*). Este *ser para si* pode ser considerado a subjetividade da consciência, o que chamamos “eu”. Contudo, a subjetividade da consciência não é sua totalidade, que, com já indicamos, só se constitui em relação, a saber: do ser humano com o ser em geral. A totalidade, o absoluto, é esta relação em todas as suas ligações e tensões. Isso nos remete novamente àquela afirmação de Hegel feita no Prefácio: “o absoluto é tanto sujeito quanto substância”. O absoluto é atividade na qual é, ele mesmo, o material passivo, e ele é aquele que domina e maneja este material. Sujeito ativo e substância passiva. Esta afirmação do absoluto como tal também se refere a outras tentativas de compreender o absoluto, tais como a de Spinoza, que o afirmara como substância, e a de Kant e Fichte que o entenderam como sujeito, segundo a compreensão hegeliana do projeto desses pensadores. *A atitude hegeliana*, mais uma vez, confirma sua consonância com seu *Zeitgeist* que persevera na *síntese* romântica *lato senso* com os avanços no pensamento proporcionados pelo Iluminismo, a *Aufklärung*, como o chamam os alemães, a partir do qual a liberdade e a autonomia tornaram-se valores centrais, dentre outros elementos, expandindo o conceito de racionalidade iluminista, valorizando toda forma de expressão humana, como as artes, as manifestações culturais populares, a religião, a religiosidade.

A valorização da religião na Alemanha deveu-se muito a um movimento denominado Pietismo, o qual buscava combater o formalismo, a frieza e a impessoalidade nos ritos e práticas religiosas. Diferindo-se da relação travada pela intelectualidade em outras partes da Europa, notadamente na França, nas quais o pensamento moderno esteve presente, onde a religião era sinônimo de obscurantismo, heteronomia e ignorância, na Alemanha tentou-se conjugar as relações entre fé e razão, vendo-as ambas, juntamente com a arte (mas estas conjugações aconteceram aos poucos e, talvez, só em Hegel, em sua descrição do *espírito absoluto*, assumiu a tomada completa de consciência por parte do pensamento), como expressão do ser humano e, por isso, merecedoras do cuidado do exame intelectual, pois unicamente esta atividade permitiria a compreensão do *ser* do humano, tornando-se consciente de si.

Exemplos da preocupação do pensamento alemão com a questão religiosa podem ser vistos em obras como: *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão* (1793), de Kant, o ensaio de Fichte de 1798 intitulado *Sobre o Fundamento da nossa Fé no Governo divino do Mundo* e um escrito de 1806 que se chama *A Introdução à Vida feliz ou a Doutrina da Religião*, dentre os textos de Schelling, destacam-se *Filosofia e Religião* (1804) e *Filosofia da Mitologia e Filosofia da Revelação*, que representam a última fase de seu pensamento e somente foram publicados por seu filho, após sua morte, os escritos hegelianos que demonstram explícita preocupação com a questão religiosa são os de sua juventude, entre 1793 e 1800, *Religião do Povo e Cristianismo*, *Vida de Jesus*, *A Possibilidade da Religião cristã*, *O Espírito do Cristianismo e o seu Destino*, parte do capítulo VII da *Fenomenologia do Espírito*, uma parte da seção sobre o “Espírito Absoluto” do terceiro volume da *Enciclopédia* e *A Filosofia da Religião*, curso dado em Berlin e organizado em forma de livro por seus alunos. Vários outros autores (Jacobi, Schleiermacher etc.) tiveram a religião e sua relação com a racionalidade em alta conta. Esta pequena digressão demonstra a preocupação religiosa destes pensadores e confirma nossa afirmação de que na Alemanha a religião e a religiosidade assumiram um papel muito mais positivo do que em outros lugares. E assim, para o pensamento alemão, nenhuma forma de expressão deverá ser de antemão negada, mas em qualquer uma deverá ser encontrada a verdadeira racionalidade que somente a Filosofia oferece.

Dizíamos que a subjetividade, vista no pensamento hegeliano como o desenvolvimento e tomada de consciência de todo o pensamento que o precede, possui um âmbito no qual é só para si e isso equivale ao “eu”, ao sujeito sobre o qual parecemos ter um controle absoluto. Mas o que equivaleria ao *em si* da subjetividade?

Conforme já indicamos anteriormente, “subjetividade” é uma noção que assumirá ao longo do pensar hegeliano várias nuances, e que, particularmente na *Fenomenologia do Espírito*, será *eu*, *consciência de si e espírito*, momentos que são transformações, supressões (*Aufhebungen*), da *consciência*. Dessa maneira, compreendamos *subjetividade* como sinônimo de *consciência* em geral, o que significa, a relação, que ora tem o foco sobre a análise, ora o tem sobre a síntese, entre um sujeito e um objeto ou substância. No lugar no qual ora nos situamos, importa distinguir “consciência” de “eu”. Vejamos outras asseverações feitas por Hegel a respeito disso.

### 3.2. A consciência natural em Hegel: aspectos iniciais da subjetividade em Hegel.

O que esta *Fenomenologia do Espírito* (2007) apresenta é o devir da ciência em geral ou do saber [ou seja, o processo de formação da consciência em direção a este ponto no qual pensar e ser podem reconciliar-se]. O saber como é inicialmente – ou o espírito imediato – é algo desprovido de espírito (*geistlose*), a consciência sensível [o primeiro estágio das figuras da consciência]. Para tornar-se saber autêntico, ou para produzir o elemento da ciência, que é para a ciência o seu conceito puro, o saber tem de percorrer um longo e árduo caminho. Esse devir, como será apresentado em seu conteúdo e nas figuras (*Gestalten*) que nele se mostram, não será o que obviamente se espera de uma introdução da consciência não-científica à ciência, e também será algo diverso do estabelecimento dos fundamentos da ciência. Além disso, não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto – como num tiro de pistola – e descarta os outros pontos de vistas, declarando que não quer saber nada deles.

A *Fenomenologia* (2007) aparece aqui como o movimento de apresentação da ciência, ou seja, da reconciliação entre pensar e ser, em seu devir. Esta apresentação não é simples introdução à ciência para uma consciência que ainda nada sabe, nem é apresentação prévia do que seriam os fundamentos de todo e qualquer pensamento científico. Como vimos, ela é menos ainda a tematização da imanência de um saber do Absoluto que se dá através de intuições intelectuais. A apresentação do devir em direção à ciência é a rememoração deste longo e árduo caminho que vai da consciência em seu estado mais imediato até o espírito realizado. Cada uma das etapas deste caminho fornece um conteúdo de experiência e pode ser exposto através de uma figuração, ou seja, cada uma destas etapas fornece uma figura da consciência.

Primeiro, a fenomenologia implica inicialmente na aceitação da perspectiva de um certo primado da consciência. Trata-se fundamentalmente de descrever o que aparece (*Erschei-*



*nung* – termo que pode ser traduzido tanto por “fenômeno” quanto por “o que aparece”) à consciência a partir das posições que ela adota diante da efetividade, posições que trazem em seu interior conteúdos determinados de experiência enquanto conteúdos de modos de vida em suas dimensões morais, cognitivas, estéticas, etc. Assim, se a fenomenologia poderá ser definida por Hegel como “ciência da experiência da consciência” (este era, por sinal, o título originário do livro que aparece na primeira edição de 1807), é porque ela é a exposição das configurações dos campos de experiência da consciência a partir do eixo da formação da consciência para o saber, ou ainda, para a filosofia.

Hegel afirma que a consciência constitui o limite do singular e seu além, ou seja: “... a consciência é para si mesma seu *conceito*, por isso é ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma. Junto com o singular, o além é posto para ela...” (2007, p.68). Conceituando-se, a consciência, diálogo do eu e daquilo que toma por objeto, será determinada por sua própria medida. Ela se põe um limite e tratará de o alcançar. Fazendo-o, entretanto, não se satisfará e surgirá para ela um novo limite, um novo modelo a ser alcançado e realizado. É da natureza da consciência possuir este movimento de auto-regulação e autodefinição. Como dissemos no capítulo introdutório, a realização da consciência é a conjunção de sua certeza com sua verdade, ou seja, da *efetivação* de seu mundo subjetivo (seus desejos, vontades, necessidades: em suma, sua própria *medida*), isto é, do torná-lo concreto, objetivo, verdadeiro – e esse movimento da consciência em diversas *figuras* será um caminho da consciência a buscar uma satisfação plena, o próprio caminho *formador* exposto ao longo da *Fenomenologia do Espírito*. Por esta razão, na citação acima, Hegel afirma que a consciência é ir além do limitado, limite que é posto para ela mesma e lhe pertence, é ir além de si mesma. Porém, em um primeiro momento, a consciência não terá ciência deste movimento, tomando-o como causado por outrem, não tendo nenhum controle sobre isso – o que lhe causa sofrimento. Enquanto a consciência se colocar como sofrendo a ação e sendo somente o eu que a sofre, permanecerá aí, incapaz de suprasumir tal estado.

A consciência distingue, assim, algo de si e se relaciona com ele. É de sua natureza tomar as coisas por objeto e uma maneira diversa de falarmos sobre a finalidade que a *Fenomenologia* possui é que aqui se almeja a reconciliação, também quista seja pelos empiristas, seja

por Kant, entre o conceito que o eu, o sujeito do conhecimento, tem da coisa, e a coisa mesma. Pode-se expressar isso da seguinte maneira: a reconciliação a ser alcançada é entre o que o objeto é em si mesmo, isto é, entre o conceito do objeto, e este mesmo conceito como é para um outro. Esta é uma aproximação *racionalista* ao problema, que é o mesmo dos empiristas e de Kant. O que está em jogo aqui é a busca dessa síntese entre os dois momentos, como diz Hegel: “O essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, *conceito* e *objeto*, *ser-para-um-Outro* e *ser-em-si-mesmo*, incidem no interior do saber que investigamos” (2007, p.30). A procura desta síntese, desta reconciliação, é própria ao saber, que é autônomo, quer dizer, é inerente a si mesmo, não necessita de nenhum argumento de autoridade, nem de nenhum pressuposto que não venha a ser explicitado. Tudo a que, por ora, somente apontamos, deverá ser justificado pela *experiência* (*Erfahrung*) mesma, *experiência* que *somos*. Como consciência que nos desenvolvemos com nossa própria medida, estando constantemente a cambiar nosso paradigma de realização, constituímos-nos, então, como essa *experiência* da busca de nos satisfazermos plenamente como seres humanos. Como já assinalamos, o conceito de *Erfahrung* é muito ampliado por Hegel, que o desvincula de uma questão propriamente epistemológica. Esta ampliação deve bastante a Herder que, em *Entendimento e Experiência: Metacrítica à Crítica da Razão Pura* (*Verstand und Erfahrung, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*), de 1799, já censurava a Kant por limitar aquele conceito.

Entretanto, a primeira maneira pela qual Hegel dialogará com este conceito, procurando tirá-lo da inércia da abstração epistemológica, é pela via da própria teoria do conhecimento. (Por sinal, a maneira pela qual Hegel entende a ação de refutar é a partir dos próprios argumentos a serem contestados. Caso não se aja assim a crítica é artificial e, como diz o próprio Hegel, meramente formal.) Retornamos, assim, à discussão sobre até que ponto Hegel é um pensador moderno que mais uma vez sustenta a verdade filosófica sobre a base epistemológica. Este é um debate que somente citamos, pois foge do intuito desta dissertação. Contudo, prescrevemos a atenção sobre a preocupação hegeliana com o *saber* da consciência que traçará seu próprio caminho, a desembocar no *saber absoluto*. Voltemos à análise da consciência.

A consciência é o conhecimento de um objeto visto como ser-outro que não eu mesmo (Hegel:2007), quer dizer, ela se caracteriza por dois elementos que se relacionam entre si: o

eu e o objeto. A razão disso já foi enunciada acima e encontra na filosofia kantiana um lugar onde isso é demonstrado de especial maneira.

A consciência, tal como tratada na primeira seção da *Fenomenologia* (consciência como “certeza sensível”, “percepção” e “entendimento”), na qual ainda não se adentrou na esfera do *espírito*, o que só se dará a partir da tomada de si por parte da consciência com o conceito de vida (*Leben*) no capítulo 4 da *Fenomenologia* que examinaremos em breve, é *consciência natural*, ou seja, permanece no âmbito do senso comum, não filosófico, e não é objeto de seu próprio saber. A *consciência natural* sabe-se como um ser, sabe que *é*, mas não é ela mesma objeto de seu saber, não se toma como objeto, não sai de si (ob-) para ser a própria coisa posta a investigar (-jeto). A subjetividade da *consciência natural* é o eu, aquilo que essa consciência considera um âmbito à parte do que toma por objeto, como o que está fora dela, objetado.

Falamos que o eu é subjetividade, porque mesmo sem realizar manifestamente o movimento de *reflexão* (idéia que deve ser entendida oticamente), o eu é uma instância marcadamente *reflexiva*. Vê-se isso no fato de o eu do qual se fala ser sempre o eu que se *é*. Notaremos, entretanto, que este conceito será problematizado por Hegel. Porém, sendo assim, a consciência (*Bewusstsein*) já contém em si indícios da consciência de si (*Selbstbewusstsein*). Pois a consciência é eu e objeto e o eu é o momento da subjetividade. A consciência na verdade é uma ao longo de toda a *Fenomenologia*. Mas, como já sinalamos, o que temos aqui é uma identidade diferenciada. A consciência se desdobrará em várias *figuras*, como caminho que busca a própria realização, até se tornar consciência filosófica amadurecida, quer dizer, *espírito em si e para si* (*Geist*).

A *Fenomenologia* vai do abstrato ao concreto, eleva-se a desenvolvimentos cada vez mais ricos, mas que sempre reproduzem em si mesmos os desenvolvimentos anteriores, conferindo-lhes uma nova significação. Cada um dos conceitos utilizados por Hegel é retomado, refundido e, por assim dizer, repensado num estágio superior do desenvolvimento. Tal retomada de todos os momentos abstratos que se enriquecem progressivamente é característica da própria maneira de pensar de nosso filósofo, a tal ponto que ele próprio experimenta a necessidade de voltar atrás incessantemente e resumir as etapas já franqueadas para mostrar que já voltamos a encontra-las com um novo sentido.

Vemos, dessa maneira, que o pensamento hegeliano se desenvolve desta forma e continuará sempre assim. Mas qual o modo que isso se dá na relação entre *Bewusstsein* (*consciência*) e *Selbstbewusstsein* (*consciência-de-si*)? No dizer de Hyppolite (1999), sem dúvida a consciência é também consciência de si, ao mesmo tempo que acredita saber seu objeto como sua verdade sabe seu próprio saber, mas disso ainda não toma consciência como tal, embora seja consciência de si apenas para nós, ainda não o é para si mesma, com efeito, visa somente ao objeto, quer chegar à certeza do saber do objeto e não à certeza de seu próprio saber. Tal orientação sobre o objeto é o que caracteriza o objeto como tal e é o ponto de partida da consciência fenomenológica.

A consciência de si subjaz à consciência somente *para nós*, ou seja, para a consciência filosófica, àquele que já percorreu o caminho da *Fenomenologia do Espírito* (2007). Ao *para nós* equivale o ponto de vista hegeliano, que se encontra no saber filosófico, saber absoluto. No entanto, aqui na primeira seção da Fenomenologia, onde o sentido de “consciência” é restrito e indica a primazia do objeto sobre o saber, isto é, o saber não se leva em consideração, não procura saber de si, mas todo objeto cai fora de si, é-lhe externo. O saber é passivo e somente recebe o objeto. A distinção já feita entre certeza e verdade também aqui está presente – como estará em toda *Fenomenologia*. Na consciência, então, a certeza é *imediatamente* verdade. Será a *experiência* de não encontrar uma verdade que satisfaça o saber da consciência, que lhe levará à figura da consciência de si. Quando se desenvolvem todos os momentos da consciência, seguindo o itinerário fenomenológico, chega-se ao ponto de vista do idealismo transcendental, aquele que parte Fichte em sua *Doutrina da ciência*. Acreditamos conhecer um objeto fora de nós (certeza), mas só conhecemos a nós mesmos (verdade dessa certeza). O realismo da consciência ingênua conduz ao idealismo transcendental. E o princípio da filosofia fichteano é o “Eu=Eu”, o que nos mostra que neste estágio diverso do itinerário *fenomenológico*, o eu ainda estará presente, mas, sob a nomenclatura hegeliana, terá se transformado em *consciência de si*. Isso nos remete mais uma vez a *Aufhebung*, movimento dialético do pensamento, que nega sem aniquilar o objeto, conservando-o na elevação a uma nova compreensão dele mesmo. Assim, eu que aqui examinamos estará e não estará presente ao longo de todas as figuras da *Fenomenologia do Espírito*. Estará presente como eu da *consciência*, da *consciência de si*, da *razão*, do *espírito* e do *absoluto*, espírito em si e para si. Em todos estes casos,

ele será “eu”, mas sempre diferenciando-se do “eu” de outra figura. É o mesmo que acontece com a noção de “consciência”, da qual falamos ao marcar uma diferenciação entre um sentido estrito e amplo de seu conceito.

A *consciência* ainda não é *consciência de si*, porque o eu da consciência ainda é inteiramente dependente do objeto. Este eu não sabe que o objeto que lhe aparece é ele próprio, conclusão à qual chegará no final da dialética da consciência, precisamente como resultado da dialética do entendimento.

### 3.3 - A certeza sensível

O primeiro momento da consciência se dá quando o sujeito está certo que toda verdade pode ser extraída da experiência sensível. Por estar imbricado na mutabilidade do mundo, o sujeito, julga-se detentor da verdade dos objetos, pelo simples ato de enunciar o conteúdo recebido pelos órgãos sensoriais. Porém, verifica-se que, em vez da imediatez buscada do objeto, o processo de construção já é mediado pela própria consciência em seu ato de conhecer. A verdade alcançada é, então, uma abstração pura e evanescente, que no próximo momento se desfaz na fugacidade do movimento do mundo e em seu próximo enunciar. Por exemplo, ao nos depararmos com um carro na rua falamos: *isto é* um carro, porém, se o carro se movimenta e desaparece do campo de nossa visão ao enunciamos a mesma sentença esta já não faz sentido. Assim, em vez de produzirmos pela linguagem, pelo discurso, a verdade (resultado mais o seu vir-a-ser) mesma do objeto imediato assentamos sobre ele uma abstração, uma universalidade, que não se sustém pelo processo dialético de vir-a-ser que a tudo perpassa.

“O caráter não-racional” (das Unvernünftige) da opinião evidencia-se, entre outras provas, no fato de que o ser sensível absolutamente imediato não é alcançável pela linguagem. Ao possuir uma estrutura homóloga ao ser, a linguagem não está em condições de dizer um ser “meramente opinado”,

pois, assim como o ser sensível, ela diz o ser como coordenação entre imediato e mediato. O fato de a linguagem não conseguir expressar o ser sensível exclusivamente imediato não reside em uma deficiência da própria linguagem, mas, ao contrário, na inconsistência da opinião, o saber da certeza sensível (Vieira, 2006, p. 4-5).

Logo, dada a impossibilidade de transmitir a verdade do singular, obtida pela certeza sensível, sob a forma de linguagem (universal), a consciência deixa de buscar o imediato puro, sem mediações, e passa a buscar a coisa tal como ela se dá para ela, tenta percebê-la. Muda-se, pois, a unidade do sujeito-objeto, muda-se a figura da consciência e seu conceito de verdade.

### 3.4. - A Percepção

Nesta figura da consciência a busca pelo imediato puro da certeza sensível foi suprasumido e o objeto já se apresenta, desde o início, como universal, como algo mediado pela própria consciência. O objeto da percepção é agora uma,

*Singularidade*, irradiando numa *multiplicidade* (de propriedades) no meio da substância. Assim, a universalidade sensível - unidade *imediata* do ser e do negativo - e propriedade quando e somente quando, a partir dela, o Uno e a Universalidade pura se desenvolvem e se distinguem entre si, permanecendo ao mesmo tempo enlaçados pela universalidade sensível, constituindo assim a Coisa, objeto da percepção, e a consciência se encontra *ipso facto* - determinada como percebente (MENESES, 1992, p.40).

Porém, a universalidade emanada da singularidade do objeto não premia as múltiplas características como se determina essa universalidade em cada singular. Instaura-se, pois, uma

contradição entre o objeto da percepção – o universal condicionado pelo imediato sensível – e a multiplicidade de características com que este universal se manifesta em cada objeto sensível. Procede, assim, a construção da dualidade das coisas que se manifestam em ser-para-si e ser-para-o-outro, que traz junto com ela a necessidade de um conceito que traduza a realidade da forma com é em-si e para-si, ou seja, que traduza em sua plenitude a verdade das coisas (essência) em união e consonância com a forma que elas se determinam no real (existência).

Por conseguinte, este universal condicionado a singularidade deve ser suprassumido duplamente, primeiro para abarcar dentro de si as determinações de cada singular que formam a própria essencialidade do universal, segundo, para criar um universal incondicionado a um objeto singular, para que abarque a diversidade das determinações dos objetos particulares que o formam. Assim explica a supressão da figura da percepção,

O ser sensível já foi suprassumido para dar lugar ao Universal - objeto da Percepção: um universal oriundo do sensível, por ele condicionado, e por isso distendido entre seus extremos de Singularidade e Universalidade, do Uno e do Também. Agora, este objeto tem de ser suprassumido justamente nas puras determinidades que fazem sua essência - mas também seu condicionamento ao ser sensível, a coexistência de elementos contraditórios. E passa a consciência a percorrer o caminho da verdadeira conceituadora da verdade do mundo (MENESES, 1992, p.43)

### **3.5 - Força e Entendimento**

As universalidades criadas na percepção dão lugar ao entendimento, que as compreende como abstrações e se utiliza delas para compreender a realidade, unindo ser-para-si e ser-para-outro num mesmo universal, agora incondicionado ao singular. Este forma do conceito refere-se, em grande medida, a filosofia kantiana e a formação dos juízos sintéticos a priori, que possibilitam ao *eu transcendental* a descoberta das leis imanes da natureza, as quais regem a vastidão dos fenômenos naturais.

Entretanto, Hegel, traz a novidade de que estas leis ainda não versam sobre a verdade última da Natureza, sendo expressa, para ele, na *imanência perfeita do movimento em si mesmo, na vida*. Ou seja, essas leis que formam a Natureza ainda se encontram sobre a égide de um processo imanente de efetivação do absoluto no real, que confere perfeição e estabilidade não colapsal do universo, imbricando racionalidade a tudo que se manifesta.

Logo, no desvelar do interior (essência) do objeto, ao invés de encontrar a realidade supra-sensível (suas leis físicas imanentes) encontra-se a si mesmo, enquanto momento que funda a possibilidade da enunciação da verdade. Ou seja, no processo de busca das leis que sustêm os objetos do conhecer (juízos sintéticos a priori), percebe que essas leis são criadas pela própria consciência, assim, ao desvelar o interior de tudo que se manifesta encontra a si mesmo, enquanto condição de possibilidade para manifestação da verdade através de um conceito pensado. Portanto, o interior do objeto e o olhar para esse interior fundem-se em uma igualdade pelo advento da consciência, que suprassume esta diferença num ponto mais elevado onde o objeto a conhecer agora é si-mesmo, assim sendo, emerge a figura da consciência-de-si.

Levanta-se, pois, essa cortina sobre o interior e dá-se o olhar do interior para dentro do interior: o olhar do homônimo não-diferente que a si mesmo se repele, e se põe como interior diferente, mas para o qual também se dá, imediatamente, a não-diferenciação dos dois - a consciência-de-si. Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver, a não ser que nós entremos lá dentro - tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto (HEGEL, 1992, p.118).

### **3.6 - A consciência-de-si**

A consciência, ao encontrar a si-mesmo no interior do mundo objetivo, percebe que a distinção que criara entre a essência do objeto e a sua compreensão dessa essência, funde-se num mesmo sínodo. No desvelar do mundo que se depara ante a consciência, percebe ela, que o objeto posto ante a si-mesma é “ela própria, necessariamente, consciência-de-si, ser-



refletido em si, consciência de si mesmo no seu ser outro” (VAZ, 1992, 14). Ou seja, toda manifestação do mundo sensível (sem-em-si) não aparece mais como objetos sensíveis em contraposição aos conceitos da consciência (ser-para-outro), mas como o ser, o negativo de si-mesmo, cuja essência deve ser suprasumida para criar a identidade da consciência consigo mesma, pois. “o Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma, defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa, e este Outro, para ele, é apenas ele próprio.” (Hegel, 1992, 119-120).

Inaugura-se, pois, o *caminho do reino nativo da verdade*, já que os objetos, que eram distintos da consciência nas figuras anteriores da consciência (certeza sensível, percepção e força e entendimento), têm agora sua verdade não mais em si-mesmos, mas no manifestar-se para outro, no interior da consciência, que analisa-os em seu processo de vir-a-ser na realidade efetiva.

Por conseguinte, o objeto da consciência passa a ser a o puro fluir dos objetos – a *vida* – momento em que evanesce na consciência-de-si toda concepção absoluta de verdade ou toda determinação particular, sendo a verdade do mundo o seu manifestar-se enquanto fenômeno. Ou seja, a verdade do mundo passa agora para consciência-de-si, e ela desenvolve-se no seu embate com a exterioridade (vida) e a interioridade (unidade consigo-mesmo), em uma relação de identidade consigo mesmo, em seu confronto com o movimento observado do mundo, um negativo para ela. Assim,

A verdade do mundo sensível é ser fenômeno: mundo marcado com sinal negativo, só ganha sentido e consistência quando a inteligência o engloba na sua identidade consigo mesma. Ora, este movimento é precisamente o movimento do *desejo*: portanto, a consciência-de-si é desejo, já que vai em busca do outro para poder ser, e o destrói como outro, dissolvendo-o em sua própria identidade. O desejo é, pois, o movimento em que a consciência-de-si suprassume a oposição, ao produzir a identidade consigo mesma (MENESES, 1992, p.56).

Logo, o que Hegel pretende discutir nesta figura do Espírito é,

...na experiência do saber de um objeto que lhe é exterior, a consciência se suprime como simples consciência de um objeto passa para consciência-de-si como para a sua verdade mais profunda: a verdade da certeza de si mesmo (VAZ, 1992, p.14).

Entretanto, no processo de análise da verdade a consciência-de-si ainda não descobriu que a razão é a sua verdade e o momento que unifica, *num mesmo*, aparência e essência. Encontra-se ainda cindida a consciência-de-si (para-si) e a consciência-mesma (em-si) Emerge, pois, a próxima figura *certeza e verdade da razão*.

### **3.7 - Certeza e verdade da razão**

Nesta figura do Espírito, unem-se, pela razão, a consciência e a consciência de si. Pois, diferentemente, das outras figuras aqui a razão opera unificando as distinções do entendimento, dissolvendo assim a concepção de que a verdade está na essência intangível do objeto e pondo-a na certeza de que é o sujeito que possibilita a enunciação da verdade em um momento de adequação entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto.

Logo,

Para o entendimento, a existência não é um predicado, um conceito a ser atribuído à coisa, pois o objeto aparece para ele como algo separado independente, ou seja, como existente e como objeto da predicação. Nesse sentido, a existência é o próprio objeto como algo dado, pois este ser-aí é o existente enquanto algo que subsiste face ao entendimento. A perspectiva muda quando passamos para a razão, pois esta supera a separação entre o entendimento e o objeto, pode-se como seu próprio objeto. E nessa passagem, ela faz da existência um predicado, um conceito a ser atribuído ao processo de diferencia do Espírito (ROSENFELD, 2002, p. 39-40).

Assim, no desenvolver desta figura a consciência chega ao ponto de ‘ser, na certeza de si mesma, toda a realidade’ (MENESES, 1992, p.111). Assim, a consciência-de-si reconhecendo a razão como sua verdade, busca agora uma compatibilidade entre o pensar de si e seu si mesmo. Ou seja, reconhece que ato de reconhecimento de si-mesmo se dá agora no seu manifestar-se, o qual deve manifestar a totalidade de sua essência. Ao chegar neste estágio do pensar e agir congruentes, a consciência, começa a ditar, através de sua ação ética, racional, da manifestação de sua essência preenchida do Espírito de sua época, leis éticas, cujas quais almeja que se tornem universais, mas não passam de leis contingentes. Desta nova contradição, da concepção de conceito da consciência-de-si, emana a figura do Espírito.

### 3. 8 - Espírito

Neste ponto, toda a singularidade da consciência-de-si finita foi superada, agora a consciência é, e se reconhece, como o próprio mundo, totalmente identificado a si mesmo. No entanto, há ainda um ponto que deve ser ressaltado. Embora adote a perspectiva da descrição do que aparece à consciência no interior de seu campo de experiências, Hegel não se vê escrevendo uma *Fenomenologia da consciência*, mas uma *Fenomenologia do Espírito*. Esta distinção implica, entre outras coisas, que haverá um nível de experiências que só poderá ser corretamente tematizada a partir do momento em que a consciência abandonar seu primado a fim de dar lugar ao que Hegel chama de Espírito (*Geist*). Ou seja, o acesso ao saber pressupõe o abandono da centralidade da noção de consciência, de seus modos de percepção e reflexão, em prol do advento do Espírito.

O indivíduo cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente, evoca de novo sua rememoração (*Erinnerung*), sem no entanto ter aí seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus de formação cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo, porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado.

Todavia, vimos como Hegel definia a modernidade como um momento de cisão. O espírito perdeu a imediatez da sua vida substancial, ou seja, nada lhe aparece mais como substancialmente fundamentado em um poder capaz de unificar as várias esferas de valores sociais. Ao contrário, para Hegel, a modernidade deve ser compreendida como este momento que está necessariamente às voltas com o problema da sua *auto-certificação*. Ela não pode mais procurar em outras épocas os critérios para a racionalização e para a produção do sentido de suas esferas de valores. Ela deve criar e fundamentar suas normas a partir de si mesma. Isto significa que a substancialidade que outrora enraizava os sujeitos em contextos sociais aparentemente não-problemáticos está fundamentalmente perdida.

Recapitulando,

As figuras anteriores são abstrações do Espírito, analisando-se em seus momentos singulares. Assim, o Espírito é consciência, quando na análise de si mesmo retém somente seu momento do em-si ou do ser. É consciência-de-si ao fixar-se somente no momento contrário no ser para-si. É razão quando une o ser-em-si e o ser-para-si na categoria (identidade do ser e do pensar) – mas só é Espírito em sua verdade quando se intui como razão que é, nela se efetiva e constitui seu mundo (MENESES, 2002, p.43-44).

Aqui, chegamos, no momento em que a consciência é uma identidade com o próprio mundo, e no seu ato de expressar a si mesmo, enuncia o saber de si mesmo enquanto Espírito. Agora, o ato de formação e enunciação do conceito identifica-se com a transcrição do tempo histórico do presente, sob a égide da razão. Ou seja, sendo a consciência o próprio mundo, a descrição conceitual de sua ação é a descrição de sua forma de existência universal, regida pelo próprio processo imanente da razão a que a tudo perpassa. Porém,

...no termo de seu processo, esta consciência se adentrou em si, e extrusou seu ser natural conquistando a pura interioridade do saber, a negatividade. Porém, ainda representa como um Outro, como um em-si, a extrusão da substância, porque não encontra, nem Concebe nela, a sua operação como tal (MENESES, 1992, 197-198).

Dessa divisão emerge a última figura do espírito e a morada derradeira do processo de formação do conceito, o saber absoluto.

Segundo Honneth a filosofia da consciência tem-se seguinte referência a sobre Espírito:

Como seu traço fundamental e determinante, ele com sidera agora, sob uma influência renovada de Fichte, a capacidade particular de ser “nele mesmo ao mesmo tempo o outro de si mesmo”: cabe ao espírito a propriedade da auto-diferenciação, no sentido de que ele é capaz de fazer de si o outro de si mesmo e retornar para si mesmo. Mas se uma tal operação não é pensada com ato único, e sim como forma de movimento de um processo, resulta daí o princípio unitário a partir do qual Hegel pode esclarecer a construção da realidade: o que subjaz a todo o processo como uma lei de formação sempre igual é aquele duplo movimento de exteriorização e de retorno a si mesmo em cuja repetição permanente o espírito se realiza passo por passo. Mas, visto que esse processo de desenvolvimento já é em si um processo de reflexão, ou seja, já se efetua na forma de diferenciações intelectuais, a análise filosófica só precisa por sua vez reconstituí-lo com exatidão suficiente para chegar ao seu objetivo sistemático, pois, tão logo tenha reconstruído metodicamente todas as etapas daquele processo de formação, ele terá chegado de modo conseqüente ao ponto final, em que o espírito se diferenciou completamente

e, nesse sentido, alcançou um saber “absoluto” de si mesmo. Por isso a construção de todo o empreendimento hegeliano já passa a reproduzir o processo de realização do espírito da mesma maneira que será o caso mais tarde, no sistema definitivo, portanto sua teoria já abrange – se não na execução, pelo menos na idéia – três grandes partes de uma lógica, de uma filosofia da natureza e de uma filosofia da natureza e de uma filosofia do espírito, nas quais o espírito é exposto segundo uma série, de início em sua constituição interna como tal, depois em sua exteriorização na objetividade da natureza e finalmente em seu retorno à esfera de sua própria subjetividade (HONNETH, Axel. 2003. p. 69-70).

### 3.9 - O saber absoluto

Neste momento todas as determinações e figuras são recapituladas e se tornam transparentes ao espírito, como momentos de seu devir. Reconciliação definitiva, em que do recuperadas as reconciliações e unificações anteriores: as figuras se transmudam em conceitos e as representações em ciência, - que era conteúdo subjacente as diversas formas da experiência. O espírito que se extrusa no espaço é Natureza, no tempo, é história. A Rememoração faz com que cada espírito receba do predecessor o reino deste mundo, e é o caminho para o Espírito Absoluto: O espírito que se sabe como espírito.

Logo, aqui neste findar do processo de formação do conceito, o conceito enquanto saber absoluto é,

...a meta: o espírito que se sabe como espírito. Sua via de acesso e a rememoração dos espíritos como são neles mesmos, e como organizam seus reinos. Sua recuperação, na forma do agir livre, e na forma da contingência, e a *História*. Porem, vista do lado de sua organização conceitual, e a *Ciência do saber fenomenal*. Os dois lados reunidos, a *História concebida*, formam a rememoração e o Calvário do Espírito Absoluto, a efetividade, a verdade e a certeza de seu Trono (MENESES, 1992, p.206).

Assim, a consciência em sua última figura do desenvolver do processo de formação do conceito significa que,

O saber absoluto é o espírito que se sabe em figura-de-espírito, ou seja: é o *saber conceituante*. A *verdade* não é só *em si* perfeitamente igual à *certeza*, mas tem também a *figura* da *certeza de si* mesma: ou seja, é no seu ser-aí, quer dizer, para o espírito que sabe, *na forma* do saber de si mesmo. A verdade é o *conteúdo* que na religião é ainda desigual à sua certeza. Ora, essa igualdade consiste em que o conteúdo recebeu a figura do Si. Por isso, o que a essência mesma, a saber, o *conceito*, se converteu no elemento do ser-aí, ou *na forma da objetividade* para a consciência. O espírito, *manifestando-se* à consciência nesse elemento, ou, o que é o mesmo, produzido por ela nesse elemento, *é a ciência* (Hegel, 1992, p.213).

Chegado ao espírito absoluto – momento onde a certeza do sujeito coincide com a verdade do objeto em seu devir, *locus* em que o objetivo da antropologia filosófica e epistemologia hegeliana se plasmam – percebemos, ainda, o papel central do negativo e da temporalidade histórica como contrapontos dessa história linear e progressiva da consciência. Isso porque, esse caminho, marcha ao saber absoluto não só é impregnado por momentos de negativo, falhas, percalços, angústia e retrocessos, como ao chegar nesse objetivo o negativo não evanesce, nem a consciência está salvaguardada de retroceder a figuras anteriores. Já que, o ser humano, enquanto razão finita, passível da temporalidade, precariedade e da necessidade de produzir práxis no mundo para se reconhecer como tal, na produção dessa ação pode incorrer num ato que entre em choque com sua essência atual, criando um novo singular que ao invés de permanecer no saber absoluto, venha a incorrer numa fase anterior do desenvolvimento do pensamento. Logicamente, como já experienciou tal saber, extremamente rico em determinações, o caminho do retorno é bem mais plausível que o caminho inexplorado de outrora, desde que não se caia na tentação do senso comum: acreditar que o por ser bem conhecido não precisa ser revisitado (HEGEL:2002).

Dessa forma, exposto parte dos conceitos e inovações da temática da subjetividade na filosofia de Hegel, passemos agora ao estudo mais específico da temática da angústia e sua articulação fundamental com a própria essência de ser sem essência.

## 4 – A Angústia na subjetividade.

Diante da análise dessa subjetividade hegeliana temos que tais exigências podem ser melhor compreendidas se lembrarmos como o sujeito moderno não era simplesmente fundamento certo do saber, mas também entidade marcada pela indeterminação substancial. Ele é aquilo que nasce através da transcendência em relação a toda e qualquer naturalidade com atributos físicos, psicológicos ou substanciais. Já que o sujeito é aquilo que aparece como negatividade que cinde o campo da experiência e faz com que nenhuma determinação subsista. Depois de Hegel, a modernidade será cada vez mais identificada com o efêmero, com o tempo, que mostrará cada vez mais sua vocação inegável a de tudo transformar. O ímpeto e culminação desta destruição enquanto fundamento, apresenta-se no sistema hegeliano, quando o sujeito, enquanto entidade não substancial rígida, é convocado a ir sempre além de si mesmo, já que só assim pode realizar de forma plena a sua vocação essencial a de ser o seu próprio limite, demorando-se em cada estágio, mas sempre no impulso de avançar.

No campo do que aparece à consciência modifica-se ao ritmo dos fracassos da própria consciência em apreender o que se coloca a partir do seu conceito de experiência. Digamos que ela encontra sempre algo a mais do que seu conceito de experiência parecia pressupor. Enquanto ela acreditar “encontrar” o que nega, o que não se submete ao seu conceito abstrato de experiência, isto ao invés de “produzir” tal negação, a consciência continuará nos descaminhos do não-saber e não compreenderá como novos objetos podem aparecer ao seu campo de experiência. É isto o que Hegel tem em mente ao dizer, na *Enciclopédia*: “estando dado que o Eu, para si mesmo, é apenas identidade formal, o movimento dialético do conceito – a determinação progressiva da consciência – não é para ele sua atividade, mas é em-si e, para ele, modificação do objeto” (HEGEL:2007, p.415).

Nada disto é estranho a Hegel quando este compreende os tempos modernos como este tempo no qual o espírito perdeu sua vida essencial e está consciente desta perda e da finitude de seu conteúdo. Pois, para Hegel, a reflexão, enquanto disposição posicional dos entes diante

de um sujeito, não pode deixar de operar dicotomias e divisões no interior do que se oferece como objeto da experiência entre aquilo que é para-mim e aquilo que seria em-si, entre o que se dá através da receptividade da intuição e aquilo que é ordenado pela espontaneidade do entendimento com suas estruturas reflexivas de representação, entre o que é da ordem do espírito e o que é da ordem da natureza, entre o que é acessível à reflexão e o que é Absoluto.

A consciência procura negar que haja algo diferente dela mesma, algum objeto interior ou exterior. Nessa negação ocorre a “auto-ilusão” da consciência, pois nela a diversidade é negada, porque diferente dela mesma. Há, entretanto, para a consciência, a exigência de unidade, que deve ser obtida pela reflexão. Na busca da união ocorre o embate entre o “eu subjetivo” e o mundo, entre a consciência individual e o mundo externo enquanto objeto. Porém, esse processo acontece internamente, ou seja, na própria consciência, lugar onde ele deve ser suprassumido e resolvido: o ser-Outro precisa, dialeticamente, ser suprassumido. A auto-ilusão deve ceder lugar ao saber, pois o sujeito está no “aqui e no agora do mundo exterior”, e precisa conhecer e reconhecer esse mundo, a chamada “certeza sensível”. Na auto-ilusão a consciência é ingênua e, segundo Lima Vaz (2007, p. 17-18), “quase animal, que pensa possuir a verdade do objeto na certeza de indicá-lo na sua aparição (...) no mundo”. Por isso ela acredita que não haja algo diferente a investigar, negando a necessidade de outro saber ou certeza além daquele que ela possui. Essa é a primeira e, portanto, a mais simples forma de conhecimento: levam a um confronto com o diferente e estranho, o que a consciência ingênua evita. Assim, como ela esquia-se do novo, ela também não o engendra, pois teme a novidade e torna, por isso, a própria ação automática, mecânica e previsível: elimina-se, assim, qualquer espaço para a ocorrência do inédito. As coisas conhecidas, porque familiares, não são (bem) conhecidas, ou reconhecidas. Para Hegel, essa “auto-ilusão” é a mais simples, mas pode tornar-se também ilusão para os outros: segundo ele, “o bem-conhecido em geral, justamente por ser bem-conhecido, não é reconhecido, é o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está” (HEGEL:2007, p. 31) Em outros termos, a consciência permanece apenas com seu próprio conteúdo como satisfatório, e o difunde como se fosse uma asserção apodítica, seja ele relacionado a si mesmo, seja ao mundo externo ou aos outros seres.



Como já dissemos, nas originais compreensões da subjetividade na *Fenomenologia do Espírito* (2007) o indivíduo torna-se a “forma absoluta, isto é, a certeza imediata de si mesmo, e assim é o ser incondicionado (...)” (Hegel, 2007, p.40). Tal configuração nega do conceito de essência da subjetividade e, por sua vez, expõe o movimento do constituir-se da subjetividade, que, na filosofia de Hegel, torna-se puramente relacional.

Portanto, a indisponibilidade do puro particular não é apenas uma verdade epistemológica, ela reflete a [verdade] ontológica de que o particular está condenado por sua própria natureza a desaparecer, que ele é em princípio mortal. Permanente é apenas o conceito. Assim, o caráter indizível do particular é simplesmente a expressão de seu status ontológico, como aquilo que não pode permanecer, aquilo que deve passar (1999, p. 144)”.

Hegel define a potência do espírito como o poder de suportar a dor da separação, não enquanto imposta do exterior, mas como uma dor oriunda da contradição interna do espírito, auto-imposta e suprimível apenas por ele mesmo (D’HONDT:1999, p.99). Este método implica, antes de mais, um tormento do espírito. D’hondt (*id*, p. 49) expõe um argumento que parece contrapor-se ao anterior: “um ardor humanista aquece, na *Phénoménologie*, cada processo criador da consciência: ela ganha uma maior certeza de que nada lhe pode resistir, de que nada lhe será impenetrável, de que conseguirá apropriar-se daquilo que agora se apresenta como estranho”. Essa mesma linha interpretativa aparece em Meneses (2003, p.8): “a dialética é o supremo esforço da razão, porém é o único método capaz de obter a compreensão do todo”. E ele complementa (p. 16): “o sujeito é dotado desse poder mágico de tirar a vida da morte, o positivo do negativo”, sendo “o negativo (...) na verdade a alma e o motor de todo o processo”. É interessante ressaltar que o negativo, no movimento dialético (sem adentrar no aspecto lógico ou teológico, retendo-se no fenomenológico), motiva a consciência, e o faz gerando “inquietação” que, em alguns momentos, se torna “insatisfação”, em outros, “sofrimento”. Na *Fenomenologia do Espírito*, podem ser apontados três momentos que são de especial importância: Segundo Hyppolite (1967, p.141), “o sujeito finito não é limitado como pode sê-lo um objeto – um objeto não conhece a si mesmo, o próprio limite é-lhe exterior – ele [sujeito] busca incessantemente ultrapassar o seu limite. Ele tende ao infinito, ao

incondicionado (...) esse infinito não é um objeto, ele é uma tarefa em que a completude está sempre a atingir”. Esse antagonismo é necessário ao movimento, e por meio dele a consciência vai encontrar a si mesma. A tendência ao infinito, que a consciência porta, leva-a à superação da auto-ilusão: a consciência de si pensante “na medida em que ela é capaz de tornar-se objeto para si mesma, sem, por isso, perder-se ela mesma, e desaparecer”. supera a consciência ingênua: o “Eu”, a consciência, precisa fornecer a si mesma uma substância (tornar-se objeto para si própria), percebendo que o ser da vida é ela mesma e não mais se representar, nem imaginar, mas se conceber. Isto é, não haverá mais a dicotomia sujeito-objeto, mas um conceito, que não é nem “eu”, nem “objeto”.

A ignorância não pode permanecer, pois ela é negativa, mesmo na vida cotidiana. Para Hegel (2007, p. 54), na consciência, a pseudoverdade ocorre porque “em geral, por seu conteúdo, conhecimentos, experiências, sensações de coisas concretas, e também pensamentos, princípios – o que vale para ela como um dado ou então como ser ou essência [são considerados] fixos e estáveis”, mesmo que não o sejam. Isso porque o “o representado se torna propriedade da pura consciência-de-si” (*id.*, p. 44). Assim, a consciência (o ser-aí) atingiu a “imediatez não conceitual, ou a indiferença imóvel” (*id.* p. 43), e essa representação é incompleta, é superficial.

A indiferença faz com que a consciência se detenha no pseudoconhecido, resistindo àquilo que contraria seu pretenso saber. Ela passa a mover-se em um “círculo que se fecha” (*id.*, p. 44), mantendo os momentos como substanciais. Porém, o conteúdo é acidental, desconcontextualizado, gerando o negativo por meio da tendência ao pensar. Como a consciência possui os dois momentos (o saber e a objetividade), ela vivencia essa experiência. Segundo Hegel (*id.*, p. 46), a consciência cotidiana “é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – *se aliena e depois retorna a si dessa alienação*, e por isso, - como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade”. Pela dialética, a etapa seguinte é positiva: ela leva a um momento de autoconhecimento, ou de reconhecimento da consciência. Se isso não ocorrer, os conteúdos da consciência podem ser considerados “verdades feitas”, pois quem os possui não percebe a necessidade de retornar sobre eles, pois os coloca no fundamento, e acredita que mesmo não podendo exprimi-los, é possível julgar e

reprovar por meio deles (Cfe. id, p. 66). Para a consciência pode aparentar um aspecto mais tranqüilo permanecer com suas verdades, pois o caminho para o saber real é negativo: “a realização do conceito vale para ela [a consciência] antes como perda de si mesma, já que nesse caminho [ela] perde sua verdade” (id, p. 74). Ela “só alcança sua verdade na medida em que encontra a si no *dilaceramento* absoluto” (id, p. 44, com grifo nosso).

É verdade que o sujeito hegeliano é “extático”, sua mediação se abre para alteridade, para a mudança, para a perda de identidade própria, entretando, há aqui mais um passo importantíssimo a ser dado. Não só o sujeito é sempre-já extático-desapropriado e assim por diante, como essa estase é o sujeito, ou seja, o sujeito é o vazio \$ que surge quando uma substância é “desapropriada” por meio da estase. Por mais que pareça procurar pelo em ovo, essa distinção é crucial: a condição do sujeito é sempre limitada, desapropriada, exposta, ou o próprio sujeito é um nome para essa/dessa desapropriação? A partir da limitação do sujeito, devemos passar ao próprio limite como o nome do sujeito. É por isso que não basta dizer que, em Hegel, há um movimento de “autocastração”, que o sujeito castra a si mesmo – quem é esse eu? – O problema é que esse eu só surge com o resultado da castração (...) o extremo para o qual tendo o espírito é a liberdade, sua infinidade, o ser em si e por si. São estes dois aspectos, mas se perguntarmos o que é o espírito a resposta imediata é esse movimento, esse processo de provir da natureza, de libertar-se dela, esse é o ser, a substância do próprio espírito (ZIZEK:2008, p. 69).

Segundo Wahl (1951, p. 8)<sup>11</sup>, “o começo da filosofia, como o da religião, é menos o espanto-admirativo que a não-satisfação e a consciência cindida”, pois o ser humano é dotado de razão e de sentimentos, e “será preciso transmutar a infelicidade em uma felicidade maior que todas as felicidades”, continua ele (p. 13). A maneira de obter esse bem-estar será por meio do esforço da consciência em superar as contradições que ela vai encontrando em seu percurso rumo ao Absoluto, à felicidade completa. A consciência, ao deparar-se com a incerteza, com o estranho, o diferente, enfim, com o outro, fica angustiada. Segundo Hegel (2007, p. 76), “a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder”, mas não há descanso, pois a inércia a desassossega. A consciência pode cair em um “sentimentalismo”, isto é, em um achar “*bom* a seu modo” (2007, p. 77), porém, ela porta o seu contrário, isto é, a tendência de ir além do limitado que ela se auto-impõe, pois “o espírito

nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente” (2007, p. 31), para a busca do incondicionado, do verdadeiro, contido no objeto. O saber, então, tem um intento: “a meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo encontra, onde o conceito corresponde ao objeto, e o objeto ao conceito, (...) [e] assim, o processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente”, entende Hegel (2007, p. 76). Para a consciência pode aparentar um aspecto mais tranquilo permanecer com suas verdades, pois o caminho para o saber real é negativo: “a realização do conceito vale para ela [a consciência] antes como perda de si mesma, já que nesse caminho [ela] perde sua verdade” (FE, § 78, p. 74). Ela “só alcança sua verdade na medida em que encontra a si no *dilaceramento* absoluto” (2007, p. 44, com grifo nosso). Segundo Wahl (1951, p. 8)<sup>11</sup>, “o começo da filosofia, como o da religião, é menos o espanto-admirativo que a não-satisfação e a consciência cindida”, pois o ser humano é dotado de razão e de sentimentos, e “será preciso transmutar a infelicidade em uma felicidade maior que todas as felicidades”, continua ele (*id.*, p. 13). A maneira de obter esse bem-estar será por meio do esforço da consciência em superar as contradições que ela vai encontrando em seu percurso rumo ao Absoluto, à melhor felicidade possível. Ou seja, “(...) essa lacuna irreduzível entre o sujeito e seu ‘fundo’, o fato de o sujeito nunca se encaixar inteiramente no ambiente estar inteiramente embutido nele, define a subjetividade” (ZIZEK:2008, p.68). Logo, é nessa cisão da subjetividade com ela mesma que aparece o máximo grau de diferença, uma força que pertencendo a condição essencial de ser sem essência, coopta o humano a ir sempre além de qualquer satisfação limitada. Essa máxima diferença é o conceito de “diferença mínima por conta da qual o indivíduo nunca está inteiramente referendado a si mesmo, mas a apenas sempre ‘se parece consigo’ (*Id.* p.67). Um processo de discordância entre figura e fundo, que transmitem uma mensagem fundamental sobre os aspectos da subjetividade hegeliana.

Dessa forma, esse processo de diferenciação interna dá origem a um sintoma da consciência, até então não experimentado na história da filosofia: o conceito de *angústia*. Esse conceito aparece pela primeira vez plasmado de forma mais clara em um texto filosófico, na medida em que, um consciência cindida dentro dela mesma, na iminência de perder o que acreditara ser sua verdade até então, depara-se com uma realidade outra, que manifesta cada

vez mais forte um impulso que move a consciência a ir além da zona de conforto, para atirar-se a inverdade do saber fenomenal, para poder se adequar ao ser e o perceber do objeto.

Como vimos, a primeira aparição do conceito de angústia (Angst) na *Fenomenologia do Espírito* (2007) acontece no parágrafo 80, quando diz que

[...] a consciência é para si mesma seu conceito, por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma [...] Portanto, essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda satisfação limitada – vem dela mesma. No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder. Mas não poderá achar nenhum descanso [...]. (HEGEL, 2007, p.76).

Nesse ponto, Hegel analisa as características fundamentais de seu novo conceito de subjetividade, instaurando a angústia como uma poderosa reverberação das características de seu conceito de consciência de si, que possui o limite nela mesma. A tendência natural da consciência sempre é a de buscar um abrigo, uma constante, um lugar de certezas mais sólidas, onde a partir dali possa significar o mundo e as coisas ao seu entorno. Todavia, com a inauguração dessa subjetividade que possui em si seu limite, e que cobra por isso a necessidade de ir sempre além de toda e qualquer satisfação limitada, Hegel confere ao conceito de consciência uma característica de precariedade substancial, só relativizada pela transformação do sujeito no termo espírito em seu saber absoluto.

Para entendermos essa primeira aparição do conceito angústia, temos que compreender até que ponto a consciência consegue mediar a si mesmo, em sua cisão interna. No embate entre duas verdades que se chocam, e, que ao se chocarem, não provocam apenas uma confusão epistemológica, mas, como o sujeito é a própria unidade de medida entre sujeito e objeto, quando muda essa relação muda a figura da consciência, logo o próprio sujeito se transforma, e não apenas seu objeto de conhecimento. Quando, em algum momento, a transposição para a nova verdade falha, a angústia recrudescer, enquanto um passo atrás ao lançar-se no não convidativo abismo das incertezas do novo saber fenomenal. Dessa forma, o eu – parte organizada do isso – demonstra sua força pelo ato de recalçamento. Mas, por sua vez, a impotência do eu se revela nesse mesmo ato, pois, como consequência do processo de recalçamento, surge um

sintoma, através do qual a libido insatisfeita encontra uma satisfação substituta. Segundo Freud, "O processo mental que se transformou em um sintoma devido ao recalçamento mantém agora sua existência fora da organização do eu e independentemente dele" (Freud, 1926/1980, p. 119), adquirindo, assim como os seus derivados, o privilégio de extraterritorialidade. Por conseguinte, ser cobrado para ir sempre além de si mesmo é a maior benesse e o maior calvário da filosofia de Hegel. Isso porque, a perenidade e constância de se ter uma essência imutável é perdida, substituída por um processo interminável de constituição de si mesmo. Essa ilusão da essência, desse desejo febril por algo duradouro entra em choque com a mutabilidade enquanto essência, com a substância que só é na medida em que se manifesta.

A segunda aparição da palavra angústia na *Fenomenologia do Espírito* (2007) aparece no parágrafo 194, quando Hegel comenta sobre independência da consciência-de-si: dominação e escravidão,

Vimos somente o que a escravidão é em relação à dominação. Mas a consciência escrava é consciência-de-si, e importa considerar agora o que é em si e para si mesma. Primeiro, para a consciência escrava, o senhor é a essência, portanto, a consciência independente para si essente é para ela a verdade, contudo para ela [a verdade] ainda não está nela, muito embora tenha de fato nela mesmo essa verdade da pura negatividade e o ser-para-si, pois experimentou nela essa essência. 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 vacilou (p.149).

O jogo da consciência-de-si de empenhar por completo seu ser na existência, que por uma vez o modifica colhendo as reverberações do seu contato com o exterior, evidencia o caráter dessa negatividade absoluta da consciência. O aspecto fluídico da essência humana prepara um caminho tortuoso, mas fundamental e necessário a se percorrer, para realizar maximamente o fato de ser alguém que pode doar para si mesmo a sua essência. Essa cisão interna dá origem a angústia, não como um sintoma meramente pontual, mas algo que perpassa toda a vida da consciência em seu contato com o mundo e com outras alteridades.

Portanto, o aspecto da *diferença mínima*, ou da possibilidade de ser um outro de si mesmo, inaugura um novo campo dos estudos da concepção do que é ser humano. A consciência-abismo coopta o ser do homem a um constante atirar-se, para que este, então possa, rea-

lizar sua vocação de possuir o limite em si mesmo. O introjetar desse limite para o interior da consciência é aspecto fundamental para compreensão da angústia enquanto sintoma indissolúvel e da consciência que tenta estacionar, buscar abrigo em alguma estação. Nenhum conforto possível existe no momento de estagnação, quando se possui uma necessidade ontológica de supreassumir sempre a si mesmo, para então realizar sua ulterior vocação.

Outra aparição da palavra angústia se dá quando Hegel diz que,

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. 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 sua 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. Para que haja tal reflexão são necessários os dois momentos, o momento do medo e do serviço em geral, e também o momento do formar, e ambos ao mesmo tempo de uma maneira universal. Sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo fica no formal, e não se estende sobre toda a efetividade consciente do ser-aí. Sem o formar, permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma. Se a consciência se formar sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio, pois sua forma ou negatividade não é a negatividade em si, e seu formar, portanto, não lhe pode dar a consciência de si como essência.

Se não suportou o medo absoluto, mas somente alguma angústia, a essência negativa ficou sendo para ela algo exterior: sua substância não foi integralmente contaminada por ela. Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados, essa consciência pertence ainda, em si, ao ser determinado. O sentido próprio é obstinação [eigene Sinn=Eigensinn], uma liberdade que ainda permanece no interior da escravidão. Como nesse caso a pura forma não pode tornar-se essência, assim também essa forma, considerada como expansão para além do singular, não pode ser um formar universal, conceito absoluto, mas apenas uma habilidade que domina uma certa coisa, mas não domina a potência universal e a essência objetiva em sua totalidade. (2007, p.150-151).

## **5. - Conclusão.**

Hegel não estava disposto a abandonar o solo de uma filosofia da reflexão. Ele não acreditava que podemos nos curar das feridas da elevação do princípio moderno de subjetivi-

dade à condição de fundamento da ciência simplesmente pregando alguma forma de retorno a uma origem pré-reflexiva e pré-conceitual. Neste sentido, Hegel distancia-se de Schelling, que procurava ultrapassar as dicotomias da reflexão através do recurso a um plano de imanência a partir do qual o subjetivo e o objetivo se extraem. O sujeito emergiu de um mundo indiferente que agora ele confronta e conhece através da reflexão. Schelling insiste que há uma intuição intelectual que não é reflexão, que não é posicional, mas que é modo de posição da unidade sem mediação entre sujeito e objeto.

De fato, Hegel não pode aceitar tanto o conceito schellinguiano de Absoluto, quanto a maneira com que o recurso a intuição se dá às espessas do trabalho do conceito, como se o recurso à intuição fosse modo de recuperação daquilo que o conceito perde ao operar. Para Hegel, não se trata de abandonar a dimensão conceitual, mas de distinguir *conceito* e *representação*, fazendo assim com que a própria noção de reflexão subjetiva seja revista e, com ela, a noção moderna de sujeito. A reconciliação das cisões da modernidade não será feita através do abandono do solo do pensamento conceitual, mas através da reconstituição da noção de pensamento conceitual. Isto implicará em uma reorientação a respeito deste princípio que aparece como fundamento para o advento da modernidade, ou seja, o princípio de modernidade. Podemos dizer que a contribuição central de Hegel encontra-se na tentativa de recompor a noção de subjetividade e tirar daí consequências maiores para o próprio funcionamento da razão.

Neste sentido, a modernidade aparece para Hegel como momento histórico no qual o princípio de subjetividade pode se pôr como fundamento. Mas que, no entanto, este sujeito não era apenas a condição transcendental de toda representação. Na verdade, Hegel lembrará que o sujeito é aquilo que faz com que o espírito nunca esteja em repouso porque são suas exigências que instauram um processo no qual o espírito rompe com o mundo do seu ser-aí e do seu representar (HEGEL: 2008). Como diz Zizek,

Hoje o procedimento crítico padrão é mobilizar a oposição entre homem e sujeito: a noção de subjetividade (autoconsciência, autonomia autopressuposta e assim por diante) representa um perigoso húbris, uma vontade de poder, que ofusca e distorce a essência autêntica do homem. A tarefa, portanto, é pensar a essência fora do domínio da subjetividade. (2008, p.64).

É justamente por esse colapso entre ser saber absoluto e poder regredir. Na verdade,



Hegel lembrará que o sujeito é aquilo que faz com que “o espírito nunca esteja em repouso” porque são suas exigências que instauram um processo no qual o espírito rompe com o mundo do seu ser-aí e do seu representar (HEGEL:2007).

O homem é esta noite, este nada vazio que contém tudo na simplicidade desta noite, uma riqueza de representações, de imagens infinitamente múltiplas, nenhuma das quais lhe vem precisamente ao espírito, ou que não existem como efetivamente presentes. Esta noite, o interior da natureza, que existe aqui – o eu puro – em representações fantasmagóricas, é noite à toda volta, na qual surge aqui uma cabeça ensanguentada – ali outra aparição medonha e branca, de repente aqui, diante dela, e na mesma hora desaparece. É esta noite que descobrimos quando olhamos um homem nos olhos, uma noite que se torna terrível, é a noite do mundo que se avança diante de nós “(HEGEL, apud ZIZEK:2008, p.66)”.

Ou seja, no início do processo de conhecer os fenômenos, o ser humano, no seu confrontar com os objetos da natureza e cultura, no analisar suas verdades, depara-se, em vez das verdades definitivas, com uma série de representações, proto-realidades obscenas<sup>4</sup> de objetos também parciais, que só expressam de forma limitada, embotada, o objeto mesmo. Com isso a consciência é convidada a percorrer um angustiante “caminho da *dúvida* [Zweifel] ou, com mais propriedade, caminho de *desespero* [Verzweiflung] (...) da penetração consciente na inverdade do saber fenomenal” (HEGEL, 2007, p.74), numa perca incessante de suas verdades, pela necessidade da sucessão de si mesmo em seu puro incondicionamento, e isto acontece, pois, [...] a consciência é para si mesma seu conceito, por isso é imediatamente o ir além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma [...] Portanto, essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda satisfação limitada – vem dela mesma. No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder. Mas não poderá achar nenhum descanso [...]. (HEGEL, 2007, p.76).

Por conseguinte, esse impulso sempre para frente da consciência de não achar nunca descanso em verdades limitadas, é o próprio substrato de onde surge a centralidade da temática da angústia. A *angústia* funciona, pois, na *Fenomenologia do Espírito* (2007), por um lado como uma espécie de temor ante a perca iminente da verdade que a consciência achava possuir, mas que agora se apresenta apenas como uma representação sua da verdade, e por outro como o combustível para a consciência percorrer o caminho das figuras da

4 No sentido por trás da cena, que não se mostra de forma total e fácil.

consciência, já que esta nunca pode achar descanso em verdades limitadas ou em determinações de si, já que sua condição primordial é o seu próprio incondicionamento.

O conceito de *angústia* (*Angst*) se mostra, pois, como um *sintoma* da consciência quando esta se depara com a possibilidade da perda do que acredita ser sua verdade. Esse passo atrás ante o necessário atirar-se ao desconhecido e a inverdade, tenta salvaguardar um mundo de aparências, representações e falsos conceitos de verdade, que dão a impressão de ser toda realidade e certeza, mas que de fato ainda não versam sobre a verdade mesma, sendo ela, tão somente, *a vida do todo em seu puro desenvolvimento* (KERVEGAN, 2008, p.42).

Portanto, compreender a significação, surgimento e desenvolvimento do conceito de *angústia* na *Fenomenologia do Espírito* (2007) é compreender o próprio *modus operandi* da consciência que tenta salvar o que acredita ser sua verdade, mas, porque, em contraponto com sua necessidade intrínseca de ir sempre além de toda e qualquer satisfação limitada, a *angústia*, ante a perda de sua verdade, deve ser suprasumida, para que uma nova figura da consciência surja em sua maior riqueza de determinações.

Percebemos, então, que a temática da *angústia* está diluída em toda a obra base desse intento de pesquisa, já que a *Fenomenologia do Espírito* (2007) apresenta a “ciência da experiência da consciência” (VAZ, 2002), que como vimos é um caminho de dúvida e desespero para consciência em seu incondicionamento constitutivo, permeado pela *angústia* ante a perda incessante e necessária de suas verdades limitadas, num processo de entrega consciente a inverdade de seu saber *fenomenal*.

Como já dissemos, na filosofia de Hegel, no início do processo de conhecer de fato as coisas, o homem, no seu confrontar com os objetos do mundo, no analisar suas *verdades*, depara-se, em vez das *verdades* mesmas, com uma série de representações, abstrações que só expressam de forma limitada, embotada, o objeto mesmo. Com isso, a consciência é convidada a percorrer um “caminho da *dúvida* [Zweifel] ou, com mais propriedade, caminho de *desespero* [Verzweiflung] (...) da penetração consciente na inverdade do saber fenomenal” (HEGEL, 2007, p.74), numa angustiante perda incessante, mas necessária do que acreditava ser sua verdade. Isto, pois, há na própria consciência uma necessidade de ir sempre além de toda verdade limitada, já que este limite agora lhe pertence. Essa configuração da subjetividade mostrar-se-á no nosso livro base da pesquisa como caminho da sucessão das

*figuras do Espírito*, numa sucessão de etapas da compreensão das determinações histórico-sociais que agem sobre o processo do constituir de nossos pensamentos, e isto acontece, pois,

[...] a consciência é para si mesma seu conceito, por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma [...] Portanto, essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda satisfação limitada – vem dela mesma. **No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder. Mas não poderá achar nenhum descanso [...]** . (HEGEL, 2007, p.76, grifo nosso).

Este caminho de angústia é justamente o oposto do que hoje em dia almejamos. Preferimos a segurança e o conforto de lidar com os objetos do mundo enquanto escravos para nós, pois assim pensamos compreender a plenitude de sua natureza. O caminho proposto por Hegel é o oposto: um caminho de dúvida, de respeito aos fenômenos, de aceitação da contingência natural e da perda incessante de suas verdades. Quando achamos estar na verdade perdemos, tantas vezes, a capacidade crítica, acomodamo-nos, pois, em algo que deveria ser sempre revisitado, já que, “O bem-conhecido em geral, justamente por ser bem-conhecido, não é reconhecido. É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está.” (HEGEL, 2002, p. 43).

Por sua vez, o limite do conhecer, que em Kant pertencia ao objeto (*coisa-em-si*) é jogado para o sujeito, com a ressalva que o conhecer deste sujeito deve coincidir com a própria lógica imanente que premia os objetos em particular, emergindo, pois um novo conceito de verdade, uma verdade do objeto historicamente determinada, obtida através de mediações intersubjetivas e que se apresenta de forma sempre móvel, permitindo, assim, “voltar-se para o que é, que está dado, remontando, progressivamente, a seu processo de constituição. Trata-se de apreender no ser imediato o conceito que nele se faz presente e se realiza.” (ROSENFELD, 2002, p.29). Isso, porque,

Com a *Fenomenologia do Espírito* (2007) Hegel pretende situar-se para além dos termos da aporia kantiana, designando-a como momento abstrato de um processo histórico dialético desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenômeno para si mesmo ou portador de uma ciência que *aparece* a si mesma no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um

objeto no horizonte do seu saber. Em outras palavras, Hegel intenta mostrar que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assinaladas, no plano da aparição ou do fenômeno ao qual tem acesso o olhar do Filósofo (o *para-nós* na terminologia hegeliana) pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto (VAZ, H. C. L. *apud* Hegel, 2007, p. 14).

Desse modo, a diferenciação entre verdade do objeto (em-si) e representação desta verdade pra consciência (para-si) se altera, já que em-si e para-si sempre é para a consciência e não mais uma verdade intangível da essência (a coisa-em-si) do objeto como em Kant, ou uma verdade plena obtida por um método e pela razão absoluta como em Descartes. Com isto, quando a consciência percebe que este momento em-si do objeto (essência do objeto) é apenas uma representação sua deste em-si, estes momentos em-si e para-si se alteram, e como a consciência é propriamente a relação entre sujeito e objeto, alterando o objeto, “muda sua 'unidade de medida': surge então uma nova 'figura da consciência', outra etapa na progressão do saber.” (MENESES, 1992 p.33).

Portanto, mediante as transformações da relação sujeito-objeto, a consciência produz formas diferentes de experiência, e este caminho necessário de desenvolvimento é um processo da própria formação do sujeito para o saber e, por sua vez, caminho do desenvolvimento da sua experiência sobre o objeto. Trata-se, afinal, do reconhecer da subjetividade que a manifestação das coisas, em última instância, é um processo marcadamente auto relacional, historicamente qualificado pelas configurações únicas do nosso tempo e sociedade. Ou seja, no ato do conhecer, de antemão, já alteramos o objeto, pois o objeto só o é enquanto se manifesta para mim,

(...) então fica patente que o ser-em-si e o ser-para-um-Outro são o mesmo. Com efeito, o Em-si é a consciência, mas ela é igualmente aquilo para o qual é um Outro (o Em-si): é para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma, defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa, e este Outro, para ele, é apenas ele próprio (HEGEL, 2007, p.135).

Logo, o caminho das transformações da relação indivisível *sujeito-objeto*, a *consciência* produz formas diferentes de *experiência*, e este caminho necessário, mas angustiante, pela perda incessante de suas verdades, é um processo da própria formação do sujeito para um saber, que é a descoberta de si-mesmo e de seu tempo como momentos de um processo de formação para a ciência, “espírito que se sabe desenvolvido (...) o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento” (HEGEL, 2007, p. 29). Trata-se, afinal de reconhecer que a manifestação das coisas é fruto indissociável de relações históricas, que se unem num sínodo incomensurável da vida em seu movimento incessante, fruto das determinações do Espírito, de uma substância sujeito.

Por conseguinte, após essa breve análise da subjetividade na *Fenomenologia do Espírito* (2007) de Hegel, percebemos que o conceito de *angústia* (*Angst*) se mostra como um *modus operandi* da consciência quando esta se depara com a possibilidade da perda do que acredita ser sua verdade (em-si), esse passo atrás ante o necessário atirar-se ao desconhecido e a inverdade, tenta salvaguardar um mundo de aparências, representações e falsos conceitos de verdade, que dão a impressão de ser toda realidade e certeza, mas que de fato ainda não versam sobre a verdade mesma, sendo ela, tão somente, a “*vida do todo em seu puro desenvolvimento*” (KERVEGAN, 2008, p.42).

Além disso, como a *Fenomenologia do Espírito* (2007) é a demonstração da “ciência da experiência que faz a consciência” (HEGEL, 2002, p.46) - da sua forma *ingênua* até o compreender-se como *espírito*. Em seu desenvolvimento dialético, as figuras da consciência vão se sucedendo e se transformando, tornando-se, cada vez mais, ricas em mediações. E tal caminho que perpassa toda a obra, como vimos, é um caminho de dúvida e desespero, totalmente permeado pela angústia, que expõe para a consciência a necessidade de ir sempre além de si mesmo, logo, ir sempre além do limitado, já que este limite lhe pertence.

Assim, se a consciência tenta estacionar em algum momento do seu desenvolvimento para a verdade de fato – o saber absoluto – este estacionamento desenvolve um processo de negação da própria condição da subjetividade em Hegel, a saber, o seu próprio incondicionamento. Por outro lado, a angústia aparece como uma tentativa de salvar o que a consciência acredita ser sua verdade, mas o sujeito só pode achar descanso quando

suprassuma a dor da angústia, efetivando para si uma penetração consciente da inverdade de seu saber. Só assim seria possível reconhecer que limite do conhecer pertence somente a si, possibilitando, assim, a “identidade dialética final de *sujeito* e objeto, certeza e verdade, pensamento e ser, na Idéia Absoluta, raiz e coroamento de todo o sistema” (VÁZQUEZ, 2001, p. 47).

Percebemos, então, a centralidade da discussão do conceito de *angústia* na *Fenomenologia do Espírito* (2007) de Hegel, como momento fundamental para compreensão da dialética do desenvolvimento da *consciência ingênua* para o *saber absoluto*.

A lógica formal e dedutiva, o formalismo e o homem transcendente à sua realidade dominam o âmbito das teorias ordenadoras de nossa sociedade desde o contexto teórico da modernidade. O pensamento de Hegel, indo de encontro a estas formas de pensamento, foi aos poucos sendo menos discutido e, tantas vezes, considerado um retrocesso nos avanços da filosofia kantiana.

Tal contradição insurge no filósofo, no artista, no homem do nosso tempo que é forçado a compreender seu estar-num-mundo que se muta independente de nós, tornando-se, pois, extremamente complicado abstrai-lo e conceituá-lo. A nova postura do homem é a de ser transpassado pelo mundo e não transpassá-lo, tornando-se alguém sem “certezas” ou “verdades” intelectíveis – como queria Nietzsche – “Seja como for, a vida, ela é boa!” (NIETZSCHE, 2000, p.84, §222), alguém num “nascimento continuado.” (NIETZSCHE, 2004, p.22), aquele em que o momento de “espanto” pelo milagre do mundo é antes percebido, do que categorizado. Logo, “esse olhar pré-humano” (*id.*), pré-conceitual é a fortaleza de um novo perceber do homem em mundo, enquanto imanente a ele.

Destarte, a crise que emana do sujeito no nosso tempo, esse sujeito pós-filosofias clássicas e reflexivas da metafísica tradicional, surge do interior da questão: como *ser* em um mundo que não mais permite ser plenamente conhecido? Esta situação levou alguns teóricos da pós-modernidade a enunciar o esfacelamento do sujeito no presente agora, sem levar em consideração que já no contexto mais profundo de nossa modernidade ocidental esta crítica já havia sido feita e teorizada de forma profunda pelo filósofo moderno Hegel.

Desde a grande abertura do sistema filosófico da ciência, com a *Fenomenologia do espírito*, o sujeito moderno ganhou ares completamente diferentes das bases de onde emanam

as críticas mais contundentes da pós-modernidade – a metafísica tradicional. Na filosofia hegeliana o homem já nasce em um mundo, e as configurações deste, deixam marcas profundas no que esse homem poderá julgar, conceber, sentir e amar. O sujeito antes como uma mônada leibniziana incomunicável, agora é um ser em um mundo com história própria e aberta às contingências inconcebíveis, e a relação de sujeito conhecendo o objeto altera-se para uma relação de interdependência entre sujeito e objeto.

Steve Connor,

Meu argumento é, na verdade, que essa auto-reflexão é mais significativa do que a reflexão sobre a, ou a descrição da cultura contemporânea, que a teoria crítica pós-moderna parecia oferecer. O pós-modernismo não encontra o seu objeto inteiro na esfera cultural, nem na esfera crítico-institucional, mas em algum espaço tensamente negociado entre as duas. (1993, p. 15).

Esse processo de auto-reflexão é justamente o que Hegel pretendia. O compreender de si mesmo e das determinações que agem sobre a procedência de nossos atos é o caminho motor para compreensão de nosso tempo e de nós mesmos. No processo de conhecer a si mesmo necessitamos agudamente de conhecer a sociedade onde vivemos e a forma peculiar de sua existência agora, rememorando a sua história: seu caminho único de determinações, que influem decisivamente no modo como hoje se encontra o estado de coisas hoje dispostas no mundo.

Logo, o sujeito hegeliano, enquanto sujeito histórico e compreensivo com o processo contingencial do mundo não tenta absorve-lo e explicá-lo, mas crê plenamente que o resultado é apenas um cadáver, um corpo sem vida, lugar onde cessa o movimento e termina a possibilidade de compreensão da mesma. Pois,

[...] a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização, nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto como seu vir-a-ser. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso anda carente de sua efetividade, o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência. Igualmente, a diversidade é, antes, o limite da Coisa: está ali onde a Coisa deixa de ser, ou é o que a mesma não é. (HEGEL, 1992, p. 23.).

Finalizamos, pois, com o francês Merleau-Ponty, ferrenho crítico das filosofias

tradicionais, que parece responder a nossa pergunta, ao propor um modelo – que muito se assemelha ao de Hegel – de como o homem do agora deve ser, este homem seria, portanto,

[...] alguém que perpetuamente começa. Isso significa que ele não considera como adquirido nada do que os homens ou cientistas acreditam saber. Isso também significa que a filosofia não deve considerar-se a si mesma como adquirida naquilo que ela pôde dizer de verdadeiro, que ela é uma experiência renovada de seu próprio começo, que toda ela consiste em descrever este começo e, enfim, que a reflexão radical é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida, que é sua situação inicial, constante e final (1999, p.11).



## 6. Referências

### Primárias

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das ciências Filosóficas em 3 vols**. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Propedêutica Filosófica**. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história**. São Paulo: Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da história**. Brasília: Ed. UnB, 1998.

\_\_\_\_\_. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. **Fé e Saber**. São Paulo: Hedra, 2007. 174 p.

### Obras de Autores Clássicos.

ADORNO, T. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

\_\_\_\_\_, HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

DESCARTES, René. **Discurso do método e regras para direção do espírito**. São Paulo: Martin Claret, 2000.

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

\_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HARTMANN, Nicolai. **A filosofia do idealismo alemão**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo 2 vols**. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **A questão da técnica**. Petrópolis: Vozes 2002.

\_\_\_\_\_. El Concepto hegeliano de la experiencia. In: **Sendas Perdidas**: Holzwege. 1960. pp. 99-174.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2002.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia**. Lisboa: Presença, 1972.

\_\_\_\_\_. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. **Terror e Tremor**. Rio de Janeiro: Tecnoprint gráfica S.A. 1968.

LACAN, J. **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Sentido y contrasentido**. Barcelona: Ed. Peninsula, 1977.

### **Bibliografia Secundária**

ARANTES, Paulo Eduardo. **Hegel: a ordem do tempo**. São Paulo: Editora Polis, 1986.

BATAILLE, Georges. **HEGEL, LA MUERTE Y EL SACRIFICIO**. Ebook. Disponível em 

BECKENKAMP, Joasinho. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

BEISER, Frederick. **Hegel**. London: Routledge, 2003.

BERTHOLD-BOND, Daniel. **Hegel's theory of madness**. Nova york: State University of New York Press, 1995

BICCA, L. *Racionalidade Moderna e Subjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *Questões Persistentes*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

BREAZEALE, D. “Karl Leonhard Reinhold”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/karl-reinhold/>>. Acesso em: 12 Fev. 12.

BURKE, V. “Hegel’s concept of mutual recognition: the limits of selfdetermination”. In: *The Philosophical Review*, vol. XXXVI, no. 2, summer 2005.

BORGES, M. **História e Metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

BOURGEOIS, Bernard. **Hegel: Os atos do espírito**. Porto Alegre: Unisinos, 2004

BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. São Leopoldo: UNISINOS, 2000

CONNOR, Steve. **Cultura Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

d'HONDT, Jaques. **Hegel**. Lisboa: Edições 70, 1984.

\_\_\_\_\_. **Hegel e o hegelianismo**. Lisboa: Editorial Inquérito limitada, 1982.

E. F. CHAGAS, K. UTZ, J. W. J. OLIVEIRA, (Org.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Fortaleza: UFC edições, 2007.

FERRER, D. H., Observing Reason in Hegel’s Phenomenology of Spirit, in E. Pires (ed.) **Still Reading Hegel’s Phenomenology of Spirit**, Imprensa da Universidade, Coimbra, 2009, p. 37-48.

\_\_\_\_\_. **Lógica e Realidade em Hegel. A Ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

FLAQUER, Jaume. **HEGEL Y EL ROMANTICISMO: La importancia de la relación**. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 1995.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

HYPPOLITE, Jean. **Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel**.

Barcelona: Península, 1974.

\_\_\_\_\_. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Rio de Janeiro: Elfos Ed. 1995.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

J. H. SANTOS. **O trabalho do negativo. Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo: Loyola, 2008.

KERVEGAN, Jean François. **Hegel e o Hegelianismo**. São Paulo: Loyola, 2008.

KOJÈVE, Alexander. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

LAUENER, Henri. **A linguagem na filosofia de Hegel com consideração especial da estética**. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

LEBRUN, Gérard. Hegel e a ingenuidade cartesiana, In: **Analytica**. vol.3, nº 1. Rio de Janeiro. 1998

LUFT, Eduardo. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

LYOTARD, Jean François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2009.

KOSOK, M. The Formalization of Hegel's Dialectical Logic. Its Formal Structure, Logical Interpretation and Intuitive Foundation", in A Macintyre (ed.), **Hegel. A Collection of Critical Essays**. Notre Dame / London: University of Notre Dame Press, 1972, p. 237-287

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

\_\_\_\_\_. **Abordagens Hegelianas**. Rio de Janeiro: Vieira e Lent casa editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. **Hegel e a fenomenologia do espírito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

MORAES, Alfredo de Oliveira. **A metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências filosóficas de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2003.

MÜLLER, Marcos. A experiência, caminho para a verdade? Sobre o conceito de experiência na *Fenomenologia do Espírito* (2007) de Hegel. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, v. XVII, nº 66, 1967, p. 146-177.

CARVALHO, O. **Hegel**. Rio de Janeiro. E Realizações, 2008.

PINKARD, Terry. **Hegel – a biography**. Cambridge: Cambridge-USA, 2002

\_\_\_\_\_. **Hegel's phenomenology: the sociality of reason**. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

ROSENFELD, Denis L. **Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

RÜHLE, Volker. La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger. In **BAJO PALABRA. Revista de Filosofía**, II Época, Nº 4 (2009): 11-20. Madrid.

STERN, Robert. G.W.F. **Hegel: Hegel's philosophy of nature and philosophy of spirit**. New York: Routledge, 2001

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Cambridge: University Press, 1975.

\_\_\_\_\_. **Hegel e a sociedade moderna**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2005.

UTZ, Konrad. O método dialético de Hegel. In. **Revista Veritas**. Porto Alegre v. 50 n. 1 Março 2005 p. 165-185

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

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1988.

\_\_\_\_\_. A significação da Fenomenologia do Espírito. In. **Prefácio da Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis :Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

VÁZQUEZ, J.T. A consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo. In: **Ágora Filosófica**, vol. 3 p. 43 – 55. Disponível em <[http://www.unicap.br/Arte/ler.php?art\\_cod=655](http://www.unicap.br/Arte/ler.php?art_cod=655)>. Acesso em: 26 de setembro 2010.

## Secundárias

AQUILA, “Predication and Hegel’s Metaphysics”. In: *Kant-Studien*, 64, 1973, pp. 231-45.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

COSTA, D. V.-C. R. de M. “O nascimento da intersubjetividade na *Fenomenologia do Espírito*”. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 10 – no. 1, dez. 2004. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev01.htm>>. Acesso em: 29 fev. 2012.

DE VRIES, W. A. *Hegel’s Theory of Mental Activity. An Introduction to Theoretical Spirit*. Ithaca e London: Cornell University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. “Hegel on Reference and Knowledge”. In: *Journal of the History of Philosophy*, volume XXVI, número 2, abril 1988, pp. 297-307.

\_\_\_\_\_. “Hegel on Representation and Thought”. In: *Idealistic Studies* 17, mai. 1987, p. 123-32.

FINDLAY, J. N. *Hegel: A Re-Examination*. London, New York: George Allen & Unwin e The Macmillan Company, 1958.

\_\_\_\_\_. “The Contemporary Relevance of Hegel”. In: MACINTYRE, A. C. (org.), *Hegel: a collection of critical essays*. Notre Dame, London: University of Notre Dame, 1976, pp. 1-20.

FORSTER, M. N., *Hegel’s Idea of a Phenomenology of Spirit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, [19-].

FRANK, M. “Subjectivity and Individuality: Survey of a Problem”. In:

KLEMM, D. E., ZÖLLER, G. (org.). *Figuring the Self: Subject, Absolute*,

- and Others in Classical German. Albany: State University of New York Press, 1997, pp. 3-30.
- FRANKS, P. "Comment on Rolf-Peter Horstmann's 'What is Hegel's Legacy and What Should We do With It?'". In: *European Journal of Philosophy* 7, 2, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, pp. 288-292.
- 115
- GADAMER, H.-G. *Hegel's dialectic: five hermeneutical studies*. New Haven and London: Yale University Press, 1976.
- GRÉGOIRE, F. *Études Hégéliennes. Les Points Capitaux du Système*. Paris: Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1958.
- HABERMAS, J. "From Kant to Hegel and Back again – The Move Towards Detranscendentalization". In: *European Journal of Philosophy*, 7, 2, Blackwell Publishers, Oxford. 1999, pp. 129-157.
- HARTMANN, N. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Werke in zwanzig Bänden, 3. Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Faith & Knowledge*. Trad. por Walter Cerf e H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. *L'Esprit du Christianism et son Destin*. Paris, 4a. ed.: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. 5a ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, M. *La 'Phénoménologie de l'Esprit' de Hegel*. Gallimard: 1984.
- HORSTMANN, R-P. "Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)". In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge. CD-ROM.
- \_\_\_\_\_. "What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?" in *European Journal of Philosophy* 7: 2, pp. 275-287. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- HYPOLITTE, J. "Vida e tomada de consciência da vida na filosofia hegeliana", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1936.
- \_\_\_\_\_. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- INWOOD, M. *Hegel*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- JEASCHKE, W. "Absolute Subject and Absolute Subjectivity in Hegel". In: KLEMM, D. E., ZÖLLER, G. (org.). *Figuring the Self: Subject, Absolute, and Others in Classical German*. Albany: State University of New York Press, 1997, pp. 193-205.
- 116
- KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

- \_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade de julgar*. S/l: Forense Universitária, s/d.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. 4a ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Critique of Practical Reason*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.
- KOLB, D. *The critique of pure modernity: Hegel, Heidegger and after*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.
- KOYRÉ, A. “Hegel em Iena”, in *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- LABARRIÈRE, P.-J. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- LITT, T. *Hegel. Essai d’un Renouvellement Critique*. Paris: Denoël, Gonthier, 1973
- MARCUSE, H. *L’ontologie de Hegel et la théorie de l’historicité*. Paris: Gallimard, 1972.
- MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000.
- PIPPIN, R. “You Can’t Get There from Here: Transition problems in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 52-85.
- PLUMER, G. “Hegel on Singular Demonstrative Reference”. In: *Southwestern Journal of Philosophy*, 1980, p. 71-94.
- SOLL, I. *An Introduction to Hegel’s Metaphysics*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- SOLOMON, R. C. *In the spirit of Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- STERN, R., WALKER, N. “Hegelianism”. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge. CD-ROM.
- STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense. An essay on Kant’s Critique of Pure Reason*. London: Methuen & Co., 1973.
- TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. “The Opening Arguments of the Phenomenology”. In: MACINTYRE, A. C. *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1976, pp. 151-187.
- \_\_\_\_\_. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- WARTENBERG, T. E. “Hegel’s idealism: The logic of conceptuality”. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 102-129.
- ZUBIRI, X. “Hegel y el problema metafísico”. In: *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 223-240, paginação da 5ª ed. Bibliografia oficial 13: Cruz y Raya 1, 1933, 11-40.
- Disponível em: <<http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/hegel.htm#R1>>.
- Acesso em: 30 mai. 2012.

Safatle, 2010 disponível em <

Freud, S. (1980). Inibição, sintoma e angústia. (J. Salomão, Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras*

*Psicológicas Completas*. (Vol. XX, pp. 107-198). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1926).