

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA
E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS

A DIALÉTICA NA CRÍTICA À ILUSTRAÇÃO CONFORME A
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

RONEY WAGNER VIEIRA

SÃO CARLOS

2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA
E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS

A DIALÉTICA NA CRÍTICA À ILUSTRAÇÃO CONFORME A
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

DOUTORANDO: RONEY WAGNER VIEIRA

ORIENTADOR: PROF. DR. WOLFGANG LEO MAAR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Filosofia e Metodologia das Ciências do Centro De Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em História da Filosofia e Metodologia das Ciências.

SÃO CARLOS

2007

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

V658ep

Vieira, Roney Wagner.

A dialética na crítica à ilustração conforme a fenomenologia do espírito / Roney Wagner Vieira. -- São Carlos : UFSCar, 2008.
276 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2007.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804. 3. Liberdade. 4. Ilustração. 5. Dialética. I. Título.

CDD: 100 (20^a)

RONEY WAGNER VIEIRA

**A DIALÉTICA NA CRÍTICA À ILUSTRAÇÃO CONFORME
A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA
E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS**

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de doutor no Programa de Pós Graduação em História da Filosofia e Metodologia das Ciências, pela Banca Examinadora formada pelos Professores:

Prof. Wolfgang Leo Maar

Doutor. em Filosofia, UFSCar

Prof. José Eduardo Marques Baioni

Doutor. em Filosofia, UFSCar

Prof. Paulo Roberto Licht dos Santos

Doutor em Filosofia, UFSCar

Prof. Ricardo Musse

Doutor em Filosofia, USP

Prof. Sinésio Ferraz

Doutor em Filosofia, Unesp.

São Carlos, 03 de julho de 2007.

Para 'seu' Silvino, meu pai.

AGRADECIMENTOS

À CAPES pela bolsa concedida através do PPG-FIL, sem a qual não teria sido possível a realização deste trabalho.

Aos professores e funcionários do departamento de Filosofia da UFSCar, pela atenção e eficiência.

Aos professores doutores José Eduardo Baioni e Paulo Roberto Licht dos Santos que por ocasião da qualificação deste trabalho contribuíram com sugestões e críticas extremamente valiosas para a sua conclusão.

Ao meu orientador, professor doutor Wolfgang Leo Maar, pela paciência, pela disponibilidade, pelas importantes disciplinas oferecidas durante o curso deste doutorado, enfim, pela orientação que desde o mestrado me permitiu pesquisar e conhecer conteúdos de valor inestimável.

E, em especial, ao grande Bento Prado Júnior, pelas incontáveis horas de inspiração a nós dedicadas, por sentar-se à nossa mesa e brindar à vida, por sua honestidade, por sua simplicidade, por seu amor ao saber, muito obrigado.

*Pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz,
pode-se medir a grandeza do que perdeu.*

Hegel

Sumário

Resumo	8
Introdução	9
Primeira parte – Liberdade e Natureza na Ilustração kantiana	
1-a. Consciência de si e natureza	22
1-b. A liberdade na dialética da razão	34
1-c. A liberdade e o reino dos fins	48
1-d. A realização da liberdade na história	61
Adendo - Fichte: A consciência de si como sujeito-objeto	70
Segunda parte – Dialética e História: o caminho do desespero	
2-a. O sujeito-objeto da Fenomenologia	85
2-b. A consciência de si e a contradição imanente	103
2-c. A liberdade como universal da consciência	126
2-d. O aparecimento fenomenológico da razão	146
2-e. A liberdade da Coisa mesma	160
2-f. A liberdade absoluta da Ilustração	177
2-g. A dialética da liberdade inteligível	204
2-h. A História: liberdade e contingência	224
Conclusão	252
Referências	274

RESUMO

A filosofia kantiana é uma filosofia da Ilustração. Sua concepção do homem e da liberdade insere-a na corrente dominante no século XVIII que, num sentido geral, elege a razão como a faculdade suprema, que deve conduzir a humanidade em direção às suas potencialidades últimas. A Ilustração kantiana, essencialmente crítica, inaugura o idealismo alemão como uma autocrítica que estabelece os limites do uso legítimo da própria razão. O estabelecimento das condições do conhecimento possível, no entanto, resulta na oposição fundamental entre fenômeno e coisa em si. Em consequência desta oposição, várias outras se impõem e fazem do sistema inteiro uma contradição aos olhos das filosofias posteriores. Nossa tese é de que a superação da distinção entre fenômeno e coisa em si empreendida pela *Fenomenologia do Espírito* de Hegel resulta na dissolução do que, em termos transcendentais, constitui a condição de possibilidade de toda Ilustração: a idéia de liberdade. A solução da terceira antinomia coloca a idéia kantiana de liberdade, diante da consciência fenomenológica, como algo a ser superado e não um ideal perseguido num progresso contínuo através da história. A tese central do idealismo, de que o pensamento e o ser são idênticos, sucumbe ao idealismo transcendental. A concepção da consciência em sua história permite que a dialética hegeliana dissolva, pela dissolução mesma da coisa em si, a oposição entre liberdade e causalidade natural e as dicotomias resultantes, que Kant só resolve mediante os postulados morais. A dissolução da aporia fenômeno-coisa em si leva a uma concepção da liberdade como uma efetividade imanente à própria consciência no percurso que ela faz na *Fenomenologia*. Isso quer dizer que a razão deve se compreender na própria realidade social e não na idéia de um aproximar-se infinito da humanidade rumo a um fim que pode somente ser postulado. A oposição da razão à causalidade natural resultaria sempre numa aspiração insatisfeita. Em suma, se o idealismo absoluto afirma a identificação necessária da razão com o ser, ele deve suprimir a noção kantiana do dever. Para demonstrá-lo iniciamos com a abordagem da filosofia crítica. Em adendo mostramos no pensamento de Fichte o passo decisivo em direção à dialética hegeliana na reflexão da consciência de si que se torna sujeito-objeto. A exteriorização do Eu, que põe o não-eu como um outro que deve ser superado, põe a liberdade ainda como pura aspiração, como dever ser. Mas a dinâmica do Eu em sua extrusão já anuncia o conceito-chave do idealismo absoluto: o da alienação do espírito. O espírito aparece como consciência. E ele é a idéia que se exterioriza no tempo como História. O espírito é a substância como sujeito, que sabe de si no saber da consciência e que se objetiva na obra humana, resultado do trabalho da consciência. O caminho da consciência é o da própria liberdade que se efetiva no universal com o qual ela deve identificar-se. A Ilustração kantiana resulta abstrata na medida em que remete para um além esse resultado do trabalho humano e a efetivação da liberdade da consciência que age.

PALAVRAS-CHAVE: Kant, Fichte, Hegel, Ilustração, razão, fenômeno, coisa em si, liberdade, dever, consciência, trabalho, alienação, espírito, história.

INTRODUÇÃO

Segundo Caio Prado Júnior o problema fundamental do século XVIII era acima de tudo o de fazer coincidir e harmonizar o sujeito e o objeto do conhecimento. Quando se trata do Homem, ambos se confundem no mesmo indivíduo que se revela ator e autor de sua história. O empirismo dominante na Inglaterra, onde o capitalismo avança rapidamente, coloca-se em geral na perspectiva do Homem-objeto. Na França a perspectiva de uma revolução iminente constrói uma nova ordem sob a forma de um plano ideal que a razão universal do homem concebe. A revolução é, no plano teórico-filosófico, o primeiro passo na solução do problema do conhecimento. Ela abre perspectivas para o elemento de ligação entre teoria e prática, entre o Homem-sujeito que planifica e o Homem-objeto que realiza¹. Mas a assimilação dessa experiência, que dela permitiria tirar todas as conseqüências práticas coube aos alemães. As conhecidas condições sociais desse país na época, o atraso científico e o isolamento comercial e político relegavam-no ou à contemplação estética e a pesquisa livresca, ou a um recolhimento sobre si mesmo numa especulação pura. Tal cenário é que possibilita o surgimento de um pensamento tão imponente, capaz de levar a cultura humana, em menos de um século, mais longe do que a marcha do milênio e meio anterior a havia levado.

O problema do conhecimento do homem impõe a colocação do sujeito e do objeto em determinação recíproca. Na relação que se dá entre ambos, eles se harmonizam na medida mesma em que o homem faz sua história. O problema ético que desde a antiguidade se resolvia com a submissão dogmática a uma ordem natural se transforma, com o advento da ciência moderna, num novo determinismo. Não é mais o destino que o grego concebia, mas um determinismo ao alcance do homem e que pode ser dirigido por ele. O conhecimento das forças da natureza para o seu emprego em todos os usos possíveis torna o homem senhor e possuidor da natureza. O homem é cindido em duas esferas: de um lado, é o Homem-objeto do conhecimento, determinado como todo o mundo físico. De outro lado é o Homem-sujeito, racional, que pode dirigir seu determinismo. O problema da ação humana se propõe a partir dos conhecimentos, baseados na experiência, dos fatores que condicionam o agir. Ao longo dos

¹ PRADO Jr, C. *Dialética do Conhecimento*, Tomo II, Ed. Brasiliense, p. 355 et seq. São Paulo: Brasiliense, 1952.

tempos, as respostas a esse problema oscilam ao sabor da história. Uns, como Sócrates e pensadores do apogeu da Idade média, advogaram em favor da liberdade. Momentos mais conturbados, ao contrário, apontaram para a necessidade. É o caso do estoicismo e do cristianismo dos primeiros tempos. Mas o problema ético era sempre posto a partir do indivíduo e da sua natureza.

Dessa forma o problema não tem solução, pois a vontade não é livre nem não-livre. Ela somente aparece na ação e se confunde com ela. Críticas como as de Espinoza e Locke mostraram que o problema somente se põe quando a interpretação e a explicação da ação humana postulam a substituição do Homem-objeto pelo Homem-sujeito, ao qual o primeiro se submete como a uma vontade que age independente das contingências. O problema ético só surgia no terreno da metafísica. A saída desse terreno subjetivista só é possível pela a separação dos dois. E isso se dá plenamente na modernidade.

O conhecimento do mundo físico e o método de sua elaboração são juntos o fundamento para a solução do problema da ação humana. A sede determinante da ação se encontra nos fatos concretos da sua vida social e na sua relação com a natureza. O Homem-objeto é o critério para o conhecimento do Homem-sujeito. Tal contexto põe novamente, e de forma mais complexa, o problema de como pode o homem real, necessário e determinado por fatores a que se subordinam todos os indivíduos, ser modificado pelo Homem-sujeito, racional, que pretende por meio desse conhecimento controlar a natureza e as situações históricas, subordinando-as às suas aspirações.

Entre os reformadores, que pressentiam uma nova ordem das coisas, o problema não pode se resolver com a identificação do real, que eles queriam transformado, com o racional. O racional é justamente o oposto da situação vigente e consiste no que a Razão idealiza. Mas o conhecimento do real o coloca como necessário. E esse conhecimento é condição para se agir sobre ele. O postulado determinista que garantia o emprego das ciências físicas na técnica industrial encerrava a humanidade num fatalismo inevitável. Os racionalistas do século XVIII hipostasiaram o racional e o encarnaram numa ordem natural, cuja aproximação ou distanciamento do homem e suas situações sociais variam de acordo com a época. A pouca clareza em relação a essa possível ordem leva até à consideração do despotismo ilustrado, das elites esclarecidas e da soberania popular como instrumentos de natureza providencial. A aplicação de doutrinas de economia prática como a de Adam Smith na Inglaterra, e dos enciclopedistas e fisiocratas consagradas pela revolução na França, fornecem experiências que, por fim, prepararam a solução do problema do agir.

E é no pensamento alemão que se abrem as perspectivas para o novo salto, ainda mais radical, para fora do dilema criado pelo racionalismo. A diversidade entre o racionalismo da Inglaterra e da França de um lado, e a crítica alemã de outro é visível quando o assunto é a história. A historiografia franco-inglesa é feita sobre uma interpretação normativa da história. Ao mesmo tempo em que procura leis explicativas dos fatos à moda das ciências naturais, também propõe uma ordem racional ou moral dos fatos. A história aparece condicionada por princípios abstratos, imutáveis. Esses princípios metafísicos se personalizam numa razão exterior que, ativa ou contemplativamente, interfere na vida concreta dos homens. Ocorre então uma contradição entre os pólos opostos do racional e do irracional na história. Para Voltaire a história será a luta constante entre ambos. Para Condorcet será o progresso do instinto para a razão. E para Hume é a marcha da anarquia para o equilíbrio racional entre a liberdade e a autoridade legal.

A historiografia alemã, por outro lado, quando não chega a simplesmente excluir o determinismo racionalista, procura superar o dualismo mecânico entre a razão e entendimento de um lado, e os impulsos e inclinações, de outro. Procura compreender a unidade interna e a totalidade do homem. Pensadores como Herder e Lessing insistem em superar aquela oposição irreduzível no pensamento de franceses e ingleses. São as forças humanas concretas, a ação e os impulsos do homem que animam a história e determinam a vida social, e não uma razão abstrata e impessoal. Lessing definirá a história como a educação da raça humana. Assim, em vez da subordinação a planos racionais exteriores à vida dos indivíduos, deve-se procurar na história sua imanência. Os fatos devem ser explicados e interpretados pelo seu próprio conteúdo. As forças que impelem a história são interiores a ela. Por isso Herder vê na idade média o começo histórico-evolutivo da cultura moderna, que nela se ocultava. Não se trata, como pensavam os racionalistas, de um período de puro irracionalismo que ainda se opunha à ordem burguesa emergente.

Esse autodinamismo introduzido na história, apesar de ser inicialmente vago, se tornará no devido tempo a própria dialética de Hegel. O processo de desenvolvimento histórico se dá por um movimento descontínuo cujo impulso não vem de fora para dentro da história, mas surge do seu interior e estende-se de dentro para fora. Esse esforço inicial de interpretação histórica passará, com Hegel, para o campo da filosofia. Todo esse movimento, no entanto, emerge da filosofia crítica e se posiciona decididamente no sentido de superar as oposições resultantes da separação entre a coisa em si e o objeto da representação. Na filosofia crítica essa oposição básica reflete-se em todos os usos da razão. Nesse sentido a

possibilidade de efetivação dos fins dessa razão enquanto razão prática deve ser remetida a um mundo inteligível. O mundo efetivo, da história, resulta naquele em que a causalidade da natureza sobre a vontade humana deve ser superada num progresso necessário, porém, infinito. A liberdade do sujeito contrasta com a realidade social em que as inclinações naturais movem a marcha da espécie. A história não conhece a liberdade, mas caminha em direção a ela como a um ideal apenas regulador. Esse progressivo aperfeiçoamento da humanidade por meio da razão identifica o pensamento kantiano no movimento que marca o século XVIII e que ele chamou de *Aufklärung*, termo que aqui optamos por chamar Ilustração.

A Ilustração tem em Kant, segundo Hegel, seu máximo representante no pensamento alemão. A luta que atravessa o cenário filosófico e político do século XVIII significa, para Hegel, uma revolução do espírito. A Revolução Francesa e a dominação do período napoleônico significavam ainda o esforço do espírito para realizar o racional em si e para si. A Ilustração aparece na *Fenomenologia do Espírito* como a expressão dessa revolução, como negação de toda dominação, que encontra especialmente na fé.

Na primeira parte deste trabalho abordamos a filosofia crítica de Kant e buscamos abordar a posição daquela aporia fundamental da relação entre o sujeito e o objeto. Nesse contexto mostraremos a gênese da possibilidade da causalidade por liberdade, que possibilita ao sujeito determinar-se enquanto vontade autônoma, apesar do condicionamento de seu agir pela causalidade da natureza. Nossa abordagem da *Crítica da Razão Pura*, da *Crítica da Razão Prática*, *Crítica da Faculdade do Juízo*, *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pressupõe inclusive na primeira que é anterior, o espírito que ele expressa no texto de 1783: *Respondendo à Pergunta: O que é Esclarecimento?* A abordagem destas obras procura ater-se principalmente nos momentos pelos quais Hegel se filia ao mesmo tempo em que se opõe a Kant. Nosso interesse nesse foco sem dúvida poderia levar à conclusão de que condicionamos a leitura da filosofia transcendental a algum preconceito injusto e limitador. Mas, como diz o título do trabalho, buscamos abordar a crítica de Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, ao idealismo transcendental enquanto expressão máxima da Ilustração. Portanto, ao longo dos capítulos estaremos tratando sempre da idéia central da ética kantiana e da Ilustração como um todo, a idéia de liberdade. Nossas limitações e a extensão da bibliografia disponível acerca da filosofia kantiana não nos permitem ir além do que aqui propomos.

A saída da menoridade, que depende apenas da liberdade do sujeito de fazer uso público de sua razão, é o mote com que Kant exalta a Ilustração como a formação contínua e o progresso da humanidade na história rumo à sua máxima realização. Sua moral proíbe o uso do ser humano como mero instrumento. Afirma a humanidade como ser racional em geral, o único fim possível para uma vontade que deve estabelecer sua própria lei.

Mas à consciência de si, o eu penso da apercepção transcendental, é embargado, em termos teóricos, o caminho para sua auto-identificação como liberdade prática. No *eu penso* a unidade objetiva da autoconsciência é apenas aquela pela qual um diverso dado na intuição é reunido no conceito do objeto. O estabelecimento do domínio do fenômeno ou do conhecimento possível e a conseqüente independência da coisa ou do objeto em relação a ele remetem o trato desse problema ao universo exclusivo do agir, ou seja, à moral.

A liberdade da consciência, motora da Ilustração, só é tratável em sua filosofia como um postulado da razão prática. Para essa razão a natureza, como reino da causalidade, representa a fonte da heteronomia da vontade. Em última instância, a dialética entre natureza e razão se resolve no plano moral com a imposição incondicional do imperativo categórico sobre as inclinações da natureza e sobre a vontade.

É no que diz respeito à história que Kant procura mostrar que para a natureza humana, pensada como espécie, essa dialética se resolve num plano secreto da natureza, que se vale tanto das disposições morais quanto das inclinações. O método da natureza e a finalidade racional do homem se completam na concepção do esclarecimento progressivo da humanidade em meio à discórdia que impera entre os indivíduos. Ambos levam ao desenvolvimento das disposições do sujeito num progressivo ilustrar-se que, em última instância, se manifestaria nas relações entre as nações.

Se a Ilustração de Kant pode ser definida como um pensamento que se empenha em estender a crítica racional a todos os campos da experiência, é porque ela funda-se na liberdade e na finalidade arquitetônica da razão, em cujo interesse se baseia a possibilidade da causalidade por liberdade. A *Crítica da Razão Pura*, no entanto, limita toda experiência possível a objetos que possam se apresentar em alguma intuição, seja ela pura ou empírica. Desse modo, ela fixa dicotomias que serão o motivo das preocupações do idealismo conseqüente.

A solução kantiana para a contradição entre o determinismo da natureza e a liberdade moral do homem, tratados nos termos da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica da Razão Prática*, entre outras conseqüências, inspirou o subjetivismo de Fichte. O único modo de chegar do *eu penso* kantiano a uma identidade com o objeto é buscando-a exclusivamente no eu pensante. Em adendo pretendemos mostrar, na passagem de Kant a Fichte, o desenvolvimento dos conceitos de reflexão e de liberdade do sujeito ou da consciência de si no movimento que vai de Kant a Hegel, o idealismo alemão. A filosofia de Fichte busca a superação das distinções entre fenômeno coisa em si, sensibilidade e entendimento, liberdade e causalidade. Ela procura pensar o infinito na própria finitude, a unidade na multiplicidade, o absoluto na sua manifestação. O objeto da dissimulação que Hegel denunciará na consciência moral kantiana, no entanto, permanece no pensamento fichteano na forma do *dever ser*.

Hegel aponta o cerne da falha de Kant e de Fichte na clássica afirmação do prefácio da *Fenomenologia* de que o ponto essencial está em apreender e exprimir o verdadeiro não como substância, como pensava Espinoza, mas precisamente como sujeito. O ponto de vista de Kant e de Fichte toma o conhecimento como dado, apenas o expõe. O conhecimento é deduzido do sujeito como algo pré-formado. Essa a natureza do *a priori*. Não se trata de uma consciência comum que se eleva até um saber que se identifique finalmente com o ser, esta sim o objeto da *Fenomenologia*.

Nossa tese, em resumo, é de que a concepção da razão como história permite que a dialética hegeliana dissolva a oposição entre liberdade e causalidade natural, as dicotomias que Kant só resolve mediante os postulados morais. O projeto de dissolução da aporia fenômeno-coisa em si resulta, em Hegel, na concepção da liberdade como uma efetividade imanente à própria consciência no percurso que ela faz ao longo da *Fenomenologia*. Isso quer dizer que a razão deve se compreender na própria realidade social e não na idéia de um progresso infinito da humanidade, lema da Ilustração kantiana, rumo a um fim que pode ser somente postulado. A oposição da razão à causalidade natural resultaria sempre numa aspiração insatisfeita. Em suma, se o idealismo afirma a identificação necessária da razão com o ser, ele deve na sua forma absoluta suprimir a noção kantiana do dever.

Os fundamentos últimos de uma razão divina ou absoluta significam sempre um resíduo problemático. Em Hegel não se encontra nem a contestação nem a resignação ante o incognoscível. Segundo Hartmann, isso se deve à posição de Hegel frente ao irracional cuja existência é necessária do ponto de vista metafísico. Ao contrário, encontra-se um método de resolver problemas que adentra no desconhecido sem medo de qualquer contradição. Para esse método a contradição é valorizada

incondicionalmente. A forma geral da dialética hegeliana consiste exatamente na descoberta e no reconhecimento da importância das contradições. A sua superação antitética não significa que venham a ser dissolvidas. As contradições na verdade destroem os conceitos estáticos da razão finita em proveito da coisa que se procura conceber.

Ao se transformar graças a essas contradições o conceito se transforma num produto fluente que em vez de repelir, toma para si até mesmo o caráter da irracionalidade. Seria tão pertinente discutir-se a irracionalidade como a própria racionalidade da vida dos conceitos hegelianos. O idealismo de Hegel é um idealismo da razão absoluta. Nesse sentido, pretende ser uma superação do idealismo transcendental de Kant. Fichte e Schelling, nas suas últimas fases, haviam chegado ao mesmo ponto, um idealismo da razão. Mas Hegel o elaborou de modo mais universal do que eles. O Absoluto é a Razão que o homem pode atingir através de sua razão finita: “a Filosofia não é mais do que a explosão da razão finita provocada pela Razão Absoluta e pela sua elevação até ela”².

Fenomenologia do Espírito é um título que destina-se justamente a caracterizar, descrever e separar as formas fenomenais da consciência. A objetividade que o movimento dialético permite implica numa indiferença perante realismo e idealismo, numa autonomia que deixa falar o próprio conceito. Por isso nem todos concordam com a definição de Hartmann, acima citada, da dialética hegeliana como um método. Segundo a crítica dessa concepção, a dialética seria a dinâmica da própria realidade e não apenas um procedimento intelectual que pretendesse abarcá-la. Mas, mesmo segundo o autor, a dialética é uma objetividade flutuante, livre de qualquer visão sistemática. Sem ser considerado à luz de qualquer teoria, o conceito se ilumina de dentro para fora. Apesar do caráter sistemático da concepção hegeliana do mundo, visível em certos capítulos, a essência da dialética de Hegel está na sua concepção acima do ponto de vista sistemático.

O “ser para si” é, no sentido estrito da palavra, a autoconsciência. Se a princípio parece tratar-se exteriormente do que é fechado para qualquer alteridade, que se esgota em sua autonomia; encobre um outro sentido que leva ao pé da letra o “para”. Mostra-se um ser que capta a si mesmo. Uma reflexão completa e em plena posse de si mesma. Ela “é” e “sabe que o é”. A síntese do “em si” e do “para si” é o grau supremo do ser. Significa a penetração consciente do ser na sua própria essência. A tese hegeliana afirma que tudo tende para a consciência de si mesmo. Tudo o que é “em si” alcança sua

² HARTMANN, N. A filosofia do idealismo alemão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1960, p. 307-310.

plenitude no seu “ser para si”. O ser para si é a verdade do ser em si. Este último, isoladamente, é apenas potência. O ser em e para si é o todo, o verdadeiro. Para Hartmann a estrutura teleológica da imagem de mundo de Hegel provém da forma peculiar como penetra na discussão em torno da ciência. Sobretudo no caso da teologia. O idealismo da razão absoluta também se enraíza nessa direção conceitual. Antes de combater ou discutir as teses dessa ciência, firma-se nelas:

“O mundo é um sistema de formas único e conexo em que domina a tendência do inferior para o superior. Todo o ser material, físico e sem vida, tem implícita a tendência para o vivo; tudo o que vive tende para a consciência; toda consciência tende para o ser espiritual; todo o ser espiritual subjetivo para o espírito do objetivo. E assim sucessivamente até chegar à penetração absoluta, ao “ser-para-si” de tudo o que é”³.

O devir contínuo do mundo é o devir da razão absoluta, a teleologia do seu ser para si. O idealismo de Hegel está na compreensão das formas e dos diferentes graus do mundo como o processo de realização da razão. O curso da dialética reproduz o movimento da razão absoluta em direção a si mesma. É a própria jornada da razão finita humana até ela. A dialética é a forma da consciência filosófica, que é a razão absoluta que alcança a si mesma.

No tocante às ciências naturais, acusa-se Hegel de total desprezo em relação a elas. A experimentação a que reduz o limite de sua filosofia da natureza somente poderia situar-se no horizonte da consciência comum, da razão observadora. Hartmann atribui esse pouco interesse à própria época. Os maiores resultados do impulso à investigação científica ainda estavam por vir. E nem mesmo os românticos haviam lhes dado destaque. Além do mais, desde o início Hegel se apresenta como filósofo do espírito e não da natureza. A temática de uma filosofia baseada na ciência, depois de Leibniz, de Wolff e seus discípulos, havia sido realizada na sua forma mais rigorosa por Kant.

Com relação à ciência histórica Hegel tem uma relação claramente distinta. Além da sua *Filosofia da História*, a própria *Fenomenologia* mostra seu posicionamento como historiador do espírito. É como tal que Hegel inova como nenhum outro filósofo. Com os românticos desperta a consciência histórica. Com Hegel essa conquista se completa no domínio da Filosofia. A tarefa que a *Fenomenologia* propõe como central é, de um lado, conduzir a consciência ingênua até o saber filosófico e, de outro, elevá-la de seu ser para si até o espírito. Envolve um processo de formação, em que a consciência de si singular se educa e se torna consciência universal. Da certeza sensível até à consciência de si trata-se do

problema de como pode a consciência se elevar da posição inicial, do imediato, até a posição do filósofo, do *nós*, que é o saber do saber. A oposição entre sujeito e objeto é superada por etapas nessa elevação da consciência. A superação completa de toda a dualidade é o verdadeiro conhecimento, o Absoluto. Na sucessão de experiências que a consciência efetua ela se exterioriza e se opõe, em si mesma, como sujeito e objeto.

A crítica de Hegel à filosofia crítica incide diretamente sobre a forma como Kant deduz as categorias da experiência. Para ele é impossível explicar, em termos kantianos, como pode o sujeito constituir-se como transcendental sem ser formado por esta mesma experiência. O sujeito do conhecimento não é submetido a um verdadeiro processo de constituição. Também as categorias são tomadas como dadas. E é justamente por isso que o conhecimento que elas possibilitam não possui de fato nada de objetivo. A própria objetividade que é atribuída a elas é apenas algo de subjetivo. A crítica kantiana é apenas um idealismo subjetivo que não se interessa pelo conteúdo, mas apenas pelas formas abstratas da subjetividade e da objetividade. Na verdade, ela insiste na subjetividade como determinação última, absolutamente afirmativa.

Para Hegel é necessário mostrar como é possível a passagem do finito ao infinito, ou, da imediação ao processo de mediação entre a consciência e o objeto, entre o pensamento e o mundo. Se Kant pressupõe a separação absoluta de ambos, Hegel parte da unidade entre a exterioridade e a interioridade. Ambos só ganham sentido no interior de uma relação na qual se põem reciprocamente. O erro de Kant seria ter atribuído a cada lado desta relação significado inteiramente próprio, independente. A criação do conceito de “coisa em si” seria consequência das aporias resultantes dessa separação. Esse conceito, em sua absolutização, fixa um dualismo insuperável entre um mundo dos fenômenos e um mundo dos númenos. Desse modo não se pode estabelecer uma mediação entre ambos.

A separação entre entendimento e razão significa uma delimitação de nossas capacidades cognitivas e de pensamento. Para Hegel essa separação é, de fato, um estranhamento entre ambas as faculdades, que ignora o processo de engendramento de uma na outra. Na falta dessa mediação e separadas uma da outra, ambas as faculdades se tornam compartimentos fixos e incomensuráveis. Na filosofia crítica a idéia de que se pode conhecer a faculdade de conhecer, como se fosse um instrumento que pode ser manipulado exteriormente, é central. Supostamente a crítica se faz sem que se dê qualquer

³ Idem, p. 313.

alteração nas categorias e nos juízos que são objeto da análise. O problema, segundo Hegel, é em relação à possibilidade mesma desta manipulação exterior ao próprio sujeito que manipula. É saber como se pode estabelecer uma separação entre sujeito e objeto, uma vez que este sujeito conhece a si mesmo através do conhecimento que possui do objeto.

A autocrítica da razão não pode prescindir de uma reflexão em torno do significado dessa própria separação. Ela significa a exteriorização da finalidade que a mediação deveria determinar. Segundo Hegel não se pode conhecer sem conhecer. Não é possível que o pensamento se externe isolando suas próprias categorias constitutivas. Também não se pode conhecer a estrutura da razão abstraindo-se do processo que a constitui. Examinar o tal instrumento do conhecimento só é possível no movimento mesmo do conhecer.

Na primeira parte da *Fenomenologia*, o percurso da consciência descreve uma atitude essencialmente cognitiva em relação ao mundo exterior. Tanto com relação ao objeto da certeza sensível como à coisa da percepção e à força a que chega o entendimento, o saber que a consciência experimenta é sempre o saber de um outro. A certeza e a verdade ainda são distintas. Na experiência que a consciência faz, a certeza da primeira representação é suprassumida pela seguinte. No geral, o objeto efetivo suprassume o seu conceito.

Em sua experiência, a consciência se ultrapassa como simples consciência do objeto e passa para a consciência de si. A negação do outro, do simples fenômeno, constitui a atividade da consciência de si frente à consciência. Esse caráter negativo da consciência de si interessa-nos diretamente, justamente por ser pura atividade. Com ele se instaura a discussão sobre o conceito de liberdade. Essa atividade frente ao saber fenomênico da consciência é que a torna essencialmente prática. Ela é a reflexão da consciência a partir do ser do mundo sensível e percebido, o retorno a si a partir do ser outro. Mas o ser visado da certeza sensível, a singularidade e a universalidade da percepção e o interior vazio do entendimento são conservados como momentos constitutivos da consciência de si.

Superada a dualidade entre sujeito e objeto no nível do conhecimento, o problema que se destaca logo de início no percurso do espírito é justamente o da pluralidade das consciências de si. Na *Crítica da Razão Pura*, por exemplo, o problema da consciência do outro não é colocado. O estabelecimento das condições universais da experiência e das leis da subjetividade significa também o estabelecimento das condições de todo objeto. O *eu penso*, momento mais elevado da *Crítica*, constitui a essência comum

das consciências singulares. O aparecimento do outro para a consciência de si o põe como um sujeito-objeto cujas condições de possibilidade não foram investigadas por Kant. Do para si exclusivo da consciência, deve se desvelar o vínculo ontológico com outros seres para si. Cada uma é para si e para outrem. Uma relação de reconhecimento deve se estabelecer entre as consciências de si. Elas devem conservar e ao mesmo tempo transcender o conflito que as originou e, assim se elevarem ao nível do espírito.

Hegel quer encontrar o *eu geral* de Kant a partir da singularidade da consciência de si. Só sou para mim na medida em que sou objeto para um outro e vice-versa. O pensamento universal só é possível a partir dessa constatação. Essa pressuposição, que parece esquecida na fenomenologia da razão, retoma todo o seu sentido na passagem da razão ao espírito. A verdade da razão é que, como espírito, ela se torna o *nós*. Não é mais a certeza subjetiva de se encontrar imediatamente no ser, ou de pôr a si mesma pela negação desse ser. A razão se sabe como esse mundo, o mundo da história humana.

O espírito é a verdade da razão. Nela já aparece a consciência de si universal, porém, apenas em potência. Em ato ela se torna o mundo da história humana, na qual o espírito deve saber-se a si mesmo, progredindo da verdade que é o mundo ético até a certeza de si. O saber de si do espírito é a própria filosofia. E o desenvolvimento dialético desse mundo tem três tempos: o espírito imediato, verdadeiro, como substância ética; o espírito alienado, o momento do estranhamento de si e da oposição, e o espírito certo de si mesmo que emerge na moral subjetiva de Kant. O espírito é a razão que se desenvolve como história. No caminho percorrido pela consciência, após a sua cisão interna como consciência infeliz, a razão promove a primeira reconciliação entre o singular e o universal. O objeto se torna para ela um mundo, uma natureza, na qual ela busca a si mesma. Esse mundo se revela a própria razão. O *nós* não é o sujeito abstrato de Kant, o *eu penso*, do qual só se sabe que acompanha representações. O *nós* é a comunidade humana no seu agir em relação ao resultado do seu agir. Espírito [*Geist*] é a palavra que designa a razão como história, diz Marcuse.

As figuras do espírito demonstram o caráter histórico dos conceitos filosóficos. Nessas figuras a liberdade assume dimensões diversas e controversas. As suas concepções, no entanto, emergem em realidades efetivas, que, nesse autodesenvolvimento do espírito, vão da cidade-estado à Revolução Francesa. A obra humana vem a ser a *Coisa mesma*, resultado do agir de todas as consciências num contexto de reconhecimento entre parte e todo. Entre o indivíduo, em seu agir singular e a sua relação com esse universal, que ora nega, ora identifica como sendo ele próprio. Na cidade antiga, momento do

espírito verdadeiro e imediato, o universal emerge da totalidade harmoniosa que caracterizava a vida ética. O contexto do reconhecimento, no entanto, antes de se romper definitivamente, muda de figura. A consciência que em seu agir era imediatamente universal, passa a estranhar-se no resultado do seu próprio agir. A liberdade da consciência de si passa a ser a liberdade de uma essência pensante. O outro, a substância ética efetiva, não é mais, para a consciência, a expressão de si mesma. No pensar, a liberdade em relação a esse outro se dá, mas segundo Hegel, de maneira ainda imediata e, portanto, abstrata. A liberdade do estoicismo e do ceticismo naufraga em contradições que resultam na duplicidade de uma consciência que reúne tragicamente em si mesma o empírico e o universal, antes separados.

É a consciência infeliz da história, que é, em essência, a experiência na própria consciência da cisão insolúvel entre um eu empírico e um outro com o qual quer se identificar novamente. Esse outro é o objeto de seu culto, o universal. A consciência infeliz, segundo Hegel, inaugura o mundo moderno, o mundo da alienação e da cultura. O indivíduo vive num mundo e pensa em outro, diz Hyppolite. A renúncia de si ou sua identificação imediata com um universal, que sempre resulta abstrato, envolve o contexto da Revolução Francesa.

A razão, de um lado, não se contenta em coletar dados que porventura lhe fossem expostos. Ela investiga, classifica e formula leis. Mas não experimenta as coisas como são. Apenas as transforma em conceitos. A consumação dessa alienação se manifesta como razão. Segura de encontrar no mundo sua realização, ela se identifica com ele. Como razão observadora ela refaz o trajeto da consciência nas figuras da certeza sensível, da percepção e do entendimento. E, no trato com a vida orgânica, com a natureza e com a própria individualidade humana, encontra a síntese do eu e do ser nas coisas. É o momento da história da consciência em que esta aparece a si mesma como razão, na forma do idealismo de Kant.

Na razão ativa, por outro lado, consciência de si é revista e a independência da consciência singular em relação a esse outro que é seu saber, se tornará a sua liberdade. A razão ativa quer produzir-se a si mesma por meio de sua própria atividade, e não apenas encontrar-se imediatamente nas coisas. As figuras que a *Fenomenologia* apresenta nesse capítulo descrevem a consciência singular que, na busca da sua máxima realização, só a encontra na organização social, na vida ética. Nesse momento a consciência descobre a realidade do espírito como o Nós, na eticidade do mundo grego e na moralidade do mundo moderno. O reconhecimento imediato das consciências de si na cidade é revisitado enquanto

intenção, no mundo da moralidade, do espírito subjetivo. Hegel identifica este momento da consciência histórica no apogeu da modernidade filosófica, na razão prática de Kant.

Para a Ilustração, a educação é um aperfeiçoamento regular, unilinear do indivíduo e da sociedade mediante a gradual superação da fé pela razão. Hegel vê a educação, e o desenvolvimento em geral, como uma progressão de um estágio de unidade natural primitiva para um estágio de alienação e estranhamento, e daí para um estágio de harmoniosa reconciliação. O contraste de fé e razão é, em si mesmo, uma característica da alienação, que será superada no estágio de reconciliação do espírito consigo mesmo.

A moralidade kantiana reflete, segundo Hegel, não mais que um momento específico do espírito. Historicamente esse momento se reflete nos desencontros da revolução com seus ideais, quando a liberdade absoluta desemboca na autodestruição de uma consciência que não encontra sua verdade no mundo transformado efetivamente por ela. O novo Estado tornou o mundo objetivo um instrumento do sujeito. Mas não é a real determinação do homem por si mesmo. Sua tentativa de realização da vontade geral, demonstra o período do *Terror*, é um trágico fracasso.

A realização da liberdade é abandonada no plano da história para ser buscada no interior do espírito, no domínio do espírito certo de si mesmo. O idealismo de Kant atribui ao sujeito a universalidade da razão prática. O sujeito é livre na medida em que se atribui o dever de obedecer às leis universais. No plano da história esse universal remete a um ideal, ausente da efetividade. A realização efetiva do estado em que o homem supere a coerção de um acordo, *patologicamente extorquido*, numa sociedade civil que administre universalmente o direito, de modo a permitir ao homem poder coexistir com a liberdade dos outros.

Formalmente, porém, o imperativo categórico só permite a conciliação da liberdade moral com a felicidade plena num mundo inteligível, ideal, sem presença efetiva. A consciência moral, figura que expressa o sujeito kantiano, só será conservada no espírito enquanto convicção de um sujeito que se crê autônomo. As figuras da religião e do saber absoluto elevam o espírito ao pleno saber de si, como o Si que se exteriorizou e retornou a si pelo desenvolvimento da consciência na *Fenomenologia*. Espaço e tempo são o modo de exteriorização da idéia absoluta que no primeiro é Natureza e no segundo é História.

PRIMEIRA PARTE

LIBERDADE E NATUREZA NA ILUSTRAÇÃO KANTIANA

*É preciso viver com os homens
É preciso não assassiná-los
É preciso ter mãos pálidas
E enunciar O FIM DO MUNDO*

Carlos Drummond de Andrade

1-a] CONSCIÊNCIA DE SI E NATUREZA

Na primeira parte da *Crítica da Razão Pura*, Kant trata da origem das categorias, ou dos conceitos puros do entendimento, que surgem na unidade de uma consciência de si. As categorias, como procura demonstrar Kant, caracterizam-se pela capacidade de reunir, numa unidade, uma multiplicidade vinda da intuição sensível. Mas, para que surja um diverso da intuição é necessária a pressuposição da sua própria unidade. Todas as representações, sejam puras ou empíricas, venham de onde vierem, pertencem sem exceção ao sentido interno, ao tempo. Todos os nossos conhecimentos, portanto, devem ser ligados, ordenados e postos em relação a ele. Para que a unidade de toda intuição surja desse diverso é necessário percorrer os elementos diversos e compreendê-los num todo. A esta operação Kant chama *síntese da apreensão*. Esta síntese deve ser possível também *a priori*, pois as representações do espaço e do tempo podem ser produzidas pela síntese do diverso que a própria sensibilidade fornece em sua receptividade originária. Há, portanto, uma síntese pura da apreensão.

Como os fenômenos não são as coisas em si mesmas, mas apenas o jogo das representações que pertencem todas ao sentido interno, e como mesmo as representações puras possuem uma ligação do diverso, deve-se admitir também uma síntese transcendental pura da imaginação. Esta síntese serve de fundamento à possibilidade de toda e qualquer experiência. Mesmo na reprodução dos fenômenos na consciência, que é pressuposto necessário de toda experiência, diversas representações devem se conservar uma a uma no pensamento. Caso não fossem reproduzidas as partes precedentes do tempo ou as unidades representadas sucessivamente, na medida em que se passa às seguintes, nem mesmo as

representações fundamentais do espaço e do tempo seriam possíveis. A síntese da apreensão, que é princípio transcendental da possibilidade de todos os conhecimentos, está necessariamente ligada à síntese reprodutiva da imaginação, que é também uma faculdade transcendental.

A ligação de um diverso em geral não pode ser dada pelos sentidos. Não está contida na forma da intuição porque é um ato de espontaneidade da faculdade de representação. Seja uma ligação de um diverso da intuição ou de vários conceitos, seja intuição sensível ou não, toda ligação é um ato exclusivo do entendimento. Assim, também a análise ou a decomposição da representação em elementos a pressupõe. Pois o entendimento só pode desmembrar o que ele previamente ligou. Além do conceito do diverso e de sua síntese, o conceito de ligação contém também o da unidade desse diverso. A ligação é a representação da unidade sintética do diverso.

No juízo, portanto, já está pensada a ligação e a unidade de todos os conceitos dados. E como as categorias determinam-se como as próprias funções lógicas dos juízos, elas já pressupõem a ligação. A unidade sintética deve ser buscada onde se encontra o fundamento da unidade dos diversos conceitos no juízo e da possibilidade do uso lógico do entendimento. Todo diverso da intuição tem relação necessária com o *eu penso* que deve poder acompanhar todas as minhas representações. Esta representação é um ato de espontaneidade do sujeito. Kant a chama de *apercepção pura*. Trata-se da autoconsciência que produz a representação *eu penso*, que é uma e idêntica em toda consciência e não pode ser acompanhada por nenhuma outra. A unidade desta representação é a unidade transcendental da autoconsciência que possibilita o conhecimento *a priori*. Na medida em que pertencem a esta autoconsciência é que as diversas representações dadas numa intuição são *minhas*.

Mas apenas acompanhar todas as representações não é suficiente para estabelecer uma referência à unidade do sujeito. É preciso que o eu acrescente uma representação a outra e tenha consciência da síntese. A representação da identidade da consciência só é possível para o eu na medida em que pode-se ligar numa consciência um diverso de representações dadas. A unidade analítica da consciência pressupõe uma unidade sintética:

“A unidade analítica da consciência é inerente a todos os conceitos comuns enquanto tais; assim, por exemplo, quando penso o *vermelho* em geral, tenho a representação de uma qualidade que (enquanto característica) pode encontrar-se noutra parte ou ligada a outras representações; portanto, só mediante uma unidade sintética possível, previamente pensada, posso ter a representação da unidade analítica. Uma representação, que deve pensar-se como sendo comum a *coisas diferentes*, considera-

se como pertencente a coisas que, fora desta representação, têm ainda em si algo *diferente*; por conseguinte, tem de ser previamente pensada em unidade sintética com outras representações (ainda que sejam apenas representações possíveis), antes de se poder pensar nela a unidade analítica da consciência que a eleva a um *conceptus communis*. E, assim, a unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado a que se tem de suspender todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento”⁴.

O princípio de todo conhecimento humano encontra-se na capacidade do entendimento de ligar *a priori* e reunir o diverso das representações sob a unidade da apercepção. Quando tomo como minhas um conjunto de representações, sou consciente de um eu idêntico, ou seja, tenho consciência de uma síntese *a priori* dessas representações.

Kant a chama de *unidade sintética originária da apercepção*. O princípio supremo de todo uso do entendimento determina a submissão de todo o diverso da intuição às condições dessa unidade. Por mais que o princípio da unidade necessária da apercepção seja em si mesmo analítico, ele sempre pressupõe como necessária a síntese do diverso da intuição. Sem ela a identidade da autoconsciência é impensável. O diverso só pode ser dado na intuição. O eu como representação é vazio. É o ato da ligação que torna o diverso pensável. Como o nosso entendimento não intui, pode apenas pensar o que a sensibilidade intuiu. O entendimento é a faculdade do conhecimento e este consiste na relação determinada de representações dadas a um objeto. O objeto é aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada. A reunião das representações exige a unidade de consciência na síntese. Essa unidade de consciência é o que constitui a relação das representações a um objeto por si só. Consiste na validade objetiva das representações, que as converte em conhecimentos. E o que torna possível o próprio entendimento.

Uma intuição somente pode tornar-se objeto para mim, e só posso unir o diverso desta intuição em minha consciência, se o princípio da unidade sintética originária da apercepção atua como condição objetiva de todo conhecimento. A expressão *eu penso* abrange todas as minhas representações como um eu idêntico ao qual elas são atribuídas. Assim, a forma pura da intuição no tempo determina uma unidade subjetiva da consciência enquanto sentido interno. A unidade empírica da consciência, mediante a associação de representações, no entanto, diz respeito ao fenômeno e é, por isso, contingente. Mas a forma *a priori* do tempo está submetida à unidade transcendental da apercepção, que reúne o diverso dado na intuição em um conceito do objeto. Por isso esta unidade é objetiva. A relação necessária do

⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989, B134.

diverso da intuição no *eu penso* é a síntese pura do entendimento e serve de fundamento para a síntese empírica. No texto da primeira edição, Kant explica o que se entende como um objeto das representações. Os fenômenos são representações e não coisas em si. Um objeto correspondente é também distinto do conhecimento. Esse objeto deve ser algo em geral = X. Imerso na experiência que é o conhecimento, o eu não tem nada além de uma articulação *a priori* dos conhecimentos de modo a concordarem entre si para que possam se reportar a um objeto. Devem possuir a unidade que determina o conceito de um objeto. A unidade que constitui o objeto é da ordem da consciência, como unidade formal na síntese do diverso que as representações fornecem. O objeto X é transcendental, e não empírico, pelo fato de que todo fenômeno nada mais é do que uma representação que, como tal, tem seu objeto. Mas como coisa em si, ele não pode ser intuído. O ato consciente do espírito de submeter toda a síntese da apreensão empírica à unidade transcendental é que permite pensar *a priori* a sua identidade no diverso das suas representações no sentido interno.

As intuições da consciência de si segundo determinações do sentido interno são empíricas e, portanto, mutáveis. Por meio de dados empíricos não se pode pensar nada que seja numericamente idêntico. O que pode proporcionar uma relação a um objeto qualquer, uma realidade objetiva a todos os conceitos empíricos em geral é este conceito puro de um objeto transcendental. Em todos os conceitos ele é sempre = X. O conceito diz respeito, na realidade, apenas à unidade que tem de poder encontrar em um diverso do conhecimento. Diverso este que está em relação com um objeto. O conhecimento tem um objeto devido a esta unidade necessária *a priori*. A realidade objetiva do conhecimento implica em que todos os fenômenos pelos quais nos são dados objetos devem estar submetidos às regras *a priori* da sua unidade sintética. A unidade sintética da apercepção é, portanto, o fundamento da própria intuição empírica⁵.

No parágrafo 19 da dedução, Kant atribui à unidade objetiva da apercepção a própria forma lógica dos juízos, pois todos os conceitos envolvidos são unidos nela. A relação existente entre os conhecimentos dados segundo leis da imaginação reprodutora possui apenas validade subjetiva, como no caso das leis da associação. Mas quando tal relação é pertencente ao entendimento, o que se encontra no juízo é uma forma de trazer os conhecimentos dados à unidade objetiva da apercepção.

⁵ Idem, A 104 – A 110.

Nos juízos, a cópula “é” atua distinguindo representações dadas na unidade subjetiva da própria unidade objetiva. Mesmo num juízo empírico ela indica a relação das representações à unidade necessária da apercepção originária. Todo o diverso dado na intuição empírica é determinado e conduzido a uma consciência em geral, mediante uma das funções lógicas do juízo. Essas funções lógicas são as próprias categorias. A elas está submetido todo o diverso de qualquer intuição dada. É por intermédio das categorias que, numa intuição, um diverso é representado pela síntese do entendimento como pertencente à unidade da autoconsciência. Abstraídas as condições empíricas da intuição, resta apenas que o diverso da intuição em geral deve ser dado antes e independente da síntese do entendimento. Para o conhecimento de um entendimento que pudesse também intuir, tal uso das categorias sequer seria cogitado. Por si mesmo, o nosso entendimento não conhece nada. Ele apenas liga e ordena a matéria do conhecimento, a intuição. E esta tem de lhe ser dada pelo objeto.

A intuição pode ser pura, pela qual se pode adquirir conhecimentos *a priori* de objetos como na matemática. E pode ser empírica, quando o objeto se dá pela sensação e é representado como real. Em ambos os casos as formas *a priori* são o espaço e o tempo. O conhecimento dos objetos da matemática se refere apenas à forma, como fenômenos diferentes do objeto da intuição empírica, em que a apercepção é acompanhada da sensação e a realidade do objeto no espaço e no tempo é dada. Os conceitos puros do entendimento somente proporcionam conhecimento na medida em que as intuições puras possam ser aplicadas a intuições empíricas. A este conhecimento se dá o nome de experiência. As categorias, portanto, só têm validade quando referidas ao objeto de uma experiência possível.

Diferente do espaço e do tempo, válidos apenas em relação aos objetos, os conceitos puros do entendimento estendem-se a objetos de uma intuição em geral, desde que sensível e nunca de natureza intelectual. Mesmo que se estendam para além da intuição sensível, eles nada são fora desse limite, pois não há nada a que se possa aplicar a unidade sintética da apercepção e que seja determinado como objeto. Um objeto de uma intuição não sensível nada é sem que uma intuição empírica lhe possibilite sua aplicação. A um conceito como o de substância, por exemplo, de algo que até pode existir como sujeito, mas não como simples predicado, não se poderia aplicar uma categoria sequer, pois não se sabe se pode haver alguma coisa que corresponda a essa determinação do pensamento.

Por isso, no início do parágrafo 22 Kant aponta a diferença existente entre pensar e conhecer um objeto. Os conceitos puros do entendimento são puras formas de pensamento, pelas quais não se conhece nenhum objeto determinado. Sem o objeto da intuição em geral eles nada são. A síntese, a

ligação do diverso desses conceitos à unidade da apercepção, é transcendental e puramente intelectual. Ela é o fundamento da possibilidade do conhecimento *a priori*. Uma vez que existe em nós uma intuição sensível *a priori*, o entendimento pode determinar o sentido interno pelo diverso dessas representações, de acordo com a unidade sintética da apercepção. Pode pensar *a priori* essa unidade como condição necessária para todos os objetos de nossa intuição. A realidade objetiva das categorias significa esta aplicação aos objetos da intuição apenas enquanto fenômenos, passíveis de intuição *a priori*.

A esta síntese do múltiplo da intuição possível e necessária *a priori*, Kant chama *síntese figurada*. E para distingui-la da ligação puramente intelectual, que dispensa o auxílio de qualquer outra faculdade, denomina-a *síntese transcendental da imaginação*. Imaginação é a faculdade de representar um objeto apesar deste não ser dado na intuição. Como toda nossa intuição é sensível, a imaginação pertence à sensibilidade, pois qualquer intuição correspondente aos conceitos do entendimento só pode ser dada por esta condição subjetiva.

Mas, a síntese da imaginação é um ato de espontaneidade. Não é apenas determinável como os sentidos, mas determinante. Assim, ela pode determinar o sentido *a priori* quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção. A síntese transcendental da imaginação permite que ela determine a sensibilidade. Assim, é a síntese um efeito do entendimento sobre a sensibilidade, pois sua síntese das intuições é feita em conformidade com as categorias. É a primeira aplicação do entendimento a objetos de uma intuição possível. Por ser pura espontaneidade, distinta da imaginação reprodutora, Kant a chama de imaginação produtiva. Sua síntese não se submete a leis empíricas. Assim como toda intuição sensível pertence em última instância ao sentido interno, o tempo, toda consciência das representações pertence ao eu fixo e permanente da apercepção pura. A síntese da imaginação apenas liga o diverso como ele aparece na intuição. Ela é sempre sensível, mesmo sendo dada *a priori*. Os conceitos puros do entendimento adquirem objetividade na relação do diverso com a unidade da apercepção por meio da imaginação na sua relação com a intuição:

“Temos assim uma imaginação pura, como faculdade fundamental da alma, que serve *a priori* de princípio a todo o conhecimento. Mediante esta faculdade, ligamos o diverso da intuição, por um lado, com a condição da unidade necessária da apercepção pura, por outro. Os dois termos extremos, a sensibilidade e o entendimento, devem necessariamente articular-se graças a esta função transcendental da imaginação, pois

de outra maneira ambos dariam, sem dúvida, fenômenos, mas nenhum objecto de um conhecimento empírico e, portanto, experiência alguma”⁶.

A síntese figurada é um ato transcendental da imaginação. É uma influência do entendimento sobre o tempo, o sentido interno, que contém a forma da intuição, mas não contém a ligação do diverso dado nela. A síntese é o meio pelo qual o entendimento exerce sua influência. A apercepção é fonte de toda ligação e se dirige como categorias ao diverso da intuição em geral, aos objetos em geral, previamente à própria intuição. O sentido interno apresenta o sujeito a si mesmo, mas apenas na medida em que é afetado.

Kant se vê diante da questão de como pode o *eu penso* distinguir-se do eu que se intui a si próprio e ainda assim ser idêntico a este último, ser de fato o mesmo sujeito. Como pode o eu enquanto inteligência e sujeito pensante se conhecer a si mesmo como objeto pensado, na medida em que ele se dá a si mesmo na intuição como faz com outros fenômenos, não como é perante o entendimento, mas tal como aparece. Isso se pode demonstrar admitindo-se que o espaço e o tempo são formas puras dos fenômenos externos e internos, respectivamente. Assim como intuimos pelo espaço apenas na medida em que somos afetados exteriormente, também pelo sentido interno só intuimos a nós mesmo na medida em que somos afetados por nós mesmos. Mas não há uma ligação do diverso do sentido interno. Para representarmos o tempo, somente podemos fazê-lo traçando uma linha reta como representação exterior figurada. É o ato da síntese do diverso que permite determinar sucessivamente o sentido interno. A síntese de um diverso no espaço, por um movimento como ato do sujeito e não do objeto, é que produz o conceito de sucessão. O movimento, enquanto descrição de um espaço, é um ato puro da síntese sucessiva do diverso da intuição externa por meio da imaginação produtiva. O tempo com suas determinações só é representável espacialmente.

Como sentido interno ele só permite o conhecimento de si, pelo eu, como mero fenômeno. Mas a consciência de si é possível apenas pela síntese do diverso nas representações em geral, na unidade sintética originária da apercepção. Não é o conhecimento de si como númeno, nem como fenômeno no tempo. Para o eu é apenas a representação de que ele é. E tal representação é pensamento e não intuição. A existência do eu não é um fenômeno. O *eu penso* exprime o ato de determinar a existência que já está dada. Sua determinação só pode dar-se segundo a forma do sentido interno. O diverso que é dado nesta

⁶ Idem, A 124.

forma da intuição não permite o conhecimento de si mesmo pelo eu tal como é em si, mas apenas como aparece a si mesmo.

Somente uma intuição que desse ao sujeito sua própria atividade determinante, antes de sua aplicação, permitiria a ele determinar sua existência como de um ser espontâneo. O diverso que pertence à existência é determinado segundo a intuição possível de si mesmo. Tal intuição tem por fundamento o tempo como forma dada *a priori* da sensibilidade, que pertence à receptividade. No conhecimento empírico de um objeto, é preciso pensar na categoria um objeto em geral. Também para o conhecimento de si o sujeito, que existe como inteligência consciente da faculdade da síntese, além de se pensar como tal, deve ter ainda uma intuição do diverso nele. Mas em relação a esse diverso essa consciência de si está submetida ao tempo como condição restritiva. As relações do tempo condicionam a intuição dessa ligação. A consciência não pode se conhecer como se sua intuição fosse intelectual.

No entanto, é na atividade do entendimento que se encontra o ponto máximo da filosofia transcendental, mais precisamente no que Kant denomina como *unidade sintética da apercepção*. A condição para que certas representações sejam *minhas* representações é a capacidade que tenho de unilas numa única consciência. Por outro lado, a representação da identidade da consciência só é pensável a partir da ligação dessa diversidade: “Sou, pois, consciente de um eu idêntico, por relação ao diverso das representações que me são dadas numa intuição, porque chamo minhas todas as representações em conjunto que perfazem uma só”⁷. Só há, portanto, consciência de si no próprio ato de representar. Como o entendimento humano só pensa, não intui, o sujeito jamais se identifica em uma intuição intelectual. Ao *eu penso* que para Descartes era substância, Kant atribui apenas um caráter funcional na medida em que constitui uma espécie de veículo das categorias.

Para o entendimento humano, segundo Kant, o primeiro princípio é, inevitavelmente, o ato da síntese. Como tanto as intuições puras como as empíricas são sensíveis, a unidade das representações em geral é sempre aquela que as categorias do entendimento prescrevem. Se aplicadas para além das condições da experiência possível, as categorias caem no uso metafísico. A reunião necessária do diverso da intuição no conceito do objeto possui objetividade, ao passo que as condições empíricas pelas quais o sentido interno possa dar esse diverso determinam apenas uma unidade subjetiva da consciência. O tempo, como forma da intuição interna, permite apenas a intuição do sujeito tal como é afetado por si

⁷ Idem, B 135.

mesmo. Nesse sentido ele se conhece apenas como fenômeno. No *eu penso* a existência já está dada, mas a maneira como ela se determina depende de uma intuição de si pelo sujeito. Para o conhecimento de si o sujeito carece, além da consciência ou do fato de se pensar, de uma intuição do diverso nele, pela qual o pensamento se determine. Ele existe apenas como uma inteligência consciente da sua faculdade de reunir o diverso. Em relação ao diverso que deverá ligar, porém, essa faculdade encontra-se submetida a uma condição do sentido interno. Então, ela só pode tornar essa ligação intuível segundo relações de tempo que são estranhas aos conceitos puros do entendimento. Por isso essa inteligência não pode conhecer-se tal como se conheceria se sua intuição fosse intelectual, mas somente como aparece a si mesma com respeito a uma intuição. E esta intuição só pode ser sensível e nunca dada pelo próprio entendimento.

Ainda na primeira parte a *Crítica* trata do uso empírico em geral dos conceitos puros do entendimento, como resultado da dedução transcendental. Kant procura explicar ali a possibilidade de um conhecimento *a priori* dos objetos que somente podem se oferecer aos sentidos segundo as leis da ligação entre eles. Trata-se da possibilidade de o entendimento prescrever as leis à natureza e mesmo de torná-la possível.

A consciência empírica de uma intuição, a percepção, é possível graças à síntese da apreensão, a reunião do diverso desta intuição. A síntese da apreensão do diverso no fenômeno deve ser conforme as representações do espaço e do tempo. Mas, além de formas *a priori* da intuição sensível, o espaço e o tempo são representados como intuições mesmas, como objetos, que contém um diverso e também a determinação da unidade desse diverso. Além da unidade da síntese do diverso, portanto, é dada também uma ligação como condição da síntese de toda apreensão. E aquilo que é representado no espaço e no tempo deve estar em conformidade com ela. Trata-se da unidade sintética da ligação do diverso da intuição em geral, dada numa consciência originária. Essa ligação é conforme as categorias e aplicada somente às intuições sensíveis. A percepção é possível mediante uma síntese que está sempre submetida às categorias. O conhecimento mediante percepções ligadas entre si é o que Kant chama de experiência. E esta, bem como todos os seus possíveis objetos, tem nas categorias sua condição de possibilidade. Uma representação no espaço ou no tempo possui uma unidade sintética do diverso. Mas abstraída a pura forma do espaço e do tempo, essa unidade sintética tem sua sede no entendimento e se refere àquela categoria correspondente, à qual deve estar conforme aquela síntese da apreensão do objeto.

As categorias prescrevem leis *a priori* aos fenômenos. A natureza, como conjunto dos fenômenos, portanto, é regulada por elas. As leis da natureza devem concordar necessariamente com o entendimento e sua capacidade de ligação do diverso em geral. As leis não são inerentes aos fenômenos, mas só existem em relação ao sujeito que os representa. Como representações eles somente estão submetidos à lei da ligação prescrita pela faculdade que a realiza. O que liga o diverso em toda intuição sensível é a imaginação. E a imaginação está condicionada pelo entendimento em relação à sua síntese intelectual e à sensibilidade quanto à diversidade da apreensão, a síntese empírica. Toda percepção é condicionada pela síntese da apreensão, que é condicionada pela síntese transcendental e, portanto, pelas categorias. Assim, todos os fenômenos da natureza, todas as percepções possíveis, são determinados quanto à sua ligação pelas categorias do entendimento. A unidade da experiência é a sua forma enquanto encadeamento de todas as percepções conforme a leis, ou a unidade sintética dos fenômenos segundo conceitos. Se, em vez de transcendental, a unidade da síntese segundo conceitos empíricos fosse contingente, por mais que os objetos nos afetassem, não poderíamos extrair deles nenhuma experiência. Os próprios objetos da experiência são possíveis mediante as condições *a priori* de uma experiência possível em geral. E a unidade da consciência no diverso das percepções só é possível graças à unidade da síntese por conceitos.

A regra empírica de associação entre dois eventos segundo a causalidade como lei da natureza chama-se *afinidade* do diverso. É o princípio da possibilidade da associação desse diverso inerente ao objeto. A identidade da autoconsciência, entendida como representação transcendental, é dada *a priori*, pois todo conhecimento se dá de acordo com esta apercepção originária. Para tornar-se um conhecimento empírico, esta identidade deve estar presente na síntese de todo o diverso dos fenômenos. Assim, os fenômenos estão submetidos a condições *a priori* e a síntese da sua apreensão deve ser universalmente conforme a elas. A representação de uma tal condição universal é uma regra. E se o diverso da apreensão deve ser posto tal como ela determina, então ela é uma lei. Os fenômenos são, portanto, ligados segundo leis necessárias, numa afinidade transcendental da qual deriva aquela afinidade empírica. Como a natureza não é uma coisa em si, mas apenas um conjunto de fenômenos, não há nenhum absurdo em admitir que ela se regule pelo princípio subjetivo da apercepção e dependa dele devido a necessária conformidade às leis. O encadeamento necessário que o conceito de natureza implica e, portanto, as proposições sintéticas de uma unidade da natureza, não é extraído da própria natureza, mas é necessário *a priori* e é apenas como tal que uma tal unidade pode ser conhecida:

“Embora pela experiência conheçamos muitas leis, estas são, porém, apenas determinações particulares de leis ainda mais gerais, das quais as supremas (a que estão subordinadas todas as outras) derivam *a priori* do próprio entendimento e não são extraídas da experiência, antes proporcionam aos fenômenos a sua conformidade às leis e por este meio devem tornar possível a experiência. O entendimento não é, portanto, simplesmente uma faculdade de elaborar regras, mediante comparação entre os fenômenos; ele próprio é a legislação para a natureza, isto é, sem entendimento não haveria em geral natureza alguma, ou seja, unidade sintética do diverso segundo regras; na verdade, os fenômenos, como tais, não podem encontrar-se fora de nós, mas existem apenas na nossa sensibilidade”⁸.

O entendimento é a faculdade da regra segundo a qual a unidade da apercepção é o princípio transcendental da conformidade dos fenômenos às leis na experiência. Como experiências possíveis, eles residem *a priori* no entendimento e têm nele a condição da sua possibilidade formal, assim como, enquanto intuições, residem na sensibilidade e, quanto à forma, são condicionados por ela. Todas as leis empíricas não passam de determinações particulares das leis puras do entendimento.

⁸ Idem, A 126.

1-b] A liberdade na dialética da razão

Na *Crítica da Razão Pura* o estabelecimento dos limites do conhecimento, determinados pelas condições da experiência possível, não significa um limite para o procedimento metafísico da razão. É inevitável para ela extrapolar as condições da aplicação legítima das categorias do entendimento para buscar a síntese última de todos os conceitos na produção das idéias. Na segunda parte, a *Dialética Transcendental*, Kant procede na análise das idéias como horizonte do que ele chama de ilusão inevitável da razão em busca de uma totalidade, uma completude do conhecimento que é possível apenas em termos categoriais.

Entendimento e sensibilidade são as únicas fontes de qualquer conhecimento possível. Os sentidos não erram, mesmo porque não produzem juízos que possam ser verdadeiros ou falsos. Por outro lado, enquanto se conforma plenamente com as leis do entendimento, o conhecimento, quanto à sua forma, é sempre verdadeiro. Não é possível que uma força da natureza atue fora de suas próprias leis. Portanto, por si mesmos, nem o entendimento nem os sentidos podem cometer erros. Porém, tanto a verdade quanto o erro são fatos e, como tais, apenas são possíveis na relação do objeto com o entendimento, pois o juízo é efeito exclusivo da atividade deste último. A única possibilidade de origem do erro, portanto, é a influência ilegítima da sensibilidade sobre o entendimento, de modo que os princípios subjetivos do juízo o desviem dos princípios objetivos. Quando a sensibilidade está devidamente submetida ao entendimento e à aplicação das categorias, o engano não é possível. Se, no entanto, ela passa a influir na atividade de pensamento, o resultado é um juízo errôneo.

Toda aparência resulta de um mau uso das regras do entendimento. Na aparência empírica, o uso empírico das regras é desviado pela imaginação. Mas essa ilusão é facilmente desfeita pelo conhecimento objetivo do fenômeno em questão. A raiz da ilusão da razão é a aparência transcendental, que incide sobre princípios que não se aplicam naturalmente à experiência e que arrasta as categorias para além da sua aplicação empírica. Ela produz, como uma miragem, a sua extensão como um entendimento puro. Aos princípios, cuja aplicação se mantém dentro dos limites da experiência possível, Kant chama de imanentes. E aqueles que extrapolam esses limites são transcendententes.

A dialética transcendental não pode extirpar a ilusão aparência transcendental. Pode apenas descobrir a aparência dos juízos transcendentais evitando o engano motivado por elas. A ilusão em que ela consiste é natural e inevitável, fundada na apresentação dos princípios subjetivos como se fossem objetivos.

O conhecimento inicia-se sempre nos sentidos, passa pelo entendimento e completa-se na razão. A razão elabora o material da intuição e o eleva até a mais alta unidade do pensamento. Ela possui um uso que é apenas formal ou lógico, como o entendimento, na medida em que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento. Mas possui também um uso real, pois nela se originam conceitos e princípios próprios, que não dependem da sensibilidade ou do entendimento. Há, portanto um uso lógico e outro uso transcendental da razão. E há que se encontrar, pela analogia com os conceitos do entendimento, a chave do seu conceito transcendental a partir de seu conceito lógico a partir do quadro das funções dos conceitos do entendimento, a tábua genealógica dos conceitos da razão.

A razão é a sede da aparência transcendental. Enquanto o entendimento é a faculdade das regras, ela é a faculdade dos princípios. Um conhecimento por princípios é aquele em que o particular é conhecido no universal por meio de conceitos. Em qualquer raciocínio a premissa maior oferece um conceito a partir do qual se pode obter o conhecimento de tudo o que está subsumido nele, segundo um princípio. As proposições universais *a priori* do entendimento também podem ser tomadas como princípios, de acordo com o seu uso possível, na medida em que toda proposição universal pode servir de premissa maior num raciocínio. Mas isso apenas por comparação. O entendimento não pode fornecer conhecimentos sintéticos exclusivamente por conceitos. Seu conhecimento pode apenas preceder a outros sob a forma de princípios, mas os objetos, aos quais ele tem de se referir, não estão submetidos a princípios nem determinados por simples conceitos. Se por um lado o entendimento é a faculdade que unifica os fenômenos por meio de regras, a razão pode ser definida como a faculdade que unifica as regras do entendimento mediante princípios. Ela nunca se dirige imediatamente à experiência, nem a qualquer objeto. Atua apenas sobre o entendimento conferindo unidade *a priori* ao diverso dos conhecimentos desta faculdade. Esta unidade pode chamar-se unidade de razão e é totalmente distinta daquela que o entendimento realiza.

No seu uso lógico a razão depende inicialmente de uma regra do entendimento como premissa maior. Na condição desta regra subsume-se, em seguida, um conhecimento mediante a faculdade de julgar. Por fim, infere-se uma conclusão, *a priori*, pela razão como um conhecimento determinado pela

regra. As diversas espécies de inferências da razão são constituídas pela relação representada na premissa maior, como regra, entre um conhecimento e sua condição. Segundo a maneira como exprimem a relação do conhecimento do entendimento, os raciocínios podem ser categóricos, hipotéticos ou disjuntivos. A finalidade do raciocínio é reduzir ao mínimo de princípios a diversidade de conhecimentos do entendimento e buscar a sua unidade total. A razão organiza os conhecimentos do entendimento em um sistema. Sua função arquitetônica é mediata. Quando se arvora a operar imediatamente no objeto, ela cai num uso dialético.

Portanto, tal como o entendimento submete a conceitos o diverso da intuição, as regras e a unidade dos princípios da razão aplicam-se ao entendimento. Mas seus princípios não prescrevem leis ao objeto, não fundamentam a possibilidade de seu conhecimento, nem de sua determinação. A reunião dos conhecimentos do entendimento em um número mínimo possível não implica em atribuir à máxima da razão uma validade objetiva. A unidade da razão, portanto, difere da unidade da experiência possível, que é do entendimento. A unidade sintética de dois eventos sob a lei da causalidade, por exemplo, não é prescrita pela razão. Ela não se aplica a intuições, mas a conceitos e juízos. Além disso, a regra do uso lógico da razão é aquela sob a qual a conclusão é um juízo que se obtém subsumindo a sua condição em uma regra geral, a premissa maior. A razão busca encontrar a condição da condição até reduzir a série a um princípio. Seu objetivo é encontrar o incondicionado que completa a unidade do conhecimento condicionado do conhecimento.

Para a razão no seu uso puro esta regra lógica só pode ser um princípio admitindo-se que toda a série incondicionada de condições subordinadas é dada juntamente com o condicionado. Como analiticamente o condicionado se refere sempre à condição, um tal princípio da razão pura somente pode ser sintético. E dele devem derivar outras proposições sintéticas, das quais o entendimento puro nada conhece, pois na experiência possível o conhecimento dos objetos e sua síntese são sempre condicionados. Deste princípio supremo da razão pura devem derivar proposições que em relação aos fenômenos são transcendentais, enquanto os princípios do entendimento só podem ter uso imanente. A tarefa da dialética transcendental é investigar se a necessidade do incondicionado não teria sido erroneamente considerada um princípio transcendental da razão pura. Como tal ela motivaria a busca da integridade absoluta da série das condições nos próprios objetos. Isso levaria a que os raciocínios, cuja premissa maior é extraída da razão pura, se elevassem a essas condições a partir da experiência. Por isso levariam aos mal-entendidos e às ilusões da razão pura.

No primeiro livro da dialética transcendental Kant trata dos conceitos transcendentais da razão pura. Tais conceitos não são jamais obtidos por reflexão, mas por conclusão. Na medida em que são transcendentais, obviamente estes conceitos não se detêm nos limites da experiência. O conhecimento empírico pode ser no máximo uma parte da totalidade que eles representam. Enquanto os conceitos do entendimento atuam no sentido de entender as percepções, os da razão servem para conceber o incondicionado. A razão parte de conclusões extraídas da experiência, mas chega a algo que não pertence à síntese empírica. Enquanto os conceitos do entendimento recebem o nome de categorias, aos conceitos da razão pura Kant atribui o nome de *idéias*. Tal termo tem inspiração platônica por representar, na linguagem de Platão, algo que não apenas não provém dos sentidos como ultrapassa inteiramente a experiência sensível.

A exemplo da analítica transcendental, Kant espera poder encontrar a partir da forma dos raciocínios a origem dos conceitos puros da razão, ou das idéias transcendentais, que determinam o uso do entendimento na totalidade da experiência segundo princípios. Na conclusão de um silogismo, um predicado, pensado em toda a sua extensão na premissa maior, é referido a um determinado objeto segundo certa condição. A universalidade é a completude dessa extensão em relação à condição. Na síntese das intuições ela corresponde à totalidade das condições. O conceito transcendental da razão é o conceito da totalidade das condições em relação a um condicionado. A totalidade das condições só é possível pelo incondicionado e esta totalidade é em si mesma incondicionada. Logo, o conceito puro da razão pode ser definido como o conceito do incondicionado, pois ele contém o fundamento da síntese do condicionado.

Kant se serve do termo *absoluto* para se referir à totalidade da síntese das condições à qual o conceito transcendental da razão se refere, ou seja, ao incondicionado sem qualquer restrição. A razão se dedica à totalidade absoluta do uso dos conceitos do entendimento. E a unidade sintética da categoria é elevada por ela até o absolutamente incondicionado. Nesse sentido ela prescreve uma orientação da atividade do entendimento para uma unidade da qual o entendimento não possui um conceito. O uso, portanto, dos conceitos puros da razão, é sempre transcendente quanto à imanência dos conceitos puros do entendimento no diz respeito à sua restrição à experiência possível.

Na medida em que tomam o conhecimento da experiência como determinado por uma totalidade absoluta de condições, os conceitos puros da razão são *idéias transcendentais*. Por serem transcendentais não podem encontrar na experiência os objetos a elas correspondentes. Mas, mesmo que não possam dar

ao entendimento o conhecimento de qualquer objeto que ele não conheça por si só, as idéias podem conduzi-lo ainda mais longe neste conhecimento.

A razão pode buscar o incondicionado por uma série ascendente dos conhecimentos inferido pelo lado dos princípios ou das condições de um conhecimento dado, ou por uma série descendente que seria o progresso da razão pelo lado do condicionado. Há três espécies de raciocínio dialético, que se referem às três espécies do raciocínio em geral através das quais pode a razão obter conhecimentos a partir de princípios. As representações, em sua universalidade, somente podem ser pensadas em relação ao sujeito, de um lado, ou ao objeto, seja ele um fenômeno ou um objeto do pensamento em geral, de outro. Assim como são três as espécies de raciocínio dialético, também a relação das representações das quais podemos ter um conceito um uma idéia é tripla: a relação com o sujeito, a relação com o diverso do objeto no fenômeno e a relação com todas as coisas em geral.

Os conceitos da razão pura se referem à unidade sintética absoluta, incondicionada, de todas as condições em geral. Portanto, há três classes de idéias transcendentais: a primeira contém a unidade absoluta do sujeito pensante, a segunda, a unidade absoluta da série das condições do fenômeno e a terceira, a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral. A razão pura fornece, pois, a idéia de uma doutrina transcendental da alma, a psicologia racional, que tem por objeto o sujeito pensante. Fornece também a idéia para uma ciência transcendental do mundo, a cosmologia racional, que tem por objeto o conjunto de todos os fenômenos. E, por fim, a idéia de uma teologia racional, que visa um conhecimento transcendental de Deus, na medida em que contém este a condição suprema da possibilidade de todo conteúdo possível para o pensamento.

O incondicionado, como se vê, somente poderia ser alcançado pelo movimento ascendente, como a totalidade absoluta da síntese do lado das condições. As idéias transcendentais, por sua vez, manifestam, de modo semelhante ao progresso lógico da razão que passa das premissas à conclusão, certa coerência e unidade que permite à razão constituir todos os seus conhecimentos em sistema.

As ilusões da razão consistem na consideração das suas idéias como objetos reais pela metafísica. Mas objetos que, enquanto tais, não podem ser dados na experiência. Embora a razão produza necessariamente estas idéias, não é possível para o entendimento qualquer conceito do objeto correspondente. O incondicionado é delimitado por aquilo que ele não pode ser. Ele situa-se no limite entre o fenômeno e a coisa em si.

Os sofismas da razão, os raciocínios dialéticos, apresentam-se em três classes referentes às três idéias transcendentais. Na primeira, ela infere uma unidade absoluta a partir do conceito transcendental do eu, que não possui para tanto nada de diverso. Esta inferência dialética se chama *paralogismo*. Na segunda classe de raciocínios, a razão parte da idéia da totalidade absoluta da série de condições de um fenômeno em geral. Ela alcança um conceito contraditório da unidade sintética incondicionada da série de condições e, desta forma, conclui pela legitimidade da unidade oposta àquela primeira. São as *antinomias*. Na terceira classe de raciocínios a razão conclui, a partir da totalidade das condições para pensar os objetos em geral, a unidade sintética absoluta de todas as condições de possibilidade das coisas em geral. Da idéia, já impossível de ser dada na experiência, conclui pela necessidade de um ser de todos os seres. A este raciocínio Kant chama *ideal* da razão pura. Das três espécies de raciocínios a razão infere unidades, cujos conceitos simplesmente não podem ser formados.

No primeiro dos paralogismos, a representação que o eu tem de si mesmo como sujeito absoluto de todos os seus possíveis juízos, leva a razão a pensá-lo como substância. No paralogismo a falsidade do raciocínio diz respeito à forma e a primeira ilusão da razão se dá no silogismo categórico. Na medida em que os pensamentos inerentes ao eu são simples determinações, ele é sujeito, mas não como a determinação de outra coisa. Ele é substância e seus pensamentos são acidentes, como determinações de seu estado. A representação do eu não está ligada a nenhuma intuição que o distinga de outros objetos da intuição. Não se pode concluir que, como ser pensante, o eu dure por si mesmo. Ele não é uma intuição fixa e permanente onde os pensamentos possam suceder-se.

O *eu penso*, na lógica transcendental, foi estabelecido como uma função sintética que acompanha as representações como pertencentes à consciência. É tão transcendental quanto os conceitos dos quais é um simples veículo. Nesse raciocínio a razão transforma essa simples função em substância. Sobre o juízo *Eu penso*, edifica-se então uma suposta ciência, a psicologia, como uma doutrina racional da alma, ou do eu pensante, mas concluído a partir do objeto do sentido interno. Na verdade, é o eu empírico que é tornado uma alma espiritual, mas na proposição *eu penso* está expressa a percepção interna enquanto apercepção, que possibilita os conceitos transcendentais. A percepção em geral e sua relação com outras percepções não podem ser consideradas como conhecimento empírico, mas antes

como conhecimento do empírico em geral. Dizem respeito à possibilidade de toda experiência e são, portanto, transcendentais⁹.

Mas, todos os modos possíveis da autoconsciência se reduzem a simples funções lógicas que não dão a conhecer nenhum objeto e nem o próprio sujeito como tal. O que é objeto não é a consciência de si próprio determinante, mas apenas determinável, a simples intuição interna. Conclui Kant que o raciocínio da psicologia apenas toma o sujeito lógico permanente do pensamento como um conhecimento do sujeito real, como substância. Mas a consciência é a faculdade que converte todas as representações do sujeito em pensamento. Nela devem ser encontradas todas as suas percepções enquanto sujeito transcendental. Mas fora dessa significação lógica do eu, não é possível nenhum conhecimento do sujeito em si que esteja na base desse sujeito lógico, como substrato seu e também de todos os pensamentos. O homem, portanto, só pode conhecer-se enquanto fenômeno, quando a sua consciência é afetada pelos objetos.

No capítulo II da *Dialética Transcendental* Kant apresenta como um novo fenômeno da razão humana, a segunda espécie de raciocínios dialéticos. As idéias transcendentais são denominadas conceitos cosmológicos, na medida em que têm como conteúdo a unidade incondicionada das condições objetivas do fenômeno. A razão se lança inevitavelmente numa antitética perfeitamente natural. Como não produz por si mesma nenhum conceito, a razão nada mais faz do que libertar o conceito do entendimento do seu uso limitado às condições da experiência possível. Ela faz das categorias as idéias transcendentais e busca uma integridade absoluta da síntese empírica, progredindo desta até ao incondicionado. A soma das condições, ou o absolutamente incondicionado, é tomada como dada juntamente com o condicionado possibilitado por elas.

⁹ Raul Landim Filho mostra que o *eu penso* na *Crítica da Razão Pura*, tem vários significados: 1- Pode significar uma proposição empírica, que envolve uma intuição interna *determinada*, significa que o eu pensa uma classificação conceitual de um múltiplo que ocorre no sujeito. A proposição *eu penso* é empírica e pressupõe uma síntese do múltiplo dado à consciência da identidade do sujeito [B 420, B 428-429]. 2 – Pode significar uma proposição que contém uma percepção *indeterminada*. Por isso, contém a proposição *eu existo*, nesse caso não é feita a abstração da relação do ato de pensar com o múltiplo sensível. O ato do entendimento se dá na relação com uma intuição sensível qualquer, não determinada. O sujeito do ato pode ser considerado real, sem que sua existência seja dada como determinada. No parágrafo 16 da dedução o *eu penso* exprimiria apenas *a consciência que o sujeito tem de ser o mesmo sujeito ao pensar(seu) múltiplo de representações*. 3 – Feita a abstração da existência do eu, O juízo *Eu penso* pode significar um ato exclusivo do entendimento. Significa *eu sou pensante*. Um ente cujas características se extraem analiticamente do juízo *eu penso*, objeto da psicologia racional. 4 – O juízo *eu penso* pode exprimir ainda o que Kant chamou de consciência de si. No parágrafo 25 da dedução transcendental descreve esta representação como um pensar e não um intuir que se distingue tanto da consciência de si do sentido interno quanto do conhecimento de si. O conhecimento de si exigiria uma intuição sensível, mas a identidade envolvida no ato do entendimento é analítica (LANDIM, F. R. Do *eu penso* cartesiano ao *eu penso* kantiano. In: *Studia Kantiana*, v. I n° 1. Rio de Janeiro, 1998, p. 263-289.

A antitética transcendental é a investigação das causas e do resultado da antinomia da razão pura. As teses sofisticadas que surgem do uso dos princípios do entendimento para além dos limites da experiência não têm confirmação nem refutação possível. Não apresentam qualquer contradição interna e encontram as condições de sua necessidade na natureza da própria razão. Tanto a tese quanto a antítese apresentam fundamentos igualmente válidos e necessários. A antitética se refere sempre à unidade da razão nessas idéias.

O conceito de mundo será o objeto das duas primeiras antinomias. Esse conceito significa a totalidade dos fenômenos. Basta, para nós, sabermos que se trata de uma totalização arbitrária, pois os fenômenos são tomados em séries indefinidas. A razão pode afirmar que o mundo tem um começo no tempo e é limitado no espaço ou, inversamente, que não tem começo nem limite e que é, portanto, infinito. Que é composto por partes simples ou que é infinitamente divisível. Mas, interessa-nos mais diretamente o terceiro conflito das idéias transcendentais, cuja tese afirma a existência de uma causalidade por liberdade, além da causalidade segundo as leis da natureza, da qual também derivem os fenômenos do mundo. A antítese, contrariamente, afirma que tudo no mundo acontece exclusivamente em virtude das leis da natureza.

A prova da tese repousa no argumento que diz que se tudo acontece apenas segundo as leis da natureza não é possível a integridade da série das causas. Nunca há o primeiro começo, pois as causas sempre teriam que pressupor um estado anterior e a causalidade deste. Como a lei da natureza determina que tudo o que acontece tem uma causa suficiente determinada *a priori*, a universalidade ilimitada que deve ser necessária na antítese resulta contraditória. É necessário, portanto, admitir uma causalidade que não seja determinada por uma causa anterior. Essa causalidade é uma espontaneidade absoluta das causas, capaz de dar início, por si mesma, à série de fenômenos que se dão de acordo com a natureza e segundo as condições da experiência possível. A série dos fenômenos, mesmo pensados de acordo com as leis da natureza, só é completa, no tocante às causas, mediante essa liberdade transcendental.

Segundo Kant a idéia transcendental da liberdade constitui apenas o conceito da absoluta espontaneidade da ação como autêntico fundamento da imputabilidade da mesma. A dificuldade de se admitir uma tal faculdade, que inicie por si mesma uma série de estados sucessivos, não é menor no caso da causalidade por leis naturais. Também esta última deve ser reconhecida *a priori*, pois a experiência não nos diz como é possível que a partir da existência de uma coisa se possa chegar à existência de uma outra. A necessidade da razão de recorrer a um primeiro começo pela liberdade é confirmada desde a

antigüidade. Os primeiros filósofos já se viram obrigados a admitir um primeiro motor para explicar os movimentos do mundo. Não puderam conceber o primeiro começo a partir da simples natureza, mas necessitaram de uma causa livremente atuante, que por si mesma iniciou a série de estados que é a totalidade do mundo.

A antítese, por sua vez, considera a liberdade transcendental como contrária à lei da causalidade. Uma faculdade que iniciasse em absoluto um estado e a série de conseqüências dele decorrentes deveria iniciar também a causalidade dessa espontaneidade. Não haveria nada que determinasse anteriormente, por leis constantes, a ação. Todo início de ação pressupõe um estado da causa ainda não atuante, assim como o estado anterior de uma mesma causa não deve ser causalmente ligado ao estado pressuposto em um começo dinâmico de ação. Um encadeamento de estados sucessivos de causas eficientes que não implique numa unidade da experiência e sequer se encontra nela é um “vazio ser de razão”.

A liberdade em relação às leis da natureza significa independência em relação ao fio condutor de todas as regras. Essa liberdade distingue-se da natureza na medida em que esta é a simples submissão às leis, é a ausência total delas. A natureza obriga o entendimento a remontar na série das causas na busca da origem dos acontecimentos. É sempre condicionada a causalidade dos fenômenos. No entanto, em compensação, ela oferece a unidade da experiência universal conforme a lei.

A ilusão da liberdade transcendental dispensa o entendimento de tal esforço. Através da cadeia de causas, o entendimento é conduzido a uma causalidade incondicionada que inicia a ação por si própria. Mas ela rompe o fio condutor da regra e torna impossível um encadeamento total da experiência, uma vez que ela, obviamente, se encontra fora do mundo. A independência em relação às leis sequer permite pensar a natureza. Pois estas leis seriam constantemente alteradas por essa faculdade independente. A regularidade e a uniformidade do jogo dos fenômenos seria impossível.

Adorno, na *Dialética Negativa*, observa como a tese da terceira antinomia, para explicar a liberdade, recorre tanto à causalidade por liberdade como ao necessário. Mesmo que a intenção kantiana da própria teoria prática da liberdade se manifeste inequivocamente, esta não pode chamar-se simplesmente anticausal. Kant modifica e amplia o conceito de causalidade, mas não o distingue explicitamente do que emprega na antítese. Seu teorema está marcado pela contradição antes mesmo do paradoxo da série infinita das causas. Como a *Crítica da Razão Pura* é uma teoria sobre a validade do

conhecimento científico, não pode tratar seus temas, nem mesmo os que deveriam estar isentos da legalidade, de outro modo que não sob o conceito de lei.

A razão pura, ou segundo Kant a liberdade, é a que constitui a causalidade, mas por sua vez se encontra submetida a esta. Liberdade e causalidade se interferem constantemente na construção da antinomia. E definir a primeira como a ação baseada na razão significa que também ela obedecerá necessariamente a leis. Também as ações livres procedem por meio de normas. Daí provém, segundo Adorno, a hipoteca intolerável da filosofia pós-kantiana que não conhece liberdade sem lei e só admite sua existência na identificação com esta. A hegemonia do conceito de lei kantiano se mostra em que ela é invocada na argumentação da tese e da antítese como uma suposta unidade superior de ambas. Mesmo a antítese apela para a necessidade das regras como guia do conhecimento¹⁰.

Na terceira seção da *Antinomia da Razão Pura*, o interesse que possa ter a razão nesse conflito consigo própria é revelado. A razão possui uma natureza essencialmente arquetônica, que considera a totalidade dos conhecimentos como pertencentes a um sistema possível. A admissão de princípios por parte da razão tem por critério a possibilidade de coexistência de um conhecimento com todos os outros num todo harmônico. A possibilidade de um tal edifício é, no entanto, anulada pela proposição da antítese. Ela não admite qualquer existência primeira, incondicionada. O interesse arquetônico da razão que, mais do que a unidade empírica exige uma unidade racional pura *a priori*, sugere a pertinência das afirmações da tese e a inconsistência da antítese.

Na solução da terceira antinomia Kant considera de início as duas únicas espécies de causalidade concebíveis em relação a tudo o que acontece, a causalidade segundo a natureza e a causalidade por liberdade. A causalidade segundo a natureza implica na ligação de um estado no mundo sensível com o precedente segundo uma regra. Como a causalidade dos fenômenos se dá segundo as relações do tempo, a causalidade da causa de um evento também deve ter um começo e é, portanto, efeito de outra causa. Assim, a série das condições não se inicia de fato num incondicionado que seja o primeiro começo.

A liberdade, por outro lado, é a faculdade de iniciar um estado cuja causalidade não esteja condicionada por outra causa segundo determinação do tempo, conforme a lei natural.

¹⁰ ADORNO, T. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1975, p. 246-250.

A idéia transcendental da liberdade não contém nada que venha da experiência. Esta última, em sua completude, é apenas um conjunto de natureza. Como tal, não nos dá a totalidade absoluta das condições na relação causal. A razão, então, cria a idéia de uma tal espontaneidade. Só ela poderia começar a agir por si, sem que outra causa a precedesse e determinasse-lhe o agir segundo uma lei natural. A proposição da antítese, que diz que todo acontecimento é determinado por outro no tempo segundo leis necessárias, anularia também o conceito prático da liberdade. No sentido prático, a liberdade é a independência da vontade em relação aos impulsos da sensibilidade. O homem só é livre na medida em que pode determinar-se por si. O argumento da antítese toma a vontade como determinada apenas pelos fenômenos e todas as ações como conseqüências naturais destes. A liberdade prática pressupõe no arbítrio do homem uma causalidade capaz de sobrepor-se ao poder e à influência das causas naturais e de produzir algo determinado temporalmente por leis empíricas, iniciando por si mesmo uma série de fenômenos. A razão prática pressupõe que algo deva acontecer independente de sua determinação por uma causa do mundo fenomênico.

A conciliação entre natureza e liberdade somente não é possível quando se toma os fenômenos como sendo as coisas em si mesmas. Se o espaço e o tempo fossem formas da existência das coisas em si, o condicionado e as condições seriam todos pertencentes a uma mesma série. Embora o encadeamento de todos os fenômenos do mundo sensível segundo leis necessárias esteja estabelecido como princípio da analítica transcendental, cabe investigar se em relação ao mesmo efeito determinado pela natureza não se pode admitir também a liberdade como causa. Se os fenômenos são coisas em si, então a natureza por si só é suficiente e a condição de cada acontecimento está inevitavelmente contida na série dos fenômenos que, assim como seus efeitos, estão submetidos às leis da natureza.

Mas, se os fenômenos são tomados como tais, ou seja, como representações que se articulam segundo leis empíricas, devem possuir fundamentos que não sejam eles mesmos fenômenos. Embora os efeitos de uma tal causa inteligível se manifestem e possam ser determinados por outros fenômenos, a sua causalidade não é determinada por eles. Diferentemente dos efeitos, tanto a causa quanto a sua causalidade encontram-se fora da série das condições empíricas.

Segundo Kant, a causalidade do homem deve ser tomada de dois pontos de vista. De um lado, quanto a sua ação, pertencente a uma coisa em si que não é objeto de uma intuição sensível, como causalidade inteligível. De outro lado, como causalidade sensível, quanto aos seus efeitos enquanto fenômenos do mundo sensível. Pode-se obter um conceito empírico e também um conceito intelectual

da sua causalidade. Ambos encontrando-se num mesmo efeito. As condições de uma experiência possível não são contrariadas por essa dupla perspectiva em relação ao homem e a todos os objetos dos sentidos.

Adorno afirma que tanto a afirmação da liberdade quanto a sua antítese terminam por contradizer-se. Essa contradição tem sua raiz na urgência do interesse pela liberdade. A necessidade das antinomias defendida por Kant leva-o a inclinar-se diante do princípio de contradição. A dialética kantiana se apresenta sob o modelo aristotélico, mas tanto a tese quanto a antítese são apresentadas sem contradição interna. Apenas numa reflexão superior pode-se resolver a antítese como uma substantivação da razão lógica frente algo cuja realidade nada sabe e sobre o que não pode positivamente julgar. A impotência da razão em evitar a antinomia indica que esta lhe escapa tanto quanto à lógica. Do ponto de vista do conteúdo fica aberta a possibilidade de que o substrato da razão, o sujeito, possa ser pensado tanto livre quanto determinado.

Kant compõe a contradição com os meios da lógica pré-dialética, distinguindo entre sujeito puro e sujeito empírico, prescindindo com isto da mediação em que se encontram ambos os conceitos. O sujeito é determinado enquanto se encontra submetido, como objeto de si mesmo, à síntese categorial segundo leis. Se ele tem que agir no mundo empírico, realmente não pode ser representado de outra forma que como fenômeno. A síntese, a mediação, não pode ser extraída de nenhum juízo positivo sobre a realidade. Como fator sintético do pensamento, ela agrupa todo o pensado e o determina como necessário.

A objetivação do caráter corresponde, segundo Kant somente ao terreno do constituído, não ao do constituinte. O sujeito resulta livre enquanto põe a própria identidade, fundamento de suas leis, e as constitui. Mas não há sujeito transcendental se não é individuado na unidade da consciência, isto é, formando parte do sujeito empírico. Por isso não basta, para eliminar a contradição, que o constituinte seja o sujeito transcendental e o constituído o empírico. É preciso o irreduzivelmente diferente, que por sua vez limita a legalidade. Sem o diferente não haveria nem identidade nem uma lei imanente da subjetividade. Ou essa lei existe para o diferente ou se converte em tautologia. O princípio identificante do sujeito não é outra coisa senão a interiorização do princípio social¹¹.

¹¹ Idem, p. 239-246.

Nos termos kantianos o sujeito possui, por um lado, um caráter empírico segundo o qual os seus atos são fenômenos e estão absolutamente ligados a outros fenômenos segundo leis constantes da natureza. Por outro lado, possui também um caráter inteligível, ou seja, não se encontra submetido às condições sensíveis, não é mero fenômeno, embora seja a causa de fenômenos como atos seus. Pelo seu caráter empírico a lei da sua causalidade é conhecida pela experiência. E todas as suas ações são explicáveis por leis naturais. Assim, também as condições de sua determinação completa devem se encontrar numa experiência possível. Mas, pelo seu caráter inteligível, enquanto núneno, o sujeito não está submetido às condições do tempo, pois este é condição apenas dos fenômenos. A causalidade do sujeito não se inclui na série de condições empíricas que determinam a necessidade de um fato no mundo sensível. O sujeito ativo é independente da necessidade natural. Ele inicia espontaneamente os seus efeitos que devem aparecer no mundo dos sentidos. Encontram-se, portanto, simultaneamente e sem conflito a liberdade e a natureza em um mesmo ato. Enquanto referem-se uma à causa inteligível, outra à causa sensível, nada perdem de seu pleno significado.

Valério Rohden vê na solução kantiana da terceira antinomia o fundamento da concepção da espontaneidade prática da razão. A distinção entre duas significações dos objetos permitiu pensar o conceito de liberdade como não-contraditório. Apesar da insuficiência de uma fundamentação teórica, pois sua validade objetiva só é provada pela consciência moral, o pensar a liberdade é considerado suficiente do ponto de vista teórico para possibilitar o agir autônomo. A especulação em torno dos problemas da liberdade, da imortalidade e de Deus, Diz Rohden, possuía o propósito mais remoto de fundamentar teoricamente a ação moral. Por isso a especulação é orientada para o prático. Mas como teoricamente o conceito de liberdade permanece problemático, o conceito transcendental de liberdade é deixado de lado em favor do conceito de liberdade prática “que abre a porta ao estabelecimento do fato da razão como fundamento último da moral. Nem por isso a unidade da razão deve considerar-se perdida, porque a liberdade transcendental continua exercendo o papel de credencial da lei moral”¹².

Ainda segundo Rohden, a idéia especulativa da liberdade é infundável do ponto de vista teórico-gnosiológico por três motivos: Primeiro porque objetivamente a idéia de liberdade é apenas negativa, pois nada toma da experiência e não pode ser por ela provada. Segundo, porque a própria tentativa de elevar a experiência até o incondicionado termina por justificar a própria antítese da terceira antinomia, ou seja, ambas as proposições são transcendentais e antinômicas. E, por fim, porque o princípio de razão

¹²ROHDEN, V. Interesse da razão e liberdade. São Paulo: Ática, 1981, p. 60.

suficiente, que motiva a extensão do princípio de causalidade, só é aplicável na experiência. A razão comete o erro lógico ao converter uma totalidade empírica em uma totalidade transcendental. Tal erro leva à consideração dos fenômenos como coisas em si mesmas. Para o autor, o argumento de que a razão não pode encontrar a totalidade absoluta das condições quanto à relação causal é que justifica a extensão da categoria da causalidade até a idéia de uma tal causalidade espontânea. A idéia de liberdade como origem da totalidade dos fenômenos de uma série se funda na própria imutabilidade da idéia de razão: “A *Crítica da Razão Prática* confessa que é a universalidade racional da idéia que conduz à antinomia e que é também a causa da infundabilidade da liberdade”¹³.

Somente renunciando ao uso especulativo da idéia de liberdade, e de todas as outras, pode a razão desviar-se do erro. A solução da terceira antinomia pressupõe tanto a idealidade do espaço e do tempo quanto a “teoria do duplo ponto de vista” sobre o sujeito, como fenômeno e como númeno. Na medida em que as ações são fenômenos, podem ser entendidas como efeitos da liberdade inteligível. Toda outra significação teórica que a idéia de liberdade possa ter somente pode ser obtida se esta for tomada como um princípio regulativo.

¹³ Idem, p. 103.

1-c] A LIBERDADE E O REINO DOS FINS

No sistema kantiano, o caráter essencialmente crítico da razão permite a ela própria afirmar que as suas idéias, entre elas a da própria liberdade, vetadas como objeto para o seu uso especulativo, são indispensáveis no uso prático. A concepção kantiana do sujeito filosófico o dota de uma responsabilidade total diante não apenas do saber, mas principalmente do agir, sobre o qual se aplica o poder regulador da razão.

A filosofia kantiana consagra o termo *crítica*, que significa em termos gerais o estabelecimento do alcance legítimo da razão em todos os seus usos. O que move a crítica do conhecimento é a situação incômoda em que as metafísicas tradicionais a colocaram, totalmente destituída da credibilidade de que goza quando se pensa na matemática ou nas ciências naturais. Kant demonstra como a razão se ilude inevitavelmente extrapolando seus limites em busca de uma metafísica científica:

“Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de facto apenas aos objetos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a extensão prática da razão pura. Tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença”¹⁴.

Como vimos no capítulo anterior, segundo Kant só há duas espécies concebíveis de causalidade em relação ao que acontece, a causalidade segundo a natureza e a causalidade pela liberdade. Na *Analtica* o princípio de causalidade, orientador de todo conhecimento possível da natureza, como categoria do entendimento é *a priori*. A sensibilidade, na medida em que é afetada pelo elemento externo, no caso da intuição empírica, conforma a apreensão destes ao espaço e ao tempo. Mas isso não torna o mundo uma ilusão do sujeito, justamente porque sem esse contato com a coisa, ele não intuiria o objeto externo. Mesmo incognoscível a coisa em si é real. A divisão das faculdades do conhecimento, a sensibilidade passiva e o entendimento ativo, e a limitação do conhecimento possível ao simples

¹⁴ KANT. I. op. Cit., B XXX.

fenômeno, permitem superar as limitações tanto do racionalismo quanto do empirismo. A realidade externa é inegável, mesmo que incognoscível em si mesma. O sujeito, por sua vez, não é meramente passivo na sua relação com o mundo.

No mundo sensível a causalidade dos fenômenos, condicionada pelo tempo, implica sempre na necessidade da causa do que acontece e da causa dessa mesma causalidade. Essa regressão é necessária segundo o princípio do entendimento, pois é uma lei geral, mesmo da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deve ter uma causa. E também a causalidade da causa deverá ter uma causa. Desse modo todo o campo da experiência converte-se num conjunto de simples natureza. Diante da impossibilidade da razão em obter a totalidade absoluta das condições, ela cria a idéia de uma espontaneidade inicial, que age por si mesma, sem ser determinada por uma causa anterior a agir pela lei causal. Se na primeira crítica a demonstração da existência de um Deus fundador da identidade do sujeito não é possível, na razão prática, e na presença da lei moral no próprio sujeito, ela decorre da autonomia do eu, como um postulado necessário para a objetivação da causalidade por liberdade no mundo dos fenômenos.

A dedução da existência de Deus não cabe à razão teórica, mas depende da liberdade do sujeito que é como liberdade o fundamento último do próprio saber. A crítica da metafísica enquanto pretensão de conhecer o absoluto deixa aberto o terreno para a fundamentação de uma ética. Kant confere ao uso prático da razão uma supremacia sobre o uso teórico. Mas trata-se de uma única razão que, por fim, confirma seu caráter absoluto como faculdade dos fins.

Na *Crítica da Razão Pura*, embora as analogias da experiência mostrem como a ordem dos fenômenos naturais pode ser apreendida sem necessidade de finalismo, a própria noção de objeto concreto implica a idéia de uma determinação completa. O predicado que realmente corresponde a uma coisa compõe um todo ao lado de todos os predicados possíveis. Mesmo não sendo possível experimentar a síntese de todos os predicados possíveis, por estarem os objetos concretos imersos nas modalidades do tempo, a admissão do princípio da determinação completa regula o saber, independente da objetividade da coisa. O conjunto da realidade empírica é condição de todo conhecimento efetivo.

Há uma teleologia que guia as idéias de uma natureza como totalidade e da própria ciência. A natureza pode ser pensada como sistema porque suas leis se relacionam coerentemente segundo esse fim. O limite a que fica reduzido o princípio de causalidade leva a pressupor um princípio regulador a

nortear o trabalho da razão. O caráter sistemático da ciência em que cada parte encontra *a priori* o seu lugar é possível graças um princípio regulador.

Na *Arquitetônica da Razão Pura*, Kant diz que todas as ciências, se concebidas do ponto de vista de um certo interesse geral, precisam ser explicadas segundo a idéia que se encontra fundada na própria razão, a partir da unidade das partes que reuniu. O autor de uma teoria e até muitos dos seus sucessores mais tardios freqüentemente se enganam acerca de uma idéia que inicialmente não conseguem tornar clara para si mesmos. Não podem determinar o conteúdo próprio, a articulação, a unidade sistemática e os limites da ciência:

“O que designamos por ciência não pode surgir tecnicamente [...], mas sim arquitetonicamente, devido à afinidade das partes, e à sua derivação de um único fim supremo e interno, que é o que primeiro torna possível o todo [...] É lamentável que só depois de ter passado muito tempo, orientados por uma idéia profundamente escondida em nós, a reunir rapsodicamente, como materiais, muitos conhecimentos que se reportam a essa idéia e mesmo depois de os ter por muito tempo disposto de uma maneira técnica, nos seja enfim possível, pela primeira vez, ver a idéia de uma luz mais clara e esboçar arquitetonicamente um todo segundo os fins da razão”¹⁵.

Há um saber que é efetivo. A derivação da ciência, como um todo, desse fim supremo parece-nos mostrar a própria efetivação do fim na arquitetura das partes. Na medida em que esse fim não se refere a um saber do absoluto, da coisa em si, o conhecimento do fenômeno já o efetiva enquanto ele é apenas o princípio de possibilidade desse todo. A razão, pensada como faculdade dos fins, insere na própria arquitetura do saber a liberdade que a Ilustração kantiana pressupõe.

Hegel dirá, como veremos na *Fenomenologia*, que Kant não atribui de fato tal efetividade aos fins supremos da razão prática. A análise dos postulados morais aponta para a necessidade contrária, de que o fim moral jamais se efetive no mundo sensível. Porém, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant propõe uma passagem entre o entendimento ou o domínio da natureza, e a razão prática, o domínio da liberdade. Se a natureza não deve poder determinar o agir, por outro lado, o conceito de liberdade deve se objetivar no mundo sensível. O conceito de natureza deve poder ser compatível com a possibilidade dos fins da razão prática. O princípio da causalidade natural e a autonomia do ser racional, que remete ao reino dos fins, devem comunicar-se.

¹⁵ Idem, B 385.

Na unidade do diverso de uma experiência possível encontra-se, mesmo não sendo claro ao entendimento, o trabalho da faculdade de julgar, qual seja, o de conceber a natureza, com relação às leis empíricas, segundo o princípio da finalidade. O juízo reflexionante, uma máxima da faculdade de julgar, possibilita a coerência da experiência que tem o entendimento. A unidade sistemática das leis empíricas se dá apesar da sua indemonstrabilidade pela via desse entendimento, que, talvez condicionado pelo atomismo a que Hume reduziu as condições da experiência, não pode, por si só, estabelecer a unidade sistemática do conhecimento. Isso cabe à faculdade de julgar.

O conceito transcendental de finalidade da natureza não se pode atribuir à coisa, como se a natureza a tivesse dotado de um fim. O que ele permite é apenas a única maneira possível de refletir sobre a ordem cognoscível da natureza baseada em leis empíricas. Além do trabalho do entendimento no tocante às leis gerais, que tornam possível toda e qualquer experiência, ele deve pressupor na natureza mesma, em suas regras particulares, uma certa ordem. Embora não possa determinar *a priori* os objetos da natureza, ele precisa de um princípio *a priori* para fundar a reflexão sobre as leis empíricas. Reconhecer essa ordem na contingência da natureza é tarefa da reflexão.

Ao entendimento, limitado pelo caráter funcional das categorias, a unidade da natureza segundo leis empíricas mostra-se objetivamente contingente. Mas tanto a unidade da natureza quanto à possibilidade da unidade da própria experiência são pressupostos necessários, pois, as leis gerais da natureza permitem pensar as coisas entre si como coisas de uma natureza *em geral*. Tratando-se de objetos particulares, cabe à faculdade de julgar admitir como princípio *a priori* o que para o entendimento humano aparece como contingente, uma unidade legal, um sistema das leis empíricas.

A adequação da ordem da natureza, em meio à multiplicidade de suas leis particulares, com a nossa faculdade de conhecimento é absolutamente inexplicável segundo o princípio de causalidade. E, ao contrário das leis universais que são necessárias, na medida em que a natureza é objeto do nosso conhecimento, somente a faculdade de julgar atribui à natureza uma finalidade transcendental em relação ao sujeito do conhecimento. Esta coincidência da natureza com nossa faculdade de conhecimento é apenas suposta *a priori* pela faculdade de julgar. Essa suposição possibilita refletir sobre aquela enquanto leis empíricas. Sem pressupor esta finalidade, uma ordem natural baseada em leis empíricas, um guia para a experiência e para sua investigação, em total acordo com essas leis em toda sua diversidade, seria impossível.

O trabalho do entendimento, referir um particular dado pela sensibilidade ao universal, organizar a natureza segundo leis gerais, só é possível a partir de um princípio de finalidade que não se impõe diante da contingência do fenômeno. Por isso não se trata propriamente de uma finalidade prática, moralmente necessária. Kant trata da divisão da filosofia entre filosofia da natureza e filosofia moral distinguindo os conceitos de natureza e de liberdade. A primeira espécie de conceito torna possível um conhecimento teórico segundo princípios. A segunda espécie comporta somente um princípio negativo em relação aos primeiros, mas institui princípios para a determinação da vontade.

São três as faculdades humanas principais: a faculdade de conhecer, governada pelas leis do entendimento, a faculdade apetitiva que na sua forma inferior é desejo e na forma superior é vontade, e que, como vontade, busca sua lei na razão prática; e a faculdade do agrado e do desagrado. Esta última, também chamada de faculdade de julgar, é intermediária entre o entendimento e a razão. Segundo Kant, ela deve fornecer *a priori* um princípio do sentimento do prazer e do desprazer. Ela é a faculdade de conceber o particular como contido no universal. O juízo que subsume o particular numa regra, num princípio ou numa lei originariamente dada é determinante. A lei, o universal, é dada pelo entendimento, ou seja, não é concebida pela faculdade de julgar para que ela possa subordinar o particular ao universal na natureza.

Porém, há na natureza uma variedade de leis empíricas que podem ser contingentes para a nossa inteligência. As leis do entendimento têm em vista apenas a possibilidade da natureza como objeto dos sentidos. Por outro lado, o conceito de natureza exige que mesmo essas leis sejam consideradas como necessárias segundo um princípio de unidade do diverso, mesmo que tal princípio seja desconhecido. Essa referência da diversidade particular das leis a um universal é feita pelo juízo reflexionante. Esse princípio não pode vir da experiência, pois a faculdade de julgar deve justamente subsumir todos os princípios empíricos em uma unidade, dada por outros princípios superiores, e estes entre si num sistema. A faculdade de julgar deve dar a si mesma esse princípio. Se não deve tomá-lo da experiência, tampouco deve prescrevê-lo à natureza.

O entendimento prescreve as leis gerais da natureza, ainda que apenas segundo o conceito geral da natureza. As leis empíricas particulares, no que têm de indeterminado pelas leis gerais, devem ser pensadas segundo uma unidade como se um entendimento, embora não o nosso, as fornecesse à faculdade cognitiva para que a experiência segundo essas leis particulares possa formar um sistema. Um tal entendimento não deve ser suposto como uma realidade efetiva. A natureza representada assim

só é possível tomando-se as suas leis empíricas como que reunidas conforme a um fim. Esta idéia serve de princípio ao juízo reflexionante para refletir, e não para determinar. A faculdade de julgar, assim, se dá a própria lei, mas não a impõe à natureza. O sistema formado pelas leis empíricas só pode ser compreendido, portanto, se remete à idéia de finalidade. Esta idéia seria um princípio meramente regulador, não constitutivo:

“Porque o conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efetividade deste objeto, chama-se fim e o acordo de uma coisa com aquela constituição das coisas que somente é possível segundo fins se chama conformidade a fins <Zweckmässigkeit> da forma dessa coisa, o princípio da faculdade do juízo é então, no que respeita à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, a conformidade a fins da natureza na sua multiplicidade. O que quer dizer que a natureza é representada por este conceito, como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do múltiplo das suas leis empíricas”¹⁶.

O papel do juízo reflexionante é concebê-las como produto de um ser dotado de finalidade. Ele tira o sentido de uma afirmação de um Deus demiurgo e possibilita-o como avalista do caráter sistemático da natureza. É *como se* uma Providência divina fosse responsável pela ordenação da natureza. A idéia de finalidade é um princípio *a priori*, originário da faculdade de julgar reflexionante. Não é dado pelos fenômenos nem consiste exatamente naquela finalidade prática que determina a vontade do ser racional.

O princípio de finalidade da natureza é um princípio transcendental na medida em que o conceito de objetos concebidos como situados sob ele é apenas o conceito puro dos objetos do próprio conhecimento empírico possível. Já o princípio de finalidade prática, que a idéia de uma determinação da vontade livre exige, seria um princípio metafísico. A liberdade deve se objetivar no mundo sensível, mas, como princípio, é também *a priori*.

O problema que Kant destaca em toda a sua magnitude, e que se coloca *a priori* para o entendimento, é o de saber como se pode fazer uma experiência coerente apesar da multiplicidade infinita das leis empíricas. As leis gerais são necessárias para a própria concepção de uma natureza. Elas se apóiam nas categorias que se aplicam às condições formais da intuição. A condição que permita

¹⁶ KANT, I. Crítica da faculdade do Juízo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, XXVIII.

subsumir as diversas determinações de uma coisa à lei é dada pela faculdade de julgar que nesse caso é determinante.

A natureza, entendida como objeto de uma experiência possível, só pode ser concebida segundo a necessidade indiscutível da lei. O objeto, porém, pode determinar-se de diversos modos. Como as leis empíricas não podem ser conhecidas *a priori*, elas devem ser pensadas como uma diversidade infinita. A unidade da natureza segundo leis empíricas, portanto, mostra-se contingente. Mas tanto a unidade da natureza quanto a possibilidade da unidade da própria experiência são pressupostos necessários, pois, as leis gerais da natureza permitem pensar as coisas entre si como coisas de uma natureza em geral. Tratando-se de objetos particulares, cabe à faculdade de julgar admitir como princípio *a priori* o que para o entendimento humano aparece como contingente, uma unidade legal, um sistema das leis empíricas.

A adequação da ordem da natureza em meio à multiplicidade de suas leis particulares com a nossa faculdade de conhecimento é absolutamente contingente. O entendimento a considera objetivamente como casual, e ao contrário das leis universais que são necessárias na medida em que a natureza é objeto do nosso conhecimento, somente a faculdade de julgar a atribui à natureza como finalidade transcendental em relação ao sujeito do conhecimento. Esta coincidência da natureza com nossa faculdade de conhecimento é apenas suposta *a priori* pela faculdade de julgar. Essa suposição possibilita refletir sobre aquela enquanto leis empíricas.

Sem pressupor esta finalidade, uma ordem natural baseada em leis empíricas, um guia para a experiência e para sua investigação, tem total acordo com essas leis em toda sua diversidade, seria impossível.

O trabalho do entendimento, referir um particular dado pela sensibilidade ao universal, organizar a natureza segundo leis gerais, só é possível, portanto, a partir de um princípio de finalidade que não se impõe diante da contingência do fenômeno. Por isso não se trata da finalidade prática, como na arte ou na moral. Não se trata de um princípio da faculdade de juízo determinante, mas apenas enquanto é reflexiva. O que tal princípio permite é que a natureza possa se organizar segundo as suas leis universais, ele põe a exigência de seguir o rastro das suas leis particulares segundo este princípio e das máximas nele se fundam. Assim é possível progredir, pelo uso do entendimento na experiência, e adquirir conhecimento.

Kant entende por *sensus communis* a idéia de um sentido comunitário, de uma faculdade que em sua reflexão, *a priori*, ajuíza tomando em consideração o modo de representação de outro. Assim, procura ater seu juízo em um ponto de vista universal e busca livrar-se de possíveis determinações subjetivas que prejudicassem o juízo em termos de objetividade. Ele define três máximas do chamado entendimento comum que permitem elucidar os princípios do juízo de gosto. A primeira delas é a máxima do entendimento: pensar por si. A segunda, a da faculdade de julgar: pensar no lugar de qualquer outro. E a terceira, da razão: pensar sempre de acordo consigo próprio. A primeira máxima significa a maneira de pensar livre de preconceito, de juízos provisórios tomados como princípio e gerando juízos falsos. Esta máxima é a de uma razão autônoma, livre de preconceitos. O maior dos preconceitos implica em tomar a natureza como alheia às regras que o entendimento lhe atribui como fundamento. Nisso consiste a *superstição*. E a libertação da superstição é a própria Ilustração. Embora haja outros preconceitos dos quais deve se libertar o homem, a superstição é o mais urgente, pois, a cegueira que ela impõe mostra principalmente a necessidade de tutela, o estado de razão passiva.

Por isso, diz Kant, a Ilustração é *in thesi* fácil, mas *in hypothesis* algo difícil e lentamente realizável:

“porque não ser com sua razão passivo mas sempre a si próprio legislador é na verdade algo totalmente fácil ao homem que quer ser conforme apenas ao seu fim essencial e não pretende conhecer o que está acima do seu entendimento. Mas visto que a aspiração ao último não é sequer evitável e que jamais faltarão outros que prometem com muita segurança poder satisfazer esse apetite de saber, assim tem que ser muito difícil conservar ou produzir na maneira de pensar (tanto mais pública) o simplesmente negativo (que constitui o verdadeiro esclarecimento)”¹⁷.

Talvez esse trecho refira-se melhor do que qualquer outro ao caráter iluminista da própria *Crítica da Razão Pura*.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant reafirma que, na representação dos objetos apreendidos dados pelos sentidos, o sujeito conhece-os apenas do modo como estes o afetam, ou como fenômenos, e nunca como coisas em si, que subsistem à representação. Nessa situação o sujeito é passivo. Já as representações que produz por si mesmo, *a priori*, se dão pela sua inteira atividade. Com isso pode-se falar numa distinção entre um mundo sensível e outro inteligível. O primeiro resulta da sensibilidade particular de cada um e o segundo é idêntico em todos os seres racionais.

¹⁷ Idem, § 40.

O homem deve se considerar ao mesmo tempo passivo e ativo, como pertencente tanto ao mundo sensível quanto ao inteligível. Por ser dotado de razão, uma faculdade puramente ativa, que produz idéias, o homem extrapola em muito os limites da sensibilidade e do entendimento. Tomando-se como inteligência, pelo lado da faculdade superior, o homem abrange os dois pontos de vista. De um lado como membro do mundo sensível, onde reina a causalidade natural. E, de outro, como pertencente ao mundo inteligível, onde a natureza não tem nenhum poder determinante. Nesse mundo inteligível, como independente das causas eficientes do mundo sensível, ele deve ligar à sua vontade a idéia de liberdade.

As ações do homem, apesar de ser racional, mesmo que sejam morais, se manifestam no mundo sensível como fenômenos. Desse ponto de vista elas só podem ser entendidas como determinadas por outros fenômenos, como as inclinações, submetidas, portanto, ao mecanicismo da natureza. Por outro lado, a vontade autônoma pode ser concebida como legisladora e, além disso, está também submetida à lei. Desse ponto de vista as leis do mundo inteligível podem ser consideradas como imperativos.

A partir da idéia de liberdade, e conseqüentemente de autonomia da vontade, o ser racional, como membro do mundo inteligível, estabelece a lei. E a ação correspondente a ela constitui, para o mesmo ser, como membro do mundo sensível, um dever. Se a razão especulativa souber considerar o homem sob esses dois aspectos, não encontrará nenhuma dificuldade em compatibilizar a idéia de liberdade com as causas eficientes da natureza.

Kant diz que a vontade está colocada numa espécie de "*encruzilhada*", tendo como possíveis determinações um princípio *a priori*, que é puramente formal, e um móbil *a posteriori*, que é material. A ação não tem valor moral devido ao propósito que a possa motivar, mas sim na sua máxima ou no princípio do querer, ou seja, no princípio de determinação da vontade.

Para que a ação seja por dever, a vontade deve ser determinada pelo princípio formal do querer em geral, através do qual a razão a torna uma vontade boa em si mesma. Dever é para Kant, a necessidade da ação exclusivamente por respeito à lei. Se agimos com vista a um efeito posterior da ação, sentimos pelo objeto desejado apenas inclinação e nunca respeito. Só podemos sentir respeito por aquilo que se relaciona com a nossa vontade como princípio e não como efeito. Só é dever a lei por si mesma que elimina toda influência das inclinações. Em vez de um fim qualquer, o que determina a boa vontade é o princípio objetivo, a lei, e o subjetivo, o respeito à lei. Esse princípio subjetivo é a máxima da ação, que deve obedecer ao princípio objetivo.

O valor moral da ação implica na exclusiva determinação da vontade pela lei e jamais pelas inclinações. Quando a vontade é determinada pelo móbil a posteriori que visa o bem estar próprio, agimos pelo princípio da felicidade. Quando o princípio subjetivo consiste no respeito à lei, a vontade é determinada pela simples representação da lei, ou seja, pela moral. Essa lei, uma vez que não permite à vontade ser estimulada por qualquer efeito possível da ação, só pode tratar das ações em geral, para que seja ela o único princípio da vontade. A lei diz: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”¹⁸.

A extensão da validade da lei moral, não apenas aos homens, mas a todo ser racional em geral, eleva-a à qualidade de necessária e absoluta. A lei moral, ao contrário do que se poderia esperar, não só não contribui para a felicidade, como impossibilita qualquer tentativa de conciliação no nível da experiência. O necessário e absoluto nega qualquer poder de determinação da vontade às inclinações. Para um ser racional cuja vontade é plenamente determinada pela razão, a necessidade objetiva da lei coincide plenamente com a necessidade subjetiva, pois não existe nenhum móbil externo que o leve a agir. Tal determinação, no entanto, só é possível num ser absoluto. Na vontade humana, a determinação pela razão não é completa. As ações que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes. A determinação dessa vontade imperfeita conforme leis objetivas é uma obrigação. O princípio é da razão, mas a vontade é contingente e não o obedece necessariamente.

A representação de um princípio objetivo, como obrigação, pela vontade é um mandamento da razão e a sua fórmula chama-se imperativo. A vontade humana pode tomar interesse pelo princípio da razão de duas maneiras. O interesse pode ser prático, quando demonstra a sua dependência em relação a esses princípios somente pelo valor que eles têm em si mesmos. Mas também pode ser um interesse patológico, quando o princípio da razão serve apenas como regra prática para a satisfação de uma inclinação. O interesse prático se volta para o princípio válido universalmente, o interesse patológico se volta para o agradável, ou em última instância, para a felicidade.

Na forma de imperativo os princípios da razão ordenam de maneira hipotética ou categórica. Os imperativos hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação como meio mais adequado de se atingir um fim. O imperativo que interessa à razão no seu uso prático não é, portanto, o hipotético. É o

¹⁸ KANT, I: Fundamentação da Metafísica dos Costumes. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p.129.

imperativo categórico. Este ordena a ação por ela mesma e não como condição para se atingir qualquer fim.

O conceito do ser racional como legislador remete ao conceito de um *Reino dos fins*. Esse reino compreenderia todo o conjunto dos fins possíveis para a vontade legisladora. Os fins teriam que ser coerentes com o princípio da humanidade como fim em si mesma. Os fins em geral se dividem entre os que têm preço e os que têm dignidade. Os que têm preço são contingentes, nascem do princípio da felicidade e a ação necessária para atingi-los são-nos dadas pelo imperativo hipotético. Os que têm dignidade são morais e o imperativo categórico é que determina a ação correspondente. A moralidade que exige o ser racional como fim em si mesmo tem dignidade, pois é incondicional.

Na medida em que é capaz de moralidade, o ser racional também tem dignidade, pois obedece às suas próprias leis como legislador. Na autonomia da sua vontade é que se funda a sua dignidade. A ação moral, portanto, exige que a máxima seja universal e tenha como fim a humanidade em si mesma. A moralidade, portanto, tem na autonomia da vontade o seu princípio supremo, pois somente essa autonomia possibilita que a máxima da ação possa se pretender universal. Só a vontade autônoma pode ser legisladora, só o conceito de uma vontade legisladora liga a lei à vontade do ser racional em geral. E só essa ligação torna o imperativo categórico uma proposição sintética-prática *a priori*, que elimina totalmente os conceitos empíricos e a contingência. A vontade legisladora deve ter na liberdade uma propriedade sua, pois como constitui uma causalidade das ações é preciso que determine a si mesma.

Como propriedade da vontade, a liberdade também é uma causalidade que implica em leis, embora diferentes das leis naturais. A liberdade não é outra coisa senão a própria autonomia da vontade que lhe permite determinar a si mesma ou ser uma lei para si mesma em todas as ações. A pressuposição da liberdade e conseqüentemente da autonomia da vontade é que abre caminho para a moralidade, pois esta define como absolutamente boa a vontade cuja máxima possa querer tornar-se a si mesma uma lei universal. A liberdade deve ser concebida como propriedade da vontade de todo ser racional em geral, mesmo porque, isso só pode ser concebido *a priori* e nenhuma experiência da natureza humana em particular pode fazê-lo. O ser autônomo, no sentido prático, é, portanto, aquele que só pode agir sob a idéia da liberdade.

Para Adorno o paradoxo da causalidade por liberdade, que aparece na tese da terceira antinomia e é explicitada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, somente é possível graças à abstração que

faz com que a vontade se converta em razão. A liberdade se converte em uma propriedade da causalidade dos sujeitos reais, já que se sobrepõe a causas externas que a determinem e se reduz à necessidade que coincide com a razão ¹⁹.

Segundo Kant razão pura contém, em todos os seus usos, os princípios da possibilidade da experiência. No uso moral, como ela determina o que deve ser feito, obviamente é preciso que seja possível fazê-lo. Ela deve possuir uma unidade sistemática com base na idéia da liberdade. A razão teórica não pode fazê-lo por ser para ela impossível conciliar tal idéia com a causalidade da natureza. Se os princípios da razão moral são os únicos que podem produzir ações livres, então eles possuem uma realidade objetiva. O mundo inteligível é uma idéia prática que deve, pela lei moral, objetivar-se no mundo sensível em forma de ação. A unidade sistemática se manifesta no ser racional que age moralmente no mundo dos fenômenos.

A partir da idéia de liberdade, o ser racional seria o promotor do seu permanente bem estar e do bem estar dos outros. Kant chama de idéia do *sumo bem* o objeto supremo da razão prática, ou seja, este estado puramente inteligível onde a moralidade e a felicidade se implicam mutuamente. A nossa ação moral no mundo sensível é que nos tornaria dignos da felicidade:

“A conexão da virtude com a felicidade pode ser, pois, ou entendida de modo que a aspiração do ser virtuoso e o concurso do ser racional à felicidade não fossem duas ações diversas mas completamente idênticas, já que em tal caso não precisaria ser colocado como fundamento da primeira nenhuma máxima diversa do fundamento da segunda; ou aquela conexão é assentada sobre o fato de que a virtude produza a felicidade como algo diverso da consciência da primeira, do mesmo modo a causa produz um efeito” ²⁰.

¹⁹ Segundo o autor da *Dialética negativa*, Kant define como livre o ser que somente pode agir sob a idéia de liberdade. Uma vez que não pode demonstrar teoricamente a liberdade, se desculpa por admitir a sua afirmação apenas pelo agir de seres racionais baseados na simples idéia. Aos homens reais que só podem agir sob esta idéia a *Crítica da Razão Pura* atribui a “intenção teórica” que aponta a causalidade na tábua das categorias. Kant se esforça para garantir a liberdade dos homens empíricos como se o seu livre arbítrio estivesse também demonstrado na filosofia teórica. Com efeito, diz Adorno, se a lei moral fosse incomensurável, a ética não teria sentido. Estaria acima do empate em que termina a terceira antinomia, após considerar ambas as respostas possíveis de serem transgredidas em seus limites. Kant anuncia na filosofia prática uma separação rigorosa entre o que é e o que deve ser. Mas se vê obrigado a fazer mediações. Sua idéia de liberdade se mostra paradoxal ao ser incluída na causalidade do mundo fenomênico, que é incompatível com o conceito kantiano dessa liberdade. Tal liberdade se funda no determinismo, na incapacidade do ser livre para agir de outra maneira. Mas, na consciência empírica capaz de se enganar tanto sobre sua liberdade quanto sobre vários aspectos de sua vida espiritual, o ser da liberdade fica a mercê da arbitrariedade da existência espacio-temporal (ADORNO, op. cit, p. 230-231).

²⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 181.

O mundo inteligível não pode ser conhecido, a não ser por uma razão suprema que fundamenta o mundo sensível. Aqui as idéias de Deus e de Alma se revelam necessárias como pressupostos da razão para a necessidade da lei moral. A felicidade final se torna sistemática na medida em que há uma unidade dos fins que, obviamente, se refere à idéia do reino dos fins em si mesmos.

Para Kant, com relação aos fins do homem, o que é moral é racional, e o que é racional é moral. O sumo bem deve ser o fim do agir. A felicidade empiricamente entendida pressupõe um estado da existência do ente racional em que tudo se passa segundo a sua vontade. Depende da concordância da natureza com seus fins. Não é o caso do ser finito. Este, agindo no mundo, não é a causa deste. A conexão entre a moralidade e a felicidade, exige que se postule a existência de Deus como a causa eficiente e a causa final do mundo. Como causa suprema da natureza coincide nele o meio e o fim.

A satisfação de agir confirme a um fim universal, de se tornar digno da felicidade, essa a máxima experiência da felicidade conciliada à moralidade. A harmonia entre a natureza e a moralidade é postulada na busca da efetivação do sumo bem no mundo da causalidade mecânica. A unidade da pura consciência com a consciência singular é pensada como necessária.

1-d] A REALIZAÇÃO DA LIBERDADE NA HISTÓRIA

O que Kant pensa como Ilustração é definido nas linhas iniciais de um texto de 1783 intitulado *Resposta à Pergunta: Que é 'Esclarecimento'?* Trata-se, não de uma corrente filosófica em particular, mas de um processo que a razão humana desencadeia por si mesma e que significa: “a saída do homem de sua menoridade, da qual é o próprio culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu próprio entendimento sem a direção de outro indivíduo”²¹.

A atitude que Kant reclama aos homens é expressa como *Sapere aude*. A menoridade é culpa do próprio homem, pois sua causa não está na falta de entendimento, mas de decisão e coragem. A ligação de Kant com a Ilustração está no fato de que seu pensamento é, sobretudo, uma defesa da razão como responsável pela possibilidade da autonomia do homem. E é à razão que cabe guiá-lo no caminho da sua máxima realização. Fazer uso do próprio entendimento, pensar por si mesmo, é praticamente inevitável se ao público não for negada a única condição para o esclarecimento: a liberdade. A relação entre o saber e o agir é essencial na definição do esclarecimento. Para que, pelo próprio discernimento, o homem possa livrar-se da direção de outro e superar a menoridade, a liberdade de fazer um uso público da sua razão em todas as esferas deve ser pressuposta. Essa pressuposição é, enquanto tal, a garantia da possibilidade do desenvolvimento das luzes. O sujeito, responsável pela própria menoridade, pode e deve livrar-se dela.

Como fundamento do saber e também do agir essa liberdade de que fala Kant é tudo o que a humanidade deve ter para empreender a marcha histórica rumo a um estágio de realização cada vez maior:

“Para este esclarecimento porém nada mais se exige senão liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões (...) o uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento entre os homens. O uso privado da razão pode porém muitas vezes ser muito estreitamente limitado, sem contudo por isso impedir notavelmente o progresso do esclarecimento. Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio faz dela diante do grande público do mundo letrado. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo cargo público ou função a ele confiado”²².

²¹ KANT: *Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?* Petrópolis:Vozes, 1974, p. 100.

²² *Idem*, p. 104.

Enquanto no uso privado prevalece a necessidade de uma obediência, de um comportamento passivo diante da instituição em que esteja engajado o sujeito, no uso público da razão o indivíduo goza da autonomia de quem pensa por si mesmo e deve poder comunicar livremente seu pensamento. O caráter esclarecido do uso privado da razão está em não colocar em risco o bom funcionamento das instituições, em evitar uma recaída num completo caos social, enquanto que, ao uso público estaria confiada o avanço do esclarecimento.

Na *Crítica da razão pura*, ao tratar do interesse da razão no conflito que se manifesta nas antinomias, Kant mostra como essa mesma liberdade deve garantir até mesmo a defesa da exclusividade da causalidade por leis naturais:

“Todavia, como um ser que reflete e investiga convém dedicar um certo tempo unicamente ao exame da sua própria razão, pondo de lado, ao fazê-lo, toda parcialidade e comunicando abertamente aos outros as suas observações, para que delas ajuízem, não se pode censurar e ainda menos não se pode impedir ninguém de apresentar as teses e as antíteses, tal como podem ser defendidas, sem temer ameaças, perante jurados de igual condição (ou seja perante os fracos seres humanos)”²³.

E sobre essa tal liberdade, na esfera política, Kant acrescenta: “Quanto ao que se possa estabelecer como lei para um povo, a pedra de toque está na questão de saber se um povo se poderia ter ele próprio submetido a tal lei”²⁴. A possibilidade dessa autolegislação, no conjunto da obra kantiana, remete ao plano moral. Ali Kant distingue também dois planos distintos, quais sejam, o da autonomia e o da heteronomia da vontade; o primeiro relativo à objetividade da lei da razão e o segundo referente à necessidade e à causalidade naturais.

O imperativo categórico é uma proposição sintética porque liga a lei moral ao conceito de vontade do ser racional. Essa ligação é consolidada pelo princípio da vontade legisladora universal. Esse princípio elimina qualquer possibilidade de interesse discordante da lei moral. A vontade é determinada objetivamente pela lei, mas ela própria é considerada, ao mesmo tempo, como legisladora. Há na filosofia kantiana, uma clara convicção de que a humanidade está a se formar, de que a Ilustração progride ao encontro de uma finalidade racional. Mas a responsabilidade pelas transformações é

²³ KANT, I. op. Cit., B 503-B504.

²⁴ KANT, A respeito da Paz Perpétua. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 110.

totalmente atribuída ao sujeito moral. A noção da liberdade da consciência de si envolve uma autonomia que o próprio sujeito teórico deve buscar na razão prática.

A *Crítica da Razão Pura*, como vimos, estabelece que além dos objetos da experiência, o próprio sujeito deve ser tomado como fenômenos e como coisas em si. Ele tem um fundamento inteligível, um supra-sensível que não deve ser considerado como ficção ou como conceito vazio. Para Kant, a dificuldade de se conciliar a natureza e a idéia de liberdade nasce do equívoco de se considerar os fenômenos como coisas em si. Tal concepção torna impossível a liberdade, pois, segundo ela, a condição de cada um dos acontecimentos estaria sempre contida na série dos fenômenos e, como seus efeitos, eles estariam necessariamente submetidos à lei da natureza.

Mas se os fenômenos são entendidos como nada mais do que representações encadeadas segundo leis empíricas, e não como coisas em si, eles então necessitam de fundamentos que não sejam fenômenos. Uma tal causa inteligível pode ter seus efeitos determinados por outros fenômenos, mas ela própria e a sua causalidade encontram-se fora da série das condições empíricas.

As idéias que, como a *Crítica* mostra, seriam objetos de uma metafísica, significam a necessidade imanente à razão de uma síntese definitiva como princípios dos quais se possam derivar todos os elementos reais numa unidade. Mas por não se darem a uma intuição no espaço e no tempo, nas condições de uma experiência possível, as idéias não são passíveis de conhecimento. Elas, no entanto, devem ser pensadas pela razão, pois no seu uso prático a razão funda nelas o agir moral. O sujeito, cujas faculdades *a priori* tornam constituinte do próprio fenômeno, não é apenas sujeito teórico, mas também e, sobretudo, sujeito prático. No prefácio Kant mostra o que será na solução da terceira antinomia a chave para a possibilidade do conceito prático da liberdade:

“Se, porém a crítica não errou, ensinando a tomar o objeto em dois sentidos diferentes, isto é, como fenômeno e como coisa em si; se estiver certa a dedução dos conceitos do entendimento e se, por conseguinte, o princípio de causalidade se referir tão somente às coisas como tomadas no primeiro sentido, isto é, enquanto objeto da experiência e se as mesmas coisas, tomadas no segundo sentido, lhe não estiverem sujeitas, então essa mesma vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, livre, sem que deste modo haja contradição”²⁵.

²⁵ KANT, I. op. Cit., B XXVII-XXVIII.

A filosofia transcendental é crítica na medida em que pretende superar a questão da metafísica determinando, em seu conjunto, as condições do conhecimento seguro e da possível objetividade de idéias como a de liberdade, motora da Ilustração.

A razão prática, por sua vez, obtém por si mesma, realidade objetiva para um objeto supra-sensível da categoria de causalidade. O que o uso especulativo da razão podia apenas pensar, o uso prático confirma mediante um *factum*. A união da causalidade por liberdade com a causalidade da natureza em um e mesmo sujeito é impossível se este não é representado como ente em si mesmo, em relação com a lei moral, e como fenômeno em relação com a lei natural, um na consciência pura e outro na consciência empírica. De outro modo a contradição da razão consigo mesma é inevitável²⁶.

No texto intitulado *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant investiga o possível encontro do propósito da Ilustração com os fins da natureza. As manifestações da vontade, as ações humanas, narradas pela história, poderiam ser entendidas como determinadas por leis universais como acontece com os eventos naturais. Com a observação, o jogo da liberdade das ações humanas pode revelar um curso regular, que se desenrola apesar da confusão que reina nas relações entre os sujeitos individuais. No conjunto da espécie pode mostrar-se o desenvolvimento progressivo das disposições naturais do homem. Os homens lutam entre si perseguindo seus fins particulares, e seguem, sem perceber, como a um fio condutor, o propósito da natureza. O sentido desse movimento a *Crítica da Razão Pura* já adiantava: “o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão, consiste somente no que é moral”²⁷.

Diz Kant que o meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade. Esse antagonismo se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis dessa sociedade. É o que ele define como a *insociável sociabilidade dos homens*, a tendência destes a conviver em sociedade, que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. O homem tem uma inclinação natural a associar-se, pois se sente mais homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a separar-se. Ele encontra em si também uma qualidade insociável que o faz agir sempre em seu proveito próprio, apesar da oposição dos outros. Também está inclinado a fazer oposição aos outros. É essa oposição que desperta todas as forças do homem e o leva a superar sua

²⁶ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, p. 10.

²⁷ *Crítica da Razão Pura*, A 801.

tendência à preguiça. Movido pela busca de projeção e de dominação ou pela cobiça, o indivíduo é levado a perseguir uma posição entre aqueles que não atura, mas dos quais depende:

“Dão-se então os primeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade em um todo moral sem aquelas qualidades da insociabilidade”²⁸.

A despeito da trama incoerente dos fatos que envolvem a autonomia e principalmente a heteronomia da vontade dos seres humanos, a espécie progride rumo a um ideal de sociedade, como um supremo fim. Trabalham para ele, sem conhecê-lo²⁹. Sábia, a natureza incita, pela intratabilidade e pela vaidade, a inveja competitiva entre os indivíduos. O sempre insatisfeito desejo de ter e de também dominar impede que todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneçam em germe, sem desenvolvimento. O homem deseja a concórdia, mas a natureza, que sabe o que é melhor para a espécie, quer a discórdia.

Para Adorno, apesar da solução da terceira antinomia, a ética de Kant é e permanece antinômica. A opressão é a única forma em que sua concepção de conjunto lhe permite pensar o conceito de liberdade. Sua abstração afeta ao conteúdo, porque elimina do sujeito aquilo que não lhe corresponde enquanto conceito puro. Sua argumentação contra o hedonismo, por exemplo, não se refere à sua maldade, mas à sua heteronomia em relação ao eu puro. A pureza que dá à liberdade, por princípio, condena simultaneamente a pessoa a não ser livre. Uma liberdade levada tão ao extremo não pode ser contida pela pessoa senão como limitação de sua própria espontaneidade. A reflexão sociológica não está projetada externamente sobre o apriorismo kantiano. Pode parecer incompatível com a repetida

²⁸ KANT: Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita, Brasiliense, 1986, p. 14.

²⁹ Ricardo Ribeiro Terra esclarece que há em Kant uma dupla concepção da história. De um lado a história empírica (*Historie*) e de outro a história do mundo (*Weltgeschichte*), esta dotada de um fio condutor *a priori*. Esta dupla temporalidade é experimentada especialmente pelos pensadores alemães que, de um lado absorvem as idéias liberais vindas da França e da Inglaterra, e de outro, convivem com uma realidade político-econômica bastante atrasada em relação a elas. O autor, citando Paulo Arantes, refere-se a esse descompasso entre as coisas e as idéias como a própria dialética em que se desenrola aquele fio condutor: “Essa filosofia da história procura um sentido para o devir, pensado segundo fins racionais. Kant vê na Revolução Francesa o *signo histórico*, a ponta do fio condutor que demonstra a tendência da humanidade dentro da trama teleológica da história. Na verdade, mais do que a Revolução em si, é a sua repercussão no pensamento, a simpatia do expectador, que demonstra a universalidade e o desinteresse constituintes da disposição moral do gênero humano” (TERRA, R. R. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant, In: Idem, p. 57/58).

aparição na *Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática* de termos com conteúdo social. Mas, sem esta metabase, Kant teria que calar-se ao tratar da compatibilidade da lei moral com o homem empírico³⁰.

Em termos kantianos, o fim da natureza com relação ao ser racional é sua saída da menoridade. E esse fim remete à liberdade de que ele necessita para se ilustrar. As manifestações da vontade, as ações humanas, podem ser entendidas como determinadas por leis universais como todo acontecimento natural, qualquer que seja a concepção da liberdade. No conjunto da espécie pode mostrar-se o desenvolvimento progressivo das disposições naturais do homem. Os homens, ao perseguirem seus fins particulares, competindo entre si, seguem, inconscientes, o propósito da natureza, como a um fio condutor. Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em conjunto, nenhum propósito racional próprio, a única saída é procurar no curso aparentemente absurdo das ações humanas um propósito da natureza que possibilite, todavia, uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio.

A efetivação do Bem é remetida a uma conclusão hipotética do processo da história. O caráter simplesmente formal da lei moral não a impede de referir-se a um fim diretamente relacionado ao agir do homem na sociedade. A *Crítica da Razão Prática*, diz Kant, prova, pela própria efetividade do ato, sua realidade e a de seus conceitos. Nessa medida, ela estabelece a liberdade transcendental no mesmo sentido em que a razão especulativa poderia pensar o incondicionado. A possibilidade da liberdade, ao contrário das idéias de Deus e de imortalidade, pode ser conhecida a priori sem que dela se tenha perspicácia, ou um conhecimento completo. Ela difere das outras por ser a única condição da lei:

“Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o fecho da abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta última como simples idéias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta idéia manifesta-se pela lei moral”³¹.

³⁰ ADORNO, T. op. Cit., p. 255.

³¹ KANT. *Crítica da Razão prática*. p. 4.

Kant acredita que as disposições naturais do homem, que estão voltadas para o uso de sua razão, progredem em direção aos seus fins supremos, mas em relação à espécie humana e não ao indivíduo. A razão é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as forças de um ser racional. Ela não atua apenas de maneira instintiva, mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência a outro. A pouca duração da vida de um único homem faz com que a natureza necessite de uma série indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes. Assim, para a espécie, delineia-se uma trajetória progressiva da barbárie até aquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado aos fins da natureza. Esse momento precisa ser, ao menos na idéia dos homens, o objetivo dos seus esforços. Caso contrário, as disposições naturais do homem seriam totalmente inúteis e sem finalidade. E a natureza seria, apenas no caso dos homens, um jogo infantil.

A filosofia crítica recorre à importância do ideal prático como um exemplo de perfeição, um arquétipo, em cuja mira se define o fim da própria Ilustração enquanto pedagogia, qual seja, o aperfeiçoamento da espécie humana. Na *Crítica da Razão Pura*, a *República* de Platão é lembrada como exemplo de um ideal perfeito. Ali, a idéia de virtude pode ser exemplificada pelos objetos da experiência possível, mas não tem neles um modelo. Mesmo que ninguém possa agir em perfeita adequação com o conceito de virtude, isso não quer dizer que ele se torna uma simples quimera. Por maiores que sejam as limitações da natureza humana, qualquer aproximação à perfeição moral tem nessa idéia da razão um fundamento e o princípio da sua própria realidade.

Assim, uma constituição que tenha por finalidade a máxima liberdade humana, de acordo com leis que permitam a coexistência da liberdade de um indivíduo com a de todos os outros, deve servir de fundamento a todo projeto de constituição política e a todas as leis. Os obstáculos presentes devem ser abstraídos por essa idéia, pois dizem respeito muito mais à inelutável natureza humana do que à idéia em si. A legislação e o governo devem estar o mais próximos possível dessa idéia:

“Embora tal não possa nunca realizar-se, é todavia perfeitamente justa a idéia que apresenta este maximum como um arquétipo para, em vista dele, a constituição dos homens se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível. Pois qual seja o grau mais elevado em que a humanidade deverá parar e a grandeza do intervalo que necessariamente separa a idéia da sua realização, é o que ninguém pode nem deve

determinar, precisamente porque se trata de liberdade e esta pode exceder todo o limite que se queira atribuir”³².

Na *Dialética Transcendental*, ao tratar das idéias transcendentais, Kant diz como estas falham inteiramente enquanto conceito relativo à totalidade absoluta dos fenômenos, pois este conceito de um *maximum* nunca pode ser dado *in concreto*. Kant define idéia como um conceito necessário da razão que não pode ter um objeto correspondente na intuição do espaço e do tempo. Para a razão teórica as idéias podem ter um uso meramente transcendente. Daí poder-se dizer que é apenas uma idéia. E quanto à possibilidade de dar-se uma imagem de tal totalidade, ela permanece um problema sem solução. Porém, como no uso prático do entendimento trata-se de uma execução segundo regras, a idéia da razão prática sempre pode se fazer real. E mesmo que *in concreto* ela seja dada apenas em parte, é condição indispensável de todo uso prático da razão. Mesmo que a sua realização seja limitada, esses limites não são determináveis:

“A idéia prática é, pois, sempre altamente fecunda e incontestavelmente necessária em relação às ações reais. A razão pura tem nela a causalidade necessária para produzir, efetivamente, o que o seu conceito contém; pelo que não se pode dizer da sabedoria, de certo modo displicentemente, que é apenas uma idéia; mas, justamente, por ser a idéia da unidade necessária de todos os fins possíveis, deverá servir de regra para toda a prática, como condição originária, ou, pelo menos, limitativa”³³.

A esse respeito as duas últimas proposições de *Idéia de Uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* resumem a tarefa dos homens na sociedade como a busca da maior aproximação possível da constituição política perfeita. O maior problema para a espécie humana, que a natureza exige solução, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito, de modo a permitir ao homem poder coexistir com a liberdade dos outros.

Como somente na sociedade o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua destinação. Uma constituição

³² KANT. *Crítica da Razão Pura*, B 374.

³³ *Idem*, B 385.

civil, perfeitamente justa, deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana. A natureza só pode alcançar seus outros propósitos em relação à humanidade por meio da solução e cumprimento daquela tarefa.

É a necessidade que força o homem, normalmente tão afeito à liberdade sem vínculos, a entrar neste estado de coerção. Apenas sob estas condições, as mesmas inclinações produzem o melhor efeito. Assim se desenvolve toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade, que precisa se disciplinar e, assim, por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os germes da natureza.

Este problema é o mais difícil e o que será resolvido por último pela espécie humana. A dificuldade que a idéia dessa tarefa coloca é que o homem é um animal que, vivendo entre outros de sua espécie, tem necessidade de um senhor. Ele naturalmente abusa de sua liberdade relativamente a seus semelhantes. Se como criatura racional, ele deseja uma lei que limite a liberdade de todos, sua inclinação animal egoísta o justifica para si sempre uma exceção. Ele tem necessidade de um *senhor* que quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida, de modo que todos possam ser livres.

Segundo Kant, este senhor não pode surgir de outro meio que não a espécie humana. Mas também ele seria um animal que também tem necessidade de outro senhor. Seja qual for o começo, não se vê como o homem pode se dar, para estabelecer a justiça pública, um chefe que também seja justo. Tanto faz se ele o procura numa única pessoa ou num grupo de pessoas escolhidas para isso. Pois todos eles se excederão sempre em sua liberdade, se acima deles não tiverem alguém que exerça o poder segundo as leis. Essa tarefa é, por isso, a mais difícil de todas. Sua solução perfeita é impossível. Apenas a aproximação a esta idéia nos é ordenada pela natureza.

Adendo

FICHTE: A CONSCIÊNCIA DE SI COMO SUJEITO-OBJETO

A teoria da liberdade inteligível de Kant pareceu para Fichte a libertação do determinismo. Ainda que teoricamente se verifique a sua necessidade, o determinismo é hostil e indigno do homem. Mas seu tributo à herança kantiana consiste em inverter o pensamento e tirá-lo dessa necessidade puramente teórica. A liberdade do ser moral deve ser o primeiro fundamento e o pressuposto para o mundo da natureza e da determinação. O eixo de seu sistema é o Eu ativo, livre e absoluto que já não é mais fato, como o sujeito que estabelece a lei em Kant, mas ação criadora.

Kant havia produzido a crítica da razão, teórica e prática, mas não produziu o *sistema* da razão. Reinhold propusera a tese da representação como distinta tanto do sujeito como do objeto, referida simultaneamente a ambos. Mas para Fichte uma tal tese só pode acabar numa teoria da faculdade representativa, por mais vastas que possam ser as deduções. Uma tal teoria, embora necessária, não pode ser fundamental. Todo fato é primeiramente qualquer coisa para a consciência. Portanto, os fatos não podem ser o ponto de partida incondicionado, pois estão sujeitos às leis da consciência do objeto. A ação produtora da consciência é mais original do que o fato. Ela é Razão Prática. Só ela pode proporcionar um princípio supremo³⁴.

Tanto na presença efetiva de um objeto quanto no representar de novo a primeira representação deste objeto, o que há de efetivo é o auto-esquecimento do sujeito, é o que realmente preenche a consciência. Toda a realidade surge para o sujeito pelo mergulho e esquecimento de si nas determinações do tempo. As determinações primeiras e fundamentais são apropriadas pelo eu mediante esse simples abandono de si. Além desse auto-esquecimento, há também a faculdade do eu de se desvencilhar dessas determinações primeiras e elevar-se acima delas a uma segunda potência da sua vida, captando-se como o consciente em tal determinação. O eu pode ainda captar-se como o pensante naquele pensar do saber primeiro. Seria então uma terceira potência do eu e, assim, pode ele elevar-se infinitamente. De cada potência superior o eu pode voltar-se para uma potência inferior. Mas abaixo da

³⁴ Rubens Rodrigues Torres Filho, lembra que Fichte recorre aos parágrafos 16 e 17 da dedução das categorias, em que Kant estabelece como princípio supremo do conhecimento a subordinação do diverso da representação à unidade transcendental da apercepção. A apercepção pura se eleva como veremos a seguir até o eu puro, na medida em que se trata da autoconsciência que produz o *eu penso* e que, para Kant, é uma e a mesma em toda consciência e não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Nos textos *Ankündigung einer neueren Darstellung der Wissenschaftslehre e Begriff*, porém, Fichte mostra o caráter inovador da doutrina da ciência em relação à *assim chamada filosofia*: “essa ‘ciência inteiramente recém-inventada, da qual nem sequer a idéia existia antes’ só poderá chamar-se metafísica se esta, em vez de ‘ciência das pretensas coisas em si’ for entendida como ‘dedução genética daquilo que aparece em nossa consciência’. Esse filosofar sobre a filosofia para estabelecer seu conceito distingue-se da metafísica, no sentido indicado e será chamado de ‘crítica’ A crítica é simplesmente uma investigação ‘sobre a possibilidade, o sentido próprio e as regras de uma tal ciência (Torres Filho, R. R. O Espírito e a Letra. São Paulo: Ática, 1975, p. 26)”.

potência primeira e fundamental ele não pode descer. Sob ela somente poderia a consciência cair no não-ser. Se a via descendente tem esse limite, a via ascendente, que é a reflexão, não impõe restrições.

A esfera da primeira potência é a que se chama experiência, realidade ou do objeto como fato da consciência. A essa esfera o autor conta como pertencente tudo o que é percebido pelo sentido externo no espaço e tudo o que é descoberto pelo sentido interno, mesmo que a este último pertençam as leis que conduzem às esferas superiores, ou seja, a pura forma.

À doutrina da ciência interessa apenas o conjunto das primeiras determinações da consciência. Nesse sentido, cabe à filosofia procurar o diverso da consciência na percepção do objeto. A filosofia é a demonstração, a inferência da consciência inteira a partir de uma determinação qualquer de primeira ordem dada na consciência efetiva. As determinações da consciência podem ser apreendidas de maneira imediata, tal como se dão na percepção, ou de maneira mediata, quando o eu deriva sistematicamente a maneira como elas têm de se dar. O objeto da percepção será tomado pelo filósofo na medida em que lhe fornecem a afiguração e o delineamento daquela determinação fundamental da consciência: a doutrina da ciência deriva, *a priori*, sem nenhuma consideração pela percepção, aquilo que, segundo ela, deve aparecer justamente na percepção, portanto, *a posteriori*. Logo, para ela, essas expressões não significam objetos diferentes, mas apenas um modo de ver diferente de um e mesmo objeto³⁵.

O filósofo precisa apenas pressupor um conceito da unidade do múltiplo da percepção. Da mesma forma, a autoconsciência completa é uma pressuposição que, a partir da inferência pela consciência efetiva da percepção, deve se confirmar. No diverso da consciência estão contidas as condições dessa autoconsciência. Nessa autoconsciência deve haver algo absolutamente incondicionado do qual começa a inferência. É a *egoidade*, sujeito-objetividade, o pôr do subjetivo, juntamente com seu objetivo, ou da consciência e daquilo de que ela é consciente como uma identidade.

Se além de qualquer objeto pensado o eu pensante pode distinguir-se quando pensa a si mesmo, ocorre a coincidência do pensante e do pensado. É o eu *puro*. A partir dessa abstração de tudo que não seja o próprio eu, o filósofo pode então engendrar todo o sistema da consciência. Da derivação do diverso a partir da sua unidade chega-se à universalidade. O eu puro é uma intuição dessa completude da consciência num único olhar. A partir dessa máxima abstração um novo termo é acrescentado a cada

³⁵ FICHTE, J. G. Comunicado claro como o sol ao grande público onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima filosofia. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 218.

passo. E sua necessidade está contida na própria intuição, assim como o terceiro lado de um triângulo encontra-se determinado pelos outros dois. A intuição é a captação imediata do modo de agir da razão em geral. A derivação de todos os seres humanos da unidade da mesma razão garante a validade universal. Tal intuição se funda na doutrina da ciência e esta explicita a série inteira da intuição.

Para si mesma, esta intuição é a razão universal captando-se. O si mesmo da razão se captando é o eu puro. Ele é o primeiro termo da cadeia inteira e a doutrina da ciência descreve a série progressiva da intuição. Supondo-se inicialmente que eu = A, encontra-se na intuição da construção desse A, que um B se liga necessariamente a ele; na intuição do construir desse B, vê-se que a ele se encadeia um C. E assim se segue, até que se alcance o último termo de A, a autoconsciência inteira, que aparece completamente e levada a termo por si mesma.

Portanto, qualquer termo só é compreendido totalmente após se perfazer toda a série, pois cada termo está em conexão com o todo. As determinações da consciência efetiva aparecem nas divisões da doutrina da ciência apenas como último termo da inferência. Na construção e na intuição filosófica o eu da doutrina da ciência é abstraído do eu empírico. Ele é a identidade do eu consciente com o objeto de que tem consciência. Na percepção eles estão unificados e só é possível depurar o eu puro fazendo a abstração da consciência efetiva e de seus estados de coisa. Mas após o esforço requerido, o resultado último do sistema cai na esfera da consciência empírica e deve coincidir plenamente com a experiência, sem nada acrescentar à consciência efetiva.

Em *O Princípio da Doutrina da Ciência* Fichte mostra como na consciência dos opostos já se encontra a possibilidade da síntese. Na consciência empírica o pensante e o pensado se distinguem. Mas para o filósofo eles coincidem. O conceito ou o pensamento do eu consiste no agir sobre si do próprio eu. Ao mesmo tempo, e inversamente, um tal agir sobre si mesmo dá o pensamento do eu.

A consciência de um objeto é a consciência de um pensamento do objeto. Mas se estabelece-se previamente um sujeito independente, cai-se numa redução ao infinito, pois para cada nível de consciência de si, um outro sujeito que a preceda torna-se necessário. A consciência de si como condição da consciência empírica, tornando-a objeto para si mesma, se distancia indefinidamente.

Somente uma consciência em que objeto e sujeito não se separassem poderia explicar a consciência em geral. No pensamento de um objeto a consciência se dirige ao mesmo tempo para fora e

para dentro de si mesma. A atividade que retorna a si faz surgir o eu. Logo, no pensar de si mesma a consciência automaticamente é consciência empírica e, portanto, nela, o subjetivo e o objetivo estão unificados e são absolutamente um. Essa consciência imediata se chama intuição. Trata-se de um pôr-se como pondo algo objetivo, que pode ser a própria consciência como objeto. Este é o fundamento do sistema: toda consciência possível, como objeto de um sujeito, pressupõe uma consciência imediata em que subjetivo e objetivo sejam pura e simplesmente um. A consciência é inconcebível sem essa pressuposição.

A busca por um elo entre sujeito e objeto será sempre inútil, pois ambos devem ser apreendidos em uma unidade. Toda outra consciência é mediada por esta. Só ela é incondicionada. O eu não é sujeito, é sujeito-objeto, no sentido exposto. Ele é esta intuição. Esse pôr a si mesmo do eu não produz uma existência como coisa em si, capaz de subsistir independentemente da consciência. Nem como substância pensante. A intuição intelectual é essa capacidade da consciência de intuir a si mesma. E nessa auto-intuição consiste o seu ser.

A consciência empírica é um repouso dessa força ativa em uma determinação qualquer. Ao pensar a si mesma a consciência encontra seu próprio agir, que ela chama de eu. O eu aparece imediatamente como determinidade ou repouso. A atividade interior captada em repouso é chamada conceito. A intuição do eu enquanto oposto ao objeto é apenas o seu conceito. Ele é instituído pela intuição, mesmo na consciência comum, mas inconscientemente.

A consciência da intuição só é alcançável por liberdade. A direção dessa liberdade é indicada pelo conceito. Portanto, o objeto da intuição existe anteriormente à intuição. É o conceito. Ele é a própria intuição considerada como repouso e não como atividade:

“O conceito, onde quer que apareça, nada mais é do que a atividade do próprio intuir, não captada como agilidade, mas como repouso e determinidade; e é isso que ocorre também com o conceito do eu. A atividade que retorna a si, captada como fixa e persistente – pela qual desde logo ambos, eu, como ativo, e eu, como objeto de minha atividade, coincidem – é o conceito do eu³⁶”.

³⁶ Idem, p. 185.

O ponto de vista teórico, transcendental, não pode alcançar o conhecimento das coisas em si. Nele o não-Eu, objeto do conhecimento, permanece eternamente estranho ao sujeito, pois a consciência não pode superar essa dualidade. O eu teórico não possui autonomia. Mas o eu não se esgota no seu caráter teórico, ele é essencialmente prático. Sua ação significa uma relação inversa com o objeto. Criando e dando forma, propaga-se até o não-eu transformando-o segundo a finalidade do seu espírito. Por meio dessa ação, exerce a sua superioridade sobre o não-eu. Suspende a aparente igualdade de direitos com o não-eu, e com ela todo dualismo. O conceito de 'Eu' significa que

A inteligência, como tal, vê-se a si própria; e este ver-se a si própria está muito ligado, de forma imediata a tudo o que lhe pertence, e a natureza da inteligência consiste nesta ligação *imediata* do ser e do ver. O que há nela e o que ela é em geral é-o *para si mesma*; e apenas na medida em que o é para si própria, ela o é como inteligência”³⁷.

Essa reunião de ser e de ver que constitui a natureza da inteligência, não se encontra em nenhum objeto. Este não existe para si, mas existe unicamente para um outro, é objeto para um sujeito. O sentido do ser que a inteligência que se vê a si mesma apreende é o de um agir, um fazer que não é antecedido por nenhum ser prévio que age. Trata-se da distinção precisa entre a ação produtora e o fato da consciência. A distinção entre o *a priori* e o *a posteriori* fica como que suspensa. O sujeito, como atividade pura, é toda a base sobre a qual a se constrói a experiência inteira. A oposição fundamental de Kant cai num nível secundário nessa consideração.

Filosofia então significa uma elevação a um plano superior da própria idealidade das condições transcendentais do conhecimento. Kant obtém as leis em questão a partir da sua aplicação à experiência e não da essência da própria inteligência. Na *Crítica da Razão Pura* são dadas as aplicações e com elas as próprias leis. No verdadeiro idealismo a essência da inteligência, que é atividade pura, pode ser apenas pressuposta. Esta posição filosófica básica não pode deduzir-se, só pode ser imediatamente verificada. E só pode ser assim, porque todas as determinações, assim como a unidade da sua síntese, o eu penso kantiano, têm como último reduto a atividade da inteligência. A dialética fichteana começa com a dedução do eu puro como atividade. Isso significa a exigência de deduzir tudo a partir de um princípio. Mas esta dedução não significa extrair toda multiplicidade a de uma tese axiomática abstrata. Não uma é dedução no sentido formal, mas a demonstração do que

se encontra na consciência empírica. Nessa consciência imediata se antecipa a totalidade da experiência. É desse ponto de vista que Hegel iniciará a *Fenomenologia*, o saber enquanto saber fenomenal, na figura da certeza sensível. A consciência imediata inclui já a plenitude sujeito-objeto. Trata-se de uma auto-evidência, no pleno sentido do idealismo.

Não se toma a consciência imediata como objeto, mas como atividade. Portanto, não há contradição no que pretende a doutrina da ciência. Dois problemas o entanto, se põem ante essa exigência. Primeiramente o de como a consciência filosófica pode certificar-se do seu ponto de partida, a consciência original. A sua resposta nos leva ao conceito de intuição intelectual. E também como se deve constituir o método da dedução do conteúdo determinado a partir dessa consciência original. A solução nos dá o conceito da dialética.

Na Segunda introdução da *Doutrina da Ciência*, Fichte discorre sobre a chamada intuição intelectual descrita acima. Não é possível conceber o que vem a ser a ação, mas se pode intuir. Intuição intelectual é a intuição de si mesmo que o filósofo realiza. É apenas a consciência imediata da ação. Ela, obviamente, não é empírica, pois é um pressuposto para toda experiência. Não é sensorial porque não se dá nas formas do espaço e do tempo. É uma auto-apreensão pura da atividade originária, uma auto-intuição do Eu.

Para Kant, toda intuição é sensível, inclusive a intuição *a priori*. O entendimento não intui. Se a razão pudesse intuir, ela conheceria a coisa em si, já que pode pensá-la. São os limites da intuição que impedem o seu conhecimento. Esses limites são os motivos da crítica à pretensão de uma metafísica científica. Por isso Kant recusa a intuição intelectual. Ela é a fonte dos erros do dogmatismo e da ilusão em que a razão se enreda.

Fichte não pensa a intuição intelectual como conhecimento da coisa em si, mesmo porque, esta é um conceito irracional. O conhecimento da coisa em si não está em causa porque a sua oposição ao fenômeno é justamente a dicotomia que ele quer eliminar. Tão irracional quanto a coisa em si é o conceito de intuição intelectual a ela relacionado na *Crítica da Razão Pura*. O cuidado de Kant é inútil. Mas a intuição intelectual de Fichte se aplica ao ato da consciência que o filósofo verifica imediatamente. Na dedução dos conceitos puros do entendimento Kant aproxima-se deste conceito ao

³⁷ FICHTE: Primeira introdução à Doutrina da Ciência, In: Recepção da Crítica da Razão Pura. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 326.

designar a apercepção transcendental como o ponto mais elevado da unidade da consciência. Mas por não admitir a intuição intelectual, recuou ante a necessidade de determinar o modo como a consciência filosófica obtém essa unidade. Nos primeiros parágrafos da *Doutrina da Ciência* Fichte chama de intuição o absoluto coligir e abranger de um diverso do representar. Significa abranger com um olhar o seu juízo, não como juízo meramente empírico, subjetivo, como diria Kant, mas incluído na totalidade dos juízos de todos os outros seres racionais sobre este ou aquele objeto, de maneira intemporal. A consciência do particular, do objeto singular, Fichte chama de experiência ou *percepção*. Um saber só é possível se for deixado de lado tudo o que é mera percepção. A doutrina da ciência deve ser um saber do saber.

Segundo Fichte, Kant manifesta a carência de uma tal intuição na sua doutrina do imperativo categórico. A lei *deve ser* o fundamento do conhecimento da liberdade transcendental. Mas esta liberdade tem o caráter apenas inteligível. A consciência do imperativo categórico, da qual tudo depende, não é nomeada por Kant, pois seu nome não seria outro senão *intuição intelectual*. Como essa consciência é imediata, o ‘eu penso’ que deve acompanhar todas as minhas representações, não é um impecilho, mas um momento seguinte à intuição intelectual. Não há contradição, pois esta intuição não se dirige a um ser, mas para um agir. Sem ela, no entanto, a crítica não pode chegar a um conceito de ação, e, portanto, de liberdade. Toda ação no mundo pressupõe essa autointuição do eu. É a ação produtora que distingue eu e coisa. É nela que o mundo sensível e o inteligível se unem.

Não se pode, portanto, deduzir do Eu algo que não esteja contido nele. Deve-se apenas mostrar que ele está contido nesse algo, ou seja, que de fato ele já é pressuposto. Isso é possível colocando-se em primeiro lugar o ato da autoconsciência. A intuição intelectual da ação produtora do Eu determina todo o processo. O primeiro princípio de toda a dedução não pode ser deduzido, mas imediatamente apreendido.

O princípio não se refere a um ser, mas a uma ação. Esta ação, no entanto, não se realiza sobre dos conceitos estáticos. Todo o resultado se torna novamente problemático e contraditório. Os próprios conceitos tornam-se fluidos. Trata-se da mesma dinâmica dominando método e conteúdo. A concepção funcional da consciência em Kant foi um passo na superação da opinião comum de que não há função sem um sujeito de um agir, ou uma atividade sem algum ser que seja ativo. Em Fichte esta opinião é superada pelo seu oposto. A função pura, sem substrato, não apenas existe como é a base de tudo. Ação

antecede todo ser e este surge a partir dela como produto. O Eu consiste na ação produtora e fora dela ele não é nada.

Fichte distingue duas séries de ações que se encontram simultaneamente na doutrina da ciência, a do Eu que o filósofo observa e a das observações do filósofo. O ato da consciência de si próprio, como princípio da filosofia é uma ação do filósofo. Mas isso não quer dizer que teria que existir o eu antes da ação. O Eu só se torna originário para si mesmo através desse ato, que é uma ação sobre uma ação. A ação do filósofo é a relação que se refere a uma ação originária. Ela realiza com consciência o que a consciência empírica realiza com necessidade. Na ação voluntária de reflexão ele traz para a intuição a ação necessária e originária.

Por ser uma intuição, a autoconsciência do Eu ativo não é compreensão. Uma consciência e seu objeto não podem surgir por meio dela. A efetivação do primeiro ato exige um segundo. À posição inicial do eu tem de contrapor-se a posição do seu oposto, o não-eu. O primeiro ato fica como uma abstração do filósofo. O objeto é a alteridade sem a qual o eu não se pode encontrar atuando num processo antitético. Resulta da posição mesma do eu que o exige. A contradição, interiormente necessária e inevitável, é a própria essência da coisa. Para que seja superada, o ponto de reunião dos opostos não deve ser algo que lhes sucede. Só é possível procurá-lo como já existente, demonstrar que ele já está contido na consciência dos opostos.

A filosofia como uma ciência tem uma forma sistemática, ou seja, todas as proposições contidas nela estão em conexão com um único princípio e nele se unificam como um todo. Aquilo que o princípio contém em si mesmo e deve comunicar a todas as demais proposições é o *conteúdo interior* do princípio e da ciência em geral. O modo como deve comunicá-lo é a *forma* da ciência. A filosofia é uma doutrina da ciência. Deve ser a ciência da ciência em geral.

Toda ciência possível tem um princípio, que não deve ser demonstrado no interior dela, mas tem de ser certo anteriormente a ela. Esse princípio deve ser demonstrado na ciência que deve fundar todas as ciências possíveis. A *Doutrina da Ciência* deve então fundar a possibilidade dos princípios em geral e demonstrar os princípios das outras ciências. Deve fundar a forma sistemática de todas as ciências possíveis.

Porém, ela mesma é uma ciência. Portanto, também ela deve ter em primeiro lugar, um princípio, que não pode ser demonstrado no interior dela, mas é pressuposto em vista de sua possibilidade como ciência. Mas esse princípio também não pode ser demonstrado por nenhuma outra ciência superior, pois nesse caso esta é que seria a doutrina da ciência. Esse princípio, portanto, não é suscetível de nenhuma prova. Não tem sua certeza decorrente de nenhum outro princípio. Deve ser certo em si mesmo, em função de si mesmo e por si mesmo, pois nele se funda todo o saber. Essa proposição é certa, *porque é certa*. A pergunta pelo fundamento de sua certeza seria uma contradição. Ela acompanha todo saber, está contida em todo saber, e todo saber a pressupõe.

Se o princípio primeiro de todo saber pode determinar a forma para todo conteúdo do saber, é porque todo conteúdo possível está contido no seu. Pressupondo que há esse princípio, o conteúdo dessa proposição universal deve conter em si todo conteúdo possível, sem estar contido em outro conteúdo. Seria o conteúdo, pura e simplesmente, o conteúdo absoluto.

Pressupondo a possibilidade da doutrina da ciência e de seu princípio fundamental, pressupõe-se, também que há um sistema efetivo do saber humano. O princípio da doutrina da ciência, portanto, deve ter todas as condições internas da proposição fundamental de todo saber humano, e por conseguinte, as condições externas, isto é, tudo o que acreditamos saber deve poder ser reconduzido a ele.

No segundo capítulo de *O Conceito da Doutrina da Ciência*, Fichte, a partir da necessidade de que ela seja a ciência de todas as ciências, coloca-se a questão de como saber que ela funda não apenas as ciências até agora inventadas, mas todas as possíveis e inventáveis, ou seja, que ela esgotou todo o possível saber humano. O saber em geral não é apenas todo o saber já existente. Se um filósofo abarcasse todo o saber existente em seu sistema e provasse isso por indução, ainda assim ele não poderia provar que toda nova descoberta venha a se adaptar a ele. Seu sistema sempre poderia ser contestado por uma experiência futura. Esgotar o saber humano significa determinar o que se pode saber em todos os graus possíveis da existência do homem.

Se segundo os graus o saber é infinito, quanto ao modo ele é determinado segundo leis e pode ser esgotado. Para isso é necessário que se demonstre que o princípio estabelecido foi esgotado e que este é o único princípio possível. Esgotar um princípio significa construir sobre ele um sistema completo. Ele deve conduzir a todas as proposições estabelecidas e estas devem reconduzir a ele, sem exceção. A proposição fundamental, uma vez estabelecida, deve garantir automaticamente todas as proposições

singulares. O sistema que a ciência deve constituir está completo quando não se pode mais inferir nenhuma proposição a mais. A prova positiva de que nada mais pode ser inferido no sistema é verificar que o princípio do qual se partiu é também o resultado final. A doutrina da ciência tem totalidade absoluta. Nela, um conduz a tudo e tudo conduz a um.

Quanto à forma, ao tratar da relação entre a doutrina da ciência e as demais ciências, Fichte pergunta como se relaciona a doutrina da ciência com a lógica. Esta deveria fazer o mesmo que ela, estabelecer a forma de todas as ciências possíveis. Para ele, a lógica dá realmente a forma da ciência, mas apenas a forma. A doutrina da ciência, ao contrário dá a elas, inseparavelmente da forma, o conteúdo. Nas suas proposições ambos estão unificados. As proposições da lógica sequer coincidem com as da doutrina da ciência. Elas são tão distintas que é necessária uma determinação da liberdade do espírito científico para que este passe do domínio da segunda para a primeira.

Como foi dito, a doutrina da ciência fornece a forma e o conteúdo do saber. Ora, a livre separação entre forma e conteúdo, não é, portanto, originária. Essa separação, que consiste na abstração de todo conteúdo da doutrina da ciência, e é chamada abstração, essência da lógica. Mas a proposição da lógica não poderia deixar de ter um conteúdo. Faz parte do conceito de proposição, que ela tenha ambos. Portanto, a mera forma da doutrina da ciência, abstraída do conteúdo, deve significar, para a lógica, forma e conteúdo. Tendo seu conteúdo remetido novamente à doutrina da ciência, a lógica é fundada por ela e não o oposto. As formas estabelecidas na lógica são formas efetivas de algum conteúdo da doutrina da ciência. Após a abstração inicial do conteúdo da doutrina da ciência, esse segundo ato da liberdade pela qual a forma, da doutrina da ciência, se torna seu próprio conteúdo, na lógica, e retorna a si mesma é chamada *reflexão*.

Demonstrar, para Fichte, não significa deduzir de proposições universais as particularidades de uma coisa. Significa demonstrar que o que está em questão já se encontra contido nela. Isso é possível colocando-se em primeiro lugar o ato da autoconsciência, elevando-o ao plano da intuição. Ou seja, na consciência dos opostos já se encontra a possibilidade da síntese para a razão que os produziu. O tipo do processo demonstrativo se revela o mesmo que o anterior. A razão una e idêntica que produziu tanto a tese quanto a antítese, pode fazer também a reunião. Fechado o círculo da tese, antítese e síntese, a dedução progride. O resultado da síntese atua como uma nova tese à qual se opõe uma nova antítese. O processo avança até que tenha percorrido totalmente a série dos elementos compreendidos no primeiro princípio e tenha substancialmente regressado a ele.

“desde o primeiro ponto de partida, o método dialético amplia este pensamento a todos os passos restantes. Tudo quanto se produz a partir da função original do eu conserva em si o caráter funcional e evidencia-se como simples elo duma vasta cadeia que finalmente se mostra como a de uma ação produtiva original. A construção da Doutrina da Ciência delimita-se dentro desta órbita. A tarefa da dialética é analisá-la nos seus graus”³⁸.

Este processo dialético que havia de converter-se posteriormente com Hegel no método universal da filosofia está ainda em gestação em Fichte. O seu subjetivismo, no entanto, acaba por oferecer uma solução para o problema da harmonização entre o determinismo da natureza e a liberdade do homem. Problema que Kant soluciona às custas de dualismo radical entre razão teórica e razão prática. Como o mundo decorre do eu ativo, a ação humana está também fundada na razão pensante que põe o objeto sobre o qual age. A partir do princípio supremo do estabelecimento do Eu ativo, deve deduzir-se com todas as suas ramificações o conteúdo total da consciência, quer da teórica, quer da prática.

A *Crítica da Razão Pura* havia demonstrado que a razão é antinômica em sua própria essência. Ela localiza os limites do uso legítimo da razão aquém desta dicotomia e reduz a dialética à lógica da ilusão. Na dialética transcendental, Kant expõe a razão pura como sede da aparência transcendental. Tanto quanto o entendimento, a razão tem um uso apenas lógico, na medida em que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento; e um uso real, pois contém a origem de certos conceitos e princípios totalmente independentes da sensibilidade e do entendimento. A busca de um conceito que englobe os dois usos da razão é a tarefa da dialética. A relação da razão pura com o entendimento é o melhor modo de mostrar a sua natureza. Enquanto os conceitos do entendimento fazem a ligação do diverso dado pela intuição, as idéias da razão demonstram a necessidade desta faculdade de unificar num todo acabado. A idéia determina o rumo do espírito em busca do incondicionado

A positividade da liberdade transcendental exigida pela ética rompe o esquema delimitado pelas antinomias entre um mundo da causalidade natural e a liberdade do eu. Também para Fichte o problema da liberdade é decisivo. Já é em relação ao método. A dialética que a razão manifesta no seu problema fundamental sugere que ela seja, em toda a sua extensão, dialética. A antinomia kantiana da causalidade e da liberdade oculta a própria antinomia da razão teórica e prática, e esta, por sua vez, a da legalidade do não-eu e do Eu, ponto de partida da dialética de Fichte. E pode-se reconhecer a estrutura dialética da

³⁸ HARTMANN, N. op. Cit., p. 68.

seqüência da tese, antítese e síntese tanto nas antinomias quanto na tábua dos juízos e das categorias. É a própria estrutura da *Crítica* que permanece subterrânea. Fichte encontra a unidade da imagem de conjunto do sistema. Em vez de evitar as contradições, assume o contraditório como realmente existente na razão. E tem no método o meio de restituir a unidade numa síntese superior.

O pressuposto mais importante do sistema do saber em que consiste a doutrina da ciência é de natureza essencialmente prática. O eu se autodelimita na posição do não-eu. Mas esse opôr-se ao não-eu a partir de si é uma atividade que tem uma razão. Fica um limite intransponível para a reflexão, na medida em que ela somente pode se voltar para os graus inferiores do saber. O não-eu é o obstáculo necessário à atividade do eu. E essa atividade caracteriza o eu em sua essência. Enquanto pura ação o eu é acima de tudo prático. A exigência kantiana do primado da razão prática é tal e qual em Fichte. A posição da realidade do não-eu como alteridade vital é produto de uma espontaneidade absoluta.

O eu prático se torna teórico para novamente ultrapassar-se como oposição ao não-eu que tem como objeto. O porquê desse movimento é que fica além do princípio da doutrina da ciência teórica. A resposta se obtém a partir do princípio: “O Eu põe-se a si mesmo como determinando o não-eu”. O eu prático coincidiria com o Absoluto se não tivesse uma resistência. Não seria teórico e nem mesmo prático. A resistência que é essa autodelimitação é que possibilita que o agir seja um agir sobre algo. Do contrário iria até o infinito ou nunca de lá teria se visto como reflexão.

Segundo a essência do eu, tudo aquilo que é, é para-si. A atividade originária do Eu absoluto, sem a oposição que ela se põe, se moveria centrifugamente no interior do Eu puro. Essa atividade somente pode ser a possibilidade de um saber se ela se puder refletir, voltar a si. A explicação dessa autolimitação não se encontra no pôr, no criar, mas no aspirar. É a essência da atividade prática. A atividade se põe no infinito, mas no reino do finito. Ela se põe em marcha e o infinito é sua meta. O eu teórico é finito como o objeto posto por ele. O mundo, o não-eu, que é de qualquer maneira um fato para a consciência teórica, não esgota o infinito que o eu persegue. É posto apenas como a matéria contra a qual a consciência decide se chocar, algo que possa ser abarcado na totalidade saber, na unidade sujeito-objeto. O infinito, ao contrário, nunca é. Ele constitui, como em Kant um *dever ser*. A aspiração do eu nunca é satisfeita. A doutrina da ciência demonstrou que toda a realidade não é mais do que ‘posta’. Não há, portanto, uma realidade absoluta. O eu prático *deve ser* infinito. Também para Fichte a tarefa infinita é a forma ideal do seu objetivo.

O conceito de aspiração implica a efetividade de um impulso que funda o próprio agir do eu teórico. Esse impulso que deve vir das coisas reais só pode ser um impulso de reflexão. O voluntarismo de Fichte encontra-se manifesto na elevação do eu ao nível da inteligência, do saber, movida por esse impulso. É a vontade que determina a representação e não o oposto. A impotência de satisfazer absolutamente este impulso é sentida pelo eu, limitado pela sua própria criação. As coisas, em si mesmas, são produtos do impulso reflexivo. A reflexão supera a realidade das coisas para o eu teórico. A aspiração faz o mesmo. Ao pôr o mundo ela se mostra um impulso produtor. Mas é frustrada em seu objetivo pela finitude imposta pela realidade das coisas às quais se opõe. Sua ação resume em determinar a forma do real, transformando a natureza material. Esse transformar o faz essencialmente prático do eu na medida em que ele trás novas determinações para as formas da matéria. O impulso produtor atua sobre as possibilidades que sua criatura, posta por ele, alcança. Esse impulso torna o dado da consciência um meio para a finalidade do eu. E o eu é um impulso é sempre determinado.

A modificação dos objetos é uma realização sempre insatisfeita. A coincidência do impulso formal com o objeto não satisfaz. Ele busca a coincidência entre o impulso e a ação. A ação deve tornar-se objeto do impulso. Isso somente é possível quando o objeto da ação é o próprio impulso, quando o fim da ação é ser puro impulso. Esse o conceito da ação moral. O seu fim não pode ser, portanto, nenhum objeto externo, qualquer resultado particular, mas a ação mesma. É a vontade pura de Kant. É plenamente correspondente ao eu intuído intelectualmente em sua pureza no início da *Doutrina da Ciência*. Como é um fim em si mesma, a ação moral volta a si na posse de tudo o que pôs fora de si. Como determina o método, é a síntese entre os opostos, a aspiração a atividade. O eu se satisfaz consigo mesmo na figura da consciência moral. O impulso absoluto é autonomia. Seria um imperativo categórico da ação em direção a si mesma. Mas seria um círculo desnecessário diante da necessidade desse ir e vir do eu mediado pela resistência que põe como sua possibilidade: “Meu sistema é, do começo ao fim, uma análise do conceito de liberdade. E sob esse aspecto não se pode opor-lhe nenhuma objeção, pois ela não contém nenhum outro ingrediente”³⁹.

Segundo Torres Filho, a condição para entender o conceito de liberdade como operador central do sistema de epistemologia fichteano é considerar sua elaboração à luz da filosofia transcendental. Tal como é determinado na *Crítica*, entender a liberdade em sua oposição radical ao conceito de natureza,

³⁹ FICHTE, História da novíssima filosofia. Apud: Torres Filho, O espírito e a Letra, Ática, 1975, p. 244.

como a idéia de uma causalidade absoluta capaz de iniciar por si uma série causal, e ainda como liberdade inteligível, como mediadora essencial entre o supra-sensível e o sensível.

SEGUNDA PARTE

DIALÉTICA E HISTÓRIA: O CAMINHO DO DESESPERO

“O real não está na saída nem na chegada; ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”.

Guimarães Rosa.

2 – a) O sujeito-objeto da Fenomenologia

Segundo Nicolai Hartmann a posição de Hegel em relação a Kant é determinada pela que tomou em relação a Fichte, principalmente em relação ao dever ser. Mas outros muitos aspectos tornam Hegel um crítico direto da filosofia kantiana. A *Fenomenologia*, em sua forma geral compartilha muito da *Doutrina da Ciência*, mas diferencia-se sobretudo por seu método descritivo e não-dedutivo. Fichte, na primeira teoria da ciência, já apontava para o conceito fundamental do ser para si. A fórmula da sobreposição dos graus da consciência apenas não é ali estendida à essência supra-subjetiva do espírito.

Fichte deduz o mundo exterior da necessidade que tem a ação de um objeto sobre o qual agir. O sentido do mundo é o de ser o que não deveria ser, para que pela ação livre do Eu, se torne o que deve ser. A tese de Fichte de que a razão prática deve mover o sujeito transcendental na própria representação do objeto, ultrapassa, no próprio procedimento teórico, a dedução transcendental das categorias e o *eu penso* deduzido a partir da objetividade do juízo sintético. Na dedução da consciência de si teórica, já deve estar pressuposta a liberdade. A ação produtora da consciência antecede a representação do objeto e a aplicação das categorias do entendimento. A consciência é antes de tudo razão prática e a questão da liberdade aflora, portanto, no interior da própria filosofia teórica.

O princípio supremo do conhecimento, que superaria a dicotomia entre sujeito e objeto e, portanto, a distinção entre fenômeno e coisa em si, não pode vir da razão teórica. A consciência teórica não possui uma liberdade prévia de um eu que, por seu próprio agir, coloque diante de si o objeto de uma intuição empírica. Para ela o objeto permanece, como na *Crítica*, alheio e completamente autônomo diante do sujeito. Só é possível superar essa dualidade tomando o eu como essencialmente

ativo. Na sua relação com o objeto ele é criador, produz o não-eu e nele se propaga segundo a sua própria finalidade.

Kant, tanto quanto Fichte, formula esta identidade. E também como ele só consegue realizá-la a partir do primado da razão prática. O ponto de partida de ambos é o princípio segundo o qual a essência do dever e a essência do sujeito, da consciência, são absolutamente idênticas. A autonomia em Kant e o eu prático em Fichte, exprimem o momento mais elevado destas doutrinas, em que a consciência se põe como absolutamente livre.

Para Hegel, ao contrário, o mundo *é*. E todo o seu sentido encontra-se no fato de constituir um grau de manifestação da perfeição absoluta. A desvalorização do efetivo em nome do dever presume uma superioridade do saber da razão finita diante da razão Absoluta. A finitude de um ser que não está plenamente realizado é que representa a verdadeira limitação e não o mundo que independe totalmente do dever ser. Este remete por fim à própria razão humana, que para si se julga aperfeiçoadora do mundo. No texto sobre *A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*, Hegel baseia sua crítica ao primeiro justamente sobre essa noção de identidade e sobre o método pelo qual a filosofia a poderia alcançar.

Hegel reconhece o fundamento do sistema de Fichte na intuição intelectual, o pensamento puro de si mesmo. O Absoluto é sujeito-objeto, o eu sintético total e livre, a identidade do sujeito e do objeto. Segundo ele Fichte alcança o eu em seu sentido absoluto, mas por uma pura abstração. Ele parte do eu empírico, faz a abstração de tudo o que não é o eu e eleva ao absoluto tudo o que resta. Não é um objeto, mas um sujeito que faz de si mesmo um objeto para si. A tarefa consiste em ultrapassar a oposição entre a consciência transcendental e a empírica. A segunda deve ser deduzida da primeira. A consciência empírica, assim deduzida, deve se fundar inteiramente na consciência pura.

A reflexão deverá explicar toda a diversidade pela identidade que teria abstraído a partir dela. Ela deverá ultrapassar a identidade abstrata do *eu penso*, uma simples representação. Tal tarefa se verifica possível e mesmo prioritária, porque a reflexão kantiana opôs o sujeito e o objeto no nível do entendimento e não da razão. Aqui aparece o princípio mais geral em que Hegel se baseia para refutar as doutrinas de Fichte e Schelling. O entendimento não pode unificar verdadeiramente. Somente a razão completa a síntese

Fichte atribui um valor supremo ao primeiro de seus princípios. Ele atribui ao mesmo tempo um sentido lógico e metafísico, mas também ao mesmo tempo empírico e transcendental, ao *cógito* de Descartes. Ele não estabelece, como Descartes, a existência do mundo exterior com a ajuda de Deus. O eu é a substância única, não substrato, mas ato.

Fichte unifica seus três princípios como uma dialética inspirada naquela das categorias de Kant: O primeiro princípio é incondicional: $A = A$. A identidade lógica do *cógito*, significa ‘eu penso = eu sou’. O segundo princípio depende de uma condição por seu conteúdo: $-A \text{ não} = A$. O não-eu por sua forma extraída do ato de opor, e também por sua matéria determinada como uma simples exclusão do eu, se opõe ao eu. O terceiro princípio depende dos dois primeiros no que concerne à operação a ser completada. Entretanto, a solução não é dada: a operação se completa por um ato de governo da razão. Fichte faz com que a oposição do não-eu na consciência da identidade possa ao mesmo tempo excluir e supor a posição do eu. O eu opõe, nele mesmo, um não-eu parcial ao um eu também parcial. Após a realidade e a negação, vem a limitação ou a determinação, que Fichte precisa tratar em termos quantitativos, em última instância, no dever, como aspiração.

Esta unidade da dialética constituída pelas três proposições é insuficiente. A primeira proposição não é incondicional, mas depende da abstração, que está esvaziada de todo o diverso da consciência empírica. É precisamente a ligação entre a primeira proposição e as duas seguintes que a faz decair de sua característica absoluta. Se Fichte não enunciasse nada além da primeira, ela seria absoluta, mas incompleta. Ao associá-la às duas outras, longe de a completar, ele a rebaixa da Razão para o entendimento. Assim reduzida, ela não garante jamais a unidade racional, única verdadeira. Ela resulta em oposição. O eu-sujeito, comenta Hegel, se opõe a um eu-objeto que é ao mesmo tempo eu e não-eu. A oposição que subsiste resulta do caráter absoluto ou irremediável da oposição entre os dois primeiros princípios. Consiste em uma oposição puramente ideal. Fichte também não propõe, para ultrapassá-la, outro meio que a imaginação. Para Hegel é segundo as categorias que o eu absoluto total se aliena e retorna a si mesmo. E é segundo as categorias que, no quadro do eu empírico, limitado a uma parte da realidade finita, o eu transcendental edifica o mundo do sujeito-objeto subjetivo.

Da terceira proposição fundamental, Fichte passa ao primeiro teorema: O eu se põe a si mesmo como limitado pelo não-eu. A representação se desenvolve por um circuito entre o eu A e um ponto C. A fixação do ponto C corresponde à representação realizada. Em termos racionais o circuito se reitera ele mesmo pela reflexão. Detido pelo choque, a ação do eu volta de C para A e se reporta de A a C sob

forma ideal, depois ainda de C a A. A imaginação plana entre o eu e o não-eu no tempo e insinua um substrato, portanto uma substância sob a intuição.

A sensação torna-se mais representativa e se concretiza como um aspecto interno de uma representação externa quando a razão fixa a imaginação produtiva ao limite entre o eu e o não-eu, lá onde subsiste o traço comum das duas direções opostas. A carência do eu determinado, empírico, é representada como exterior pelo eu determinante. Pois é a carência do não-eu que faz com que o ato cognitivo vá além do ponto C ultrapassando a relação temporal e espacial concreta.

A reflexão sabe que o eu se opõe ao objeto determinado. O pensamento pode refletir sobre objetos postos no entendimento como conceitos estáveis ou fazer abstração. Ela pode, portanto, os unir à sua vontade em juízos acompanhados de uma intuição. Se o ato unificador se aplica à abstração como tal ele se torna razão pura. Se o eu reflete sobre si mesmo, ele se determina e afronta um não-eu infinito. Se ele reflete sobre o não-eu, o universo, e lhe determina, resta ele mesmo infinito. Assim se explicam as antinomias kantianas. De forma geral Fichte estima que na *Doutrina da Ciência* o realismo dogmático e o idealismo dogmático seriam equivalentes.

O impasse desse sistema deve-se, segundo Hegel, à inexistência inicial dos termos opostos como tais. Fichte os utiliza de modo a dispor de uma explicação conceitual do ato unificador da imaginação baseado na intuição. A identidade que Fichte gostaria de estabelecer deveria ultrapassar de uma vez a consciência empírica e a consciência pura ou abstrata. E para referir-se à sua identidade, os atos de pôr e opor, aplicados a um quantum, são apenas uma significação ideal. Estes termos não existem por se oporem. E nem existem em maior grau por se unirem. A ação destinada a uní-los não atinge seu alvo e a operação unificadora ideal da imaginação produtiva camufla esta oposição deficiente e irreduzível. O princípio eu = eu deve ser absoluto, ele constitui a regra, mas o sistema postula a aplicação ao infinito sem jamais a construir.

Certamente, a subjetividade pura se obtém pela via da abstração tanto quanto a objetividade pura. Entretanto, Fichte não se detém na subjetividade. Seu sistema consiste precisamente em pôr a oposição do sujeito e do objeto, a igualdade de classe do subjetivo e do objetivo. O erro de Fichte é que o termo subjetivo torna-se sujeito-objeto, mas não o termo objetivo.

O eu fichteano, como faculdade teórica não pode nem se pôr em uma plena objetividade, nem livrar-se plenamente da oposição. Quando a inteligência constrói o mundo objetivo ela resulta submissa a uma condição. Diz que o eu se põe como não posto. Isto torna a remeter ao interior do eu a contradição da qual ele não pode se desembaraçar. Como Fichte mesmo a definiu, a imaginação produtiva não unifica os termos. A consciência empírica tende a remediar uma carência da consciência pura. O ato sintético não é absolutamente livre.

O Sistema de Fichte se funda sobre a intuição intelectual, o pensamento puro de si-mesmo, a consciência de si pura, o eu = eu, eu sou. O Absoluto é sujeito-objeto; o eu é esta identidade da consciência e do objeto.

Na consciência comum, o eu se apresenta em oposição. A filosofia deve explicar esta oposição em relação a um objeto. Explicá-la significa colocar em evidência que ela tem por condição qualquer coisa diferente e daí estabelecer que ela é uma manifestação. Se é demonstrado que a consciência empírica repousa sobre a consciência pura, em vez de dela depender como uma simples condição, sua oposição se torna assim ultrapassada. A identidade não é mais que parcial se sob qualquer aspecto a consciência empírica não tem por condição a consciência pura, mas resulta incondicional. A consciência pura e a empírica entram em cena como termos da oposição suprema. A primeira seria então determinada pela empírica e dependente, na medida em que esta restaria incondicional. Se trataria de uma relação de interação que consistiria em determinar e ser determinada de forma recíproca. Mas não pressuporia menos a oposição absoluta dos termos da interação, daí a impossibilidade de eliminar a divisão em uma identidade absoluta.

O filósofo experimenta esta consciência de si pura quando no pensamento, ele faz a abstração de todo elemento estranho e nada conserva senão a relação do sujeito e do objeto. Na consciência empírica, o sujeito e o objeto se opõem. O filósofo percebe a atividade intuitiva, ele contempla o ato de contemplar e lhe concebe assim como uma identidade. De um lado, esta intuição da intuição é uma reflexão filosófica e se opõe também à reflexão comum da consciência empírica em geral, incapaz de elevar-se acima de si mesma e de suas oposições. De outro lado, esta intuição transcendental constitui também o objeto da reflexão filosófica, o absoluto, a identidade original. O filósofo se eleva ao plano da liberdade do ponto de vista do absoluto.

O filósofo agora tem, segundo Hegel, a tarefa de anular a oposição aparente entre a consciência transcendental e a empírica. O meio para consegui-lo consiste, em geral, em deduzir a segunda da primeira. Está excluído que esta dedução constitua uma transição para um outro domínio. A filosofia transcendental toma como único alvo edificar a consciência empírica a partir de um princípio que não seja exterior a ela, mas imanente. É como se ela emanasse ativamente do princípio, ou como se este se produzisse a si mesmo. Nada pode existir na consciência empírica que não seja produzido a partir da pura consciência de si, porque a consciência pura não difere da empírica por essência. A diferença de forma entre as duas, que se manifesta na consciência empírica como um objeto oposto ao sujeito, se manifesta na intuição desta intuição empírica como a oposição de uma identidade. O que vem a completar a consciência empírica é, então, sua essência mesma. Mas ela não se apercebe.

Trata-se de outra definição da tarefa a completar: a filosofia deve permitir ultrapassar a consciência pura como conceito. Oposta à consciência empírica, a intuição intelectual ou o pensamento puro de si mesmo, se apresenta como um conceito. Como o que faz a abstração de toda diversidade, de toda desigualdade entre sujeito e objeto. Ele é, na realidade, atividade pura, ação, intuição. Ele não existe fora da atividade própria cujo livre desdobramento a origina. Este ato que parte de tudo que é empírico, múltiplo, oposto e se eleva à unidade do pensamento, ao eu = eu, à identidade do sujeito e do objeto, se opõe a outros atos. Nessa medida o filósofo pode defini-lo como um conceito. E ele partilha com os conceitos que se opõem a ele um domínio superior comum, o do pensamento em geral. Ao lado do pensamento de si mesmo existe ainda um outro pensamento. Ao lado da consciência de si ainda uma consciência empírica diversa, fora do eu, como objeto ainda de múltiplos objetos da consciência. Seu objeto é igual ao sujeito que distingue o ato da consciência de si de toda outra consciência. O eu = eu se opõe a um mundo objetivo infinito.

Isto torna a colocar a intuição intelectual como igual a tudo, ela é a totalidade. A identidade de toda consciência empírica com a consciência pura é o saber. E a filosofia, que conhece esta identidade, é a ciência do saber. Este saber deve estabelecer que a diversidade da consciência empírica se identifica à consciência pura por um ato, desenvolvendo verdadeiramente o objetivo a partir do eu. Ele se incumbe de descrever a totalidade da consciência empírica como a totalidade objetiva da consciência de si. Para a filosofia, toda a diversidade do saber é dada na proposição eu = eu.

Pela simples reflexão esta dedução se apresenta como uma contradição inicial que é o inferir da unidade a multiplicidade, da identidade pura a dualidade. Mas a identidade da proposição eu = eu não é

uma identidade pura, instaurada pela reflexão que abstrai. Se a reflexão toma o eu = eu como uma unidade, ela deve também conceber esta proposição como uma dualidade; eu = eu é ao mesmo tempo identidade e dualidade. No eu = eu reside uma oposição. O eu é de um lado sujeito e de outro objeto; mas o que é oposto ao eu é também o eu, os termos opostos são idênticos. Não se poderia, portanto, tomar a consciência empírica como produto da consciência pura. Deste ponto de vista toda ciência do saber, a doutrina da ciência saída da consciência pura seria uma incoerência.

Segundo Hegel a consciência é o aparecer do espírito. O eu é a relação infinita do espírito consigo mesmo, como certeza de si mesmo. O eu é a consciência quando sabe do seu objeto como exterior, enquanto essa negatividade absoluta é em si. A identidade no ser outro. O eu é ele mesmo e penetra o objeto como objeto suprasumido em si. Ele é ao mesmo tempo um dos lados da relação e a própria relação inteira. É o diferenciar-se de si. O em si já possui a diferença dentro de si mesmo. É a unidade de si e de seu outro. É necessariamente referido à diferença existente no objeto e imediatamente refletido sobre si mesmo a partir desse seu outro.

A identidade do espírito como eu é apenas idealidade abstrata, formal. O espírito é a reflexão subjetiva sobre si mesmo. É quando o eu se apreende como Eu que o outro se-lhe torna objetivo, põe-se perante ele e ao mesmo tempo é posto idealmente por ele. Por isso é reconduzido à unidade consigo. Essa negatividade do eu enquanto consciência é indeterminada, superficial. Daí a contradição que é a essência da consciência: O objeto está em mim e fora de mim. O objeto aparece não como posto, mas como dado. A consciência não sabe que o objeto em si é idêntico ao espírito. Nem que é mediante a autocisão que o espírito manifesta essa independência aparentemente completa. Como a consciência é para si apenas como identidade formal, o movimento dialético do conceito, a determinação progressiva da consciência, não é para ela como atividade sua, mas é em si, é mudança do objeto.

A consciência aparece diversamente determinada segundo a diversidade do objeto dado, e sua formação progressiva aparece como uma mudança nas determinações da coisa. A filosofia kantiana apreendeu o espírito como consciência. Ela contém as determinações da fenomenologia e não da filosofia do espírito. Ela considera o espírito como relação a algo que está além, a coisa em si, e somente apreende a inteligência e a vontade segundo essa finitude. A idéia de natureza a que Kant chega na faculdade de julgar não deixa de rebaixa-la a uma máxima subjetiva, ao mero fenômeno, apesar de chegar pela reflexão à idéia do espírito como a identidade sujeito-objeto e à idéia de um entendimento intuitivo.

Também para Fichte o objeto é o não-eu contra o qual há um choque infinito, como coisa em si. Em sua finitude, tanto o eu quanto o não-eu são algo de absoluto. Essa pressuposição está já na origem da dialética fichteana. O não-eu é determinado como objeto apenas para a consciência. Toda unidade só é possível num dever ser. Nem Fichte nem Kant teriam chegado ao espírito tal como é em si e para si. Ele é concebido como estando sempre na relação para com o outro.

Nos primeiros parágrafos da introdução à *Fenomenologia* Hegel expõe o modo como concebe o problema do conhecimento. Sua crítica a toda propedêutica filosófica, à moda da *Crítica da Razão Pura*, no entanto já se encontravam nas obras de Iena. Em obras como *Fé e Saber* e *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling* já se encontrava o mesmo ponto de vista. A filosofia não é um simples exame lógico do instrumento do saber anterior ao próprio saber. Ela é a ciência do absoluto e não um mero saber do saber. De modo semelhante a Schelling, e contrário à filosofia da reflexão de Kant e Fichte, ele concebe a filosofia como a posse da verdade e não o amor, sempre insatisfeito, a ela. O exame crítico do entendimento não pode ir além do seu próprio ponto de partida. Tomar o saber como instrumento ou meio de chegar à verdade significa considerar sujeito e objeto separados um do outro. Se o saber é instrumento ele não pode apresentar o objeto tal como é, ele o modifica necessariamente. Se o saber é um meio, certamente altera a verdade e não a apresenta em sua pureza.

A filosofia precisa mergulhar verdadeiramente no objeto. Deve partir da identidade do subjetivo e do objetivo no saber. O idealismo crítico mantém-se fiel ao princípio da subjetividade e do pensamento formal. Mas o saber dessa identidade é a base da filosofia. Muito mais do que a Dialética transcendental, o princípio do saber como instrumento ou meio é que constitui a grande ilusão da razão kantiana. Mas é justamente do saber fenomênico, da consciência comum, que deve partir a própria *Fenomenologia*. Não é possível lançar-se imediatamente no absoluto como faz Schelling. Seria rejeitar as diferentes configurações assumidas pela consciência e pelo seu objeto, até que ela supere sua limitação. Ao fim do trajeto a *Fenomenologia* terá mostrado como a consciência se eleva da simples representação de um objeto oposto a ela até o saber absoluto.

O saber absoluto é o saber de si da própria substância no saber da consciência. O próprio idealismo transcendental é o saber absoluto, ainda que parcial, pois este ainda não se sabe como tal. A substância é sujeito e a reflexão é um momento seu como consciência. Nesse sentido é que Hegel afirma na *Enciclopédia* que a filosofia kantiana é uma fenomenologia. É um saber do saber da consciência, uma reflexão do filósofo que se acrescenta à consciência comum. Essa reflexão torna o entendimento

efetivamente oposto ao objeto em entendimento transcendental. Ele torna-se objetivo e funda toda a experiência na unidade originariamente sintética da apercepção. A experiência é possível a partir da identidade que o sujeito tem de si e que é depurada da objetividade do objeto para a consciência.

Também em Fichte a dedução da representação conduz a consciência comum do sensível ao saber de si filosófico. O que a *Doutrina da Ciência* alcança pela reflexão deverá ser experimentado pela consciência na *Fenomenologia*. Mas, em vez da simples abstração de todo conteúdo empírico, o que se apresenta é a sua completa absorção na consciência de si. Na *Fenomenologia* o filósofo sai de cena e deixa a consciência transformar a si mesma e ao objeto de seu saber. A reflexão não será acrescentada de fora como um padrão de medida, que em Kant remonta à universalidade e à necessidade do juízo. O que, em última instância, se funda na dedução das categorias. Mas, ao contrário, será a própria história da consciência. A *Fenomenologia* é um momento essencial da vida do Absoluto segundo o qual ele é sujeito ou consciência de si. A essência do Absoluto é manifestar-se à consciência e ser consciência de si. Quando o saber da consciência é conceito e o verdadeiro é o objeto, todo método resulta em procurar a correspondência do primeiro ao segundo.

Na *Fenomenologia*, ao contrário, a essência é o conceito. O objeto é o conceito para um outro, ou seja, para a consciência determinada. Trata-se de avançar para a correspondência do objeto ao conceito. Os dois momentos, o conceito enquanto objeto e o conceito em si mesmo, estão no interior do saber que a *Fenomenologia* investiga. Os padrões de medida imobilizam o conceito, ou melhor, o perdem de vista. O filósofo observa o movimento do conceito, e nada mais. Pois a consciência é seu próprio padrão. Ela é consciência do objeto e também consciência de si. É consciência de uma verdade e também do seu saber acerca dessa verdade. Como ambos são para ela, ela se compara consigo mesma. Quando muda seu saber, transforma-se também seu objeto. Do contrário não se trataria de outro saber. Isto é a experiência.

A experiência que a consciência faz não se reduz ao saber do objeto. É toda a experiência. Envolve tanto o mundo como objeto da ciência como a vida ética, jurídica, estética e religiosa. A evolução concreta da consciência leva-a a duvidar progressivamente do seu saber, da verdade que tinha no momento anterior. Não se trata da dúvida metódica e sistemática da reflexão filosófica, posta antes de todo conteúdo. É um caminho de formação da consciência em que a dúvida determina a direção. Em sua negatividade essencial a consciência não perde apenas a verdade em sentido teórico. Perde a visão de mundo, a convicção moral, a certeza acerca da vida e do ser. O que era seu saber real mostra-se um saber irreal. A partir da certeza sensível, a figura do saber imediato, a consciência sucessivamente crê e

perde sua verdade ao longo da experiência. Por isso Hegel chama seu caminho de caminho do desespero.

Os diferentes sentidos com que Hegel utiliza o termo *Aufheben*, suprassumir, mostram o motor da dinâmica do método filosófico. E também o porquê da perenidade do desespero. Para a consciência o resultado de sua experiência parece absolutamente negativo. Essa apercepção, no entanto, constitui apenas meia verdade, pois a negação não é absoluta. É, de fato, determinada. A negação do saber imediato da certeza sensível, por exemplo, não resulta no abismo vazio do ceticismo. Ela é um novo saber. A apresentação da não verdade já é um movimento positivo, pois o conhecimento do erro é o conhecimento de uma outra verdade. Mas a positividade da negação não é percebida pela consciência absorvida na experiência. Para o filósofo, no entanto, a negatividade se revela imanente ao conteúdo. Ela permite compreender o seu desenvolvimento. O resultado da experiência da consciência é apreendido como negação determinada. Assim, uma nova forma do saber surge por meio da negação. Graças a ela a consciência pode efetuar a transição da imediatez sensível até o saber de si do espírito, por meio da série completa de suas figuras. A compreensão da *Fenomenologia* exige a admissão do todo como imanente à consciência. Esse todo é o Si, que se põe numa determinação que é o oposto de si mesmo. Ele se nega e se supera como negação da negação de si. Somente assim o caráter construtivo da negação pode ser percebido. Ela é criadora justamente porque se opõe a um termo apenas da totalidade. Isoladamente esse termo já era uma negação. A negação desta determinação permite que o Todo seja vislumbrado⁴⁰.

Quando o objeto da consciência se torna para ela o saber apenas do objeto ela tem na verdade um novo objeto. Uma nova figura da consciência suprassume a anterior. Para ela o que surge é apenas como objeto. Para o filósofo é, além disso, o vir a ser do conceito.

A consciência não é um saber real, é conceito do saber. Ela, que é em si, deve transcender-se e tornar-se para si. Essa transcendência reúne os sentidos negativo e positivo do termo *Aufheben*. A natureza da consciência é essencialmente essa exigência de ultrapassar-se enquanto tal. A representação não distingue certeza de verdade. Não pode elevar-se para conferir sua correspondência com o objeto. Se o objeto é imanente à consciência a transcendência da verdade para essa consciência é anulada. Se a verdade é mantida como um além absoluto, a representação mantém-se separada do objeto. Em ambos

⁴⁰ Cf. HYPPOLITE. Op. Cit. p 30.

os casos o problema da verdade não pode sequer ser posto. Para Kant a objetividade do objeto é imanente apenas à consciência transcendental. O objeto, portanto, é transcendente à consciência comum. O problema é colocado entre a consciência comum e a transcendental, e não entre a consciência e o objeto. Mas trata-se da mesma consciência. A primeira somente se realiza na segunda. O movimento de transcender-se é que converte a consciência finita na consciência transcendental.

A consciência somente pode transcender-se porque é mais do que parece a si mesma. Por isso ela é uma certeza subjetiva oposta a uma verdade objetiva. No saber fenomenal o objeto não é em si, mas apenas para a consciência. Na dialética da religião, como veremos adiante, o propósito da *Fenomenologia*, a reconciliação da consciência com a consciência de si. Trata-se da transposição da consciência representativa e conseqüentemente da separação do saber e da verdade. A meta do espírito é fazer seu fenômeno igual à sua essência. Mas como consciência ele é apenas uma relação formal consigo mesmo. É apenas uma certeza que se reflete como um eu abstrato. A certeza é contraditória, pois refere-se sempre a um outro. Na primeira parte da *Fenomenologia* a consciência percorre as figuras seu processo de elevação da certeza à verdade. Primeiro é consciência, que tem um objeto como tal. Em seguida é consciência de si, para a qual o eu é objeto. E, por fim, é a unidade da consciência e da consciência de si, quando o espírito intui o objeto como a si mesmo e a si mesmo como determinado em si e para si. É a razão, o conceito do espírito.

O eu abstrato, a simples consciência, ainda não sabe que a potência ativa do conceito tanto no sujeito quanto no objeto é que determina a elevação da consciência até a razão. A potência do conceito, exercendo-se sobre o não-eu, para ela um autônomo, suprassume-o. Ao objeto é sucessivamente dada a forma de um universal e de um interior, sobre aquela inicial da imediatez, da exterioridade singular. A interiorização do próprio eu se dá nessa interiorização do objeto, da certeza sensível à razão. Quando o objeto é interiorizado e torna-se o eu, a consciência se tornou consciência de si. Como se verá na gênese da liberdade no escravo, o espírito sabe da potência de seu interior como presente e como transformando o objeto. O que é apenas para nós, a consciência em suas figuras, é para o espírito mesmo na esfera da consciência de si. Ela tem por objeto a própria consciência. Por isso a nega. Mas a conserva como um momento seu.

A determinação progressiva da consciência procede de seu interior e tem orientação negativa para com o objeto. O objeto é mudado pela consciência, mas ela não sabe. As determinações que põe no

objeto, desse ponto de vista, valem como pertencentes apenas ao objeto. A mudança aparece à consciência como algo independente da sua atividade subjetiva.

O saber sensível é a primeira figura da consciência. Insere a linguagem como aquela que vai expressar a universalidade em diversos momentos da *Fenomenologia*. É a figura do saber imediato, experimentado pela consciência ingênua. Segundo Hegel, tal saber aparece imediatamente como o mais rico, o mais verdadeiro. A relação entre sujeito e objeto envolve de um lado uma certeza que é subjetiva e uma verdade que é objetiva. Imediatamente, são iguais. A dialética interna dessa certeza, porém, mostrará que sua riqueza e sua verdade são ilusórias. Sua verdade é ser ela a mais pobre e abstrata:

“Nem o eu nem a coisa tem aqui uma significação de uma mediação multiforme. O eu não tem a significação de um multiforme representar ou pensar, nem a coisa uma significação de uma multidão de diversas propriedades; ao contrário, a coisa é, e ela é somente porque é: para o saber sensível isso é o essencial: esse puro ser, ou essa imediatez simples constitui sua verdade”⁴¹.

Alheia a qualquer espécie de mediação, que envolvesse algum tipo de reflexão, a certeza sensível sabe apenas e unicamente o ser. A certeza sensível é uma forma abstrata pronta. O Eu que ali se desprende do concreto deve ser dissolvido, num ‘jorrar para fora’ que venha a produzir esse universal do seu interior. Esse universal, abstrato pronto, deve ser entendido em sua história.

Indagada sobre o isto como o aqui e o agora que constituem o saber, a certeza sensível resulta numa simples relação entre o eu e o objeto, ambos singulares. Tal singularidade, porém, escapa ao dizível. O agora e o aqui são universais com os quais a linguagem exprime a máxima singularidade possível. A importância da certeza sensível é a de instalar no início do percurso da consciência a universalidade da linguagem e a negação da singularidade.

O singular, o visado, se revela um universal abstrato na medida em que o agora que indico é um entre diversos agoras, que é enunciado por um entre diversos eus. O que se mantém é um agora indeterminado, que afirma qualquer instante no tempo.

⁴¹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002, § 91.

Ao indicar o aqui da certeza sensível ocorre o mesmo. A sucessão e a diversidade de aqui se perdem ante a ausência de qualquer mediação. O aqui que indico é qualquer objeto ou qualquer lugar no espaço. A consciência, portanto, não pode dizer o sensível que ela visa. Dizer de uma coisa que é uma coisa efetiva ou um objeto externo é apenas dizer o que há de mais universal nelas: Quando digo uma coisa singular, eu a enuncio antes como de todo universal, pois uma coisa singular todas são; e igualmente, esta coisa é tudo que se quiser”⁴².

Num momento a certeza sensível considera que sua essência é o objeto pois ele é, indiferente ao saber que pode ser ou não ser. Mas o universal no qual o objeto se torna, coloca noutra momento o eu. O aqui e o agora singulares que viso só não desvanecem porque eu os mantenho. A dialética, então, se repete: O eu é só universal, como agora, como aqui, ou isto, em geral. Assim, o que há de imediato na certeza sensível é a totalidade da relação entre eu e coisa. A oposição simples entre um e outro é anulada pela colocação do saber como objeto. Só a certeza sensível como um todo é um imediato. A relação imediata de que partira para avaliar ora o objeto, ora o sujeito é ela mesma a essência da certeza sensível. O conteúdo da certeza sensível é dialético em si mesmo. De início deve ser singular, mas justamente por isso ele não é um singular, mas todo singular. Enquanto o conteúdo singular exclui de si todo Outro, ele se refere necessariamente ao outro. Vai além de si mesmo. É mediatizado pelo outro e dependente dele. Ele tem o outro em si.

Os três graus da elevação da certeza à verdade têm em si mesmos os três graus da consciência: da consciência sensível, da percepção e do entendimento. Há uma progressão lógica. O que a consciência experimenta é uma mudança contingente de figuras. Mas para o filósofo ela é necessária em seu vir a ser. Primeiramente, o objeto aparece à consciência sensível como imediato, como dado. Essa imediatez não tem por isso verdade alguma. Em seguida, a consciência avança até o ser essencial do objeto. Trata-se da percepção. Nesta nova figura as coisas singulares são referidas a um universal. Hegel chama de universal o novo objeto que veio a ser mediante a mediação da negação. Não é nem isto nem aquilo e é indiferente a ser isto ou aquilo. Esse universal é o novo objeto enquanto saber da consciência fenomênica.

Para o filósofo o que se vê é o movimento de desdobramento e de diferenciação entre o perceber e o objeto. Mas a consciência que percebe não se toma como essencial. O objeto é a essência. Ele é, sendo

⁴² Idem, § 110.

ou não percebido. O perceber pode ser ou não ser. A síntese da apreensão na intuição de Kant, que é feita na cognição e na reprodução pela imaginação, é o ato de indicar o agora e o aqui. Este ato, juntamente com o aqui e o agora indicados, constituem um movimento que leva à multiplicidade dos últimos. O universal é o resultado de uma mediação que é esse movimento da certeza sensível. É o sensível superado em sua singularidade.

Mas esse universal é também condicionado pelo sensível. O objeto exprime nele a multiplicidade das suas próprias determinações. Cada propriedade do objeto é posta como oposta à outra. Trata-se de um universal que conserva a imediatez enquanto resultado de sua negação determinada. O sensível que é a propriedade é uma imediatez universal. Ela é independente de outras propriedades. O universal simples, igual a si, no entanto é o meio. O relacionar-se consigo do conceito nesta figura é a coisidade. O sal é simples, mas é também múltiplo. Ele é branco, mas é também salgado, cúbico, pesado. As propriedades são livres, porém inseparáveis por aqui. O também entre o simples e o múltiplo é o puro universal, o meio. A coisidade é esse meio em que as várias determinidades são conservadas do sensível.

Mas a percepção não é somente a unidade simples desse também. A unidade desse meio consiste numa exclusão de qualquer outro universal determinado. Qualquer outro que não este cristal de sal. As coisas são universais, mas também são singulares. As propriedades se excluem umas às outras como o negro ao branco, o baixo ao alto, etc. Singularizam-se no Uno. E esse Uno excludente é a negação de uma negação essencial entre as propriedades autônomas. Mas o universal é ainda o também, o meio no qual elas convivem constituem o objeto, a coisa percebida. No todo eles são a universalidade e a singularidade abstratas do sensível. A consciência então se determina como percebente. Toda inverdade, portanto, só é possível do lado do perceber. A consciência tem o outro como um suprasumido. O critério da verdade é todo seu. Ela quer apreender o igual a si mesmo, mas o diverso das propriedades é que compõe o seu objeto. Ela é um ato de correlacionar a diversidade de momentos em seu apreender. Como o objeto é igual a si, um Uno excludente, toda diferença só é possível na consciência. O movimento do perceber é que parece contingente para ela. A coisa e a ilusão, o significado que Hegel dá para a percepção no título do capítulo na *Fenomenologia* quer dizer que a verdade é a coisa, A ilusão é a reflexão subjetiva.

O objeto apreendido é para a consciência o Uno, a sua propriedade não ocorre apenas nele. Ela é também universal. Sua singularidade é, portanto, suprasumida. A inverdade do Uno recai na

consciência. A essência objetiva é uma comunidade abarcada pela propriedade universal. Mas a propriedade encontra-se determinada neste cristal de sal, por exemplo. Ela se encontra em oposição a um outro. Deve então a consciência pôr a essência no Uno excludente. Mas esse Uno reúne várias propriedades como esta e independentes umas das outras. Logo, parece que é esse meio comum. Nele as propriedades são universalidades sensíveis, cuja determinação exclui umas das outras. A propriedade é uma mescla de abstração e de sensibilidade. Ao perceber um cristal de sal branco, sua brancura é um universal que leva a consciência para além do próprio cristal. Essa universalidade determinada se impõe como uma contradição insuperável para a consciência. A dialética da certeza sensível resultava em que a singularidade é o próprio universal. Toda coisa é única, logo são todas iguais.

Mas a consciência imersa na experiência não o sabe. Ela retorna ao sensível pela propriedade que, no entanto, é universal. E ela perde novamente a determinidade. A consciência retorna ao *isto* da certeza sensível, mas numa visada de segunda potência. Assim, ela percebe também que se reflete em si mesma. Isso se dá na medida em que seu perceber oscila entre o Uno e o também. Então ela diz do cristal de sal que ele é branco e também cúbico. Mas diz que enquanto branco, não é cúbico. Que enquanto branco e cúbico, não é salgado. Ela introduz o enquanto, de modo a separar as propriedades como matérias livres. De outro lado, cabe a elas reunirem-se em um universal, em um também.

O saber que a consciência agora assume mostra que a consciência faz ora de si mesma o Uno excludente e o também que reúne as diferentes matérias, ora toma-os como sendo a própria coisa. Nessa comparação ela não toma o seu perceber como diversidade da apreensão e como retorno a si. Mas atribui essa duplicidade à coisa. Ela é coisa em si e também fenômeno para a consciência. Como em si ela é sempre verdadeira e igual a si mesma. Mas o saber que a consciência tem dela é mediado pela reflexão da própria consciência. Isto faz com que a coisa seja apenas para ela. A distinção entre a sua reflexão e a pura objetividade da coisa, no entanto, já põe a consciência como sendo a própria medida do verdadeiro. Ela não o sabe. Mas o filósofo já sabe que o universal é tanto o eu quanto o ser. O infinito em si da coisa é a própria consciência projetada nela.

A coisa, em sua determinidade que a distingue de todas as outras, deve manter-se nessa oposição apenas para si. Ela é para si um outro do que é para a consciência. Assim, em Kant se vê a diversidade como pertencente à sensibilidade que dissolve a unidade da coisa. O juízo sobre tal percepção é apenas subjetivo. A coisa é uma em si mesma, os sentidos é que apreendem-na como um diverso. Mas essa passividade da sensibilidade é oposta a uma atividade do entendimento, que parece inversamente

determinar formalmente a matéria. A determinação completa do objeto seria apenas um ideal da razão. A igualdade consigo mesma só é na diferença absoluta da coisa em relação às outras coisas. Essa relação suprassume o seu puro ser para si. A relação é a negação de sua independência. A coisa para si é a negação de todo outro. Enquanto negação que é em si mesma relação, é negação de si mesma. Tem sua essência em um outro. Já não é mais o primeiro objeto determinado. Portanto, ele deve possuir nele mesmo o momento de sua diversidade que é necessária, mas não lhe deve ser essencial. Enfim, uma propriedade necessária, porém, inessencial é uma negação de si mesma. Portanto, o último enquanto, que separava o ser em si do ser para outro é descartado. O objeto é para a consciência o oposto de si mesmo. Em si refletido é o Uno. Mas está em unidade com seu oposto, pois é para um outro. Seu ser para si é tão inessencial quanto seu ser para outro.

Assim, o objeto é suprassumido em suas determinidades assim como o é como ser sensível. Ele tornou-se um universal a partir do ser sensível. Por isso é um universal condicionado, afetado pelo seu oposto. A singularidade sensível se torna universalidade sensível. A percepção suprassume o visar da primeira figura da consciência pelo objeto em si como um universal. A singularidade que nele se mantém é posta como a reflexão do uno em si mesmo. A universalidade oposta à singularidade, mas por ela condicionada está na verdade em uma unidade com ela. A coisa é uma contradição ou a mescla do pensamento com o sensível. A propriedade dissolve o em si da coisa e a torna fenômeno. A consciência percebente é o jogo entre as abstrações vazias da singularidade e da universalidade, da essência que se relaciona com o inessencial, do inessencial que é também necessário. Sob o nome de *sã razão* ou de *senso comum*, salta de erro em erro. Mas o bom senso é arrastado por essas abstrações. E busca salvar a percepção. Então, procura conciliar os extremos em teorias como a do duplo ponto de vista de Kant. E assim apenas ressaltam a inverdade de suas abstrações.

O fato de a coisa somente ser na sua relação com outra põe a figura da relação ao lado da coisa. Do coisismo da percepção a dialética passa à relatividade do entendimento. Como relação o objeto retorna a si como conceito. A consciência ainda não apreendeu o conceito como conceito. Ela não se reconhece no objeto refletido. O que ela tem como objeto verdadeiro é agora um universal incondicionado. Ao negar a unilateralidade do Uno e do também na unidade contraditória do conceito da coisa como em si e como fenômeno, mantém separados o saber e a verdade.

A separação e a unidade simultânea dos opostos é a identidade da unidade e da multiplicidade. É a identidade da identidade e da não-identidade, fundamental na *Fenomenologia*. Hegel já expõe o

princípio de sua dialética que é o do ser para si que somente o é em seu ser para um outro. O que o cristal de sal revela à consciência estende-se na dialética hegeliana à própria vida como o Si que se põe fora de si como um outro e se nega em sua identidade mesma.

No entanto, no perceber mesmo, já se constata o desespero do percurso da consciência. Entre a determinidade e o em si da coisa instaura-se a diferença primordial, a vida e a labuta dessa consciência que acredita encontrar-se no seio da verdade quando diz da coisa o que afirmava antes ser o não verdadeiro.

2-b] A CONSCIÊNCIA DE SI E A CONTRADIÇÃO IMANENTE

A coisa é em si e fenômeno porque a consciência não a tem como resultado de sua operação. É *Ding*, opaca, impenetrável, e não *Sache*, o fruto do agir da consciência individual que, veremos adiante é o próprio mundo que a razão deve identificar a si⁴³. Como vimos, a distinção que a consciência faz entre a sua reflexão e a pura objetividade da coisa já a põe como a própria medida do verdadeiro. Mas somente o filósofo sabe que o universal, o infinito em si da coisa, é a própria consciência projetada nela. É o próprio eu.

Para Hegel os momentos contraditórios que a consciência punha na percepção ora no sujeito, ora na coisa, são essenciais ao conceito. A percepção não podia conciliá-los. Mas o resultado daquela dialética só é absolutamente negativo para a consciência imersa na experiência. Para o filósofo ela tem nessa reunião um significado positivo. O objeto do entendimento, esse universal incondicionado, reúne imediatamente o em si e o para outro na mesma coisa. Ela é nela mesma a oposição absoluta. O que, em última instância, é identidade.

Essa unidade diz respeito tanto à forma quanto ao conteúdo. Todo conteúdo que se apresentará à consciência diz respeito às determinações em diferenças e a unidade da reflexão no ser para si da consciência. A incondicionalidade do universal resulta da unidade desses momentos. Vimos que ambos se suprimem enquanto extremos. O que se põe para a consciência na *Fenomenologia* é apenas a passagem de um para o outro. O movimento que a consciência realizava sem saber na percepção constitui o objeto mesmo do entendimento. É o seu saber imediato. Essa passagem de unidade para determinações aparece objetivamente para o entendimento como força. A força exprime a necessidade da passagem de um momento ao outro na percepção. Ela é o que se manifesta e se põe para fora de si num outro. Para o filósofo esse movimento é a própria consciência. Mas esta, em sua experiência, toma essa unidade de forma objetiva.

A coisa é posta sob a determinidade do Uno, como um extremo substantivado. Mas ela é um dos lados do seu conceito. As matérias a que se refere o também da percepção ficam excluídas, pois o seu subsistir deve se resolver inteiramente na força. O outro que ela aborda e solicita é sua própria

⁴³ V. HYPOLITE. Op. Cit., p. 319.

exteriorização. O que devia ser um outro solicitante, que a movesse, é ela mesma. Ela é o meio universal em que subsistem os momentos como matérias. Na medida em que é esse meio, o Uno torna-se um outro para ela. Mas ela tem a necessidade de ser também como não posta ou como recalcada em si mesma. Esse Uno a solicita à reflexão sobre si mesma. Sua exteriorização é suprassumida. Como vimos, o movimento de passagem de um ao outro é a própria consciência. Mas ela toma a força como objeto. Portanto, é o que surge como outro que solicita a força a exteriorizar-se e refletir-se sobre si. Ele próprio é força, se mostra como meio universal das matérias e como Uno. Cada momento aparece como suprassumido. Há então uma dualidade e aquela unidade inicial da força se desdobra em forças independentes.

O conceito de força se efetiva nessa duplicação em forças opostas. Mas cada uma só é posta mediante a outra. Como a força é posta como objeto e não como conceito, sua independência relativa deve também ser suprassumida numa unidade indiferenciada. Precisamente naquele universal incondicionado do entendimento. Tal conceito não é mais imediato como no início. Ele é o negativo da força que é sensivelmente objetiva. Resulta na essência mesma da força em toda sua verdade. A força recalcada sobre si como substância era um primeiro universal, ela ainda não era para si. Este segundo universal é o interior das coisas, idêntico ao conceito como conceito.

Essa determinação da essência das coisas como entendimento não é mais imediata. O conceito tem a mediação como o interior. O jogo das forças é o meio termo que o entendimento toma como o fundo verdadeiro das coisas. O meio em que entendimento e interior estão reunidos é o fenômeno. É um aparecer em totalidade. O universal que constitui o seu interior é a reflexão sobre si mesmo no jogo das forças. Esse interior se opõe à manifestação do fenômeno que é objetivo para a consciência, mas ainda não é para si. Esse interior representado impõe sobre a aparência objetiva do mundo sensível como um supra-sensível que é o verdadeiro. É a primeira manifestação da razão.

O objeto do filósofo então constitui um silogismo em que o entendimento e o interior das coisas são os extremos e o fenômeno é o meio termo. Para a consciência, no entanto, o interior é ainda um além, o nada do fenômeno, no qual ela não encontra a si mesma. A incognoscibilidade do interior é a tônica da filosofia kantiana. O que a filosofia transcendental não chega a conhecer é que o supra-sensível é o próprio fenômeno. É o seu próprio movimento de desaparecer. É central no pensamento hegeliano a posição de tomada das coisas em sua fenomenalidade mesma. Elas são a manifestação da essência cuja essência é simplesmente se manifestar. O absoluto é o que manifesta a si mesmo como ser

aí. A verdade do que é sensível e percebido é serem o fenômeno, pois este é a essência do supra-sensível.

Ao fim da *Fenomenologia* Hegel terá demonstrado como o supra-sensível é um universal ainda privado do Si, que se põe a si mesmo no ser outro. Não é sujeito, pois não é o espírito que se sabe espírito. Ele é posto fora da consciência e do fenômeno. Designa um mundo inteligível que pode ser apenas pensado, mas nunca conhecido. Quando fala do uso transcendental das categorias, no capítulo III analítica dos princípios, Kant obtém o que chama de um lugar vazio, um núneno. É um puro negativo porque está além do uso imanente dos conceitos do entendimento. Segundo Hegel esse além do fenômeno é uma ilusão. O supra-sensível é o próprio fenômeno como fenômeno.

“Se nada mais houvesse a fazer com o interior e o ser-concluído-junto com ele através do fenômeno, somente restaria ater-se ao fenômeno, isto é: tomar por verdadeiro algo que sabemos não ser verdadeiro [para preencher este vazio]. Um vazio que veio a ser, primeiro como o esvaziamento das coisas objetivas, mas que sendo esvaziamento em si deve ser tomado como esvaziamento de todas as relações espirituais e diferenças da consciência como consciência. Para que haja algo nesse vazio total, que também se denomina sagrado, há que preenchê-lo, ao menos com devaneios: fenômenos que a própria consciência para si produz. Deveria ficar contente de ser tão maltratado, pois nada merece de melhor. Afinal, os próprios devaneios ainda valem mais que seu esvaziamento”⁴⁴.

Isso não quer dizer que o supra-sensível seja o próprio mundo sensível, objeto da certeza sensível ou a coisa da percepção. Ele é o mundo do saber sensível e do perceber apenas como supracomum, pois sua verdade é o interior. O jogo das forças, o fenômeno, tem a significação negativa de não ser para si, mas tem a significação positiva de ser o meio termo entre entendimento e interior. Mas ele está fora do entendimento. Do fenômeno o que resta para a consciência é a troca dos seus momentos. A força solicitada é também solicitante em relação à outra. Cada lado do jogo de forças é essa inversão e essa troca absolutas. A diferença da forma é a mesma do conteúdo entre o solicitado, o meio passivo, e o solicitante, o Uno negativo. A diferença entre as forças particulares se esvai, converge também numa diferença única. Resta a diferença como universal, pois todas as oposições se reduziram a ela. Essa diferença é a verdade do jogo das forças. Ela é a lei da força.

⁴⁴ HEGEL, op. Cit., §146.

A lei é a diferença contida no interior. Ela é a imagem fixada do fenômeno que é instável. O reino das leis é o supra-sensível. A essência do mundo percebido é a mudança. O supra-sensível encontra-se presente nele, mas está em si mesmo além dele. No entanto, a lei só tem a diferença como um universal indeterminado. Ela não preenche totalmente o fenômeno. Ela está determinada nele, mas não o esgota em si. É apenas uma lei determinada e não a lei geral. Ocorre então uma multiplicidade de leis determinadas. Esta pluralidade indeterminada opõe-se ao princípio do entendimento que tem na unidade em si universal o verdadeiro.

A lei da gravitação universal, por exemplo, parece ao entendimento a coincidência de várias leis numa só. Mas esse coincidir retira das leis a sua determinidade. A lei que exprime a reunião da lei da queda dos corpos e da lei do movimento celeste não exprime de fato ambas as leis. Ela exprime apenas o conceito da lei mesma, diz que o todo está em diferença constante com outro. Não exprime a efetividade mesma. Antes de reunir, contrasta com as leis determinadas. A determinidade da lei pertence apenas ao fenômeno, não é essencialidade. O conceito da lei nega a própria lei.

Esse conceito puro da lei deve então acolher nele as diferenças que ocorrem na lei determinada. Nesse retornar a si mesmo do interior encontra-se novamente a força. Agora não mais recalcada, mas o conceito de força. Como tal ele encerra em si as diferenças do que solicita e do que é solicitado. As diferenças retornam ao interior como unidades simples das leis determinadas. Por isso, a eletricidade é força. A lei exprime sua diferença enquanto ela é eletricidade negativa e positiva. A divisão da eletricidade, no entanto, não é necessária nela mesma. Por ser uma força simples a divisão em negativa e positiva é nela mesma indiferente. O seu conceito é o necessário, a lei é o seu ser. O primeiro é indiferente à segunda. A explicação dos momentos contidos no necessário é apenas uma tautologia. A eletricidade enquanto tal se exterioriza como positiva e negativa, mas estas se anulam uma à outra.

A necessidade que o entendimento exprime é, no entanto, apenas a sua necessidade. A diferença interna do conceito ainda não está posta na Coisa mesma. Sua necessidade é apenas a enumeração dos momentos, diferentes, mas que ao mesmo tempo não são diferença alguma no círculo necessário da coisa. Essa enumeração é o movimento do explicar. Como todo o movimento é exclusivo do entendimento, a explicação nada faz além de circular entre a lei e a força que têm a mesma estrutura. Ela condensa a lei na força como sua essência e diz que a eletricidade é uma força constituída de tal maneira que ao exteriorizar-se resulta em duas eletricidades opostas que se anulam mutuamente. Esse movimento nada acrescenta à Coisa mesma.

Mas como põe a diferença e a suprassume no mesmo ato, o movimento tautológico do entendimento coloca no mundo das leis a mudança que ele não continha. O que era mudança apenas do objeto já é mudança do entendimento mesmo. O movimento da diferença no sensível encontra-se agora no interior do mundo supra-sensível. Assim a diferença não é diferença em si. A força é indiferente à divisão que se encontra na lei e as diferenças da lei são indiferentes umas às outras. A lei é o interior, mas é também o que há nele de diferença. Por isso o entendimento tem o conceito dessa diferença em si. A lei é o conceito da diferença, que é, por isso, diferença de conceito.

Esse conceito, embora seja apenas do entendimento, representa uma mudança. Ao pôr a diferença, que para o filósofo não é diferença nenhuma, ele a suprassume novamente. Por não se dar na Coisa mesma essa mudança é mudança pura. Mas como o conceito do entendimento representa o interior, tal mudança vem a ser para ele uma lei do interior. A consciência experimenta no fenômeno a lei da diferença que não é diferença. Que os opostos se identificam e que o homônimo se opõe a si.

O tornar-se o mesmo do diferente e o tornar-se diferente de si o mesmo é uma nova lei. Ela se opõe à primeira porque aquela tinha na lei uma diferença sempre igual a si mesma. A consciência será o saber da oposição dessas duas leis. No explicar as mudanças que eram localizadas fora, no fenômeno, penetram no interior do supra-sensível. Esse momento é de inversão da consciência. A diferença se apresenta como diferença absoluta da Coisa mesma. Ela é o mesmo que se repeliu e se atraiu, pondo uma oposição que não é nenhuma. Com esse princípio o primeiro reino das leis, o supra-sensível, converte-se em seu contrário. Naquele a lei exprimia o que permanece sempre igual. Neste segundo mundo supra-sensível a diferença é a desigualdade do igual a si mesmo.

O primeiro mundo supra-sensível era apenas a elevação imediata da consciência do mundo percebido ao universal. Ainda retinha no percebido a mudança. O igual do primeiro mundo é o desigual de si mesmo no segundo mundo. O princípio da mudança é retomado pelo entendimento. Nesse mundo invertido as qualidades e os valores se invertem.

O entendimento então representa o oposto do termo percebido como o seu em si. Então, o em si do branco é o negro representado como efetivo. O crime efetivado é invertido na possibilidade da intenção em si. O castigo efetivo é invertido na pena que significa uma reconciliação com a lei. A aplicação da lei, como a força elétrica em sua exteriorização, suprime as diferenças entre os termos opostos. O movimento da individualidade contra a lei e da lei contra a individualidade se extingue.

O supra-sensível ultrapassado permanece contido nesse supra-sensível invertido. Como diferença interior unificada esse supra-sensível é a infinitude. O infinito é o que pode ser em si mesmo uma realidade oposta a si. A necessidade da lei se realiza nela mesma. É no infinito que os diferentes momentos do fenômeno são absorvidos. O positivo e o negativo da eletricidade, o movimento no espaço e no tempo, podem ser independentes e ao mesmo tempo unidos necessariamente. A diferença e a igualdade são, em suma, o movimento de suprassumir-se. O fenômeno já apresentava, para o filósofo, o infinito que se fraciona e se reúne em si mesmo. Mas ele surge livremente pelo explicar do entendimento. Quando a infinitude é o objeto para a consciência, como aquilo que ela é, a consciência passa a ser consciência de si.

No explicar a consciência está em relação apenas consigo mesma. Para o entendimento todo esse movimento da sua experiência subjetiva é um acontecer externo. As diferenças são predicados de uma essência imóvel. A verdade da diferença é o infinito em si apenas para o filósofo. Ter a infinitude como objeto significa ser consciência da diferença como algo imediatamente suprassumido. A consciência se sabe o elemento diferenciador do igual. Se distingue de si mesma e sabe que este outro não é outro que ela mesma. Portanto, ela é consciência de si em seu ser outro. A consciência de si é a verdade de todo o processo percorrido pela consciência até o entendimento. Até então a verdade era um outro para a consciência. Mas é a ciência, a filosofia, que expõe o seu conceito. A consciência aparece concluída no supra-sensível, através do fenômeno enquanto o jogo de forças em seu movimento entre os momentos universais. A consciência de si veio a ser para si, mas não está ainda em unidade com a consciência em geral. Para a consciência esta verdade está ainda oculta.

No momento em que desvanecem os extremos do silogismo, desvanece também o meio termo como um outro para eles. A consciência de si é a não diferenciação do mesmo que se repele e se põe como interior diferente: “Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós estejamos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto”⁴⁵. Como ressaltara no prefácio, Hegel não considera possível chegar diretamente nesse ponto. A alma do mundo é essa inquietude do infinito. Ele somente se apresenta no interior porque é o resultado da dialética de todas as figuras anteriores da consciência. Os rodeios que a *Fenomenologia* faz para chegar à consciência que se sabe são a exposição da verdade da representação do fenômeno, o

⁴⁵ Idem, § 165.

desvanecer da certeza sensível, da percepção e do entendimento. O conhecimento do saber dessa consciência que sabe a si mesma é o que estuda a segunda parte da *Fenomenologia*.

A crítica à filosofia crítica atravessa esses momentos da consciência representativa na medida mesma em que Hegel se propõe a partir da representação para superar a oposição entre fenômeno e coisa em si. Assim, ela incide diretamente sobre a forma como Kant deduz as categorias do conceito de experiência. Para ele é impossível explicar, em termos kantianos, como pode o sujeito constituir-se como transcendental sem ser engendrado por esta mesma experiência. O sujeito do conhecimento não é submetido a um verdadeiro processo de constituição. Da mesma forma, as categorias são tomadas como dadas. E é justamente por isso que o conhecimento que elas possibilitam não possui de fato nada de objetivo. A própria objetividade que é atribuída a elas é apenas algo de subjetivo. A crítica kantiana é apenas um idealismo subjetivo que não se interessa pelo conteúdo, mas apenas pelas formas abstratas da subjetividade e da objetividade. Na verdade, ela insiste na subjetividade como determinação última, absolutamente afirmativa.

O problema consiste em mostrar como é possível a passagem do finito ao infinito, ou, da imediação ao processo de mediação entre a consciência e o objeto, entre o pensamento e o mundo. Se Kant pressupõe a separação absoluta de ambos, Hegel parte da unidade entre a exterioridade e a interioridade. Ambos só ganham sentido no interior de uma relação na qual se põem reciprocamente. O erro de Kant seria ter atribuído a cada lado desta relação significado inteiramente próprio e independente. A criação do conceito de coisa em si é consequência das aporias resultantes dessa separação. Esse conceito, em sua absolutização, fixa um dualismo insuperável entre um mundo dos fenômenos e um mundo dos númenos. Desse modo não se pode estabelecer uma mediação entre ambos. Ela é uma abstração de tudo o que é objeto para a consciência.

Na *Crítica da Razão Pura*, a separação entre entendimento e razão significa uma delimitação de nossas capacidades cognitivas e de pensamento. Para Hegel essa separação é de fato um estranhamento entre ambas as faculdades, que obscurece o processo de engendramento de uma na outra. As relações entre o universal e o particular, para serem efetivas, devem ser postas por uma negatividade comum ao entendimento e à razão. Assim, institui-se o processo que realiza a universalização do particular e a particularização do universal. Originariamente, ambos se determinam mutuamente. Na falta dessa mediação e separadas uma da outra, ambas as faculdades se tornam compartimentos estanques. E a

finalidade que o movimento da mediação determina reduz-se a algo totalmente exterior, como produto do pensamento que cria uma objetividade, mas não se reconhece como parte dela.

Na filosofia crítica é central a idéia de que se pode conhecer a faculdade de conhecer, como se fosse um instrumento que pode ser manipulado exteriormente, sem que se dê qualquer alteração nas categorias e nos juízos que são objeto da análise. O problema segundo Hegel é em relação à possibilidade mesma desta manipulação exterior ao próprio sujeito que manipula. É saber como se pode estabelecer uma separação entre sujeito e objeto, uma vez que este sujeito conhece a si mesmo através do conhecimento da matemática e da física.

A autocrítica da razão, que procura definir usos legítimos e ilegítimos do entendimento e de si própria, não pode prescindir de uma reflexão em torno do significado da própria separação. Separação esta que significa a exteriorização daquela finalidade que a mediação deveria determinar. Segundo Hegel, não se pode conhecer sem conhecer. Não é possível que o pensamento se externe isolando suas próprias categorias constitutivas. Nem se pode conhecer a estrutura da razão independentemente do processo que a constitui. Examinar o tal instrumento do conhecimento não é possível de outro modo que não conhecendo.

O conceito kantiano de experiência é fundado no dualismo entre a subjetividade do eu transcendental e a objetividade da coisa em si. A objetividade do conhecimento resulta da relação que se estabelece entre a diversidade da sensação de um lado e, de outro, a unidade, a universalidade, e a necessidade das categorias do entendimento. Tal objetividade não é própria da realidade externa, cujo fundamento é impossível de se conhecer. Refere-se sim a esta relação que a subjetividade transcendental mantém consigo mesma e que é objetiva. A universalidade, a unidade e a necessidade não resultam do mundo, mas são categorias *a priori* do sujeito que o conhece. Manifesta-se novamente a exterioridade entre o conhecimento em relação ao conhecido. O instrumento do conhecer, o entendimento, aparece desligado de sua inevitável aplicação, como se não modificasse o objeto e não fizesse parte da totalidade desse processo. Hegel insiste que a superação da coisa em si é necessária, pois dela resulta o dualismo sujeito-objeto. E o caminho para essa superação consiste na interiorização da atividade do conhecer na efetividade do seu movimento, ou seja, nas posições resultantes do percurso progressivo da razão.

O próprio Kant, no prefácio da *Crítica da Razão Pura*, lembra como os próprios fundadores das ciências naturais haviam compreendido por conceitos o fato de que a razão só vê nas coisas aquilo que

foi posto por ela mesma, a partir de seus desígnios. A razão só entende aquilo que produz, segundo seus próprios planos. Compreenderam que ela deve se adiantar com princípios que irão determinar seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta. A ligação necessária entre os fenômenos depende dessa submissão da natureza à razão e não o inverso, pois, experiências não controladas não podem determinar a razão. Esta deve atuar como um juiz que obriga as testemunhas a responder às suas questões. A relação de correspondência entre a razão e a experiência é o verdadeiro objetivo de Kant. Em uma tal relação, cada um dos termos é posto pelo outro. Tal é o sentido de sua afirmação acerca da sensibilidade receptiva e da espontaneidade do entendimento descrita na lógica transcendental:

“Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento”⁴⁶.

É sabido, no entanto, que Kant faz questão de tratar separadamente a sensibilidade, objeto da estética, e as regras do entendimento, tratadas pela lógica. Referindo-se à revolução copernicana na observação dos movimentos celestes afirma que não seria possível conhecer algo *a priori* acerca dos objetos se a razão tivesse que se guiar por eles. Mas, se o objeto é que se guia pela natureza da faculdade de intuição, então não há dificuldade em conceber a possibilidade de tal tipo de conhecimento. Como tais intuições devem reportar-se por sua vez ao seu objeto, que é determinado por elas, somente é possível o conhecimento *a priori* se a experiência for regulada por tais conceitos.

Para Kant a experiência pela qual são dados os objetos exige a atividade do entendimento, cuja regra deve ser pressuposta no sujeito antes de lhe serem dados os próprios objetos. E todos os objetos da experiência devem concordar e se regular pelos conceitos *a priori* que expressam essa regra. O simples pensar dos objetos pela razão, que é necessário mesmo que estes não possam ser dados na experiência, é a demonstração dessa mudança de método na forma mesma de pensar, ou seja, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nelas colocamos.

⁴⁶ KANT. Crítica da Razão Pura, B 75.

Tal método permite provar as leis que *a priori* fundamentam a natureza, entendendo-se por esta o conjunto de objetos da experiência. Assim como esse conhecimento do *a priori* constitui uma primeira parte legítima da metafísica, também leva à conclusão de que sua finalidade máxima se mostra impossível, qual seja, o conhecimento das idéias que ultrapassam os limites da experiência possível. No tocante à primeira parte a verdade do conhecimento racional *a priori* é dada pela contra-prova da experimentação, possível pela limitação desse conhecimento apenas aos fenômenos e nunca às coisas em si que, embora reais, permanecem incognoscíveis.

A natureza tal como é definida por Kant se relaciona com os objetos da experiência pressupondo sempre essa distinção. E para Hegel o incômodo nessa distinção é justamente a permanência da coisa em si fora do alcance da experiência. A dupla determinação do real entre fenômeno e coisa em si encontra-se na própria constituição do sujeito que pode, e a dialética transcendental o prova, extrapolar a série condicionada dos fenômenos da experiência em direção ao incondicionado que é em si. Tal oposição fundamental constitui a base das contradições da razão consigo mesma, que é resultante de sua atividade imanente. A contradição envolve a atividade do entendimento, que interioriza o objeto da experiência. Mas ao mesmo tempo põe-se diante da razão transcendental um lado obscuro, estranho. Ao se pensar e se conhecer a razão é levada a postular uma alteridade, uma realidade em si mesma irracional.

A negatividade que define o caráter essencial da filosofia crítica é o terreno em que Hegel irá instalar em última instância as bases de sua dialética. Para Kant a crítica constitui-se num tribunal ao qual nenhuma autoridade, seja política, seja religiosa deve escapar. Para Hegel tal autonomia do pensamento é que o torna algo concreto. Segundo ele o grande mérito da filosofia kantiana está no fato de situar o momento negativo e dialético da razão como imanente e necessário a ela. Em vez de uma negatividade dogmática a razão crítica é uma razão dialética, que situa a negatividade do entendimento e da razão em um nível essencial que corresponde à mediação que entre eles se efetua.

A primeira negatividade, do entendimento, dissolve e organiza os dados sensíveis. A segunda, da razão, desemboca nos paralogismos e nas antinomias expostos na *Crítica da Razão Pura*. A negatividade do entendimento dissolve os conteúdos dogmáticos da contradição e os expõe ao tribunal que é a razão crítica. Na segunda negatividade, a contradição pertence ao próprio modo de funcionamento da razão e não ao objeto.

As antinomias e os paralogismos da razão significam para Kant um uso indevido das categorias, sua aplicação para além das condições da experiência possível. Tal uso, no entanto, é para Hegel um dos maiores triunfos do pensamento moderno. Ele mostra a limitação do entendimento e a emergência de uma nova negatividade. A contradição passa do incognoscível absoluto, como uma objetividade exterior ao conhecimento, para a própria consciência de si. Trata-se da consciência da subjetividade como essencialmente contraditória. Cria-se, pelo desenvolvimento da subjetividade crítica, uma contradição que é imanente ao processo do pensar. Afirmar a limitação do conhecimento possível apenas ao simples fenômeno e afirmar que a razão não pode superar essa fronteira absoluta é um contra-senso. Tomar as fronteiras do entendimento como intransponíveis significa absolutizá-lo. E essa absolutização é feita pelo próprio entendimento que exclui de si toda infinitude e toda negatividade que a unidade transcendental do *eu penso* não controla. A coisa em si resulta um ser vazio, produto de uma negatividade que abstrai tudo o que faz dela um ser para a consciência. Ela fica situada para além de qualquer saber possível, embora deva segundo Kant existir necessariamente.

Os princípios da subjetividade e do pensamento formal são típicos da filosofia kantiana porque sua essência consiste em ser apenas um idealismo crítico. Na medida em que demonstra que isoladamente nem o conceito nem a intuição significam nada e que a identidade de ambos é apenas a experiência finita, o conhecimento dessa identidade simplesmente não é e não pode ser um conhecimento racional.

A questão de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* expressa a verdadeira idéia da razão. A idéia de que no juízo sintético o sujeito que é o universal e o predicado que é o particular constituem uma heterogeneidade que é simultaneamente *a priori*. Isto quer dizer que ela é absolutamente idêntica. Kant teria se detido, tanto quanto Hume, na superficialidade do significado subjetivo e exterior da questão e deduzido daí a impossibilidade do conhecimento racional.

A identidade dessa heterogeneidade é a própria razão e compete a ela a colocação do problema. Tal idéia é alcançada pela dedução superficial das categorias e pelo estudo do espaço e do tempo, fora porém da estética transcendental. É na dedução das categorias que o princípio da unidade sintética da apercepção se permite detectar. Ali a unidade é também reconhecida como princípio das formas da intuição. O espaço e o tempo são apreendidos como unidades sintéticas. A imaginação produtora que é espontaneidade e atividade sintética absoluta é apreendida também como princípio de sensibilidade. Esta última caracterizada anteriormente como pura receptividade. A unidade sintética originária é apreendida como identidade necessária absoluta de opostos e não como produto destes. É princípio tanto

da imaginação produtora, imersa permanentemente na diferença, quanto do entendimento como unidade que se assume idêntica à diferença, mas que se distingue dos diferentes. Logo, essa mesma unidade sintética é o princípio da intuição e do entendimento. As formas da intuição e do pensamento, portanto, não existem separadamente como são representadas.

Os juízos sintéticos *a priori*, portanto, são possíveis mediante a identidade originária absoluta do heterogêneo. No juízo a identidade absoluta está na cópula. Mas o sujeito e o predicado como membros da oposição é que aparecem na consciência, embora sejam apenas produtos. Apenas eles são postos na forma do juízo, não o seu ser uno como objeto do pensar. A identidade racional do universal e do particular é o não-consciente no juízo, e este é apenas o fenômeno desta identidade⁴⁷.

Só se pode deduzir as formas da intuição e as categorias na medida em que estas são distintas do *eu penso* que apenas acompanha todas as representações. A imaginação produtora, além de um termo médio entre um sujeito e um mundo absolutos, também é originária. Dela o eu subjetivo e o mundo objetivo se separam em duas partes, fenômeno e produto. Esta imaginação deve ser reconhecida como o em si. Sendo identidade originária bilateral, que se torna por um lado sujeito e por outro lado objeto é, ao mesmo tempo, ambos. Ela é a própria razão cuja idéia foi determinada previamente, ou seja, como aparece para a consciência empírica. O em si da consciência empírica é a própria razão e a imaginação produtora não constitui uma faculdade diferente da razão. A imaginação produtora é entendimento e, assim entendida, é também razão. Kant, ao ligá-la tanto à sensibilidade quanto ao entendimento, apresenta-a como outra potência. O apriorístico da sensibilidade ou do entendimento não é entendido por ele como razão, mas como conceitos formais da necessidade e da universalidade.

O em si se apresenta na potência da imaginação. Tanto sua duplicidade quanto sua identidade enquanto entendimento e categoria são reflexão. Sua identidade é refletida e relativa. E também a

⁴⁷ Segundo Denis L. Rosenfield em *A Metafísica e o Absoluto*, o uso da cópula ‘é’ apesar da distinção feita por Hegel entre os usos existencial, predicativo e de identificação, remete a significações entrelaçadas. Por se tratar de uma filosofia que parte da unidade entre o pensamento e o ser e que procura enunciar os diferentes momentos em que o conceito vem a ser, o uso do verbo ser pode sugerir afirmações paradoxais a quem permanece preso a juízos que evacuem o movimento do conceito. A dificuldade resulta do fato de se perder, por parcialidade, o movimento do espírito, em que ambos os lados do juízo aparecem, ou melhor, são *postos* como suprassumidos. Hegel propõe a substituição do uso da cópula pelo verbo “pôr” justamente para dar conta do movimento do espírito, segundo o qual os seus momentos são postos. Mantendo-se no “é” (segundo Hegel um ‘carente de espírito’), pode-se esquecer o pensar no qual os momentos são apenas o movimento que é o próprio espírito. O processo pelo qual o espírito se põe e se dá existência é perdido quando se permanece no nível de uma identificação que apenas se justapõe a outra. O pensar concebe o que lhe é dado tomando este dado nas suas sucessivas posições e configurando o movimento do espírito: “Dizer o que é o espírito implica a superação das determinações fixas do entendimento que, enquanto tal, em seu isolamento, recorre a identificações carentes de movimento (Hegel – A Moralidade e a Religião, p. 170)”.

identidade absoluta entre a duplicidade relativa do universal e do particular. E a identidade relativa fixada como categoria deveria ser refletida e apreendida como razão. Mas Kant apenas eleva a imaginação à forma do infinito, não a vê como a própria razão imersa na diferença. Uma vez fixada como entendimento sua identidade meramente relativa se opõe ao particular, como algo empírico, que a afeta como algo estranho. Dessa forma, a identidade entre o entendimento e o empírico, o em si que é o apriorístico do juízo, fica oculto. A filosofia detém-se no juízo e não alcança o reconhecimento do em si através da conclusão apriorística do conhecimento do fenômeno.

Assim, o múltiplo da sensibilidade, o mundo, se desintegra e só recebe substancialidade ou mesmo sua possibilidade da consciência do homem. O sentido de toda a dedução é de que as coisas em si e as sensações são destituídas de objetividade. Toda a unidade de sua determinação objetiva é apenas a consciência de um sujeito da experiência. A realidade empírica das sensações baseia-se nas coisas em si, na medida em que determina empiricamente a consciência. Mas, o que é forma da intuição pertence à síntese figurada e o que é conceito pertence à síntese intelectual. As coisas em si não podem ser intuídas nem conhecidas.

O idealismo crítico é, portanto, apenas o saber formal que afirma a existência independente do sujeito e das coisas em si. Não como substâncias autônomas, pois tanto o *eu penso* quanto as coisas em si são indeterminados segundo as categorias. A determinação objetiva de ambos ocorre apenas na sua relação. Sua identidade é formal e surge como relação de causa e efeito, de modo que ao receber alguma determinação da atividade do sujeito, a coisa em si se torna objeto. É uma mesma determinação para ambos que, apesar disso, são independentes. Assim o idealismo transcendental resultou no idealismo formal ou psicológico. E essa identidade meramente formal oculta a identidade absoluta entre sujeito e objeto. A separação entre sujeito e objeto desmembra o juízo em objetivo e subjetivo, como se se tratasse de passar de um objetivo a outro. Em seguida, são novamente postos na relação do subjetivo com o objetivo e da identidade entre os dois.

Na *Enciclopédia* Hegel identifica a filosofia crítica com o puro empirismo, na medida em que, em ambos os casos, a experiência é o fundamento único do conhecimento. Mas na primeira este não tem o valor de verdade. Trata-se apenas de um conhecimento dos fenômenos. Na análise da experiência, procede-se pela separação dos elementos envolvidos, a matéria sensível e as suas relações universais. A isto se associa a reflexão de que na percepção só estaria contido o singular, só o que acontece. Assim estabelece-se como *factum* que a universalidade e a necessidade se encontram como determinações

essenciais na experiência. Mas são *a priori*, pois não se encontram no empírico, fazem parte da espontaneidade do pensar. Os juízos sintéticos *a priori* são relações originárias de opostos e se originam dos conceitos do entendimento que, como determinações do pensamento, contém relações em geral.

O valor dos conceitos do entendimento usados na metafísica e nas outras ciências passa a depender dessa investigação. As relações recíprocas desses conceitos e o seu conteúdo não são objeto da crítica. Estes são analisados a partir da oposição entre subjetividade e objetividade em geral ou à sua diferença dentro da experiência. A objetividade é o *a priori* e diz respeito ao elemento da universalidade e necessidade, aos conceitos como determinações do pensamento. Mas, para a filosofia crítica a totalidade dos elementos que constituem a experiência recai apenas sobre a subjetividade. A estes elementos apenas subiste o inefável.

A unidade transcendental da consciência de si, que é a identidade originária do eu no pensar, se apresenta como fundamento determinado dos conceitos do entendimento. As representações dadas na intuição são um múltiplo da sensibilidade cujas formas, o espaço e o tempo, são *a priori*. Este múltiplo é conduzido a uma identidade, uma união originária, na medida em que o eu se refere a si próprio como pura apercepção. As categorias do entendimento são os modos determinados desta relação. É por meio delas que a percepção adquire objetividade, torna-se experiência. Porém, como unidades da consciência subjetiva, as categorias são condicionadas pela matéria dada, o múltiplo da sensibilidade. Sua aplicação e seu uso são exclusivamente referentes à experiência e para si mesmas são vazias. Mas, a outra parte envolvida na experiência, as determinações de sentimento e de intuição, são igualmente um elemento subjetivo.

As categorias não podem ser determinações do absoluto, pois este não é dado na percepção. O conhecimento que elas possibilitam não alcança por isso as coisas em si. A coisa em si exprime o objeto abstraído de tudo o que ele é para a consciência e o que resta é o vazio completo, o negativo da representação. A coisa em si é também produto do pensar que conduz à pura abstração. A identidade vazia é transformada em objeto por um eu não menos vazio.

Como vimos, a segunda parte a *Crítica da Razão Pura* se refere ao exame da aplicação, pela razão, das categorias ao incondicionado, isto é, à metafísica. O primeiro incondicionado é a alma. Em sua consciência o sujeito se reconhece sempre como sujeito determinante, como um singular ou um

abstratamente simples, como o uno e o mesmo, idêntico na multiplicidade que tem na consciência e ainda como um princípio pensante que o distingue de todas as coisas que estão fora dele.

O procedimento da antiga metafísica consistia em colocar determinações do pensamento no lugar destas determinações empíricas. Dessa aplicação das categorias resultam proposições que afirmam que a alma é substância, que é uma substância simples, que é numericamente idêntica nos diferentes momentos da existência e que está em relação com o espacial. Kant atenta para o erro de se confundir duas espécies de determinações, as determinações empíricas com as categorias. São os paralogismos. Explica que é incorreto concluir das primeiras para as últimas e substituir umas pelas outras. As determinações do pensamento em geral, universalidade e necessidade, não se encontram na percepção e o empírico difere das categorias pelo seu conteúdo e pela sua forma. Se o pensamento pudesse justificar o empírico, então seria necessário que as percepções pudessem demonstrar rigorosamente o próprio pensamento. Na crítica à psicologia racional ele afirma que as determinações que a consciência permite experimentar sobre a alma não são exatamente as mesmas produzidas pelo pensar. Assim, espera ele provar que não se pode afirmar a substancialidade, a simplicidade, a identidade consigo mesma nem a autonomia em relação ao mundo material. Mas o conhecer ou a experiência kantiana consiste precisamente em que as percepções sejam pensadas, ou seja, que as determinações iniciais da percepção sejam transformadas em determinações de pensamento.

Na medida em que pensamento e fenômeno não correspondem um ao outro, pode-se escolher e ver em qual deles está a insuficiência. No caso de Kant, como seu idealismo se refere ao racional, o defeito é localizado nos pensamentos, insuficientes por não serem adequados a uma consciência limitada ao campo da percepção.

O segundo objeto é o mundo. E ao tentar conhecer seu incondicionado a razão cai nas antinomias. Afirma duas proposições opostas sobre o mesmo objeto e ambas têm de ser afirmadas com a mesma necessidade. Assim, como as determinações do mundo caem nesta contradição, o seu conteúdo substancial é apenas fenômeno e não em si. A solução implica em localizar a contradição na razão cognoscente e não no objeto em si e para si. São as próprias categorias para si que produzem a contradição.

Hegel considera que o pensamento kantiano de que a contradição manifesta pela razão é posta pelas determinações do entendimento de modo essencial e necessário, significa um dos mais importantes

e profundos progressos da filosofia moderna. Mas a solução é superficial. A contradição não está na essência do mundo, mas apenas na razão, na essência do espírito. Afirmar que a razão cai em contradição apenas pela aplicação das categorias não minimiza o absurdo, pois essa aplicação é também necessária, além do fato de a razão não possuir outras determinações que as categorias para o conhecer⁴⁸.

Além disso, a antinomia não se encontra apenas nos quatro objetos que Kant retira da cosmologia, mas em todos os objetos de todos os gêneros, em todas as representações, conceitos e idéias. Para Hegel a indagação filosófica tem seu ponto essencial no reconhecimento de todos os objetos sob esta qualidade. Esta qualidade é o que se determina como o momento dialético do lógico.

O terceiro objeto da razão é Deus. O seu conhecimento significa sua determinação pelo pensamento. Como para a identidade simples do entendimento toda determinação é um limite, uma negação, então toda a realidade deve ser para ele indeterminada, ilimitada. Deus, o mais real dos seres, torna-se um abstrato simples e para a determinação resta apenas a determinidade absolutamente abstrata, o ser. O que a razão procura, o seu ideal, é a união entre a identidade abstrata do conceito e o ser. Esta união pode se dar de duas formas opostas. Numa se começa pelo ser para se chegar ao abstrato do pensar. Noutra se faz a passagem do abstrato ao ser. No primeiro caso, o ser imediato representa-se a totalidade do mundo como um ser de infinitas determinações. O mundo pode ser determinado como um número infinito de contingências ou como um número infinito de fins e relações adequadas a eles.

O sistema de princípios que Kant expõe na faculdade de julgar e que determina as relações do fenômeno se coloca como entendimento humano consciente, como subjetivo. Tanto o juízo enquanto subjetividade, quanto a objetividade são o mesmo, são idênticos, mas apenas formalmente. A forma é a mesma tanto no sujeito quanto no objeto. A mesma coisa é vista como representação e como coisa. Assim também a categoria é posta como relação do pensamento e como relação das coisas. O idealismo formal só reconhece esta identidade, não a identidade absoluta que torna uma coisa absolutamente inseparável da outra. Tem-se de um lado o eu com sua unidade sintética que é a imaginação produtora, e de outro uma infinidade de sensações ou de coisas em si. Este último domínio é abandonado pelas categorias que contém determinações para as quais a faculdade de julgar somente pode ser reflexionante. A objetividade deriva apenas das categorias e este domínio onde elas não atuam é apenas

⁴⁸ HEGEL. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. São Paulo: Edições Loyola, v. I, 1995, § 48.

para si e para a reflexão. Desse modo, a objetividade das categorias transforma-se em algo contingente e subjetivo. As coisas conhecidas pelo entendimento não são mais do que fenômenos. Não são em si. Mas tal entendimento é tomado como um em si. Sua forma de conhecimento é dogmaticamente tida como a única forma do conhecimento, a finitude absolutamente fixada que a razão não pode ultrapassar.

Há um duplo sentido na concepção do entendimento como algo subjetivo para o qual as coisas não são em si. De um lado o entendimento exprime o princípio da oposição e a abstração da finitude. De outro, essa finitude e o fenômeno são um absoluto. E em vez do em si das coisas, é o em si da própria razão cognoscente. O entendimento é absoluto, mesmo como qualidade subjetiva do espírito. Mas, justamente por ser subjetivo é simultaneamente reconhecido como não absoluto.

Como o entendimento deve ser considerado como abstração da forma em sua triplicidade, parece ser indiferente para o idealismo formal que ele seja posto subjetiva ou objetivamente. Tanto faz considerá-lo como entendimento da consciência ou da natureza, como forma da inteligência consciente ou inconsciente. Assim como o entendimento é pensado no eu como intelectualizado, na natureza ele é pensado como realizado. O mérito de Kant não está no fato de ele ter reduzido a capacidade de conhecimento humano às formas que as categorias expressam como mortificação dessa finitude absoluta. Seu mérito está em ter posto a verdadeira aprioridade na forma da imaginação transcendental, de ter colocado no entendimento o início da idéia de razão e compreendido o pensar como entendimento, como triplicidade. Nesta triplicidade reside o juízo original ou a dualidade, ou seja, a possibilidade da aposterioridade. Esta deixa de ser identidade formal, tanto quanto o *a priori* ao qual é absolutamente oposta.

Kant reconhece que a razão é em si vazia. Como atividade sem dimensões ela é unidade pura sem intuição. A contradição que se evidencia no sistema é que esta razão que é absolutamente condicionada por um oposto é simultaneamente afirmada como absoluta espontaneidade e autonomia. Como liberdade esta razão deve ser absoluta, pois a essência da liberdade é ser mediante um oposto. Quando este vazio absoluto se dá um conteúdo como razão prática e se estende na forma de deveres, manifesta-se a incoseqüência. Cabe à razão teórica apenas regular a multiplicidade do entendimento. Permanece ela no dualismo dessa multiplicidade e de sua pura unidade vazia. Nos paralogismos da razão todo o interesse de Kant é superar os conceitos do entendimento e elevar o eu das determinações finitas e objetivas à intelectualidade, predicando nesta apenas a forma abstrata da própria finitude. O *eu penso* é

transformado num ponto intelectual absoluto. Em vez de uma mônada real existente na forma de substância ele converte-se numa mônada intelectual, uma finitude absoluta e subjetiva.

O conflito que Kant assinala nas antinomias resulta da mera negatividade atribuída à razão em sua aplicação. A antinomia surge da posição tanto do ser quanto do ser outro. A contradição é posta de forma absolutamente insuperável. Como Kant reconhece que este conflito surge necessariamente da finitude, como uma aparência necessária, somente poderia solucioná-lo superando a própria finitude. Mas o que faz é mantê-lo, tomando-o como algo apenas subjetivo. O idealismo transcendental é utilizado como chave negativa na solução da antinomia. Kant nega os dois lados opostos como sendo algo em si, mas não reconhece o seu meio, o positivo da antinomia. A razão surge superando a reflexão, mas apenas pelo seu lado negativo.

Esta pura negatividade deveria ser obstáculo insuperável para a própria razão prática no seu progresso infinito, pois este progresso é a mesma antinomia que o regresso infinito. A razão prática, que deve ser absoluta como liberdade, se refugia nesse progresso infinito e reconhece precisamente nele a sua própria finitude e incapacidade de se afirmar como absoluta. Mas, antes de permanecer na mera negatividade, a solução destas antinomias apenas reconhece o dualismo absoluto da filosofia crítica. Ela torna o conflito absoluto. Assim, liberdade e necessidade, mundo inteligível e mundo sensível, necessidade absoluta e necessidade empírica, quando referidos um ao outro produzem sempre uma antinomia. A solução encontrada, então, consiste em considerar estas oposições como absolutamente diferentes, fora de qualquer comunidade.

A separação pura e total da liberdade em relação à necessidade, ou do mundo inteligível em relação ao sensível, permitiria estabelecer a sua identidade absoluta de forma pura. Mas, o que fez Kant foi tornar absoluta a própria separação. Dessa maneira os termos não se opõem. A separação completa entre liberdade e necessidade, solução que é dada como pensamento, é consagrada também em relação à crítica da teologia racional. A separação absoluta entre a liberdade como conceito e a necessidade como ser é afirmada positivamente. A razão, que é identidade da idéia e da realidade, é negada em favor do entendimento finito. A finitude do entendimento, decretada como o absoluto, apresenta-se em seguida como a abstração suprema da subjetividade na sua forma positiva, o conceito de liberdade. E nesse caso ela se chama razão prática.

Para Hegel o ponto mais interessante da filosofia kantiana é a faculdade do juízo, na qual se reconhece uma região que significa um meio entre o múltiplo e a unidade abstrata absoluta. Nesta faculdade Kant encontra o termo médio entre o conceito de natureza, ou seja, a multiplicidade objetiva determinada pelo entendimento em geral mediante conceitos, e o de liberdade ou a pura abstração do entendimento. É a região da identidade do que é sujeito e predicado no juízo absoluto. Esta identidade, que é a única e verdadeira razão, Kant prefere referir à capacidade reflexionante da faculdade do juízo. Ao refletir sobre a beleza como intuição consciente ele exprime a idéia de razão. Mas a forma ideal de beleza é referida à idéia de uma imaginação legítima por si mesma, uma legitimidade sem lei, uma concordância livre entre entendimento e imaginação.

As explicações sobre o que seria uma idéia estética resultam altamente empíricas. Seria uma representação da imaginação para a qual nenhum conceito determinado pode ser adequado. Kant não julga tratar-se de uma representação plenamente compreensível, pois não pensa estar ela no domínio da razão. Como chave para a solução da antinomia do gosto, a razão não passa da idéia indeterminada do supra-sensível, que não poderia se tornar mais inteligível.

Mas, trata-se justamente do que Kant considera a identidade entre os conceitos de natureza e de liberdade. Como intuição da imaginação, a idéia estética carece de um conceito adequado e não pode ser conhecimento. É uma intuição que não pode ser expressa por nenhuma linguagem. Uma idéia da razão, por sua vez, contém o conceito do supra-sensível para o qual a intuição sensível é impossível, é um conceito indemonstrável. Mas, para Hegel a idéia da razão expõe a idéia estética, e a beleza é justamente a demonstração da idéia da razão, ou seja, a apresentação do conceito na intuição. A forma da oposição entre o intuir e o conceito desaparece na beleza como idéia intuída. A idéia seria experimentada ao mesmo tempo como um finito sensível e também como supra-sensível, em absoluta identidade. Mas Kant quer novamente um conhecimento, agora de estética, em que o estético seria esgotado apenas pelo entendimento. O desaparecimento da oposição é admitido por ele no conceito de supra-sensível em geral, mas sem que este seja dado na experiência.

Nesta oposição fixa, o racional é estabelecido como supra-sensível e como absoluto negativo da intuição e do conhecimento racional. E a relação do estético com a faculdade de julgar determina o supra-sensível como princípio da adequação dos fins da natureza com nossa capacidade de conhecer, mas cuja intuição não é possível para a idéia nem a idéia para a intuição. O belo é apenas algo subjetivo e finito.

A idéia de um entendimento intuitivo, originário, se expressa na reflexão kantiana sobre o lado subjetivo como a intuição inconsciente da realidade da razão na crítica da capacidade teleológica do juízo. E para Hegel trata-se exatamente da mesma idéia da imaginação transcendental que é atividade intuitiva. Sua unidade interna é a unidade do próprio entendimento. Mas Kant, embora perceba a realidade desta idéia, prefere não proclamá-la como mais do que um simples pensamento. Kant atém-se à noção de que universal e particular, o entendimento para os conceitos e a intuição para os objetos, são absolutamente heterogêneos. Somente a faculdade de conhecer na forma de seu fenômeno deve ser reconhecida. Esta forma, em que possibilidade e realidade são distintas, é uma essência absoluta, o em si do conhecimento. Hegel considera que o pensamento de um entendimento cuja espontaneidade é também intuitiva é, como idéia necessária, também uma prática da faculdade de conhecer.

Kant tem apenas a experiência e a psicologia empírica para fundamentar a faculdade do conhecimento como progresso do universal para o particular e vice-versa. Mas, ao pensar um entendimento intuitivo como idéia absolutamente necessária prova que a faculdade do conhecer não reconhece apenas o fenômeno e a separação do possível e do real, mas também a razão e o em si:

“Kant tem aqui ambos ante si: a idéia de uma razão em que possibilidade e realidade são absolutamente idênticas e o fenômeno da mesma como faculdade de conhecimento em que eles estão separados. Kant encontra ambos os pensamentos na experiência do seu pensar; na escolha entre ambos, porém, a sua natureza desprezou a necessidade de pensar uma espontaneidade intuitiva, o racional, e decidiu-se em absoluto pelo fenômeno”⁴⁹.

Kant reconhece que a relação de causalidade e o tecnicismo teleológico da natureza possam ser uma mesma e única coisa. Aquilo que numa relação empírica aparece absolutamente separado como causa e efeito seria em primeiro lugar uma absoluta identidade originária. Apesar dessa possibilidade, entendida como uma maneira de ver, ele prefere deter-se na outra concepção do conhecimento, segundo a qual a natureza permanece separada e a faculdade do conhecimento é exclusivamente contingente, finita e subjetiva. O conhecimento racional que toma a razão real como princípio superior da natureza e identidade do universal e do particular é absolutamente transcendente. Uma unidade orgânica de um entendimento intuitivo, não deve ser pensada. Trata-se de reconhecer e refletir, pela faculdade de julgar, apenas o princípio da razão e não a ela mesma. Deve-se pensar *como se* um entendimento possuidor de

⁴⁹ ROSENFELD, D. O fenômeno e a mediação do pensar. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*, p. 438.

consciência determinasse a natureza. Não se trata de uma afirmação objetiva, mas essa subjetividade e essa finitude da máxima devem ser tomadas como conhecimento absoluto.

Kant, apesar de reconhecer na noção do belo uma intuição não sensível e de reconhecer a natureza como dotada de um substrato inteligível idêntico a toda a razão, determina que deve permanecer absoluto aquele conhecimento em que conceito e intuição se separam, como conhecimento pelo fenômeno, subjetivo e finito. Assim, o saber transcendental da filosofia crítica se transforma em um saber formal. A partir da idéia orgânica da imaginação produtora, a dedução das categorias se perde na relação mecânica de uma unidade da consciência de si que é oposta à multiplicidade empírica, que a determina e sobre ela reflete. A esta unidade da consciência de si, a mera identidade formal da categoria, tem de se acrescentar de maneira incompreensível um *mais* do empírico, que não é determinado mediante esta identidade. A este acrescentar de um B, o empírico, ao $A=A$ da pura egoidade, chama-se experiência. Em $A + B$, o A é a unidade objetiva da consciência de si. O B é o conteúdo da experiência, o múltiplo, é um elemento estranho relacionado por meio da unidade A, mas não contido nela. O +, a relação deste múltiplo com o elemento relacionante é que resulta incompreensível.

Na forma deste saber formal opõe-se à sua identidade formal uma multiplicidade. A esta identidade como ente em si, como liberdade, como razão prática, autonomia, lei ou idéia prática, opõe-se de maneira absoluta a necessidade das inclinações, a heteronomia, enfim, a natureza. Só é possível entre ambos os domínios a relação imperfeita, restrita aos limites de uma oposição absoluta. É apenas a determinação do múltiplo mediante a unidade e o preenchimento do vazio da identidade mediante o múltiplo. Seja ativa ou passivamente, um dos lados se junta ao outro como uma alteridade. Este saber formal permite apenas a subsistência da oposição em seu caráter absoluto. Falta-lhe o membro intermédio, a razão. Como os membros da oposição devem ser absolutos, tanto o meio como a superação de ambos e da finitude resultam numa transcendência absoluta.

Kant não deixa de admitir que o finito deve ser superado. Nesse sentido, reconhece que esta oposição necessariamente pressupõe um meio no qual ela e seu conteúdo sejam aniquilados. Mas, não se trata de uma aniquilação verdadeira, real. Não é o verdadeiro meio, mas apenas a suposição de que deveria haver tal superação numa tal razão. Tudo se reduz a uma fé sem conteúdo real, pois a oposição deve subsistir fora dela como seu conteúdo. E esse conteúdo só pode ser expresso como irracionalidade, como um além incompreensível.

Como mostrará a segunda parte da *Fenomenologia*, é no ser vivo que a consciência intui o processo do pôr e do suprasumir das diferentes determinações. O absoluto que se exterioriza em determinações finitas como negativo seu é o Si. Nessa exteriorização ele não deixa de ser ele mesmo. O puro ser para si é negação absoluta. O Si é a unidade do ser e do conceito. A vida é o interior que não permanece abstratamente interior, mas entra totalmente em sua exteriorização. É algo material em que a exterioridade das partes é suprasumida. O singular é rebaixado a algo ideal, um momento, um membro do todo. A vida é um fim em si mesmo. Fim que tem em si mesmo o seu meio. É a totalidade em que cada membro é fim e meio. Na consciência dessa unidade dialética, dessa unidade viva do diferenciado ascende, pois, a consciência de si. Ela é consciência do ideal simples, diferenciado em si mesmo, o saber da verdade do eu.

A expressão eu = eu exprime o princípio da absoluta razão e liberdade, que consiste em que eu reconheça tudo como meu, como o eu mesmo. O eu e o mundo encontram-se em uma só consciência. Cada objeto é um membro do sistema que é o próprio eu. Essa unidade é primeiramente abstrata. A consciência de si imediata somente tem como objeto o eu, e não o eu = eu. Nessa primeira negação, é afetada por um mundo exterior, pela negação de si mesma. É ao mesmo tempo o grau anterior, a consciência, e a contradição de si como consciência de si. A incompletude da consciência de si imediata está no fato de ela se tomar por diferente da consciência, de ainda não se igualar a ela. Sua liberdade é apenas para nós. Ainda não é um saber da consciência de si. Ela possui a base dessa liberdade, mas não a liberdade efetiva. A cisão entre o eu e o mundo permanece nela. É apenas a primeira negação e não a negatividade absoluta, a negação da negação.

Como vimos, o interior representado pelo entendimento é a primeira manifestação da razão. A razão é a forma da substância. Mas só será alcançada quando a consciência de si se tornar universal para si. Isso significa a identidade do ser em si e do ser para a consciência, que será engendrada por toda uma dialética da consciência de si. A razão em Hegel é intrínseca aos conceitos e também às entidades que eles formam. Esse envolvimento da razão e do entendimento nas coisas se dá como razão positiva e como razão negativa. A objetivação da razão e do entendimento é necessária. A união da singularidade com a universalidade que a razão opera significa a união da consciência com a consciência de si. Com a razão a aparência se identifica com a essência. A certeza é verdade.

A consciência de si se educa num movimento pelo qual ela se eleva de uma singularidade exclusiva até a universalidade do eu pensante. É então que o conteúdo da consciência é tanto em si

quanto para a consciência. O saber de um objeto é saber de si e o saber de si será o saber do em si. Tal identidade do pensamento e do ser se chama razão. É a síntese dialética da consciência e da consciência de si. Síntese que, porém, só é possível se a consciência de si tiver se tornado verdadeiramente, em si mesma, consciência de si universal.

A consciência de si se esforçará para exteriorizar sua subjetividade e pô-la como ser. A consumação dessa alienação será a razão. Segura de encontrar no mundo sua realização, ela se mostrará idêntica a ele. Como razão observadora, ela refaz o trajeto da consciência, nas figuras da certeza sensível, da percepção e do entendimento. E no trato com a vida orgânica, com a natureza e com a própria individualidade humana, encontra a síntese do eu e do ser nas coisas. A consciência de si que resulta da dialética do entendimento se une à consciência e se torna a razão, que busca a sua presença na realidade como a presença do conceito no sensível.

2-c] A LIBERDADE COMO UNIVERSAL DA CONSCIÊNCIA

No prefácio da *Fenomenologia* Hegel distingue os tempos modernos dos tempos antigos referindo-se ao gênero de estudos que era totalmente oposto um do outro. Nos tempos antigos o indivíduo se educava para a universalidade presente em qualquer aspecto do concreto, e educar significava purificar o indivíduo da simples certeza do modo sensível imediato e em fazer dele uma substância pensada e pensante. O universal brota do múltiplo, que é o concreto, já na formação da consciência natural, da certeza sensível.

Hegel chama de modernidade, de novos tempos, uma nova figura do espírito, um novo patamar qualitativo do saber, que não mais se pretende a realidade acabada, mas que move para frente o espírito: “O espírito rompeu com o mundo de seu ser-ai e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega a tarefa de sua transformação”⁵⁰. O conceito de liberdade adquire nova figura, ao lado de novas idéias caras a esse novo tempo e que serão centrais no saber da consciência. Nos tempos modernos, diz Hegel, o gênero de estudos consiste em efetivar e espiritualizar o universal, através do suprasumir dos pensamentos determinados e fixos.

Habermas aponta o início do que Hegel chama de tempo presente a partir da cisão que a Ilustração e a Revolução Francesa provocaram no final do século XVIII. Trata-se de um presente que se compreende e que tem de reconstituir a ruptura com o passado como uma renovação contínua: É nesse sentido que os conceitos de movimento, que no século XVIII, juntamente com as expressões ‘modernidade’ ou ‘novos’ tempos, se inserem ou adquirem os seus novos significados, válidos até hoje. Expressões como revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito do tempo, tornaram-se palavras-chave da filosofia hegeliana⁵¹. Esse novo espírito é produto de todo um percurso histórico, de uma diversidade de culturas e das transformações por que passaram. A ciência, que é a filosofia, a coroa de um mundo do espírito, também começa e o seu ponto de partida é a totalidade do saber efetivo. Esse começo é o todo que retornou a si mesmo de sua sucessão no tempo e de sua extensão no espaço. Ele é o conceito que veio a ser conceito simples do todo.

⁵⁰ HEGEL. *Fenomenologia*, § 11.

⁵¹ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 12.

Esse todo é a efetividade de um saber que constitui a figura inicial da consciência. É o começo da consciência de si. A inteligibilidade universal que a ciência deve atingir envolve todo o conhecimento comum à ciência e à consciência não-científica. Esse saber fenomenal, esse todo simples é o ponto de partida para um novo saber que não expressa mais a cisão entre sujeito e objeto. Também não se funda na submissão do conteúdo à forma pré-estabelecida e incessantemente repetida como um *a priori* inevitável. A experiência da consciência se dá inevitavelmente por um caminho de sucessivas negações em torno do que ela toma como verdade. As figuras que a consciência assume são movidas pela contradição entre os momentos que as constituem. O desenvolvimento é necessário, pois uma vez iniciado o percurso a progressão da consciência rumo à meta final é inevitável.

A crítica aos prefácios em geral, no que eles têm de vagos e distantes da obra em si, mostra que a meta da filosofia é trazer a realidade para o conceito, é saltar do mero amor pelo saber ao saber mesmo. Por tratar essencialmente do universal, a filosofia tende a criar a aparência de que a verdade da coisa está nos resultados últimos, em sua essência acabada.

O conhecimento da verdade, no entanto, exige a concepção da diversidade dos sistemas filosóficos não como mera contradição, mas como momentos do desenvolvimento progressivo da verdade. A consciência que se prende na aparente contradição dos sistemas não percebe que na contradição do que aparece, revela-se a sucessão objetiva de momentos mutuamente necessários. Eles são a vida do todo. Como a coisa não se esgota no seu fim ou no resultado como um todo efetivo e pronto, a verdade exige que o pensar se ocupe com ela mesma, que entregue-se sem reservas a ela e a acompanhe no seu vir a ser. Sair da imediatez substancial a partir de princípios universais é também uma necessidade. Mas esses universais precisam expor o concreto:

“esse começo da cultura deve, desde logo, dar lugar à seriedade da vida plena que se adentra na experiência da Coisa mesma. Quando enfim o rigor do conceito tiver penetrado na profundidade da Coisa, então tal conhecimento e apreciação terão na conversa o lugar que lhes corresponde”⁵².

Se a necessidade interior do saber exige que a filosofia seja um saber efetivo, a necessidade exterior, objetiva, consiste na figura sob a qual uma época representa o ser aí de seus momentos. O conceito se transforma e o filosofar é o conhecimento desse movimento. Em vez de esgotar e formalizar

⁵² HEGEL, Fenomenologia, § 4.

o concreto, junta-se a ele como experiência da consciência. O anúncio de uma nova era consiste na necessidade histórica de elevar a filosofia à condição de ciência. Não cabe mais deter-se em propedêuticas à moda da *Crítica da Razão Pura*. Tampouco é possível superar uma reflexão barrada somente pela finitude, adotando o caminho totalmente inverso. A idéia de que se supera as limitações do entendimento atingindo imediatamente o saber absoluto, condena esse saber a uma superficialidade idêntica.

Na primeira parte da *Fenomenologia*, o percurso da consciência descreve uma atitude essencialmente cognitiva em relação ao mundo exterior. Tanto com relação ao objeto da certeza sensível como à coisa da percepção e à força a que chega o entendimento, o saber que a consciência experimentava era sempre o saber de um outro. A certeza e a verdade permaneciam distintas. Na experiência que a consciência faz, a certeza da primeira representação é supracumida pela seguinte. No geral, o objeto efetivo supracumide o seu conceito.

No entanto, o saber que o entendimento tem da natureza tal como a *Crítica da Razão Pura* mostra, só é possível se as condições do objeto forem as mesmas condições do saber desse objeto. Trata-se do que Kant chama de unidade originariamente sintética. A consciência depara-se consigo mesma no próprio saber da natureza. O ser visado da certeza sensível, a singularidade e a universalidade da percepção e o interior vazio do entendimento são conservados como momentos da consciência de si. Mas desvanecem na medida em que representam para a consciência um subsistir simples e independente. A consciência de si é a reflexão a partir do ser do mundo sensível e percebido, o retorno a partir do ser outro.

Na experiência a consciência se ultrapassa como simples consciência do objeto e passa para a consciência de si. A consciência de si é a verdade da certeza de si mesmo. A verdade, diz Hegel, tem nela sua terra natal. A negação do outro, do simples fenômeno, constitui a atividade da consciência de si frente à consciência. Como atividade é que nos interessa esse caráter negativo da consciência de si, pois aí se instaura a discussão sobre o conceito de liberdade. Essa atividade aparece inicialmente como *desejo*⁵³.

⁵³ Segundo Hyppolite, assim como na *Crítica da Razão Prática* a consciência de si é concebida como autonomia, como negação da natureza, de toda finitude e da consciência de todo objeto; também na *Fenomenologia* a consciência de si aparece em oposição à consciência. E aparece como consciência ativa. A positividade da consciência se torna negatividade na consciência-de-si (HYPPOLITE, op. Cit., p.160).

As implicações do desejo conduzem às formas superiores da consciência-de-si. Essa atividade frente ao saber fenomênico da consciência é que a torna essencialmente prática. A consciência de si, portanto, só é por meio do movimento de reflexão a partir do objeto sensível. Como consciência de si ela é essencialmente movimento. E o movimento exige a alteridade. A consciência de si conserva como um objeto negativo o saber da consciência. Ao negar esse objeto a consciência de si estabelece a unidade consigo mesma. O desejo é o movimento da consciência que nega o ser outro, se apropria concretamente dele e o toma como um mero meio através do qual ela retorna a si. O outro é tão indiferente quanto o isto da certeza sensível. O mundo sensível é para ela um subsistir. Mas, enquanto tal consiste apenas num fenômeno ou diferença que não tem em si nenhum ser.

A consciência, também como consciência de si possui, portanto, um duplo objeto. De um lado o imediato da certeza sensível e da percepção que é o negativo. De outro ela mesma, que antes era oposta ao imediato e que aqui, como movimento, suprassume aquela oposição e chega à igualdade consigo mesma. A verdade do mundo, do fenômeno, não reside nele mesmo e sim na consciência de si. Ela se apropria desse ser outro e se põe para si. Verdade é essa unidade da consciência consigo mesma. Unidade que deve ser essencial para ela. A consciência de si, nessa relação com o outro é, segundo Hegel, desejo.

No primeiro grau da consciência de si o desejo é impulso, não determinado pelo pensar. Ele existe na consciência de si porque ela é também consciência. Mas ela sabe dessa contradição interna e manifesta-se o impulso de suprassumi-la. Imediata, a consciência de si é também exclusiva. O seu conceito é o eu = eu, mas ao mesmo tempo, refere-se a um não-eu. Somente pela satisfação do desejo ela é em si e para si. Ela se sabe em si no objeto que é conforme ao impulso. O objeto do desejo já não é o objeto visado pela consciência sensível. É um outro que deve ser negado. Mas a teleologia do desejo é, de fato, a unidade do eu = eu.

O objeto do desejo é a vida, que tem uma estrutura homóloga à da consciência de si, pois é reflexão sobre si e negatividade. Em uma corrente interminável ela se apropria do particular que é posto por ela, o dissolve nas suas determinações e permanece ela mesma, em sua unidade, por meio das diferenças finitas.

Essa não-separação do todo e das partes, ao mesmo tempo que sua separação, constitui a infinidade, a vida universal. Trata-se, nos termos da *Lógica*, do vínculo do vínculo e do não-vínculo ou

da identidade da identidade e da não-identidade. Ao reencontrar essa infinidade o entendimento torna-se capaz de pensar o Si, a própria vida, que se põe em uma determinação e nega a si mesmo, se contradiz. A vida universal, a alma do mundo, é esse movimento tomado em si mesmo. Mas esse movimento só é também para si ou conceito na consciência humana, como consciência dessa vida.

A filosofia geral da vida com que Hegel inicia o capítulo sobre a consciência de si concilia monismo e pluralismo, e faz a síntese do movimento e do repouso. Ela, a vida, é o Si, em meio ao qual toda alteridade é provisória. Apenas o outro que ela reduz a si mesma. A vida é em si o que a consciência vem a ser para si: “No meio fluido universal, que é um tranqüilo desdobrar-se-em-leque das figuras, a vida vem-a-ser, por isso mesmo, o movimento das figuras, isto é, a vida como processo”⁵⁴.

A consciência de si como desejo, analogamente, assim que consome um objeto, renasce em direção a outro e, nas contínuas negações afirma a sua própria unidade⁵⁵. O conceito absoluto, a vida universal, é aquilo que o entendimento vê surgir diante de si sob uma forma objetiva no mundo ao qual a consciência de si se opõe. E nesse movimento ela se opõe a si mesma enquanto um ser do mundo. O conceito absoluto é o conceito do conceito. É uma intuição fundamental de Hegel que na Lógica se exprimirá na forma dos três momentos dialéticos, o Universal, o particular e o Singular:

“O conceito é a onipotência que só o é ao se manifestar e se afirmar em seu Outro; é o Universal que aparece como alma do Particular e se determina completamente nele como a negação da negação, ou a Singularidade autêntica (...) O universal do conceito não é fora do Particular, justaposto a ele, mas é ele mesmo, nessa separação, o Particular, é sempre ele mesmo e seu outro, e do mesmo modo, o Particular não é como tal se não se opor ao universal; ora, essa oposição é sua própria negação, portanto seu retorno ao Universal como negação da negação. Bem se vê que o conceito não é outra coisa senão o Si, que permanece ele mesmo em sua alteração, o Si que só é nesse vir-a-ser de si”⁵⁶.

⁵⁴ HEGEL, op. Cit., § 171.

⁵⁵ Em sua compreensão da ontologia da vida e da consciência de si, Hyppolite diz: “Em termos modernos, Hegel se esforça em pensar o ser mesmo da vida e o ser da consciência-de-si. Quando fala do conceito absoluto ou da vida universal, ele não parte de tal existente particular ou de tal consideração biológica, mas do ser da vida em geral; igualmente, a consciência de si (humana), que emerge da vida, é caracterizada em seu próprio ser. O desenvolvimento da consciência de si no seio da vida universal nos mostrará, em seguida, como a verdade, ou a razão universal, tem por condição tal certeza de si que a consciência humana alcança e que, para ela, se torna uma verdade (HYPPOLITE, op. Cit., p. 160)”.

⁵⁶ Idem, p.161.

A forma lógica que essa intuição recebe exige do entendimento que ele vá além do pensamento comum, do coisismo da percepção e até do seu próprio dinamismo ao pensar a causa ou a força. O em si, que é o resultado universal da relação do entendimento com o interior das coisas, é o diferenciar do indiferenciável, a unidade do diferente. Mas essa unidade é também seu repelir-se de si mesmo. Esse conceito se fraciona na oposição entre consciência de si e vida. A consciência de si é uma unidade cujo conteúdo é a infinita unidade das diferenças. Mas a vida é apenas essa unidade mesma. Assim, seu objeto é em si tão independente quanto a consciência.

O desejo, portanto, exige uma alteridade que é essencial. Na sucessão ininterrupta dos desejos, o outro, um indiferente que o desejo em geral visa, é negado. E nessa experiência a consciência de si alcança a certeza de si. Essa certeza é, no entanto, condicionada pelo objeto. Para que haja suprasumir esse outro deve ser. Esse outro, independente dela, é aniquilado. E assim a certeza de si mesma vem a ser de maneira objetiva. A consciência de si intui no objeto o que lhe falta, pois vê nele a sua essência. A consciência de si supera a contradição ao se apoderar do objeto, que só é outro aparentemente, se satisfazendo em seu consumo. A satisfação põe a identidade em si do sujeito e do objeto. A unilateralidade da subjetividade e a aparente autonomia do objeto são suprasumidas. O objeto deve perecer, pois como singularidade ele não corresponde à universalidade de seu conceito. A consciência de si é a manifestação do conceito do objeto. Este sucumbe pela potência de seu próprio conceito.

A relação do desejo ao objeto é totalmente a relação de destruir, não a do formar. A forma do subjetivo não subsiste no objeto pela atividade formativa. Na satisfação do desejo o outro não é poupado. O desejo renasce infinitamente, este é o lado exterior da relação.

Mas segundo o conceito, a imediatez é negada. O ponto de vista do desejo é suprasumido. O eu põe-se a si mesmo como outro eu. Ele preenche o outro com o eu. É o lado interior da relação, o reconhecimento. A consciência de si é também para si. O que significa que a satisfação que ela almeja só pode ser alcançada caso o objeto que a ela se apresentar seja em si mesmo negação, ou seja, uma atividade. Um tal objeto somente pode ser uma outra consciência de si. Quando a vida se mostra como outra consciência de si, que é ao mesmo tempo estranha e a mesma, o desejo se depara com outro desejo. Trata-se de uma consciência de si em relação com outra consciência de si. E somente assim ela é de fato, só assim vem a ser para ela a unidade de si mesma em seu ser outro. O eu que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto.

Porém o objeto do desejo só é independente por ser a substância universal indestrutível, a fluidez da essência igual a si mesma. Quando a consciência de si é o objeto, é tanto eu quanto objeto. Hegel sinaliza neste momento da *Fenomenologia* a presença já visível do conceito do espírito. O que se segue para a consciência é a experiência da unidade das consciências de si em sua oposição. Eu, que é Nós, Nós que é Eu. É na consciência de si que a consciência encontra o seu ponto de inflexão e, afastada da aparência do sensível e do supra-sensível está pronta para entrar no “dia espiritual da presença”⁵⁷.

O conceito da consciência de si possui três momentos distintos. Primeiro, o puro Eu indiferenciado é seu objeto imediato. Mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente como o suprassumir do objeto independente, ou seja, ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência de si sobre si mesma, ou a certeza que veio a ser verdade. Mas, por fim, a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência de si. Ela é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser outro, ou a diferença que não é diferença, e nisso é independente.

A unidade anunciada das consciências de si nesse desejo recíproco se realiza como reconhecimento mútuo das consciências de si. O reconhecimento se manifestará como oposição. Ao experimentar a alteridade numa outra consciência e ao ser negada por ela, ao mesmo tempo em que a nega, a consciência de si se apresenta como mergulhada no ser da vida, como ser vivente. Para a outra consciência, no entanto, ela é um outro, uma exterioridade de si.

No reconhecimento essa desigualdade deve desaparecer. Cada consciência de si deve se fazer reconhecer pela outra tal como é para si mesma. Somente assim ela pode encontrar a sua verdade. Essa operação a coloca no ser da vida tal como ela é para si. O reconhecimento mútuo cria o elemento da vida espiritual, o meio no qual o sujeito é objeto para si mesmo, encontrando-se no outro sem, todavia, fazer desaparecer uma alteridade que é essencial à consciência de si. O conceito da consciência de si é, com efeito, o conceito da infinidade se realizando na consciência e para ela. Na oposição ela se reconhece como a mesma.

Esse movimento representa, assim, o agir de uma consciência de si em relação à outra. Mas trata-se de um duplo movimento, pois são duas consciências de si independentes envolvidas. O agir,

⁵⁷ Idem, § 177.

portanto, também tem duplo sentido. A consciência de si difere do simples ser vivente justamente porque é uma potência negativa. Em meio à realidade positiva, ela é aquilo que nega a si mesmo e, nessa negação, se afirma. A mera realidade positiva é um ser aí que é aniquilado pela consciência de si que o supera e que se mantém exterior a ele. Nas palavras de Hyppolite, esse movimento é assim resumido:

“tal é o sentido simples de toda essa dialética: o desejo humano só se encontra quando contempla outro desejo, ou melhor, quando se refere a outro desejo e se torna desejo de ser reconhecido, portanto, de reconhecer a si mesmo. É somente nessa relação das consciências de si que se atualiza a vocação do homem, aquela de encontrar-se a si mesmo no ser, fazer-se ser”⁵⁸.

Para a consciência de si o processo de duplicação da consciência em sua unidade apresenta primeiramente a desigualdade entre elas. É um extravasar do meio-termo nos extremos, ou seja, a negação total da outra. Resulta em que, na oposição, apenas uma é reconhecida e a outra apenas reconhece. Nesse caso a certeza de si de uma consciência não é atribuída por ela à outra. No reconhecimento há, imediatamente, uma consciência de si para outra consciência de si. O eu tem a intuição de si, mas também a de um outro eu absolutamente autônomo em relação a ele. Nessa contradição os dois si que se relacionam constituem uma só identidade. Mas insistem, no elemento da vida, em se excluir mutuamente, cada um refletido sobre si.

A consciência de si não pode se saber no outro enquanto imediato, mas só pode ser reconhecida quando suprassume em si a imediatez e dá ser aí à sua liberdade. É necessário que os Si, que se contrapõem, se reconheçam em seu ser em si, que é ser para outro, como são em seu conceito, ou seja, livres. A carência e a necessidade os aproximam exteriormente. A liberdade os reúne interiormente. Para encontrar-se no outro devem pôr em jogo a própria vida e a alheia, para conquistar a liberdade. Somente pela luta pode-se ganhar a liberdade. A afirmação de ser livre não basta. Só quando expõe a si mesmo e aos outros ao perigo da morte, o homem prova a aptidão para a liberdade.

A pura negatividade da consciência de si frente à sua própria objetividade consiste, para ela, em se afirmar como totalmente desvinculada de qualquer ser aí determinado, do ser aí em geral em sua singularidade universal, e mesmo da própria vida. A dialética do senhor e do escravo desenvolve esse

⁵⁸ HYPOLYTE, Op. Cit., p.181.

conflito inicial das consciências que se mantém dentro de uma relação de reconhecimento. Reconhecimento implica um conhecer reflexivo, ou seja, envolve um durar que é formador e que, nesse sentido, é um movimento no tempo. Todas as figuras seguintes do espírito terão como cenário uma relação em que consciências opostas se afirmam negando-se umas às outras.

O servo reconhece na medida em que sustenta a relação na qual é submisso. Mas com isso ele se educa. Os movimentos ou as figuras posteriores da consciência de si são uma clara demonstração de que a servidão é mais do que um conformar-se com a relação de dominação em que se encontra a consciência escrava. Ela mantém a relação, não sucumbe simplesmente ao negá-la. Nem inverte simplesmente a sua posição. Apenas a transfere para uma nova figura, superior, na medida em que afeta a subjetividade e a leva a construir, como razão objetiva, uma nova configuração da própria relação entre as consciências.

O reconhecimento é a incursão da consciência de si na esfera do social, no ético, no político, como objetividade do espírito. Ao negar totalmente o outro a certeza da consciência permanece subjetiva, ela só se tornará verdade quando o outro se apresentar a ela como pura certeza de si⁵⁹. O encontro das consciências de si as coloca como objetos uma para a outra e dessa forma se revelam como sujeitos. O encontro das consciências de si revela, como vimos, o conceito de espírito.

A verdade, que coincide com a certeza no aparecimento da razão, pressupõe a duplicação da consciência de si que é mostrada no elemento do reconhecimento mútuo. A verdade da razão deve resultar na própria substância espiritual em que o eu e o nós se implicam mutuamente. A consciência de si singular se eleva à consciência universal através da luta envolvida no reconhecimento, passa pela oposição entre senhor e escravo, pela alienação da subjetividade na consciência infeliz e, então, atinge a razão. Na negação que exerce para se elevar à verdade, as duas consciências travam uma luta de vida ou morte. A liberdade da consciência de si se comprova colocando-se a vida em risco:

“Assim como arrisca sua vida, cada um deve tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais do que ele próprio. Sua essência se-lhe apresenta como um

⁵⁹ Hyppolite diz que mesmo que os homens sejam “lobos para o homem”, isso não significa que lutem apenas pela autoconservação ou pelo poder. A luta de todos contra todos não é somente pela vida. É essencialmente uma luta pelo reconhecimento. O homem luta para provar a si próprio e aos outros que se trata de uma consciência de si autônoma. Como desejo, e desejo de desejo, o homem coloca-se acima do ser aí vital. Assim, ele é capaz de colocar sua vida em jogo. A luta nesse reconhecimento não se trava em um momento particular da história ou da pré-história: “trata-se de uma categoria da vida histórica, de uma condição da experiência humana que Hegel descobre pelo estudo das condições do desenvolvimento da consciência de si (HYPPOLITE, op. Cit., p.185)”.

Outro, está fora dele; deve supracumir seu ser-fora-de-si (...) A consciência-de-si deve intuir o seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta”⁶⁰.

Mas, a morte é apenas uma negação natural da consciência, assim como a vida é apenas a sua posição natural. Com a morte a certeza de si em geral é suprimida, pois a consciência de si aparece como pura negatividade. Como negação da vida na morte, a positividade vital que caracteriza a consciência de si como desejo é mais do que supracumida, é aniquilada. Pôr a vida em risco e desprezar a si mesma é anular o meio-termo. A unidade das consciências é cindida em extremos que supracumem a si mesmos. Os dois extremos deixam um ao outro indiferentemente livres, como coisas. Não se dão nem se recebem reciprocamente através da consciência. Sua operação é negação abstrata. Não é negação da consciência, aquela que supracumem, mas de tal modo que guarda e mantém o supracumido, sobrevivendo também à sua própria supracumção.

A positividade vital se mostra tão essencial quanto a própria consciência de si. A morte, como negação puramente abstrata, rompe o processo de mediação que constitui o Eu. A dissolução da unidade nessa primeira experiência se apresenta em uma consciência que é puramente para si, e outra que é apenas para um outro.

Na morte o eu se coloca acima da vida e, no entanto, desprende-se dela a ponto de anular-se numa unidade morta. A negação que a consciência inevitavelmente dirige a esse outro deve ser determinada, ou seja, espiritual. Deve conservar ao mesmo tempo em que nega. Na dissolução da consciência em duas consciências de si opostas acontece, por imposição da vida, que uma se manifesta como aquela que é para si e para um outro e é, portanto, dominante no reconhecimento. E a outra que apenas reconhece, como coisidade.

A experiência da desigualdade no reconhecimento se manifesta como dominação e servidão. A reflexão das duas efetivações da consciência não resultou na unidade. Ambos são momentos essenciais como figuras opostas da consciência. Uma é a consciência independente, para a qual o ser para si é a essência. A outra, a consciência dependente, para a qual a essência é a vida ou ser para um outro. Uma é o senhor, outra é o escravo. Ao enfrentar a morte sem temê-la o senhor aparenta escapar à escravidão da vida, ele domina. O escravo submete-se à vida e por isso reconhece a sua condição em relação ao

⁶⁰ HEGEL. Fenomenologia, § 187.

senhor, que lhe poupa da morte, e que despreza aquilo a que ele se apegou, mas não lhe reconhece dentro da relação como uma consciência, apenas como coisa.

As figuras do senhor e do escravo constituem uma nova categoria da vida histórica, uma nova figura da consciência. É diante dessa consciência escravizada pela vida que o senhor se afirma como independente. O senhor exprime a tautologia do $Eu = Eu$. É a realização efetiva do conceito de consciência para si. É uma consciência que está em relação consigo mesma pela mediação de uma outra que se identifica com a coisidade em geral. Aí se mostra a contradição do estado de dominação. É o reconhecimento do escravo que o possibilita. O senhor, de fato, se relaciona com a vida, com a coisidade, através do escravo. A sua relação com um é mediada pela outra e vice-versa. Na primeira experiência da consciência de si, o elemento da vida era a forma da emergência da consciência de si. Agora ele é integrado a um tipo de consciência de si, a do escravo. A sua escravidão é na verdade com relação à vida e não exatamente ao senhor. Por isso o escravo não é autônomo. Sua independência está no exterior. Sua relação com o senhor é mediada pelo trabalho. Mas ele tem a sua compensação na sua relação com a natureza que lhe permite ser a gênese da liberdade da consciência de si. Sua compensação é seu saber⁶¹.

O senhor representa a vida como mero fenômeno, um dado negativo. Através do escravo, ele pode também negar as coisas, usufruir delas. O mundo não oferece resistência ao seu desejo. O que o escravo elabora o senhor consome. Mas o gozo que dá ao senhor a certeza de si é mediatizado pela vida ou pelo escravo que com ela se identifica. A mediação se realiza, de fato, na consciência dominada. O desejo se deparava sempre com a independência da coisa. Ao poupar a vida do escravo e colocá-lo entre si e a coisa, o senhor a aniquila no gozo. A independência da coisa permanece para o escravo. Ou seja, também com relação à coisa o escravo mantém uma relação de reconhecimento. Ele a trabalha. Na análise que faz do trabalho em Hegel, Karl Löwith diz que o homem se diferencia do animal porque produz o pão que consome de maneira mediata, servindo-se da natureza como um meio. A mediação entre as necessidades e a sua satisfação acontece em virtude do trabalho que também se mediatiza pelo uso de utensílios e máquinas. O trabalho é o meio entre o homem e seu mundo. Como um tal

⁶¹ Marcuse, em *Razão e Revolução*, lembra que Marx via, na forma em que os problemas sociais puderam se introduzir na *Fenomenologia*, o caráter crítico da análise de Hegel da relação entre senhor e escravo. A grandeza de Hegel estaria no fato de ter ele apreendido a natureza do trabalho e considerado o homem como 'o resultado de seu próprio trabalho' (MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Paris, 1968. p.159). Essa idéia é fundamental na obra. As figuras do espírito que se seguirão à dialética do senhor e do escravo sempre pressupõem essa tese. O espírito objetivo, em todas as figuras, encarna o resultado do agir dos indivíduos, com o qual ele se identifica e se estranha alternadamente.

movimento de mediação, ele não é negativo ou meramente destrutivo. Ao contrário, ele é um aniquilamento positivo da natureza, porque nele há uma atividade reelaboradora e formativa. O trabalho transforma a atividade subjetiva do indivíduo em algo universal, porque o indivíduo aprende a trabalhar com regras universais⁶².

Na crítica de Hegel à moral kantiana, como veremos adiante, essa mediação é justamente o que a razão prática nega ao sujeito moral, isto é, a efetivação do fim. Na causalidade natural em que o escravo adentra pelo trabalho e no gozo do senhor efetiva-se o fim. A idéia de progresso da Ilustração, e que Kant afirma na idéia de um contínuo ilustrar-se da humanidade em direção ao fim supremo, será alvo da crítica de Hegel aos postulados morais. O trabalho resolve o hiato entre o dever que é a finalidade apenas inteligível e a realidade do mundo sensível.

Na diferenciação que faz Hegel do desejo e do trabalho, há um lado subjetivo que diz respeito à satisfação do senhor. Ao consumir o produto do trabalho de outro ele elimina o objeto e deseja novamente outro. Mas há o lado positivo que diz respeito à permanência de algo desse objeto já consumido. O que permanece é a transformação realizada no sujeito que o produziu. Na simples satisfação do desejo falta o lado objetivo, o subsistir. Mas o trabalho segundo Hegel é desejo refreado, um desvanecer contido. O trabalho forma.

No trabalho que configura o objeto, a atitude negativa da consciência escrava torna-se a forma do mesmo. E porque esse objeto se mostra independente do trabalhador, ele não é simplesmente consumido. A consciência permanece impressa no produto de sua atividade. Por isso é possível que a consciência trabalhadora chegue à intuição do ser independente como intuição de si mesma:

“Quando o servo elabora algo, objetiva seu próprio si mesmo nesse outro e chega a ser tanto mais autônomo quanto mais o trabalhador se introduz na coisa elaborada [...] através desse reencontro de si mesmo no objeto de seu trabalho, logra um sentido próprio, independente, isto é, uma ‘tenacidade arbitrária’ que constitui uma espécie de liberdade dentro da servidão. A consciência servil chega a ser ‘autoconsciente’ e, através do trabalho servil se alcança finalmente, a si mesma, mesmo que nunca possa apropriar-se de modo pleno do objeto de seu trabalho, ao deixar que o senhor goze do mesmo. Por outro lado, o senhor consome a coisa; mas também de modo incompleto, porque se reúne com a falta de autonomia da coisa e deixa o aspecto de sua independência para o servo que a elabora”⁶³.

⁶² LÖWITZ, K. De Hegel a Nietzsche, Buenos Aires, 1974. p. 370.

⁶³ Idem, p. 588.

O escravo exprime a mediação essencial que o senhor ignora. A consciência que não é para si é, portanto, a verdade da consciência do escravo. Embora seja estranha a si mesma, essa consciência inessencial é que realiza a independência. Quando a mediação que realiza for plenamente consciente, a consciência escrava se libertará.

A possibilidade da morte de uma consciência de si na luta apenas resolveria a contradição por meio de uma negação abstrata e grosseira da imediatez. Ela supressumiria o próprio reconhecimento e, por isso, seria uma contradição ainda maior. Os que provaram sua liberdade interior não chegaram a um ser aí reconhecido de sua liberdade. Essa luta pelo reconhecimento na forma extrema só pode ter lugar no estado de natureza, onde os homens só existem como singulares. A sociedade civil e o estado presumem o reconhecimento. A violência não é a base do estado. Ela pode fazer surgir as leis e uma constituição, mas no estado domina não a aniquilação do ser outro e sim o espírito do povo, costumes e leis que na sua essência tomam o sujeito como racional, livre. A luta termina como negação unilateral, com desigualdade, pois uma consciência de si prefere a vida, renuncia ao reconhecimento de sua liberdade e conserva-se como uma consciência de si singular:

“A luta pelo reconhecimento e a submissão a um senhor, é o fenômeno do qual surgiu a vida comum dos homens, como um começo dos Estados. A violência que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do direito, embora seja o momento necessário e legítimo na passagem do estado da consciência de si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência de si universal. É o começo exterior, ou começo fenomênico dos Estados, não seu princípio substancial”⁶⁴.

Nas palavras de Hyppolite, a dialética da dominação e da escravidão consiste em revelar o senhor como escravo do escravo e o escravo como senhor do senhor. A consciência escrava se mostrava imediatamente como fora de si, por ser prisioneira da vida. A vida, para uma consciência de si, é apenas o outro. Porém, ela aparece como consciência recalcada sobre si mesma que se converterá na verdadeira independência. O caminho da libertação humana só se abre para a consciência escrava. A independência se realiza em três momentos: o do medo, o do serviço e o do trabalho.

⁶⁴ HEGEL. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. São Paulo: Loyola, v. III, § 433.

Primeiramente o escravo vê no senhor a consciência de si que ele próprio não é. A liberdade para ele está fora. O senhor é a verdade externa à sua consciência. A morte, que no aparecer da consciência cindida significava a negação abstrata, representa, para aquele que foi poupado, o senhor absoluto. O medo que causa no escravo, a angústia por ele sentida, dissolvem todos os momentos da natureza que para ele possuíam alguma permanência. Ante o perigo da própria aniquilação, a consciência treme em sua totalidade. O todo da vida e todas as suas particularidades foram resolvidos. Sua consciência se mostra então como puro ser para si: “esse movimento universal puro, o fluidificar-se absoluto de todo subsistir, é a essência simples da consciência-de-si, a negatividade absoluta, o puro ser para si, que assim é nessa consciência”⁶⁵.

Essa angústia que lhe atinge no todo é o meio da formação da consciência humana. Pelo medo, o homem tomou consciência da totalidade do seu ser que a vida orgânica só apresenta de modo disperso em formas diversas. No servir a consciência supera essa dissolução absoluta e se implementa efetivamente. Servindo ao senhor ela se desvincula do ser aí natural e se disciplina. O medo e o serviço, no entanto, não são suficientes para elevar a consciência escrava à liberdade. Ela só alcança a independência pelo trabalho.

A dependência da consciência em relação a um outro permanece no serviço, pois ali ela apenas suprassume progressivamente a sua aderência a um ser-aí determinado. No trabalho, esse outro é, finalmente, negado. O senhor, no gozo, negava completamente a coisa. O desejo se detinha no sentimento de si, sem mescla, numa negação abstrata. O escravo se depara inicialmente com a independência da coisa e não com a sua. O que pode ou deve fazer então é transformar o mundo exterior de acordo com o desejo do senhor. Mas nessa operação o escravo forma-se a si mesmo. Ele forma as coisas, e também imprime no ser a forma que é da consciência de si. A consciência escrava encontra-se a si mesma em sua obra.

Como diz Marcuse, o trabalho é ao mesmo tempo o veículo que transforma a relação do escravo com o senhor. A ação do trabalhador não termina uma vez criados os produtos de seu trabalho. Ele se preserva neles. As coisas que seu trabalho produz integram o mundo social e atuam nele como objetos elaborados. O trabalhador percebe que é seu trabalho que mantém o mundo social. Ele se vê e se reconhece nas coisas que lhe rodeiam. Sua consciência se encontra exteriorizada em sua obra e passou

⁶⁵ HEGEL. Fenomenologia, § 194.

ao elemento da permanência. Os objetos de seu trabalho não são mais as coisas mortas que lhe prendem aos outros. São sua obra e uma parte de seu próprio ser⁶⁶.

Os momentos do medo e do serviço e o momento do formar pelo trabalho são essenciais para que a reflexão sobre si alcance tal ponto. Sem o medo primordial o trabalho não imprime nas coisas a verdadeira forma da consciência. Apenas com o abalo do conteúdo total da consciência ela ultrapassa o ser aí determinado. A liberdade que pode experimentar não é mais do que obstinação, ou seja, permanece como escravidão. Sem o serviço e a obediência, sem a disciplina que impõem, o medo permanece no formal. Sem o formar, o medo permanece como um mudo interior.

Presentes todos esses elementos, o trabalho elimina a coisidade diante da qual tremia. O ser em si, o ser da vida, já não se encontra separado do ser para si da consciência. Ela chega à intuição de si mesma no ser em si. A contradição entre a identidade e a particularidade é suprasumida relativamente. A imediatez é suprasumida só do lado do escravo. A vontade do escravo renuncia a si mesma na vontade do senhor. Ela recebe por conteúdo os fins do dono. Enquanto trabalha para o senhor seu desejo recebe a amplidão de não ser somente o desejo de um *este*, mas ao mesmo tempo contém em si o desejo de um outro. O escravo se eleva acima da singularidade egoísta. Situa-se mais alto do que o senhor. Ele primeiramente desgasta no serviço a sua vontade singular. Suprasume a imediatez interior do desejo e faz surgir, nesta extrusão e no temor ao senhor, o começo da sabedoria, a passagem para a consciência de si universal. A submissão do egoísmo do escravo forma o começo da verdadeira liberdade do homem. E o senhor só se torna completamente livre pelo libertar-se completo do escravo.

O ser da vida, a potência universal objetiva, é dominado pela consciência, ela destrói o negativo a ela alheio e reencontra a si própria. Como consciência de si no ser universal, a consciência tornou-se pensamento. É o contexto objetivo do trabalho, a elaboração pela consciência da relação de dominação em que se encontra. Em outras palavras, é cultura. A verdade dessa intuição de si no ser é dada pelo estoicismo.

Nesta fase se apresenta o conceito de liberdade. É o movimento da consciência já no nível do puro pensar ou da pura inteligência cuja expansão significa Ilustração O pensamento, ao qual pertence a liberdade, é a verdade de todo o movimento anterior. Ele é o trabalho do conceito, que aparece como uma forma superior do trabalho, que põs no ser da vida a forma do eu. A consciência de si já não é

⁶⁶ MARCUSE. Op. Cit., p. 161.

apenas vivente, mas essencialmente pensante. O objeto da consciência que o trabalho forma e que pensa não é mais mera representação, mas sim o conceito. No pensamento a consciência não se encontra em um outro que não seja ela mesma como nas representações.

O estoicismo é a primeira figura histórica que essa consciência experimenta. Nesse estágio a consciência de si é livre porque é uma consciência pensante. Sua independência repousa na completa indiferença em relação à dominação descrita na relação entre senhor e escravo. Se até então nenhuma das duas consciências chegava a identificar, como Eu, o em si e o para si em que se cindiam, pelo pensar essa identificação é finalmente alcançada.

Marcuse lembra como essa explicação da liberdade mostra que Hegel liga este conceito fundamental ao princípio de uma forma particular de sociedade. É livre aquele que, dentro de sua relação com os outros, recolhe-se em si mesmo, aquele que dispõe em qualquer momento de sua existência como de uma propriedade não disputada. A liberdade é autosuficiência e independência em relação a toda exterioridade. É um estado no qual toda a exterioridade é apropriada pelo sujeito⁶⁷.

Toda servidão tem como origem os apetites e as paixões. A libertação dessa sujeição é o objetivo da ataraxia estóica. A liberdade do estoicismo significa total autodeterminação tanto em relação à concepção do mundo quanto em relação ao agir. O critério do verdadeiro e do bom é a pura racionalidade. O estoicismo é a liberdade de uma consciência que, saindo da escravidão, retorna à pura universalidade do pensamento. Nesse sentido, a essência da consciência de si não é um outro estranho a ela, nem a pura abstração do Eu, mas um Eu que tem nele um ser outro, como uma diferença pensada. O Eu retorna imediatamente a si a partir desse ser outro. Mas, mesmo assim, a essência dessa consciência de si é uma essência abstrata:

“A liberdade da consciência-de-si é indiferente quanto ao ser-aí natural, por isso igualmente o deixou livre, e a reflexão é uma reflexão duplicada. A liberdade no pensamento tem somente o puro pensamento por sua verdade, é verdade sem a implementação da vida. Por isso é ainda só o conceito da liberdade, não a própria liberdade viva”⁶⁸.

A liberdade estóica é vazia de conteúdo, na medida em que consiste na completa indiferença em relação à vida, à multiplicidade das coisas. A autoidentificação do pensar consigo mesmo leva-o a

⁶⁷ Idem, p.162.

⁶⁸ HEGEL. Fenomenologia, § 200.

destruir qualquer conteúdo como algo alheio a ele. O estóico precisaria abarcar o mundo num sistema de pensamento ao mesmo tempo em que se expandisse como ação encontrando o conteúdo para o Bem. O critério do bem e do verdadeiro é puramente formal e essa consciência resulta numa negação incompleta do ser outro, pois trata-se apenas de uma recusa, de um retorno no qual o conteúdo é para ela apenas pensamento determinado. Sem chegar a nenhuma expansão do conteúdo, seus critérios puramente formais resultam no mais puro tédio⁶⁹.

A liberdade, que no estoicismo é apenas conceito abstrato, se realiza efetivamente com o ceticismo. O ceticismo é a negação total daquilo que a consciência tinha como objetividade. A certeza sensível, a percepção e o entendimento são aniquilados na redução real da autoconsciência a si mesma. A consciência cética opera eliminando possíveis objetividades e radicalizando a negatividade da consciência de si. As leis naturais, os conceitos científicos e os mandamentos morais são negados em sua unidade consigo mesma. Se até aqui a sucessão das figuras da consciência se dava de maneira independente dela, como um processo inelutável que ela experimentava, no ceticismo o desaparecimento da verdade e do objeto é promovido pela própria consciência. Ela elimina o outro que se passava por realidade graças à certeza que tem de sua liberdade. Tanto a objetividade quanto a própria relação da consciência para com ela são eliminadas. Como nada há mais de permanente, desaparece toda determinidade:

“Com isso se determinou o agir do ceticismo em geral, e a maneira desse agir. O ceticismo revela o movimento dialético que são a certeza sensível, a percepção e o entendimento, e também a inessencialidade do que na relação de dominação e servidão, e do que para o pensamento abstrato vale como algo determinado”⁷⁰.

Mas a consciência cética também é prematura. Tanto quanto a consciência estóica, ela não resulta dialeticamente do devir de que resultam todas as figuras. Trata-se da experiência da liberdade, mas totalmente devida a si mesma. Ela não deixa de ser a ataraxia de um pensamento que pensa a si próprio. Ao mesmo tempo, significa uma absoluta inquietude dialética e uma certeza incondicional de

⁶⁹ Segundo Paulo Menezes, retornando a si mesmo prematuramente a consciência estóica não supera a abstração, pois o outro permanece nela, mesmo como pensamento, em sua determinação própria. Esse momento é importante para se entender o processo dialético e a mudança do estoicismo para o ceticismo. O estoicismo não levou a cabo a negação das determinações de seu objeto, não chegou a dissolvê-las na simplicidade do para si. Recolhendo-se antes do tempo a si mesmo, trouxe consigo como determinações pensadas – mas determinações, em todo o caso – que ‘caem fora’ da infinidade do pensamento, como entidades permanentes, insolúveis no fluxo límpido da consciência que pensa a si mesma (MENEZES, P. Para ler a Fenomenologia do Espírito de Hegel. São Paulo: Loyola, 1991, p. 65).

si mesma. Se torna uma mescla de representações, ora sensíveis, ora pensadas. Em vez de ser uma consciência igual a si mesma, resulta numa verdadeira vertigem pelo seu caráter duplo e contraditório. Trata-se de uma consciência, em suma, singular e contingente, uma consciência de si perdida. Dessa igualdade recai naquela contingência e confusão. A negatividade de seu movimento só tem a ver com o singular e só se ocupa com o contingente. Resulta num desvario inconsciente que oscila de um extremo da consciência de si igual a si mesma ao outro extremo da consciência casual, confusa e desconcertante.

A negação do ceticismo é episódica. Suas palavras e seu agir são sempre contraditórios. A consciência de si tem uma dupla consciência da sua igualdade e da desigualdade consigo mesma. Essa experiência de si mesma como contraditória leva a uma nova figura que reúne em si os momentos que o ceticismo mantém separados. A nova figura da consciência de si como essa essência duplicada e contraditória é a consciência infeliz. Seu traço principal é a cisão da consciência em uma imutável e outra contingente.

A consciência infeliz reúne em si o caráter empírico e o universal que faz da consciência cética uma consciência contraditória. Ela é para si mesma uma consciência duplicada. Por um lado é idêntica a si mesma, livre. Por outro lado é uma inquietude confusa. A oposição entre senhor e escravo se manifesta nela como se se tratasse de duas consciências distintas. O conceito de espírito surgirá da reconciliação dessas duas consciências. Ela mesma é o intuir de uma consciência de si numa outra, e é ao mesmo tempo ambas. A unidade de ambas é também para ela a essência. Mas, para si ainda não é a essência mesma, pois ainda não é a unidade das duas.

O dilema da consciência de si é conviver, na sua unidade imediata, com esta cisão que a faz experimentar-se como consciências opostas. Para essa consciência infeliz ela mesma é ora uma consciência simples e imutável, ora mutável e inessencial. Como consciência dessa contradição, ela busca libertar-se de si mesma enquanto mutável. Essa luta consigo mesma significa um movimento de ascensão rumo ao imutável. Mas este, ao entrar na consciência, aponta outra vez seu caráter singular sem o qual não apareceria. Assim, o singular e o imutável se autoimplicam sucessivamente. A verdade desse movimento é a unidade que a própria duplicidade demonstra.

⁷⁰ HEGEL. Fenomenologia, § 203.

Primeiramente a consciência singular se opõe à imutável, é rejeitada e remetida novamente ao início da luta. Em seguida o imutável assume a existência singular como figura sua. Por fim, a existência singular se reencontra em si mesma como indivíduo concreto no seio do imutável e se torna então espírito, na reconciliação consciente da existência singular com a universal. Com a assunção do singular como figura do imutável a consciência empreende uma busca por um além, que permanece na própria forma sensível e até se reforça graças a ela. O que se apresenta a ela como sensível é rejeitado como algo insatisfatório. O além permanece inatingível e ela só encontra a si mesma como oposta ao imutável.

Nesse sentido, essa consciência é uma certeza defeituosa de si mesma. Ela é essencialmente esse sentimento, essa aspiração frustrada que faz com que ela vá além do pensamento e se torne pura devoção. Sua incapacidade manifesta-se como culpa. Ela suspeita de si mesma. Com o fervor devoto ela busca o imutável pelo sentimento, mas obviamente não o encontra. Então ela retorna ao mundo, pelo desejo, pelo trabalho e pelo gozo. Através deles a consciência se refere ao imutável que lhe concede. Pela ação de graças ela alcança o sentimento de unidade com o imutável. Pelo desejo e pelo trabalho a consciência podia se esquecer do singular abstrato que a distanciava do imutável. Na ação de graças, por se tratar de uma operação sua, ela retorna a si mesma como uma efetividade que renuncia à própria essência em retribuição à graça recebida.

Mas, pura oposição que é, a consciência compara inevitavelmente sua realidade com a essência universal e recai na total insignificância frente a ela. Seu operar é nulo e seu prazer se torna infelicidade. Para unir-se ao imutável ela renuncia aos bens, ao prazer e ao desejo. Mas para se sentir una com o imutável ela recorre à mediação de um ministro, um sacerdote, que atua como o meio-termo entre os extremos que são a sua singularidade de seu ser aí e o universal inatingível. Ela renuncia ao agir e ao prazer e transfere para o mediador a sua decisão e sua culpa. Passa a seguir uma norma alheia. E sua ação não é mais particular. Em seguida abdica da posse dos bens como fruto do seu trabalho. Por fim, renuncia ao seu desfrute, dedica-se ao jejum e à mortificação.

Com essas renúncias, para se livrar da particularidade externa que havia na posse de bens e da interna que era sua decisão quanto ao agir, a consciência abre mão de sua liberdade, renuncia ao seu Eu. Pela mediação exercida pelo ministro a vontade própria é identificada com a vontade universal do imutável. Mas a consciência não se dá conta disso. Não sabe que sua renúncia já a levou ao universal. A unidade atingida não se torna conceito de sua própria operação, da qual ela conserva apenas o aspecto negativo.

A reconciliação possibilitada pelo mediador não lhe convence, pois ela se encontra ainda cindida. A insatisfação com o próprio agir, com o gozo, a remete para um mais além a que ela atribui a união da singularidade com a universalidade. Essa operação, na verdade, ela já realizou. Mas não o sabe. O que se afigura para ela como superação dessa insuficiência é a representação da razão. Nela a consciência alcança a certeza de ser, mesmo em sua singularidade, a totalidade do real.

2-d] O APARECIMENTO FENOMENOLÓGICO DA RAZÃO

Na *Fenomenologia* o espírito é a substância que se torna sujeito. A razão corresponde à forma da substância. Ela, no entanto, só aparece quando a consciência de si se tornou universal para si. Isso significa a identidade do ser em si e do ser para a consciência. Unidade esta que é engendrada por toda a dialética anterior a partir da negação do outro da consciência e através das figuras da servidão, do estoicismo, do ceticismo e da consciência infeliz. A razão é intrínseca aos conceitos e também às entidades que eles formam. Esse envolvimento da razão e do entendimento nas coisas se dá de duas formas: como razão positiva e como razão negativa. A sua objetivação juntamente com o entendimento é necessária. A união da singularidade com a universalidade que a razão opera significa a união da consciência com a consciência de si.

Com a razão a aparência se identifica com a essência. Ela é resultado de um caminho de formação. A educação da consciência de si é o movimento pelo qual ela se eleva de uma singularidade exclusiva até a universalidade. A consciência de si singular se torna consciência de si universal. O eu desejante se torna o eu pensante. É então que o conteúdo da consciência é tanto em si quanto para a consciência. O saber do objeto é saber de si e o saber de si é o saber do ser em si. É a síntese dialética que se objetiva na passagem da idade média ao renascimento, aos tempos modernos. Síntese que, porém, só é possível se a consciência de si tiver se tornado verdadeiramente universal e não apenas como parece ser no idealismo em geral. No caso do kantismo o *eu penso* se encontra suspenso num vazio, fora da relação de reconhecimento com outro eu. Na *Fenomenologia* é mediante a relação com outros eus que um eu concreto atinge a universalidade. Ao se tornar plenamente consciente de si a razão será espírito. Ela significa um universal que não está apenas na representação, mas contém a essência e o conteúdo das coisas. Esse conteúdo é produção do eu. Assim Hegel a define na *Propedêutica*:

“A razão é a suprema unificação da consciência e da consciência de si, do saber de um objeto e do saber de si. Ela é a certeza de que suas determinações são objetivas – isto é, são determinações da essência das coisas –, ao mesmo tempo que são os nossos próprios pensamentos. É tanto a certeza de si mesma, subjetividade, quanto o ser ou a objetividade; e isto em um único e mesmo pensamento”⁷¹.

⁷¹ HEGEL. *Propedêutica*, apud: Hyppolite, op. cit., p.235.

Hyppolite designa apropriadamente este momento como o aparecimento fenomenológico da razão. A unidade do em si e do para si é apenas tal como aparece à consciência humana. A universalidade da razão é apenas a unidade do conceito, que existe para si como consciência, com o objeto da consciência. Portanto, a razão ainda não é o espírito. Este será o resultado final de todo o seu desenvolvimento. A oposição interior do conceito, com a qual o entendimento lidava na forma da lei, só será plenamente superada no saber absoluto. Da perspectiva do sistema hegeliano como todo, a razão é verdadeiramente a identidade do em si e do para si. Afinal, como veremos em nossa conclusão, é nela mesma que a consciência fenomênica se supera totalmente.

Portanto, a razão é aqui um momento específico do desenvolvimento da consciência. A história concreta da consciência é a história de seu saber, a própria *Fenomenologia*. O ser aí objetivo dessa história é a história do mundo. A identidade entre a subjetividade e a objetividade é resultado do seu caminho de formação que passa pelo reconhecimento entre as consciências de si. A verdade é somente por essa elevação da consciência de si à universalidade do pensamento. A verdade não é um além, mas é o saber de si, a certeza subjetiva que é realidade objetiva. Essa certeza só é possível pelo movimento espiritual que é a alienação da consciência singular. É alienando-se que a consciência de si atinge a universalidade conservando em si a própria consciência. O movimento das figuras da consciência resume-se no suprassumir de uma pela outra sem que desapareça o sensível, o contingente, no fenômeno. Novamente, não se trata da passagem brusca de um termo ao outro, mas da conservação do singular na passagem para o universal.

Essa unidade como o resultado de toda a dialética anterior é, portanto, uma nova figura da consciência. Por isso é ainda imediata. Esquecida de sua própria gênese ela tem por seu objeto o mundo presente que não é um aquém, tampouco um além. Na conquista científica do mundo ela busca encontrar a si mesma. Até então o mundo era um outro que ora ela desejava, ora trabalhava, dele se recolhia e abolia com ele a si mesma. A salvação que perseguia estava fora do mundo. Agora ela quer buscar nesse mundo a sua própria essência. Ela tem no mundo um espelho e empreende na pesquisa científica um interrogatório acerca de si mesma. Esta é a figura da modernidade.

A filosofia dos novos tempos é o fenômeno do espírito que se denomina idealismo. A proposição que identifica o Eu à realidade e a realidade ao Eu é a máxima desse modo de pensar. Ele põe a consciência de si como consciência do mundo e a consciência do mundo como conhecimento de si. O objeto do entendimento ainda não era um mundo. A *Crítica da Razão Pura* coloca esse conceito, na

dialética transcendental, como uma totalidade dos fenômenos com a qual a razão se enrola nas antinomias. Na *Fenomenologia* o comportamento negativo da consciência de si frente ao seu outro se converte numa atitude positiva. Até então buscava a liberdade fora da realidade efetiva. Agora sabe que a efetividade não é outro que ela mesma. Esse idealismo não é uma tese filosófica apenas, como aquela da intuição intelectual de Fichte, mas um momento específico no caminho da consciência humana em seu desenvolvimento. A consciência faz a experiência do que vem a ser a razão e o idealismo é sua elevação ao saber dessa experiência.

O idealismo, tanto em uma concepção crítica quanto na identidade absoluta de Fichte ou de Schelling, nega à consciência os pressupostos históricos que a levaram até tal identidade entre o ser e o pensar. Nesses últimos a certeza que a razão afirma de ser toda a realidade se apresenta imediatamente à consciência. O idealismo perdeu de vista o caminho que o filósofo deve acompanhar, ou seja, o desenvolvimento das suas experiências. Para a consciência que experimenta-se como razão ele enuncia imediatamente a unidade $\text{Eu} = \text{Eu}$. Assim põe o eu como objeto, e ele é toda a realidade e toda presença.

De um lado a *Fenomenologia* mostrou a dialética do visar da certeza sensível, da percepção e do entendimento. De outro, o movimento da independência da consciência pela dominação e a servidão, pelo pensamento da liberdade no estoicismo, pela libertação do ceticismo e a luta pela libertação da finitude empreendida pela consciência infeliz. No primeiro o ser outro desaparecia no ser em si que era absolutamente independente dela. No segundo o ser outro desaparece como para ela. O eu renuncia à representação que é apenas para a consciência singular e alcança um pensamento universal. A verdade de ambos os lados é uma só, qual seja, a de que aquilo que é em si somente é para a consciência e o que é para ela também é em si.

Tanto o *eu penso* em sua subjetividade vazia quanto a coisa em si impenetrável estão, para o filósofo, superados. A verdade somente se põe pela necessária posição de todos os momentos dessa consciência no curso de sua formação. Mas a consciência esqueceu todo este percurso ao surgir imediatamente como razão. Ela professa apenas a certeza da verdade que o filósofo já sabe. A asserção “ $\text{Eu} = \text{Eu}$ ” assim, secamente posta, suprime todo o caminho que é o conceituar da igualdade. O vir a ser histórico dessa verdade culmina no movimento da pena que Hegel empunha. A *Fenomenologia* reconcilia a história da filosofia com o filosofar, atualiza na ciência toda a experiência da consciência.

A tese do idealismo é, enquanto certeza, apenas uma entre muitas outras. Certezas imediatas a consciência experimenta em diversos momentos. Desse modo Fichte conclama a consciência singular a alcançar por si mesma a intuição intelectual que é condição de qualquer consciência. Mas o afirmar do “Eu = Eu” põe ao mesmo tempo a certeza oposta de que há um outro presente na consciência empírica. A consciência de si idealista apenas se justapõe à consciência de um objeto estranho a ela. A única verdade, que não é mera certeza subjetiva, só é possível quando a razão emerge do seio dessa outra certeza e supera por meio de um longo percurso as outras meras certezas. Sem a dialética que a *Fenomenologia* expõe o idealismo não passa de uma forma moderna do ceticismo. Resulta fatalmente na infelicidade da consciência cindida que oscila entre o absoluto e o finito inconciliáveis.

O idealismo é uma expressão positiva de uma verdade, ao passo que o ceticismo exprime a pura negatividade. Mas a contradição de ambos é a mesma. O saber do outro não é um saber verdadeiro, mas é um saber intratável diante da necessária identidade do eu. A unidade da apercepção, seja em Fichte ou em Kant, tem diante de si uma coisa que é tão real quanto inexplicável. A identidade que é o ponto de partida do sistema esvai-se e se duplica numa realidade que impõe-se como um não eu jamais reconquistado. O idealismo de Fichte não realiza o que exige. Subtraída da identidade originária a realidade efetiva, seu pensamento tem como incômodo resto um dever ser, um aspirar: “Eu = Eu se transforma em: Eu deve ser igual a Eu”⁷². A afirmação da identidade entre o eu e a realidade é feita pelo idealismo na forma abstrata da categoria. Sua verdade é apenas o conceito abstrato da razão.

A razão concreta, que a *Fenomenologia* apresenta, porém, ainda não toma sua certeza como verdade. Sabe-se uma subjetividade apenas. Ela sai em busca da verdade que o idealismo apenas afirma. Ela busca na sua experiência preencher o vazio do eu. Por saber que é apenas uma certeza ela busca no saber do mundo a verdade que lhe falta como conceito. O interesse da razão enquanto consciência que sabe que o ser significa o ‘seu’ faz com que ela revise o visado da certeza sensível e o perceber, agora com a certeza de ser ela mesma o visado e o percebido. Ela faz as observações e conduz a experiência. O supracumir que era um saber apenas para o filósofo, agora é conscientemente efetuado pela razão. O que era uma coisa deve ser reencontrado como conceito.

A observação é o modo como a razão pretende encontrar-se e possuir-se como objeto efetivo e presente. A consciência visa a essência das coisas nas coisas, pois embora seja ela a razão, o seu objeto

⁷² HEGEL. Diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling. Apud: Hyppolite, op. cit., p. 244.

não é a razão como tal. Não sabe que a razão é a essência tanto das coisas como da consciência mesma. Se o soubesse não seria a consciência fenomênica. Seria o que é a *Lógica*, uma ontologia, que pressupõe todo o percurso da consciência e o seu repouso no elemento do saber absoluto. O real é racional, mas não é a razão mesma que está presente na consciência. Se a buscasse em si mesma a consciência a encontraria como na dedução das categorias feita por Kant. Mas não deixaria de voltar à efetividade sensível, para tomá-la como conceito. No entanto a natureza é apenas o passado do conceito e não o conceito mesmo. Por isso a razão não pode satisfazer a sua busca na observação. A observação fixa o conceito no ser. Mas o conceito é na verdade o vir a ser, aquele que se põe por si mesmo. Por isso o lugar da ciência da natureza é pouco importante na *Fenomenologia*. Ela é *Fenomenologia do Espírito*. Ela exige que a razão retorne ainda ao eu e que observe a individualidade humana em suas relações com o mundo sensível e com outras singularidades. A razão observadora é exposta em três momentos: a observação da natureza, a observação do espírito e a relação entre ambos como ser sensível.

A razão procura na natureza o reflexo de si mesma. Ela não mergulha na sua própria profundidade porque se manifesta antes como um instinto da razão, e somente pela observação das coisas presente a si mesma em vez de saber-se plenamente ali. A razão vai até as coisas, à imediatez do ser, visando-as como coisas sensíveis, opostas ao eu. Seu procedimento, entretanto, é o de conhecê-las tornando seu ser sensível em conceito. Ela transforma o sensível num pensar. O ser é o ser pensado. Esta razão conclui apenas que as coisas são. A *Fenomenologia* conclui desse processo o que é a consciência. Portanto, a consciência vem a ser para si mesma o que é em si.

De início a consciência sensível tem o objeto como aquilo que permanece igual a si. O saber é apenas a descrição. O universal é extraído superficialmente do sensível porque a linguagem, como vimos, ao exprimir uma coisa singular exprime o que todas as coisas são. O movimento está no ato de descrever e não no objeto mesmo. A consciência é apenas a memória da descrição. O nome universaliza o empírico. Mas a descrição, ao descrever um objeto, deve imediatamente considerar um outro para conter o movimento característico do mesmo. A razão então passa a classificar.

A ciência agora dispõe em seu saber de uma hierarquia de gêneros e espécies em que se encaixam os diversos singulares. Esse saber é um sistema artificial mediante o qual é possível o conhecimento das coisas que exprima a natureza. O instinto de razão passa a uma unidade pela qual os objetos são constituídos como um ser para si, e não mais o objeto que se dissolvia na descrição. Assim, distinguem-se os animais pelas unhas e dentes. A planta não chega a ser para si, apenas resvala nos limites da

individualidade. Abaixo disso, a matéria se perde a si mesma na relação de oposição, não se classifica. Daí só resta ao instinto da razão o abandono dos termos separados e pensar apenas a própria relação. O sistema de gêneros e espécies não é correspondido pela natureza e dele resultam confusões inevitáveis.

A ciência então deixa de simplesmente classificar tipos específicos e torna-se uma ciência das leis tal como foi descrita na dialética do entendimento. O entendimento supera as determinações fixas do que permanece sempre igual a si e apreende as relações por meio das categorias. A lei finda por abstrair completamente o sensível e o contingente do fenômeno, as matérias livres. Apenas o vínculo entre as diferentes determinações ou propriedades universais constitui o conteúdo da lei. Assim, o instinto da razão termina por opôr a necessidade da lei à experiência mesma. Estabelecida por indução, a lei exige a confirmação em cada experimento singular. Ela conclui sobre as experiências possíveis por simples analogia. Isso quer dizer que a lei só pode levar a probabilidades. Por fim o entendimento faz penetrar a diferença, que não é diferença, do fenômeno para a consciência. O conceito não é mais estático, mas trás em si o dinamismo e a mudança. A unidade do conceito, de ser relação e também o retorno a si a partir do seu ser outro, aparece à consciência na vida orgânica. Não é a lei como relação entre opostos que se anulam como a eletricidade negativa e a positiva. É a lei como unidade de um processo que conserva a si mesmo em seu vir a ser outro. Ela exprime a unidade do conceito sem, contudo, exprimir a exterioridade entre os termos.

O para si do conceito era antes apenas reflexão. Agora essa reflexão se torna o objeto da consciência. No orgânico o conceito se torna para si. A pura matéria não atinge o Si, somente na relação como determinações singulares é que as coisas inorgânicas se tornam conceitos. Os diferentes lados da lei, as determinações opostas, correspondem agora à natureza orgânica e à inorgânica em sua relação mútua. A lei busca o orgânico em sua relação com a água, o ar, o meio. A adaptação do orgânico ao meio constitui uma reflexão da exterioridade em seu interior. Entre a necessidade do meio e a constituição de asas e pêlos, por exemplo, há um certo grau de liberdade do orgânico que se manifesta em uma multiplicidade de organismos nas mesmas condições. Surgem então diversas exceções à regra da lei. A adaptação é um movimento do orgânico para com o meio e não uma determinação passiva.

Hyppolite lembra como o próprio Kant percebe, na *Crítica do Juízo*, a dificuldade de se explicar a contingência das formas viventes por meio da causa eficiente expressa no juízo determinante. Somente o pode uma explicação finalista, por meio do juízo reflexionante, que se encontre fora da natureza, como se um entendimento intuitivo a tivesse determinado. A necessidade não pode, portanto, ser

encontrada na efetividade, mas apenas numa relação teleológica. Essa relação é o oposto da lei, pois encontra a razão *a priori* da diversidade fora dos termos relacionados. O pensamento encontra-se totalmente livre da natureza e se move, acima dela, para si mesmo. O conceito da natureza como conjunto de fenômenos regidos por leis é transcendido. O conceito agora se apresenta como meta.

A essência do orgânico não se exprime pela sua relação com os elementos da natureza, mas sim pelo conceito de fim. Por conservar-se na relação ele constitui um uno que conserva os momentos opostos pela necessidade. Ele é o próprio fim. Ele não é apenas resultado da necessidade. O que é produzido está sendo produzido e já está presente, pois o orgânico não produz um objeto, ele apenas se conserva. A consciência não sabe que o seu objeto, o conceito de meta, existe já ali na coisa. Ela o atribui a um entendimento supremo. No entendimento humano ela é apenas a uma reflexão subjetiva.

Mas o processo orgânico não é livre para si mesmo. Só o é em si, ou, para o filósofo. O ser para si de sua liberdade entra em cena com a meta. Ela existe como uma sabedoria divina que sabe de si como fora desse processo. A razão observadora volta-se então para o espírito. Ele é a meta existindo como meta. O próprio conceito em sua universalidade. A filosofia da natureza, portanto, não permite à razão encontrar-se mais do que parcialmente na natureza. Assim como a vida remetia à consciência de si, a natureza remete a razão ao espírito.

No orgânico, que afinal se conserva de fato, estabelece-se uma diferença entre o seu ser para si ou o conservar-se a si mesmo e o conceito de fim. Aparece para a consciência um agir que é contingente e indiferente ao resultado. Mas para o filósofo esta diferença não é nenhuma. O agir e o fim são separados na consciência. Assim o agir do orgânico assume o caráter de singularidade. A máxima do juízo reflexionante, que afirma a existência de fins naturais, não pode ter valor objetivo. O conceito presente na natureza como o ser vivo organizado não é apreendido como presença na natureza. A finalidade não é o vir a ser do que efetivamente veio a ser. Não é o desenvolvimento do Si. A razão observadora então fica entre a coisa e a meta e não as identifica uma na outra. Assim Kant separa o fim da natureza, que reconhece como reais, da realidade mesma. Então, em vez de ser aquele reflexo da própria razão, a natureza será muito mais uma resistência à sua liberdade inteligível.

A consciência observadora vê na essência do orgânico uma relação de dois momentos que no conceito exprimem a unidade do fim e da efetividade. Na representação da consciência o fim é o interior, coisa em si. E a efetividade é o exterior, o fenômeno. A sua lei diz que o exterior é a expressão

do interior. A substância orgânica é um interior que se manifesta como agir, e um exterior que subiste passivamente no orgânico. A observação toma momentos do conceito como propriedades orgânicas simples. A sensibilidade e a irritabilidade, por exemplo, são comparadas em leis que as dispõem proporcionalmente em estados diferentes de uma totalidade. A lei transforma em grandeza matemática as suas diferenças qualitativas. Não é a diferença das duas que pode justificar a lei. Ela não tem importância alguma porque ambas não passam de momentos de um conceito. A essência do orgânico é ser a unidade de seus momentos efetivos. Ele os tem de modo universal como processos que tudo penetram. Ele não oferece o universal numa coisa isolada. O ser orgânico contraria a lei de que o exterior exprime o interior. A lei não esgota o ser orgânico justamente porque ele já é conceito e não simples coisa.

Vimos na dialética do entendimento o momento em questão. Ao enunciar a lei, o entendimento era o próprio movimento de passagem de uma determinação a outra do fenômeno. Ele ia do interior ao exterior, do singular ao universal. Agora o movimento mesmo é seu objeto. Ele apreende o pensamento da lei. A razão observadora supera a lei contemplando-se a si mesma como objeto. O seu movimento de conhecer é a existência do orgânico como vida. O exterior é o sistema da vida que suporta uma diversidade de seres menos ou mais desenvolvidos. O interior agora é próprio do exterior. O em si está no fenômeno na forma como a vida se revela o Si. O organismo vivo é para um outro, sai de si nesse outro e por ele retorna, reflete-se em si mesmo. Ele é o meio termo entre o para si da vida e sua exterioridade. A vida é a unidade negativa que se dá um conteúdo na figura exterior. É uma vida única e idêntica cuja figura, o ser para outro, pode assumir múltiplas combinações. Não há ligação necessária entre a substância da multiplicidade das formas viventes e as formas mesmas. Estas são totalmente contingentes. O universal determinado como grandeza numérica é o meio termo entre a vida e a figura singular observada. Essas universalidades formais encerram a unidade, o conceito simples e universal da vida, na individualidade. Ela torna-se uma essência interior. A vida é imediatamente dada para a consciência na singularidade do ser individual.

Para a razão observadora essa passagem envolve dois extremos de um silogismo que são a vida universal e o indivíduo universal, a terra como o todo da vida inorgânica. O indivíduo singular situado entre ambos resulta numa expressão debilitada da vida. Não aparece como a consciência que desenvolve por si mesma os seus momentos, a individualidade universal para si. Para a razão a vida como o universal se manifesta ora como o interior que se dispersa na produção ininterrupta de seres

vivos, ora como uma diversidade de espécies formais. As espécies em que a vida se realiza encontram-se no meio terrestre. A organização dos seres é determinada também por ela. O gênero universal somente pode realizar-se no contexto dos elementos terrenos. Sua violência torna o resultado da operação da vida cheio de fracassos e lacunas. O ser vivente singular é a unidade entre o ser para si e a negatividade. Mas essa unidade somente se apresenta no durar de sua vida. Esse movimento recomeça infinitamente em singularidades distintas. Mas não chega a ser universal para si mesmo. A natureza orgânica, a vida, não tem história. A realidade efetiva do ser universal é a singularidade imediata do ser aí. E o movimento de seu vir a ser se mostra contingente. Não há mediação satisfatória entre a vida universal e a singularidade efetiva.

A unidade do singular e do universal somente pode ser numa singularidade universal que contenha sua própria história. Por isso o instinto da razão não pode mais buscar a si mesmo na vida orgânica. Ele passa à observação da vida do espírito, seu objeto agora é a consciência de si humana. De objeto em objeto, a razão observadora realiza uma ciência empírica que progride da natureza ao homem. Mas o conteúdo do eu vazio é a fixidez que a lei impõe ao conceito. Ela busca a imagem do universal na figura do ser. O conceito do inorgânico não é uma simplicidade refletida em si mesma. Já no mundo orgânico encontrou essa simplicidade refletida em si mesma como vida. No entanto, ela não é o conceito que ao desdobrar-se em diferenças permanece idêntico para si. Este conceito como conceito mesmo o instinto da razão só encontra na consciência de si.

Observando então esse conceito que é efetivo em sua liberdade, a razão observadora encontra as leis do pensar. Não são as leis da realidade, a sua verdade é inteiramente formal. Ela não contém a coisa que é o conteúdo verdadeiro. São leis do puro pensar. Seu conteúdo é a própria forma, pois esta é o universal cindindo-se em momentos puros. Essa forma recebe como determinação um conteúdo dado. Ela torna-se pura relação de necessidades dissociadas que têm sua verdade na determinidade. Essas determinidades fixas são leis diversas que negam a unidade do pensar e da própria forma. O que a lei enuncia pode ser apenas um momento da consciência de si refletindo-se em si que é prontamente supressumido. O conteúdo determinado mantém coeso o movimento interno da lei. Mas ela perde de vista a própria forma que é sua essência. Elas devem valer como algo absoluto mesmo sendo subtraídas de um conteúdo determinado. Por isso elas não são a verdade do pensamento. Como momentos na unidade do pensar elas deveriam ser tomadas apenas como um saber, um movimento pensante. Não como leis do saber.

O observar põe sua negatividade como leis do pensar. A natureza do saber não é seu objeto. Ela o inverte na figura do ser. Hegel remete à sua *Lógica* o desenvolvimento preciso das chamadas leis do pensamento. Mas deixa claro que elas não possuem verdade alguma. São momentos evanescentes. Sua verdade é o todo do pensamento, o saber. A coisa da consciência é o conceito em sua difração, mas que também é unidade consciente de si. A consciência é conduzida a uma outra consciência como realidade das leis formais. Como não sabe da unidade entre as leis do pensar e a consciência ativa, a razão observadora crê que elas se encontram em lados opostos. Essa consciência de si é para si o suprassumir do ser outro. Sua efetividade é seu saber de si como negatividade.

A observação se volta para a efetividade operante da consciência e encontra as leis da psicologia. Segundo essas leis o espírito se comporta de maneiras distintas com os diversos modos de seu ser outro. Esses modos são a efetividade. De um lado seu comportamento pode ser um adaptar-se a esses modos diversos que encontra nos hábitos, nos costumes pelos quais o espírito se torna em sua efetividade objeto para si. Por outro lado, o seu comportamento pode ser o saber-se como atuando frente aos seus modos de ser afim de obter dessa sua efetividade o objeto de alguma inclinação. No primeiro momento o espírito se comporta negativamente em relação à sua singularidade. No segundo, de modo negativo em relação à sua universalidade.

No primeiro caso a liberdade da consciência de si somente confere ao outro a forma da individualidade consciente em geral. Seu conteúdo é assimilado da universalidade encontrada nas leis e nos costumes. Mas no segundo caso o indivíduo se opõe à efetividade universal. Quando suprassume a efetividade de maneira singular seu agir é criminoso. Se o faz de maneira universal, para todos, essa oposição torna-se um outro mundo, outras leis e costumes, que suprassumem aos encontrados. Então, na unidade da consciência de si a psicologia descritiva encontra uma infinidade de paixões e inclinações. Na medida em que se apresentam como movimentos inquietos deveriam estar reunidos no espírito. A observação busca então a unidade na individualidade concreta. A descrição do homem como assolado por inclinações que ora tendem para isto, ora para aquilo, é menos interessante do que descrever espécies de insetos e musgos.

A lei tem como momentos constitutivos de seu conteúdo a própria individualidade e a natureza inorgânica universal, circunstâncias, costumes, crenças, etc, em função dos quais a individualidade se determina. A consciência individual pode confluir tranqüilamente para eles, pode também opôr-se ou simplesmente ser-lhes indiferente. Resulta que a influência que exercem depende da própria

individualidade. Dizer que a individualidade se torna determinada por meio dessa influência significa dizer que ela já estava assim determinada. As circunstâncias, os costumes e as crenças exprimem somente a essência indeterminada da individualidade. Ela é o que é, seja lá o que for, devido a esse estado do mundo. A influência nada significa, pois o indivíduo pode ou não deixar que o curso do mundo o determine.

O que seria em si e para si, o lado do universal, desaparece como um dos lados da lei. Isto porque a individualidade é seu próprio mundo. Ela é a unidade do ser como dado e como construído. Não há exterioridade entre os lados como na lei psicológica. Ela punha um dos lados como o mundo em si presente e o outro como a individualidade para si. Assim considerados eles negam a própria lei e a relação que ela afirma como necessária entre eles. Em vez de considerar o ser em si e o ser para si separados a razão deve apreender a unidade entre o mundo espiritual e a individualidade. Ela então passa a observar a individualidade como um todo concreto em si mesma. Não mais como o reflexo do mundo. É o que a fisiognomia e a frenologia se propõem a estudar.

Como a observação psicológica não pôde chegar a uma lei da relação da consciência de si com a efetividade, a razão volta-se para as relações entre a individualidade espiritual e o corpo como sua experiência mais imediata. Busca as leis do conhecimento objetivo dessa individualidade como um todo determinado. O corpo é a parte do ser originário, mas sua formação pertence à atividade interior. Ele é a unidade do ser não formado e do ser formado. Como a observação implica a fixação do objeto ela não pode conhecer a ação enquanto ação. Ela deve ser considerada como interioridade que se expressa em um dado fixo. O tema fundamental da observação será a expressão do interior pelo exterior.

O corpo é a presença visível do espírito invisível. Mas é o exterior da individualidade em duplo sentido. Exprime a natureza originária do indivíduo, inata, que ele não produziu e também o adquirido, o seu ser para si, o que ele é e faz como consciência ativa. A oposição entre o em si e o para si encontra-se inteira na própria individualidade. Ela é como um todo a sua natureza particular originária e a obra que produz em si. O órgão do corpo utilizado na ação é apenas uma transição e como tal não é observável. A exterioridade encontra-se então no ato realizado, na palavra ou na obra que, no entanto, são ações que se efetivam no elemento do ser. O indivíduo então pode se reconhecer absolutamente no ser e, nesse caso, elas são apenas interiores. Mas pode também estranhar suas ações tomando-as como exterioridade pura. A observação deixa de lado o ato realizado, pois este ou diz demais ou diz muito pouco acerca da individualidade que o praticou.

Os órgãos corporais adquirem novo significado. Eles são mais do que apenas transição. Eles são uma presença, um ser para outro que aparecem como o meio termo entre a interioridade e a exterioridade puras. Assim, a mão, além de ser o órgão do trabalho, apresenta ainda a estrutura desse trabalho. Nela se encontram os traços do indivíduo que correspondem ao inato e ao adquirido. Assim, em vez do conjunto de sua vida, bastaria ler na mão o seu destino. E do estudo da mão estende-se à voz, à caligrafia e outras manifestações externas do em si. A fisionomia estende sua observação aos traços do rosto que mostrariam o valor que o indivíduo atribui ao seu agir. Eles são a expressão imediata da reflexão em si mesma da individualidade.

Mas, segundo Hegel, a linguagem da expressão facial pode tanto traduzir quanto dissimular o pensamento do agente. O interior não se encontra vinculado a esta ou aquela aparência. Além disso, a fisionomia busca decifrar até mesmo aquela intenção que não se efetiva de fato no agir. O ato realizado é tomado como um exterior inessencial. O essencial é apenas o julgamento que o indivíduo faz dos seus atos. Entre a intenção e a operação, a observação se detém na primeira como o verdadeiro interior. Sua exteriorização perfeita encontra-se apenas na expressão corporal, enquanto a operação mesma é irrelevante. Porém, as conjecturas que o indivíduo faz sobre suas ações podem levá-lo a uma opinião acerca de si mesmo distinta do que ele realmente é. Se o que ele é significa o que ele faz, um ato realizado tem caráter universal. Pode ser um crime ou uma boa obra. Mas as intenções, a opinião sobre si mesmo do indivíduo e mesmo sua expressão facial podem ser muito mais obscuras.

Por isso mesmo o interior conjecturado é o indizível, a linguagem não é privada, mas só exprime o universal. Na operação realizada o falso interior é extinto e pode-se dizer da operação o que ela realmente é: a Coisa mesma. A observação do homem detida na exterioridade imediata e no falso interior nega a efetividade mesma do homem. Nessa efetividade ele deve se reconhecer e se reencontrar. A fisionomia isola o exterior e o interior para em seguida fazê-los corresponder entre si. Para o filósofo é verdadeira a exterioridade imediata do interior. Mas essa dialética não é acessível à razão observadora.

A frenologia mostra à razão o seu equívoco. O crânio, que era signo de expressão da individualidade na fisionomia, torna-se uma pura coisa. Mas é nessa coisa que a razão busca a

exterioridade do espírito. O absurdo que já cometia a fisionomia aparece de forma patente à razão. O resultado de toda sua procura a razão exprime na proposição: “o ser do espírito é um osso”⁷³.

A consciência de si atinge o extremo de sua subjetividade na consciência infeliz. Ao mesmo tempo esforça-se para alienar tal subjetividade, em pô-la como ser. A consumação dessa alienação se manifesta como razão. Segura de encontrar no mundo sua realização, ela se identifica com ele. Como razão observadora, ela refaz o trajeto da consciência nas figuras da certeza sensível, da percepção e do entendimento. E, no trato com a vida orgânica, com a natureza e com a própria individualidade humana, encontra a síntese do eu e do ser nas coisas. O máximo a que ela chega é poder enunciar o Si como uma coisa e não como sujeito. Hyppolite observa como é impossível para a razão observadora tratar da natureza originária da individualidade que em outras palavras implica em atividade, que é a própria essência como espírito. A atitude da observação supõe a fixação, a imobilização daquilo que é observado. A observação não pode, portanto, conhecer a ação enquanto ação. Pode apenas descobrir a sua manifestação no elemento de ser. Quando considera tal ação, interpreta-a como uma interioridade que deve encontrar sua expressão em um produto fixo e dado. A partir da observação da vida, o tema fundamental é sempre o de um exterior que exprime o interior. No caso da Frenologia essa necessidade resulta em juízos como o exposto acima.

O instinto segundo o qual o exterior deve exprimir o interior leva a observação a relacionar a atividade do espírito com certas regiões do cérebro e a demonstrar, por exemplo, a influência dessas regiões na caixa craniana. Tais considerações quantitativas não têm significação alguma. A razão renuncia à compreensão da verdade, mas não à representação de uma relação. A observação materializa progressivamente o espírito de modo a fazê-lo caber no conceito da objetividade morta, mas sensível. O espírito é decomposto em faculdades ossificadas, tal como se decompõe o crânio em partes específicas. O espírito vivo se torna um saco de faculdades e a analogia se encarrega de apontar o ser psicológico na estrutura craniana do indivíduo. O juízo que afirma o espírito como uma coisa reúne imediatamente dois termos incompatíveis, mas revela o instinto da razão procurando a si mesma no ser. Apesar do absurdo do juízo ele enuncia a verdade do idealismo, a identidade do pensamento e do ser. Mas essa identidade deve ir além da representação. Deve ser tomada como conceito. O juízo infinito deve ser superado no juízo de reflexão e a consciência deve elevar-se da imediatez à mediação.

⁷³ HEGEL. Fenomenologia, § 343.

Com a frenologia Hegel adentra no segundo estágio da realização da razão no mundo. No primeiro deles a razão é como consciência. A categoria é na forma do ser em si, da unidade imediata do pensamento e do ser que se expressa no juízo infinito dessa pretensa ciência. No segundo estágio a razão é como consciência de si. A categoria se mostra na forma do ser para si. A razão não mais buscará encontrar-se no ser, mas seu movimento é de pôr-se a si mesma. À positividade da razão teórica em relação ao mundo, sucede-se a postura negativa da razão prática. A observação contemplativa dá lugar a uma consciência de si essencialmente ativa. Quando a consciência existir em si e para si, na unidade dessas duas razões, a razão estará plenamente realizada. Só então ela será espírito.

2-e] A LIBERDADE DA COISA MESMA

Na filosofia kantiana as esferas do saber e do agir encontram-se em uma oposição que se mantém tal e qual na filosofia de Fichte. A exigência de uma síntese entre a razão teórica e a razão prática é posta de forma abstrata na sua *Crítica da Faculdade de Julgar*. Essa síntese entre o eu teórico e o eu prático significa em última instância a unidade entre a natureza e a liberdade. Mas ela reside num entendimento supremo, única possibilidade de conciliação entre a causalidade natural e a causalidade livre. De qualquer modo fica estabelecida no âmbito da moral a necessária determinação do sensível pela lei expressa no imperativo categórico. Também para Fichte prevalece o eu prático que se põe absolutamente, enquanto o eu teórico apenas explica a resistência que a liberdade encontra no choque com o não-eu. A liberdade é uma conquista frente ao obstáculo da natureza.

Na *Fenomenologia* essa síntese tem seu modelo apresentado na história humana. O espírito absoluto se apresenta como a esfera social do homem. O indivíduo é compreendido em relação à vida da *polis* a qual pertence. Os momentos da sua vida em sociedade serão objeto da consciência fenomenológica. Ela se elevou ao pensamento do todo que é um povo individual que se pensa como espírito universal. O espírito é a comunidade das consciências de si que se objetiva como obra da consciência singular bem como o seu mundo originário.

Na razão ativa, a consciência de si é revista e o agir da consciência singular se tornará a sua liberdade. A razão ativa quer produzir-se a si mesma por meio de sua própria atividade e não apenas encontrar-se imediatamente nas coisas. As figuras que a *Fenomenologia* apresenta nesse capítulo descrevem a consciência singular que na busca da sua realização só a encontra na organização social, na vida ética. Nesse momento a consciência descobre a realidade do espírito como o *nós*. Este é o próprio processo da história. O sujeito consciente de si não alcança a liberdade na forma do Eu, mas na do nós. A comunidade do nós que aparece como o resultado da luta entre o senhor e o escravo. A realidade histórica deste Nós encontra sua completude efetiva na vida da nação⁷⁴.

⁷⁴ V. MARCUSE, op. Cit., p. 164.

É no âmbito da razão ativa que Hegel trata da distinção entre eticidade e moralidade. A eticidade moldada no mundo grego e a moralidade típica da modernidade. O encontro das consciências de si na dialética do senhor e do escravo é o início do momento da eticidade. A consciência infeliz, por sua vez, não superou a sua cisão essencial. Aqui essa cisão é incorporada nas figuras do senhor e do servo. Cada consciência encontra sua certeza e sua verdade na outra que se apresenta a ela como objeto do desejo. Esse reconhecimento, porém, só se realiza plenamente na vida de um povo:

“É na vida de um povo que o conceito da efetivação da razão consciente-de-si tem de fato sua realidade consumada: ao intuir, na independência do Outro, a perfeita unidade com ele; ou seja, ao ter por objeto, como meu ser-para-mim, essa livre coisidade de um outro, por mim descoberta – que é o negativo de mim mesmo”⁷⁵.

A síntese entre natureza e liberdade que ocupara todo o idealismo alemão se apresenta na história humana. O povo é a substância ética. A liberdade de um povo significa a harmonia entre o todo e as partes. A vontade individual e a vontade geral devem estar em pleno acordo. Há uma espécie de vínculo ontológico no reconhecimento da consciência singular pelas outras consciências e nisso consiste a substância ética ou o espírito. A consciência singular existe no seio dessa substância como razão prática. A felicidade que essa consciência busca a move pelas figuras diversas da experiência que a elevam do isolamento à substância espiritual.

A razão é a certeza que tem a consciência de ser toda a realidade, mas aqui se trata de uma razão que pertence a uma individualidade, o mundo é *seu mundo*. Ela ainda não se identifica a ponto de ser também para si esse mundo. Sua universalidade é ainda subjetiva, não é a própria substância espiritual.

O indivíduo só se realiza plenamente como ser para si quando alcança a sua substância, ou seja, o espírito. Ele existe em um meio que é o espírito do povo. As consciências se encontram e se combatem em meio a esse espírito que as constitui, mas que é ao mesmo tempo a obra que resulta da praticidade que as caracteriza. O espírito é meio e produto. Na busca da satisfação própria o indivíduo, pelo seu trabalho, realiza também as necessidades dos outros. Por outro lado, o trabalho dos outros também satisfaz as suas necessidades:

“Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua a sua significação positiva – a de ser para si – na dissolução

⁷⁵ HEGEL. Fenomenologia, § 350.

de seu ser-para-si e na negação de si mesmo. Essa unidade do ser para outro – ou do fazer-se coisa – com o ser-para-si, essa substância universal fala sua linguagem universal nos costumes e nas leis de seu povo”⁷⁶.

Essa harmonia entre os indivíduos e o todo, é típica da antiguidade grega. A plena identificação com a natureza como um todo orgânico e a comunidade de valores em que todos se reconheciam como independentes e ao mesmo tempo constituintes da vontade geral, justificava a máxima de que a sabedoria e a virtude consistiam em viver de acordo com os costumes de seu povo. Mas essa idade de ouro não sobrevive ao saber que a consciência alcança de si mesma. Quando se eleva acima da vida imediata, a consciência rompe com o todo, promove uma cisão nessa harmonia ética. O indivíduo já não ignora o seu valor único e a sua singularidade como razão prática.

Há duas alternativas possíveis para explicar essa cisão. Pode ser de um lado, que o eu se considere mais próximo da substância universal do que os costumes e leis do povo, que são um pensamento sem essencialidade absoluta, uma teoria abstrata sem efetividade. O indivíduo se pretende capaz de determinar para si mesmo o seu fim. Por outro lado, o indivíduo pode ainda não ter alcançado essa felicidade de ser para si a própria substância ética. Ao retornar da observação o espírito ainda não se efetivou por si mesmo. É apenas o espírito imediato. E como tal é apenas singular.

A consciência de si racional encontra-se no começo de sua experiência ética. Se ela ainda não alcançou a universalidade, a substância ética, o movimento da razão a impele a isso. Se a perdeu, esses impulsos naturais estão unidos à consciência de sua finalidade. O indivíduo precisa chegar, por conta própria, ao universal, à sua própria determinação. A alternativa que interessa a Hegel é a segunda, por considerá-la mais adequada ao seu tempo. A consciência procura de novo sua ética perdida repetindo aquelas formas. Essa alternativa exprime melhor esses momentos. Ou seja, se a consciência ainda não alcançou a substância, é porque o eu está isolado e pelos seus impulsos busca chegar a ela. Mas na outra via, o próprio eu voluntariamente se separa dessa vida imediata e alcança o pensamento da substância, a moralidade⁷⁷.

⁷⁶ Idem, § 351.

⁷⁷ Segundo Hyppolite, o individualismo moderno que se manifesta nos heróis do romantismo é um exemplo dessa aspiração geral da época: “Nesse caso, a experiência feita pela consciência singular termina em uma reconquista reflexiva da substância ética. A consciência perde suas ilusões. O que tomava como destinação se lhe revela como desprovido de valor; ela conquista, não mais a substância imediata que deixou para trás de si, mas o pensamento dessa substância” (HYPPOLITE, op. Cit. p. 297).

Na observação a razão individual era em si. Em sua atividade negativa ela é para si. Ela busca efetivar-se como espírito singular ao negar esse outro. A consciência encontra-se cindida entre a efetividade com que se depara, os costumes e as leis do povo, e seu fim. Implementar esse fim significa suprasumir essa efetividade. Assim a consciência adentra no reino da moralidade. Quando a consciência desperta e perde a felicidade imediata da conformidade com o todo, se põe a caminho por meio de outras configurações: o prazer e a necessidade, a lei do coração, a virtude e o curso do mundo.

Nesse percurso, a consciência individual, que é negação da realidade oposta, transpõe essa cisão. Interessa-nos mais imediatamente a terceira dessas figuras morais. Nela a consciência, que já se decepcionara nos momentos anteriores ao lutar contra a efetividade oposta, toma a lei novamente como o essencial. A individualidade deve, pela disciplina, se sacrificar a ela. A virtude procura o retorno à substância ética, que o curso do mundo perverteu. Não se trata, obviamente, da virtude antiga que se baseava na harmonia da substância do povo. Trata-se de uma virtude privada de essência que se manifesta em discursos pomposos e abstrações. Sua luta contra o curso do mundo é totalmente vã. Ela distingue o universal que procura do curso do mundo. Este último realiza o primeiro na individualidade pervertida nos momentos anteriores. Essa consciência virtuosa, vê no curso do mundo apenas a negatividade desse universal. E, ao identificá-lo com os desvios da individualidade, busca invertê-lo negando-o. Para a virtude, a meta, o Bem, não está efetivamente realizado. Ela postula uma unidade original entre a sua meta e o curso do mundo, mas vê sua cisão na realidade presente. Essa diferença, no entanto, é ilusória. A diferença entre o em si e o ser, ou entre a substância e a efetividade, é apenas verbal. O em si é pura abstração, pois se ele não se manifesta, ele simplesmente não é. A essência da essência é o seu manifestar-se, e a essência da manifestação consiste em manifestar a essência. Este é o sentido de toda esta dialética. Os termos, que se opunham na razão ativa, o interior e o exterior, o em si e o para si, devem se identificar na operação mesma que é a própria realidade efetiva. Não há uma meta que seja negação do outro. E não há um outro como aparência a ser negada, mas simplesmente o próprio movimento da individualidade é a unidade de ambos.

O que a consciência virtuosa põe de si na luta são apenas dons e capacidades indiferentes ao uso que delas se faz e que são eles próprios esse universal. Na luta ele se efetiva. O que o curso do mundo oferece à consciência na luta é o universal, um universal vivificado pela individualidade, o bem efetivo. Assim, sempre que a virtude entra em contato com o curso do mundo, se depara com a existência do

bem mesmo, que é o em si do curso do mundo, está inevitavelmente presente em todas as suas manifestações e tem seu ser aí na efetividade do curso do mundo.

A luta manifesta a identidade da virtude e do curso do mundo. O curso do mundo não é, portanto, o oposto ao Bem. É sua manifestação. Ele triunfa sobre a virtude, pois a crença que ela tem na unidade originária com a sua meta confirma a realidade efetiva daquilo que ela busca impor. Mesmo porque, o curso do mundo não luta contra nada mais do que abstrações:

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

Essa operação da consciência individual resulta na síntese do em si e do para si. Ela já não opõe a substância ética à realidade efetiva, mas identifica a segunda como manifestação da primeira. A razão teórica chegava à identidade entre a substância, que é sujeito, e a realidade efetiva, a coisa. Essa unidade de pensamento e ser é imediata. Essa ausência de mediação, insuperável para a observação, conduz à razão ativa. A individualidade há de buscar seu sentido em uma meta fora da realidade efetiva, vivida como substância ética, ou o curso do mundo. Ela se opõe ao universal, mas essa oposição desvanece na vitória do curso do mundo sobre a consciência virtuosa.

Como resultado da oposição entre a individualidade virtuosa e o curso do mundo, ocorre o desembaraçar-se dessa consciência daquilo que considerava o bem em si, que não teria efetividade alguma. Ao ver que a efetividade do curso do mundo é efetividade do universal, ela já não o considera tão mau como lhe parecia antes. Quando a individualidade age por puro egoísmo, sem saber, está tornando o universal efetivo. Como diz Hegel, o movimento da individualidade é a realidade do universal. Sua operação e seu movimento são um fim em si mesmo. O em si não é um universal abstrato, mas é a própria efetividade do agir da individualidade. A individualidade humana se reencontra na realidade efetiva. Ela se torna então em si e para si.

⁷⁸ HEGEL. Fenomenologia, § 389.

Segundo Hyppolite a operação da individualidade deve ser entendida como sendo em si e para si porque realidade e a meta se opõem apenas momentaneamente e se reúnem em um vir a ser. Assim nos aproximamos da substância do espírito que se revelará como o sujeito:

“Todo idealismo do *sollen*, toda separação da idéia e da realidade efetiva, deve ser afastado, o que não significa que a realidade desprovida de significação se substitua a um ideal desprovido de realidade, mas que é preciso pensar que ‘a idéia busca a realidade, assim como a realidade busca a idéia’, e que só é concreto o vir-a-ser do homem em sua operação efetiva”⁷⁹.

Desse modo a consciência alcança o conceito de si. Após se revoltar contra o curso do mundo que se opõe ao seu ideal de virtude, ela se mostra real em si e para si. Nesta figura a razão observadora coincide com a razão operante. O conceito que a consciência alcança é o que somente o *nós* tinha dela. É o de ser razão que é toda a realidade. Portanto, como razão, ela já não busca realizar-se como um fim em oposição à efetividade do mundo, mas se identifica com ele. Aqui, a individualidade humana é a categoria consciente de si mesma. O seu agir é sua verdade e a expressão da individualidade é o próprio fim. Toda oposição e todo condicionamento do agir da consciência desaparecem. Ela sai de si, não rumo a um outro, mas rumo a si mesma.

O conceito da ação implica a consideração da individualidade previamente à sua efetivação como obra. A individualidade apresenta-se como uma natureza determinada e originária. Tal determinação está no fato de ser ela uma consciência na pura relação consigo mesma. Não numa limitação do seu agir propriamente dito, pois não há mais um outro que a pudesse limitar. O agir é o devir do espírito como consciência. O indivíduo só pode saber o que ele realmente é quando se efetiva na ação. Como foi dito, o fim do agir é a própria individualidade em sua efetivação. A natureza originária que é a individualidade, além do fim é também o meio e o resultado da ação:

“...esses diversos aspectos agora devem ser estabelecidos de tal forma que neles o conteúdo permaneça o mesmo; sem que nenhuma diferença se introduza, nem entre a individualidade e o ser em geral, nem entre o fim e a individualidade como natureza originária, ou entre ele e a efetividade presente; nem tampouco entre o meio e a efetividade como fim absoluto; nem entre a efetividade efetuada e o fim ou a natureza originária, ou o meio”⁸⁰.

⁷⁹ HYPOLITE. Op. Cit., p. 313.

⁸⁰ HEGEL. Fenomenologia, § 400.

Como tudo é determinado por essa natureza originária, o talento é essa natureza concebida como meio interior da ação. O interesse se refere ao conteúdo da coisa. A união de ambos é a efetividade do meio. Significa a unidade do ser e do agir, e essa unidade posta como exterior torna a individualidade efetiva enquanto obra. Na obra o indivíduo sai da possibilidade para a presença. Mas ao efetivar-se nela a consciência se recolhe para si mesma como universalidade, pois a obra não deixa de ser uma simples particularidade. À natureza originária exposta na obra, opõem-se outras naturezas que a contradizem e a anulam. A individualidade representada na obra se expõe como estranha para outras individualidades que buscam, nessa oposição, efetivar-se também. A obra é uma efetividade oposta à consciência de si e, assim como aparece, desvanece em seguida. O que permanece é apenas a unidade da consciência com o agir. E a certeza implicada na ação supera todas as oposições que surgiram da obra.

O conceito da ação e a efetivação na obra, ou seja, a experiência que a consciência faz de seu conceito no puro agir é a *Coisa mesma* que permanece, independente da contingência dos fins, dos meios e da efetivação. Tanto estes quanto a própria individualidade e a efetividade são momentos suprassumidos enquanto universais. Na coisa mesma se encontra o verdadeiro conceito de si da consciência de si, a consciência de sua substância. Ela é a interpenetração da individualidade e da objetividade mesma que se tornou objetiva. Ao mesmo tempo a consciência de si é a consciência de uma substância e, por isso, uma consciência que acaba de vir a ser e, portanto, é imediata.

A coisa mesma ainda não é sujeito, mas mero predicado. Os fins, os meios, a efetivação e o próprio agir são momentos que suprassumidos revelam a coisa mesma. Ela é simplesmente o universal, porque até aqui são estes momentos que valem como tal, pois se ligam à singularidade em geral.

O que Hegel chama de consciência honesta é aquela consciência que se detém no idealismo expresso pela coisa mesma. Ela a procura em cada um dos momentos. Em qualquer situação a consciência honesta vai sempre implementar e atingi-la, já que está presente em todos esses momentos como gênero universal. O esforço, mesmo que não alcance um fim, será satisfatório na medida em que este fim foi desejado. Essa consciência se consola dizendo que algo foi feito ou algum movimento foi realizado. Se nada foi tentado, diz ela, é porque não foi possível fazê-lo. Se algo aconteceu sem sua participação, ela se contenta, pois seu puro interesse por tal evento fez da sua efetividade a coisa mesma. Considera ação e mérito seus uma eventualidade que porventura lhe represente sorte. E considera como

eficaz o mero interesse que tem diante de um fato de grande importância, como se o tivesse combatido ou apoiado.

Nisto consiste a impostura. Essa consciência toma sua inatividade como ação, sua passividade como atitude. Sua honestidade e sua satisfação consistem em não trazer para um confronto os pensamentos que tem sobre a coisa mesma. Toma-a tanto como sua como absolutamente obra nenhuma. É o puro agir ou o fim vazio, uma efetividade desativada. Desse predicado, uma significação depois da outra é posta como sujeito. E tal como são postas, são sucessivamente esquecidas. No simples ter querido ou não ter podido, a coisa mesma tem a significação de fim vazio, de unidade apenas pensada entre o querer e o implementar. A satisfação com o simples desejar um fim que não alcançou ou a atribuição a outros de algo para fazerem, tornam o puro agir que é uma má obra, a própria essência. Um agir que não é agir nenhum, é um mau agir.

Mas essa consciência não consegue isolar os momentos da ação como independentes. O puro agir só pode ser o agir de um determinado indivíduo. E a ação do indivíduo é tanto o seu agir como o agir em geral. Quando diz estar lidando com a coisa mesma, ela está lidando apenas com seu agir. Ao agir e transformar algo, o que surge é sua obra como coisa. É efetividade para outros indivíduos que ou a vêem como algo já feito antes, ou propõem auxílio para sua efetivação. Mas percebem que o que interessa a esse indivíduo é a obra enquanto 'sua'. Eles se sentem enganados. Porém, o que eles próprios queriam era mostrar a sua própria atividade, e não a coisa mesma. Queriam também enganar. Por outro lado, se eles se mostram interessados na obra como obra, tomam esse interesse como desinteressado. Nesse sentido, é a si mesmos ou seu próprio agir que consideram uma participação na coisa mesma.

Mas ao produzirem uma obra e expô-la à luz do dia contradizem a intenção de que ela seja apenas uma obra sua. A obra torna-se pública e a consciência universal, a participação dos outros, faz com que a obra venha a ser a coisa de todos. Se por um lado o autor experimenta a intromissão de outros na sua obra, por outro lado os outros experimentam a desilusão de ver como o autor toma essa obra como coisa exclusivamente sua. Ambos os momentos são enganos. O que deve ser essencial é só o agir mesmo, o uso das forças e capacidades, ou o exprimir-se desta individualidade. Mas ambos os lados fazem a experiência de que todos se agitam e se têm por convidados. Em vez de um agir singular se apresenta algo que é igualmente para outros, uma coisa mesma.

A consciência experimenta os dois lados como momentos igualmente essenciais. Mas também experimenta o que é a natureza da coisa mesma. Ela é uma essência, e o seu ser é o agir do indivíduo singular e de todos os outros indivíduos. Nesse sentido a Coisa mesma que de início, para a consciência de si emergente, era um predicado abstrato, agora é sujeito concreto. Essa essência é a essência de todas as essências: a essência espiritual.

Se anteriormente a natureza originária da individualidade era o desejo e o fim da atividade, agora ela é apenas um momento suprassumido, porque a consciência agora é universal. As oposições entre a certeza e a verdade, entre o singular e o universal, entre o fim e a efetividade estão superadas porque se trata agora da unidade entre a consciência de si e o ser⁸¹.

Esta união do singular com o universal ou do agir individual com o agir coletivo é a substância ética. Como vimos, não se trata mais da união harmoniosa da idade de ouro, da antiguidade grega. Mas aquele meio do agir em que as consciências por puro egoísmo produzem a coisa pública. O objeto da consciência é o verdadeiro no sentido de ser e de valer em si e para si mesmo. É a coisa absoluta em que já não se encontra a oposição entre a certeza e a verdade, entre o fim e sua efetividade. Seu ser aí é a efetividade e o agir da consciência de si. Assim como essa coisa é a própria substância ética, sua consciência é consciência ética.

O objeto dessa consciência é o verdadeiro porque reúne em si a consciência de si e o ser. É, portanto, Razão. A consciência não pode nem quer ultrapassar este objeto. Como objeto absoluto ele é o verdadeiro, pois tem em si a diferença da consciência. É dividido no que Hegel chama de ‘massas’. São as leis da substância ética que são reconhecidas imediatamente pela sã razão como o justo e o bom. A substância ética é o conjunto das leis determinadas, é a coisa mesma em seu conteúdo.

Mas refletindo, por exemplo, sobre o mandamento que diz que cada um deve falar a verdade, a consciência vê que ele encerra uma condição oculta. Ele pressupõe que a verdade é conhecida. A consciência ética admite então que compreende que a verdade deve ser dita segundo o conhecimento e a convicção a seu respeito. A sã razão explica que sempre entendeu a máxima universal dessa maneira. Mas dessa maneira admite que não age como determina o mandamento. Pois enuncia a máxima de uma

⁸¹ Hartmann descreve essa situação como a vingança do embuste sobre o homem: “Isto acontece simplesmente porque a Coisa é objetiva e o seu valor ou carência de valor vem à luz no agir ...O embuste transforma-se. O indivíduo, ao alcançar o seu está enganado – e para sua salvação; pois esta dialética do agir trá-lo diretamente para [a] Coisa como tal. O agir do indivíduo traslada-se para o agir da essência (HARTMANN, N. Op. Cit., p. 412)”.

forma, mas a entende de outra. Falar algo distinto daquilo que se entende significa não falar a verdade. Tal máxima somente sobrevive se a consciência acrescenta que o conhecimento e a convicção podem depender das circunstâncias. A essa altura, a necessidade universal que a máxima deveria exprimir resulta em total contingência.

Essa a marca das leis, não serem *leis*. A sua característica principal é ser meramente formal, pois são mandamentos. Essas leis exprimem meramente um *dever ser*, não possuem a efetividade de uma lei ética absoluta. Segundo Hyppolite essas leis se mostram tão singulares quanto a consciência que as formula. Mas lembra que no início do capítulo sobre a razão ativa Hegel se propusera a conduzir a individualidade até o pensamento da substância e esse pensamento é a moralidade, no sentido kantiano do termo. Mas sendo pensamento de um indivíduo ela se distingue da substância ética, ou seja, da coisa mesma. Resta à razão o exame das leis. A contingência que as caracteriza levam a consciência a opôr-se a elas⁸².

A essência da eticidade não é mais do que um padrão de medida que a consciência determina de forma a poder tornar um agir numa lei universal. Nesse momento a razão não mais legisla, apenas examina as leis. O conteúdo já é dado como no imperativo categórico, que enuncia apenas a condição para que uma máxima subjetiva possa se tornar uma lei para todo ser racional em geral. Mas pôr à prova o conteúdo já dado significa que a razão não pode enunciar nada além de tautologias. Em vez de observar a contingência e a inefetividade do mandamento, ela se detém nele como tal. Indiferente ao conteúdo, o padrão de medida está acessível a modos de agir totalmente opostos.

Assim, a determinação de que haja propriedade, por exemplo, é tão tautológica quanto a de que tudo deva pertencer a todos, pois ambas são coerentes consigo mesmas. A razão examinadora é essa própria antinomia. Essa é a essencialidade ética, a igualdade da lei consigo mesma. O padrão de medida não é eficaz porque se ajusta a tudo. Seria extraordinário, segundo Hegel, que o princípio da contradição, a tautologia da razão teórica, um critério puramente formal no conhecimento, indiferente à verdade e à não verdade efetivas, significasse algo mais para a razão prática.

⁸² HYPPOLYTE. op. Cit., p. 337.

O exame das leis, assim como o legislar da razão não é outra coisa que a impostura da consciência honesta em relação à coisa mesma. Encontrar o critério de validade das leis, assim como enunciá-las arbitrariamente, significam, ao contrário do que parece, o comportamento negativo da consciência frente à substância ética. Nos dois casos, a substância está na consciência, mas de maneira imediata, não possui ainda realidade. No primeiro caso, um querer, ou seja, um dever de um mandamento sem efetividade. No segundo, um saber, que é universalidade formal. Ambos são individuais, obra de uma natureza originária, uma consciência de si singular.

Suprassumindo, porém, esses dois momentos, a consciência retorna ao universal. As oposições desvanecem. A unidade da qual eles são momentos é a essência espiritual. É a substância efetiva, a coisa mesma, consciente de si. A consciência de si da coisa é a própria lei. Quando a consciência singular a ultrapassa indagando a sua origem e procurando fazer dela um saber, ela se põe como universal e às leis como uma realidade condicionada, um aquém da substância, um *Dasein*. Mas é necessário que a essência se manifeste, que se efetive. E a efetivação da essência espiritual, como substância ética, está nas diferentes leis e costumes que governam o convívio dos indivíduos na sociedade.

Nesse convívio consiste o desenvolvimento da consciência no horizonte do reconhecimento. O contexto da dominação é a gênese da própria liberdade como critério da razão prática. As leis *são*. A consciência de si ética, imediatamente, se une à essência espiritual, por meio da sua universalidade que suprassume a formação e o exame da lei. Ela se põe como uma relação simples e clara com as leis. A diferença que ela percebia entre a substância ética e a efetividade lhe lançou a um novo patamar, não mais o individual, mas essencial. A transparência dessa diferença mostra que a efetividade não é uma determinidade limitada. São massas, e nelas se articula a unidade. É a coisa mesma, que se mostra como o querer de todos, e não o de um indivíduo. Não é um mandamento que apenas deve ser. A lei é e vale. É a essência que imediatamente é realidade efetiva. Como ilustra a *Antígona* de Sófocles, elas são infalíveis. O espírito objetivo é a constituição da cidade e do direito como em si e para si, que coloca a consciência no interior da substância ética⁸³.

⁸³ O conflito entre os irmãos na peça ilustra a passagem da razão entre a legislação e o exame das leis: “Não é de hoje, nem de ontem, mas de sempre
Que vive esse direito e ninguém sabe
Quando foi que surgiu e apareceu” (Fenomenologia, § 437).

A justiça não depende apenas da não contradição ou da coerência entre a massa e seu princípio. A justiça é a efetividade e o ser aí da essência. A consciência de si depara-se com o justo, que o é porque é. Pela mediação, que faz desvanecer o caráter abstrato da lei, a consciência suprimiu a sua singularidade. E a objetividade social é o espírito em si e para si. Em si é a realidade como substância, justa e imutável, o fundamento, o ponto de partida e a meta do agir de todos. Como para si, é a essência dissolvida no agir subjetivo. De um lado, ele é a realização humana, a obra universal gerada na atividade de todos e de cada um. De outro como singularização da essência, é o momento da obra como individual, o momento do agir. Por ser dissolvida nesse que é o movimento e a alma da substância, mostra-se como uma essência efetiva e viva.

A razão é a realidade concreta, o espírito de um povo que por ser razão é história. A efetividade, a coisa mesma, enquanto determinação abstrata é apenas a essência espiritual. E a consciência de si ética é um saber formal dessa essência. Sua singularidade ainda a difere da substância. O momento abstrato em que a consciência de si individual buscava realizar um ideal que opunha ao mundo já está superado. A razão, tanto legisladora como examinadora, não deixa de ser a certeza que tem a consciência de ser toda a realidade. Como no capítulo sobre a certeza sensível, certeza e verdade parecem ser iguais. As duas faces da razão, no entanto, demonstram que esta certeza ainda não se realizou, não se tornou verdade. Quando essa certeza se eleva à verdade, a razão se torna espírito.

As duas primeiras figuras que o espírito apresenta, o mundo ético e o estado de direito, são distintas das anteriores por se tratarem justamente de efetividades. São figuras de um mundo. O espírito é a consciência que se encontra como razão nesse que é o seu mundo. O mundo ético é a realização imediata nas leis e costumes de um povo. Mas esse mundo está destinado a desaparecer. Nele a passagem do seu conceito para a ação põe à mostra as suas contradições. A oposição entre a lei humana e a lei divina faz com que a ação seja sempre um delito e uma culpa segundo um dos lados. O espírito ético se apresenta como o contraste entre duas totalidades, a cidade e a família. Hegel procura mostrar na *Antígona* a oposição sobre a qual ele reconstrói o sentido espiritual, a oposição entre a lei humana e a lei divina.

Na família o indivíduo já se situa, sem saber, sob a lei divina, como um poder subterrâneo que o liga à substância. Por outro lado, a família é elemento do povo, mas ao mesmo tempo opõe-se a ele. A lei humana, que tem validade à luz do sol, é a lei de uma comunidade. Nesta comunidade o indivíduo é cidadão. A consciência tem certeza de sua verdade na totalidade que é o espírito do povo. A verdade da

lei humana se manifesta no Estado que é o movimento do agir consciente de si. A lei humana é a lei da cidade, pública e explícita, corresponde à vida social e política do povo, é a expressão da vontade de todos. É a efetividade da coisa mesma consciente de si, o universal concreto. Hegel está falando da cidade antiga cujo declínio é representado pela tragédia⁸⁴. Como obra dos cidadãos, o Estado se constitui dos costumes e hábitos. Os cidadãos não têm consciência do particular e sua vontade é a vontade objetiva. A liberdade subjetiva, princípio formal do Estado moderno não era possível em Atenas senão como destruição. Pode-se afirmar que os gregos, sob a primeira e verdadeira forma de sua liberdade, não conheciam a consciência moral. Neles reinava o hábito de viver para a Pátria, sem outra reflexão⁸⁵.

A lei humana e a lei divina são os elementos da universalidade e da singularidade. A lei da cisão interna da consciência atua também na substância. A família e a cidade se refletem e se opõem uma à outra. Segundo Hyppolite, essa oposição é a que existe de início entre a natureza masculina e a feminina. Para ele, a ‘natureza originária’, o que se apresenta inicialmente à consciência como um dado bruto e que não foi feito pelo Eu, a distinção dos sexos, assume significação espiritual. Esse sentido espiritual é tomado como imanente à natureza pela consciência. Mas atendo-se ao sentido, ela supera a natureza e o espírito se reencontra nela, sem sabê-lo ainda. É o espírito na sua imediatez. Mas essa diferença natural torna-se espiritual. Creonte é o homem e Antígona é a mulher. Ele se eleva à lei humana, positiva; ela se mostra a guardiã da lei divina, não escrita, da qual não se sabe a origem. A lei divina reside na família, que é o germe da vida social, e mantém a consciência em sua singularidade.

Ambas as leis são em sua complementaridade a vida da substância ética. A bela harmonia da consciência com a lei significava a imediatez do espírito. Como tal ela tem que ser superada. A figura que a sucede é a do mundo da dilaceração e da alienação. No mundo recém-penetrado do espírito, a passagem histórica é a da cidade antiga para o império romano.

⁸⁴ Nas *Preleções sobre a Filosofia da História*, Hegel apresentará, como na *Fenomenologia*, a essência do caráter grego como a ‘bela individualidade’: “O gênio grego é o artista plástico que faz da pedra uma obra de arte. Nessa formação, a pedra não permanece unicamente pedra, não reveste a forma de maneira somente exterior, mas, contrariamente à sua natureza, transformada, torna-se igualmente expressão do espiritual. Inversamente, para as concepções de seu espírito e a fim de exprimir sua idéia, o artista carece de pedra, das cores, das formas sensíveis; sem este elemento, não pode haver consciência da idéia, nem sua objetivação para outrem, pois ela não pode se tornar objeto de seu pensamento. Portanto, o espírito grego, como espírito ético, é a obra de arte da política” (HEGEL. *Preleções sobre a Filosofia da História*. Apud: HYPPOLITE. Op. Cit., p. 360).

⁸⁵ Idem, p. 362.

Novamente, repete-se o movimento da consciência estóica que, passando pelo ceticismo, se torna consciência infeliz. Mas agora se trata de um momento da história do espírito, e não da formação particular de uma consciência de si⁸⁶.

No mundo ético não era possível a alienação. Hyppolite lembra um texto do jovem Hegel, *Diferença entre a Imaginação Grega e a Religião Positiva Cristã*, para mostrar como foi a perda da liberdade que minou a potência da religião grega. Na Cidade a consciência singular, em unidade com a substância, não tinha a liberdade como meta:

“O cidadão antigo ignorava a liberdade da consciência; a noção moderna do livre-arbítrio não poderia ser aqui evocada. Para o jovem Hegel, a liberdade de que se trata exprime somente a relação harmoniosa entre o indivíduo e a cidade. O cidadão antigo era livre na medida em que a vontade do Estado não era distinta de sua vontade própria. Ignorava então, tanto o limite de sua individualidade como a coerção externa de um Estado dominador ‘o cidadão antigo era livre porque, precisamente, não opunha a sua vida privada à sua vida pública’. O estado, portanto, não era para ele um déspota estranho”⁸⁷.

Mas, nas guerras a cidade se dissolve. E no imperialismo que se segue a figura do cidadão se transforma. Ele se torna pessoa privada. O indivíduo se restringe a si mesmo. O Estado, a coisa mesma, não lhe parece mais uma obra sua. Fragmentadas, apenas algumas consciências se ocupam com o Estado. Perdida a bela relação entre o indivíduo e o todo na Cidade, surge o que Hegel denomina uma relação sem espírito. O interesse do indivíduo pela sua própria conservação e a dominação abstrata do Estado. O direito do cidadão se resume no direito à propriedade privada. Esse atomismo social tem seu correlato na dominação exercida pela figura do Senhor do mundo. E pela relação do direito que, apesar de ser universal, é apenas formal. Em tal Estado o cristianismo se opõe à religião de um povo e estabelece que o homem deve fugir desse mundo, buscar o absoluto fora dele. Devia tomar consciência de sua natureza corrupta e rumar para o além. Novamente o dualismo entre o aquém e o além, entre o Si e sua essência, vêm caracterizar o mundo do espírito, estranho a si mesmo. No formalismo do direito, a

⁸⁶ Hyppolite lembra como essa ‘consciência infeliz’ da história corresponde à passagem da Cidade antiga ao despotismo romano. Antes descobriu a consciência infeliz num fenômeno histórico. A análise da consciência infeliz no capítulo da consciência de si e a alienação do espírito no capítulo sobre o Estado de direito aparecem invertidas na Fenomenologia: De início, Hegel descobriu o que mais tarde será a consciência infeliz em geral em uma certa transformação do espírito do mundo de onde surgiu o mundo moderno. Essa passagem não pode ser como defende a Ilustração, a superação do paganismo pelo espírito crítico, mas por uma transformação social e espiritual do mundo humano. (Idem, p. 390).

⁸⁷ Idem, p. 391.

pessoa privada, que vale em si e para si, fixa o ser singular. Em lugar da bela individualidade ética, surge a pessoa jurídica.

A ausência de autonomia que percebe em sua situação leva a consciência a resistir. Surge daí o conflito trágico, a culpa e o destino que ela impõe. Para se manter, a comunidade reprime com violência a singularidade. Mas a violência desanda na dissolução que conduz à decadência moral. Dessa dissolução só restam os elementos da substância. O universal se fragmenta em indivíduos isolados, as pessoas. Mas o que emerge dessa substância ética, o que vale como essência em si e para si, é o *Eu*. É a consciência efetivamente independente. O puro pensamento dessa independência era o estoicismo. Agora, trata-se de um mundo efetivo, que o estóico considerava abstrato. A personalidade saiu da vida da substância ética. É a independência efetiva da consciência. Aquele pensamento inefetivo da independência vem a ser para si mediante a renúncia à efetividade. Nas figuras anteriores ele aparecia como consciência de si estóica. Assim como aquela procedia da figura do senhor e do escravo entendida como ser aí imediato da consciência de si, também a personalidade provém do espírito imediato, que é a vontade universal dominadora de todos e a obediência servil da consciência.

A independência, ou a liberdade efetiva da consciência é o princípio do Estado de Direito. A absoluta multiplicidade de indivíduos como pessoas forma um espírito morto, o organismo político se dissolveu em átomos. O mundo do direito é a própria expressão do estoicismo no pensamento. Manifesta uma equidade natural. Mas a liberdade estóica era abstrata, negligenciava o conteúdo com sua fuga para longe da efetividade. A consciência cética, por ser consciência da contingência e da finitude era, ela própria, contingente e finita. Torna-se estranha a si e, afinal, é infeliz. Assim como a liberdade estóica desembocava na contradição entre dependência e independência, no desvario contraditório do ceticismo, também na independência pessoal do direito a confusão se instala.

A fuga da efetividade, que levava a consciência estóica a identificar sua essência no puro pensar, se repete no direito da pessoa que não passa de um Uno vazio. A liberdade da pessoa é uma independência carente de espírito. Seu agir é formalizado no direito. Esse formalismo, desprovido de conteúdo como o ceticismo, encontra sua subsistência na posse e também a torna um universal abstrato. Esse universal é a propriedade. Se para o ceticismo a efetividade era uma aparência, ou seja, tinha um valor negativo, no direito ela tem valor positivo. O efetivo é o 'meu'. Mas, em ambos os casos, o que pretende valer como real efetivo é apenas a mesma universalidade abstrata:

“Os dois são o mesmo universal abstrato: o conteúdo efetivo ou a determinidade do ‘Meu’- quer se trate agora de uma posse exterior, ou então da riqueza ou da pobreza interiores do espírito e do caráter – não está contido nessa forma vazia, e não lhes diz respeito. O conteúdo pertence, assim, a uma potência própria, que é algo diverso do Universal-formal; [potência] que é o acaso e o arbítrio. Por isso a consciência do direito experimenta, antes, em sua própria vigência efetiva, a perda de sua realidade, e sua inessencialidade completa; e designar um indivíduo como pessoa é expressão de desprezo”⁸⁸.

O mundo romano ou o mundo da interioridade abstrata é o mundo da finitude. A posse, tornada propriedade, ou o Estado de direito, eleva o Eu para si do estoicismo ao Eu em si e para si. Formalmente a individualidade chega a ser em si e para si como pessoa. A propriedade eleva o conteúdo ao mesmo estágio. À pessoa, redobrada em si, se opõe outra dominação abstrata. O movimento do conteúdo é reunido na figura do Senhor do mundo. A pessoa, como uma instância puramente formal, localiza todo o conteúdo objetivo da razão em um único ponto. Uma única personalidade, estranha e igualmente carente de espírito. O Senhor do mundo, por um lado é uma singularidade tão sem conteúdo quanto qualquer pessoa. De outro é a potência universal da efetividade. É a consciência do conteúdo que se opõe à personalidade universal abstrata⁸⁹. Mas o modo violento como pode agir contra os súditos que se lhe opõem demonstra que sua potência não é obra, no sentido da coisa mesma enquanto resultado do agir das consciências. Tal como o senhor, que na relação de reconhecimento tinha a sua verdade no escravo que executava suas ordens, o Senhor do mundo também está fora de si mesmo. Ele significa para as pessoas a essência, mas ele lhes é hostil. O singular e o universal novamente se opõem. O mesmo ocorria na consciência infeliz, consciência de si essencialmente cindida. O tema fundamental da *Fenomenologia*, a oposição entre o Universal e o Singular, a substância e a subjetividade, reaparece como nas figuras anteriores. A consciência do universal diluiu-se inicialmente na singularidade da consciência de si. Esta, no entanto, como subjetividade é a consciência infeliz, cindida, a procura da substância. A consciência infeliz reaparece na dissolução do mundo ético, mas como forma objetiva, na

⁸⁸ HEGEL. *Fenomenologia*, § 480.

⁸⁹ Hyppolite cita as Preleções sobre a História da Filosofia de Hegel para explicar a cisão que se instala no Estado de direito: O Senhor do mundo – ou segundo a expressão da filosofia da história, a *monas monadum* – simboliza, para o pequeno proprietário de província, o que é estranho à sua personalidade. “O indivíduo encontra seu destino nos favores do imperador ou na violência, ou na astúcia, na captação da herança”. Em vez de uma pequena república, onde cada cidadão se sente membro vivo da comunidade, aparece essa paz romana estendida sobre o mundo. Para o indivíduo, o Estado se tornou um destino. De uma parte, há pessoas abstratas que se excluem umas às outras e só se oferecem uma realidade por meio de suas propriedades. De outra parte, há a continuidade e a unidade dessas pessoas exclusivas, mas essa continuidade e essa unidade lhes são exteriores (HYPPOLITE, op. cit, p. 398).

história. É o mundo romano com sua política imperial. Dele surgirá o mundo moderno da cultura. O espírito alienado de si será equivalente à consciência infeliz, mas em uma ordem social e política objetiva.

A substância ética tornou-se a relação formal entre as pessoas jurídicas. A consciência de si, como personalidade do direito, vazia e confusa na relação com o universal, vê nessa situação a sua própria inessencialidade. A cisão, que era uma verdade apenas da consciência consigo mesma, agora é uma realidade efetiva. A verdade da consciência de si é a realidade que dela se alienou. Essa vigência é a perda de sua essência. O Si, que não estava presente no mundo ético, se efetiva pelo retorno da consciência de si à pessoa. O que no mundo ético estava unido emerge, tanto mais desenvolvido quanto alienado de si mesmo.

Da ordem social objetiva do mundo ético às pessoas privadas excluindo-se umas às outras fez-se o caminho da substância ao Si. Este Si existia imediatamente como nas massas da substância ética, na lei humana ou na lei divina. A consciência infeliz preparava a razão como unidade do ser e do Si pela alienação da sua subjetividade. Esse Si, o espírito imediatamente universal, deve fazer o movimento contrário e também alienar-se.

2-f] A LIBERDADE ABSOLUTA DA ILUSTRAÇÃO

O período que antecede ao da Revolução Francesa e a Ilustração, da idade média ao século XVIII, é o que Hegel chama de período da cultura [*Bildung*]. Trata-se da cultura intelectual e política. Cultura é alienação do Si imediato que emergiu da substância ética. A partir desse imediato a substância deve se reconstituir. Não é mais um mundo harmonioso como o primeiro mundo do espírito, mas um mundo dividido em que o espírito se tornou estranho a si mesmo. A oposição entre o Si e a substância, que não estava presente no primeiro momento, será transposta num movimento duplo que é o movimento da cultura.

Na condição do direito privado essa primeira oposição se produz necessariamente. O mundo imediato da consciência espiritual, os costumes, a vida social, a lei da cidade, tornou-se na pessoa jurídica um outro que não ela mesma. A exigência de se reencontrar na substância leva o espírito a pensar-se como separado de si, como estranho a si mesmo. Essa oposição entre o Si e a substância é o pano de fundo para todas as outras que se seguirão. A substância se tornou para o Si um mundo estranho onde ela já não é reconhecida. O ser aí desse mundo é obra da consciência, mas ela não reconhece a si mesma nessa obra. O conteúdo que se opõe ao espírito como mundo não pode ser uma coisa em si, pois trata-se apenas da oposição entre o espírito que é em relação ao espírito que sabe de si.

No Estado de direito o conteúdo personificado no Senhor do mundo aparece como contingente e estranho. Mas ele resulta da alienação do Si. É obra sua, que adquire seu ser aí pela renúncia da consciência de si à sua essência. Nesse segundo momento, no processo da cultura por meio da alienação, a pessoa, que se crê em si e para si, descobre sua carência de substância graças à violência que sofre. Ela própria é este mundo e toda a violência é dela para consigo mesma. Dessa maneira ela se desliga da imediatez, se cultiva. A substância se reconstitui graças à renúncia do Si ao seu direito natural, ao seu estado imediato. A efetivação da substância significa o estranhamento da personalidade. Mas a unidade do Si e da essência, do espírito em si e para si, ainda não é efetividade. Mesmo se encontrando em um mundo objetivo, o espírito permanece estranho a si mesmo. A unidade do Si com a essência permanece uma exigência. A consciência que o espírito tem de si é dupla. A unidade não se realiza neste mundo, mas está para além dele, na fé.

Esse dualismo do espírito que veio a ser estranho a si mesmo é a marca da consciência infeliz no espírito. Na passagem da *pólis* grega ao império romano ou ao estado de direito, a imposição do cristianismo sobre as almas determina a fuga desse mundo e a busca do absoluto fora de si. Para a Fé exige-se uma superação da divisão da consciência. Ela o faz opondo uma realidade transcendente à realidade efetiva.

A consciência infeliz era uma aspiração subjetiva de uma unidade não realizada, o conteúdo é apenas desejado. A consciência da fé é consciência de uma objetividade, mas que está para além da efetividade. Esse mundo do além se mantém exterior em sua objetividade. Tanto a fé quanto a cultura são formas de alienação. Tanto em um mundo quanto no outro a certeza da consciência de si tornou-se estranha a ela.

É por meio da cultura ou da formação que o escravo se eleva à consciência de si verdadeira. No trabalho a consciência escrava se exteriorizava e, formando as coisas, formava-se a si mesma. Tratava-se para a consciência de si de elevar-se acima do ser universal da vida e comunicar-lhe a sua própria forma. Aqui, trata-se da dominação da substância social pelo Si. Como o ser em si das coisas adquire sentido por meio do trabalho do homem, é também por meio da cultura, a substância apenas pensada, que o indivíduo torna-se uma realidade efetiva. A individualidade se eleva à essência assim como o servo se tornava uma consciência universal. No capítulo sobre a consciência infeliz vimos que é através da alienação de sua subjetividade que a consciência se eleva à universalidade da razão. No mundo da cultura, é por meio da alienação que a consciência se cultiva.

Cultivar-se, ao contrário de desenvolver-se harmoniosamente graças a um crescimento orgânico, significa opôr-se a si mesmo e reencontrar-se mediante uma dilaceração ou uma separação de si. O movimento circular da perseguição de si mesmo, que é a vida do Si, é a base da dialética hegeliana. A partir da imediatez inicial que deve ser negada, o Si, que está fora de si, deve se opôr a si mesmo. Ele reconquista sua universalidade por meio desse estranhamento que é cultura⁹⁰. O indivíduo, a pessoa do direito, renuncia ao seu direito natural, à igualdade desigual. A universalidade carente de espírito, típica do direito, atrela-se a qualquer princípio e o justifica internamente como não contraditório. Mas a universalidade que o espírito alienado busca é aquela que veio a ser e, por isso, é realidade efetiva. Não

⁹⁰ Para Hyppolite, o termo 'estranhamento' diz algo mais do que o termo 'alienação'. Significa, não apenas que o Si natural renuncia a si, se aliene, mas ainda que se faça estranho a si mesmo. Hegel, para tratar da oposição fundamental entre o bem e o mal, preferirá sempre o primeiro termo (HYPPOLITE, op.Cit., p.410).

se trata da marcha linear em que as forças da natureza se desenvolvem espontaneamente. Na cultura hegeliana, diferentemente da Ilustração, a universalidade do Si só é conquistada graças à negação de si mesmo, ao seu estranhamento.

A consciência de si, pela alienação da sua personalidade, produz o seu mundo, mas o toma como algo estranho a si e do qual ela deve se apoderar. A alienação da personalidade do direito a coloca em contato com o universal. O indivíduo só alcança a efetividade saindo de si mesmo e chegando ao universal. O mundo do espírito alienado de si se desagrega em um mundo duplo. O primeiro é o mundo da efetividade ou da alienação do espírito, o segundo é o mundo que o espírito constrói, oposto à primeira alienação em que a consciência se encontra nos dois mundos diversos e, ao mesmo tempo, abarca a ambos. A fuga do mundo efetivo pela consciência de si tem, portanto, uma dupla direção. O espírito se eleva ao elemento da pura consciência, mas esta envolve tanto a fé quanto o conceito. Ambos aparecem simultaneamente e a primeira só é considerada em oposição ao segundo:

“É portanto mediante a cultura que o indivíduo tem aqui vigência e efetividade. A verdadeira natureza originária do indivíduo, e [sua] substância, é o espírito da alienação do ser natural. Essa extrusão é, por isso, tanto o fim, como o ser-aí do indivíduo; é, ao mesmo tempo, o meio ou a passagem, seja da substância pensada para a efetividade, como inversamente da individualidade determinada para a essencialidade. Essa individualidade se forma para [ser] o que é em si, e só desse modo é em si e tem um ser-aí efetivo; tanto tem de cultura, quanto tem de efetividade e poder”⁹¹.

A cultura é a efetividade do indivíduo, é a objetivação da própria substância. O Si só tem efetividade na medida em que é suprassumido. Logo, ele não é para si a unidade da consciência de si com o objeto que lhe parece um negativo. Mas a substância é formada nos momentos do Si. Dessa maneira um oposto dá vida ao outro reciprocamente. Cada momento, no entanto, tem a sua determinidade como imutável. Cada um aparece para o outro como uma efetividade. A maneira mais universal com que o pensar fixa essa diferença é a oposição entre o bem e o mal, que se repelem mutuamente e não podem vir a ser o mesmo. Esse ser fixo, no entanto, tem sua efetividade na passagem imediata ao oposto.

⁹¹ HEGEL. Fenomenologia, § 489.

O ser aí é a inversão de toda determinidade na oposta. A essência e o sustento do todo é apenas a alienação. O resultado da dialética dos momentos resultará na alienação da alienação e o todo se recuperará em seu conceito. Será a Ilustração.

A dicotomia que a pura consciência fixa entre o bem e o mal tem seu correlato para a consciência efetiva no poder do Estado e na riqueza. O poder do Estado exprime a essência dos indivíduos, sua singularidade e a pura consciência de sua universalidade. É a substância simples, ou a coisa mesma. O fato de que ele tem sua origem no agir dos indivíduos desaparece. Ele permanece como a base e a subsistência de todo o agir. Essa inalterável igualdade consigo mesma significa que a obra é um ser somente para outro. Logo, em si ela é imediatamente o oposto de si mesma, ou seja, é idêntica à riqueza. Esta é tanto o resultado do trabalho e do agir de todos, quanto é consumida no gozo de todos. No gozo a individualidade vem a ser para si, como uma singularidade. Mas o gozo é resultado do agir de todos. Cada indivíduo crê estar agindo por puro egoísmo, pois é o momento da sua consciência de si como singular, e não vê esse momento como espiritual:

“Aliás, visto somente por fora, assim se mostra esse momento: no seu gozo, cada um dá a gozar a todos, e em seu trabalho, tanto trabalha para todos, como trabalha para si e todos trabalham para ele. Portanto, seu ser-para-si é, em si, universal: o interesse pessoal é só algo ‘visado’ que não pode tornar efetivo o que ‘visa’, isto é, fazer alguma coisa que não redunde em benefício de todos”⁹².

Segundo Hartmann, a consciência refaz nesse reino da formação a mesma experiência anterior. O seu objeto mostra-se como algo outro do que aquilo que ela pensava. E a ilusão é a sua salvação. O poder do espírito, a força universal, mantém-se na sua negação mediante a fragilidade do indivíduo. Tanto o poder quanto a riqueza se mostram ao indivíduo como o que ele deve aceitar ou recusar. Para a pura consciência os momentos da substância, em vez de serem o poder do Estado e a riqueza, são simplesmente o pensamento do bem e do mal.

A relação da pura consciência com a consciência efetiva significa para a consciência de si o juízo. A determinação do poder como um bem e da riqueza como mal é um juízo, mas não um juízo espiritual, pois um lado foi determinado como em si, positivo, e o outro como para si, negativo. Mas, nenhum dos lados se esgota nessas determinações. A consciência de si que se relaciona com eles é em si e para si.

⁹² Idem, § 494.

Por isso deve se relacionar com cada um de duas maneiras, mostrando que a natureza de ambos é serem determinações alienadas de si mesmas. Para a consciência de si agora o bem é a igualdade da realidade objetiva com ela. O mal é a sua desigualdade. Portanto, o que é bom ou mau para ela é bom ou mau em si. Pois na consciência os dois momentos são o mesmo.

Mas a mediação do espírito põe em movimento a determinidade imediata e a converte no seu oposto. Num segundo juízo, a consciência encontra apenas o em si do poder, pois seu agir singular é negado e reprimido pela obediência. Nesse caso, o poder do Estado é uma potência opressora, o mal, pois se mostra desigual à individualidade. A riqueza mostra-se como o bem, pois tende ao gozo universal. Sua essência, também universal, quer comunicar-se a todos os indivíduos. No entanto, também aqui a consciência usa como padrão de medida apenas o seu ser para si. Para completar o juízo espiritual, ela deve levar em conta o seu em si. Assim, o poder do Estado se revela para a consciência a sua própria essência. De um lado, ele é a lei estável, a substância simples. De outro, ele é o governo e o mandamento que ordena os movimentos singulares do agir universal. O indivíduo encontra nele seu fundamento e sua essência. O poder do Estado, portanto, é o bem.

Já no gozo da riqueza, esse indivíduo experimenta apenas o gozo passageiro da singularidade. Não encontra a sua universalidade. Apenas a desigualdade em relação à sua essência. A riqueza, agora é o mal.

No outro juízo, correspondente ao liberalismo clássico em voga no século XVIII, é preciso reduzir o poder opressor do Estado. A riqueza é o verdadeiro bem. Permite ao indivíduo se elevar à consciência de si. A individualização da essência, o agir por egoísmo, os reúne mais do que dispersa. Ao pregar o enriquecimento como um fim, pensa estar realizando o bem de todos.

Essa inversão no juízo da primeira e da segunda consciência, na igualdade e na desigualdade que atribui a ambos os momentos, denota duas figuras diversas da consciência que devem ser retidas: o bem significa a relação de igualdade da consciência e o mal significa a relação de desigualdade. A dupla constatação de igualdade e a dupla constatação de desigualdade significam uma relação oposta entre as duas essencialidades. A formação da consciência de si se dá, como vimos, numa relação de reconhecimento. A consciência efetiva possui em si os dois momentos. A atitude frente ao poder do Estado e da riqueza como igualdade da consciência é a da consciência nobre. A que encontra apenas desigualdade de si com as duas essências é a consciência vil.

A consciência nobre, em seu juízo, se refere ao Estado que ainda não é um Si. É Apenas a substância universal que, para ela, é sua essência, fim e conteúdo absolutos. A consciência toma seus próprios fins como negativos, renuncia a eles pelo heroísmo do serviço. Ela é a virtude que sacrifica o seu ser singular em nome do universal e o torna um ser aí. Mas, nesse movimento a consciência, pela sua extrusão, se forma para a essencialidade. Alienada de si no serviço, ela alcança o respeito de si mesma e dos outros. O poder do Estado, que de início era apenas a universalidade pensada, adquire realidade efetiva. Na história do espírito, trata-se do vir a ser de um regime feudal que culmina em monarquia.

Mas o poder do Estado ainda não é consciência de si que se sabe como tal. Ainda não tem vontade própria. A consciência de si servidora apenas lhe sacrificou o seu ser aí, mas não o seu ser em si. A consciência de si é reconhecida pelo seu ser em si e, por isso, é também honrada. A honra é o reconhecimento do vassalo que age em prol do Estado. Este, sem vontade própria, no entanto, não é um governo que decide, nem o poder efetivo do Estado. Como esse vassalo não se sacrificou enquanto vontade mesma, seu discurso sobre o bem universal é apenas retórica que substitui o agir. Como a consciência honesta em relação à coisa mesma, os conselhos que dá buscam apenas dissimular os interesses da classe a que pertence.

O indivíduo encontra sua essência na lei e no mandamento. Ele se realiza nessa unidade que determina a vida de todo o povo. A consciência nobre vê no poder a efetivação de sua essência, afirma o poder do Estado. Ela se coloca a serviço dele e obedece. Mas encontra também na riqueza o outro lado de sua essência e reconhece como benfeitor aquele que lhe dá acesso a ela. Dessa forma, manifesta a desigualdade de si em relação ao poder do Estado e se revela, de fato, a própria consciência vil⁹³.

Por outro lado, a consciência vil encontra a sua desigualdade com as duas essências. Considera o poder do Estado como uma opressão tirânica, obedece, mas o odeia. Está sempre pronta a se rebelar. Também na riqueza só encontra a desigualdade do seu ser para si com a essência permanente. Ama a riqueza, mas a despreza. Com o desvanecer do gozo, desaparece sua relação com o benfeitor. Porque só

⁹³ Segundo Hyppolite, aqui se encontra o caráter revolucionário apontado por Marx na *Fenomenologia*: “Como a verdade do senhor era o escravo – ou, de fato, o senhor era escravo sem o saber -, também a verdade da consciência nobre se mostrará como consciência baixa, a da consciência satisfeita como consciência sempre insatisfeita. O andamento da dialética é revolucionário, mesmo que na própria intenção de Hegel as conseqüências do sistema sejam conservadoras. (HYPPOLITE, op. Cit., p. 424)”.

encontra o gozo efêmero de sua singularidade de ser para si, esse indivíduo vê a riqueza como uma força dissuasora, que opõe os indivíduos e os distancia da verdadeira realidade.

Essa contradição deve ser suprassumida. Mas o sacrifício do ser para si, a sua alienação completa só é possível na morte. Um sacrifício tão perfeito quanto a morte, mas que lhe permita permanecer nessa extrusão e tornar-se a unidade de si mesmo e do seu oposto, só é possível na linguagem.

A linguagem tem a essência como conteúdo. No mundo ético ela é lei e mandamento. No mundo da efetividade é conselho. A linguagem é a força do falar que realiza o que diz. É o ser aí do puro Si, do singular como singular, do Eu como Eu. Em um trecho que remete ao final do capítulo sobre a certeza sensível, mas também reaparece em toda a *Fenomenologia*, Hegel destaca a sua universalidade inevitável:

“a linguagem contém o Eu em sua pureza, só expressa o Eu, o Eu mesmo. Esse ser-aí do Eu é, como ser-aí, uma objetividade que contém a verdadeira natureza dele. O Eu é este Eu, mas é igualmente o Eu universal. Seu aparecer também é a extrusão e o desvanecer deste Eu, e por isso seu permanecer em sua universalidade. O eu que se expressa é escutado: é um contágio, no qual passou imediatamente à unidade com aqueles para os quais está-aí, e é a consciência de si universal”⁹⁴.

Mas o ser aí do Eu expira simplesmente no fato de ser escutado. Ele retorna então a si, como um agora consciente de si. É um estar aí, logo seguido de um não estar aí. Ele está na medida mesma em que desvanece. E esse desvanecer é sua permanência. É seu próprio saber de si, como quem passa ao outro Si, que ao ser escutado tornou-se universal.

Segundo Hegel, na linguagem a singularidade da consciência entra na existência, de modo que a singularidade é para os outros. Fazer do Eu um universal é o movimento que constitui o meio termo entre as consciências. A efetividade de um espírito que é unidade consciente de si inicia-se dessa maneira. Ao afirmar Eu, a consciência diz o que toda outra pode dizer. Ela se exprime e ao mesmo tempo se aliena, se torna objetiva passando de uma consciência de si singular para uma consciência de si universal.

⁹⁴ HEGEL. *Fenomenologia*, § 508.

Os dois extremos, o poder do Estado e a consciência nobre, são portanto, momentos do espírito. Como o meio termo entre ambos, o Eu é também o todo. É excluído e diferenciado da efetividade isolada de cada um dos lados. Através dessa mediação alienadora, o espírito se efetiva no ser aí como espiritualidade.

No primeiro momento da alienação, o mundo da alienação política, a linguagem tem papel decisivo. É ela que exerce a mediação alienadora no juízo. Como negação desse mundo alienado, surge o discurso dilacerado, radicalmente crítico, que propõe o abandono dos progressos da cultura. A ambigüidade da consciência nobre, que em seu senso de honra se converte na consciência vil, sempre prestes a se rebelar, eleva o espírito a uma alienação mais completa. O nobre se torna o cortesão, passa do serviço à adulação. A eloquência eleva o poder do Estado, que inicialmente só é em si, até o ser para si da consciência singular. A estrutura do Estado já não se encontra para além, como um universal pensado apenas. Torna-se um monarca ilimitado. O ilimitado é a universalidade do conceito na linguagem⁹⁵.

O heroísmo da lisonja, a reflexão falante do serviço, é o meio termo ou o modo como os extremos se interpenetram. A singularidade se sabe universal e o poder universal se sabe uma singularidade da consciência de si. Nessa alienação o poder do Estado se constitui como o Si pessoal, a monarquia absoluta. E a consciência nobre enriquece. A multiplicidade de indivíduos de um lado, de outro a individualidade exclusiva, o monarca. Nessa relação de dependência mútua, o poder do Estado se aliena efetivamente:

“O nome do monarca é, por isso, a reflexão-sobre-si, ou a efetividade, que o poder universal tem nele mesmo; graças ao nome, esse poder é o monarca. Inversamente, ele, este Singular, sabe por isso a si, este Singular, como o poder universal: - porque os nobres não se postam ao redor do trono só para o serviço do poder-do-Estado, mas também como ornamentação; e para dizerem sempre a quem se senta no trono o que ele é”⁹⁶.

⁹⁵ Para Hyppolite, a dialética de Hegel aqui é o comentário da célebre frase de Luís XIV *L'État c'est Moi*: A linguagem eleva a singularidade ao seu cúmulo. Unicamente o rei tem um nome próprio que é conhecido por todos. A individualidade é imediatamente universal, e o universal é imediatamente individual. Enquanto os cortesãos alienaram completamente o seu Si, sua pura certeza interior, o soberano é o único a conservar sua natureza nesse mundo artificial (HYPPOLYTE, op. cit., p.432).

⁹⁶ HEGEL. Fenomenologia, § 511.

Nessa alienação da potência, a consciência nobre troca sua honra pelo poder material. O poder que era em si, para além da consciência, torna-se um momento dessa consciência que se sujeita e o mantém. Ele é aquilo de que ela se apodera.

A riqueza torna-se a essência, suprimida por ela porque ainda subsiste como inessencial, mas é o em si do Estado suprimido. É nela que a consciência busca o seu em si. O indivíduo vale o que possui. O Si do homem se aliena nos movimentos da vida econômica. A desigualdade entre riqueza e pobreza, que se acentua necessariamente, se mostra como um dilaceramento do espírito. O indivíduo vê seu Si sob a forma de algo que não é universal privado do Si no poder do Estado, nem a natureza inorgânica e ingênua do espírito. É uma contradição intransponível. O Si se aliena em uma coisa. Não em outro Si ou em uma potência espiritual, mas depende de uma coisa na qual já não pode reencontrar a si mesmo, mesmo sendo ela a encarnação abstrata de sua obra.

O juízo último da razão observadora, que se apresentava como a certeza da consciência de ser a realidade, afirmava que o Eu se encontrava como uma coisa. O juízo aparentemente vazio de então se mostra o mais adequado para esse momento do espírito. O objeto da consciência é ela própria, mas estranhada de si. Seu Si lhe aparece como um outro.

Quando a riqueza se eleva ao em si, a consciência se torna a consciência vil, desigual a si. Como o universal, a riqueza suprime o poder do Estado, mas não significa um reencontro da consciência consigo mesma. Esse reencontro só é possível quando o espírito se torna um universal que se sabe a si mesmo em toda alteridade. Essa será a racionalidade da Ilustração, que se exprime metafisicamente e que a Revolução Francesa tentará efetivar. O Si em si mesmo é inalienável, é a própria consciência em seu processo de formação. Quando negado ele nega o que o nega. Essa reflexão em que o Si se objetiva é a contradição imediata no interior do Eu. A rejeição da rejeição se manifesta como um novo mundo, o mundo da cultura. Consciente de si como mundo da alienação.

Nesse momento alto da alienação, a cultura emerge como o mundo da consciência dilacerada. A linguagem faz aparecer a cultura como um mundo espiritual. A linguagem do dilaceramento será o próprio espírito alienado de si, mas transparente para si mesmo como desigual em si. O indivíduo se reencontra como universal, ou seja, se antes ele renuncia à existência natural para se formar por meio do serviço, ele se aliena também ao se exprimir, diz o que é e torna-se um universal. A linguagem é a expressão do Si no desenvolvimento da cultura.

A consciência simplesmente honrada não tem cultura. Ela toma os momentos por essências fixas, é, por isso, inconsistente. No discurso dilacerado, há uma inversão total. É a fraude universal declarada. Mas, sua verdade está no fato de se autoproclamar uma fraude. No mundo da cultura a consciência de si experimenta a ausência de verdade, tanto no poder e na riqueza como essências efetivas quanto nos seus conceitos determinados, o bem e o mal, ou a sua efetivação como consciência nobre ou consciência vil. Todos eles se alienam de si mesmos e invertem-se no seu oposto.

A consciência nobre não é consciência de si como um saber de que é também seu oposto. Mas a consciência dilacerada é a consciência da sua própria inversão. Nela domina o conceito, que concentra o que é disperso para a consciência nobre. O conteúdo do discurso dilacerado inverte todos os momentos da consciência a ponto de se entender como essencialmente contraditório:

“O conteúdo do discurso que o espírito profere de si mesmo e sobre si mesmo é, assim, a inversão de todos os conceitos e realidades, o engano universal de si mesmo e dos outros. Justamente por isso, o descaramento de enunciar essa impostura é a maior verdade”⁹⁷.

A perversão social que a riqueza generaliza, por ser a própria essência espiritual, leva à passagem da relação entre consciência nobre e consciência vil. Ambas as consciências são demonstradas na interpretação de Hegel da sátira de Diderot, *O Sobrinho de Rameau*. O personagem-título mostra ao filósofo como se comporta diante do homem que o sustenta⁹⁸.

Hegel descobre nessa obra a figura de um mundo que reflete a si próprio. A consciência da cultura e do dilaceramento resulta da tomada de consciência desse mundo estranho a si mesmo. O sobrinho é sempre um outro diferente do que se crê que ele seja. Mistura altivez e baixeza, razão e irrazão. As noções de honesto e desonesto precisam estar embaralhadas em sua cabeça, diz Diderot. Nunca se define sob um só aspecto.

⁹⁷ Idem, § 522.

⁹⁸ Na análise que faz desse texto, Rubens Rodrigues Torres Filho expõe o que para Hegel seria o jogo da consciência honesta e o da consciência dilacerada. Trata-se de um lado do defensor da sã razão, o filósofo, e seu desconcertante interlocutor, o boêmio, farsante, que o leva a desdizer-se e abala a sua relação com a verdade. A convivência entre os usos público e privado da razão, no texto de Kant *Respondendo à pergunta: Que é Esclarecimento?*, ou seja, a reconciliação entre o exercício da pantomima social e a liberdade de pensamento e de expressão, é desvelada na expressão de Kant: “Raciocinai, quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedeci (TORRES FILHO, R.R. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, p. 63)”.

O filósofo procura salvar alguns valores que considera eternos, mas é obrigado a reconhecer a franqueza do sobrinho que representa a pantomima geral sem dela se envergonhar. Em seu discurso o boêmio diz a mais pura verdade, a de que as coisas neste mundo são o que são, ou seja, o oposto do que parecem ser. A consciência, em sua formação, regressa a si. E, como espírito, é capaz de negar sua própria negação.

A linguagem do dilaceramento é a reflexão do espírito. Ela diz a vaidade da cultura e expressa a verdade que é sua própria cisão. A consciência simples sugere a dissolução desse mundo e o retorno à natureza inocente. Mas a exigência desse afastamento não pode significar um abandono pela razão da culta consciência espiritual que alcançou. A riqueza dos momentos suprasumidos não deve se perder na selvageria da consciência animal. Essa exigência deve dirigir-se ao espírito da cultura, para que ele retorne a si mesmo a partir dessa confusão, como uma consciência mais elevada.

O dilaceramento da consciência, o riso sarcástico sobre o ser aí, sobre a confusão do todo e sobre si mesmo, é a vaidade do conceito. É a reflexão duplicada do espírito sobre si mesmo. A tomada de consciência sobre sua própria vaidade se dá por uma dupla reflexão: de um lado o espírito se volta para o mundo efetivo como seu fim e conteúdo imediato. Expressa-se com brilhantismo em relação às essências fixas da efetividade, o poder e a riqueza que são os mais altos fins de seu esforço no contraste que manifestam. Sabe a substância apenas pelo conflito e pela desunião. Sabe afirmar sua contradição e por isso é verdadeiro. Sabe julgar negativamente o substancial, mas não pode compreendê-lo. Sabe que alcança o universal pela renúncia e pelo sacrifício impostos pelo poder e pela riqueza. Mas, na posse que exerce sobre ambos encontra a inessencialidade destes. Sabe que o Si, pela posse mesma, está acima deles. E o expressa na linguagem dilacerada, espirituosa.

O puro Si é o dilacerar consciente de todas as relações. Sabe do seu dilaceramento como consciência de si revoltada. A incapacidade de compreender o conteúdo puramente negativo da sua vaidade demonstra que o objeto positivo é o puro Eu mesmo. A consciência dilacerada é a igualdade consigo mesma da consciência que retorna a si.

A tomada de consciência do Si no mundo da cultura, como mundo de sua própria alienação, significa um retorno do espírito a si mesmo. É a própria superação dessa alienação que se apresenta também sob dois aspectos: por um lado o espírito busca essa unidade num mundo paralelo ao da cultura, o mundo da fé. Por outro lado, por meio da própria cultura, o Si atinge a sua universalidade reduzindo a

si mesmo todo conteúdo que lhe aparecia como estranho. É o mundo da pura inteligência. Aparece no reino do espírito, no seio da alienação, a luta entre a fé e as luzes.

O espírito da alienação ou o mundo da cultura, pelo discurso dilacerado se aliena como um todo. Sobes além da sua cisão contraditória. Chega ao mundo inefetivo do pensamento ou da pura consciência. Essa pura consciência se opõe à consciência efetiva. Esta última é a consciência da essência do espírito, seu ser aí, e é tomada em seu conteúdo como um aquém. A pura consciência, consciência do espírito realizado, toma esse mundo dado como um não-verdadeiro.

Nas palavras de Hyppolite, esta é a cisão típica do mundo moderno, o indivíduo vive em um mundo e pensa em outro. Ao apoderar-se da riqueza e do poder ele os supera. Vê que são coisas vãs e que não encontra a si mesmo na perseguição desses fins. As potências em que o espírito se realiza alienando-se, no entanto, são efetividades reconhecidas. Através delas a consciência se forma para o universal. O saber da vaidade do mundo é o saber do nada que ele é e também a sua superação. O espírito se eleva a outra esfera. O mundo efetivamente dado da riqueza e do poder não é o verdadeiro mundo. Está aquém da essência. Não é uma totalidade. É estranho a si mesmo e remete a uma verdade que deve estar além dele. O verdadeiro é o pensamento deste mundo efetivo que é, ao mesmo tempo, o seu reflexo.

A fé é em si pensamento. Como fuga do mundo real, ela é uma representação do espírito que, embora seja negativa em relação ao mundo efetivo, representa um ser objetivo para além da consciência de si, a divindade, que se contrapõe às potências deste mundo. Trata-se da mesma substância que se reflete, como num espelho, dessas duas formas. O objeto absoluto é o próprio mundo real elevado à universalidade pela pura consciência. Esta distingue-se, no entanto, da consciência estóica, para a qual só tinha validade a forma do pensamento. Diferencia-se também da consciência virtuosa, para a qual a essência era a realidade efetiva. Também não é como para a razão legisladora ou examinadora, pois, ali o universal ou o bem não era representado como efetividade. Agora a essência está num além.

O conteúdo dessa fé, a revelação cristã, é o espírito em si e para si como será mostrado na figura da religião. Deus é a representação do espírito, inicialmente como substância eterna. Em seguida, o espírito se torna para si encarnando no Cristo e se realiza como um Si transitório. Pela paixão e morte, o para si intermediário volta ao em si. Apenas desse modo a substância é representada como espírito. As formas do espírito, que no mundo real se mostram como alienação, são representados pela consciência como

um acontecimento ininteligível que apresenta a passagem do Pai ao Filho e seu retorno na morte. A consciência crente, portanto, ao elevar-se acima do mundo efetivo, leva-o consigo. O seu pensar não é um saber de si como pensamento. O conteúdo do espírito em si e para si lhe aparece, mas como um outro mundo, uma outra realidade positiva, que se lhe impõe como uma autoridade exterior.

O outro lado da pura consciência alienada de si mesma é a pura intelecção. A pura consciência é a reflexão a partir do mundo da cultura. Portanto, ela é tanto a essência satisfeita em si, essa quietude positiva da fé, quanto o movimento da negatividade, o puro pensar como conceito absoluto. O objeto da fé é a essência interior como essência, possui seu conteúdo no pensar, mas não no conceituar. É um conteúdo sem intelecção. O objeto da pura intelecção é o puro Eu que tem diante de si a forma da objetividade ou do representar. Os dois momentos se separam um do outro numa consciência duplicada. Tanto a fé quanto a pura intelecção são o retorno da consciência a si mesma a partir do mundo efetivo, como um ser aí carente de espírito que ela deve subjugar.

Por isso ambas devem ser consideradas segundo três aspectos: primeiro, como em si e para si, fora de toda relação. Segundo, referindo-se ao mundo efetivo como oposto à pura consciência. E terceiro, opondo-se uma à outra no interior da pura consciência.

Ao suprasumir o mundo efetivo a consciência crente foge do discurso dilacerado como de uma simples vaidade e se refugia na obediência do serviço e do louvor que faz surgir a consciência da unidade com a essência absoluta. Mas não a alcança efetivamente enquanto consciência singular. Apenas a comunidade atinge tal unidade, pois ela é a consciência de si universal. Para o indivíduo, ela se encontra sempre num além do mundo efetivo. O conceito, na verdade, se encontra já na consciência crente, mas não se põe em evidência.

Já na pura intelecção só o conceito é efetivo. A consciência aparece em sua singularidade porque o conceito não está ainda realizado. A essência aparece a ela como um fim a efetivar, um dever ser. Ela quer tornar a pura inteligência num universal, ou seja, transformar tudo o que é efetivo em conceito. Ela não é mais apenas a certeza que tinha a razão de ser toda a realidade, mas sabe de si mesma que é esta própria certeza. Tornando conceito todo o outro ou todo para si da consciência e reunindo num só conceito todas as consciências de si, esta última se torna um universal. A pura intelecção é propriedade de toda consciência de si. Isso resulta da própria cultura que diluiu as diferenças do espírito objetivo, os juízos contraditórios que expressavam o seu mundo e as diferenças entre as naturezas originárias. Esse

mundo ainda encarna o reino animal do espírito, em que as diferenças singulares são tomadas por essências reais.

Na figura da pura intelecção a individualidade não tem conteúdo ou fins particulares. Trata-se de uma individualidade cultivada que não se contenta com a coisa mesma inefetiva do mundo do direito. Todo outro se reduz ao próprio Eu. O puro Si sabe que é seu próprio objeto. Essa igualdade é o elemento da pura intelecção:

“Por conseguinte, a pura inteligência é a essência simples indiferenciada em si, e é igualmente a obra universal e a posse universal. Nessa substância espiritual simples, a consciência-de-si também se dá e se conserva em todo o objeto, a consciência desta sua singularidade ou do agir; como inversamente, sua individualidade é igual a si mesma e universal. Essa pura inteligência é, assim, o espírito que clama a todas as consciências: ‘Sede para vós mesmas o que sois todas em vós mesmas: sede racionais’”⁹⁹.

Tal é o lema da Ilustração. Hegel a define em seu conflito com a fé. Esta é o objeto contra o qual a pura intelecção dirige a força do conceito. A Ilustração é a própria superação do discurso espiritual, brilhante, porém vazio, que denunciava a cisão do mundo da cultura como discurso dilacerado. Ela tornou universal, ou enciclopédica, os saberes mais pertinentes. Suplantou, em uma intelecção universal, a vaidade dos juízos particulares. Sua batalha, no entanto, é contra a fé ou, na sua própria linguagem, a superstição.

Para Hegel essa luta significa uma revolução do espírito. É um anúncio de novos tempos. O século XVIII e a Revolução Francesa mudaram o espírito do mundo. A emancipação do indivíduo, além da abolição do absolutismo feudal, retirava de qualquer autoridade externa a determinação da vontade e do agir do homem. Este se torna sujeito de sua própria formação e o progresso desta formação condiciona a sua relação com a natureza e a sociedade. O mundo deve assumir uma ordem racional.

A revolução não escapa às críticas de Hegel, pois ela ficou apenas na realização de princípios formais. Não chegou a expressar a razão concreta. Por ser fruto do pensamento abstrato, de um entendimento que a razão pura tem de si mesma, o princípio da revolução permanece formal e ainda imediato. Essa é essencialmente a crítica de Hegel à Ilustração. Mas, a Ilustração é uma filosofia

⁹⁹ HEGEL. Fenomenologia, § 537.

concreta. No seu combate com a fé ela quer, como ela, o mesmo fim. Quer apreender a substância espiritual e realizá-la para além da teoria, na própria vida. A fé e a pura inteligência se formam por meio da reflexão do mundo da cultura em si mesmo. Ambas são resultados da alienação do espírito que busca superar esse estado. Enquanto a fé supera esse mundo pelo pensamento de seu além absoluto, a inteligência significa o retorno do espírito em si mesmo como negação da alienação no ato de pensar. Na luta entre as duas é o pensamento que luta contra si mesmo.

A pura inteligência expressa o poder negativo da consciência de si. Tal como o ceticismo, que negava o mundo pela multiplicidade de suas determinações, esse espírito emerge na história e se defronta com a consciência que o espírito tem de si mesmo ao conhecer-se apenas como essência além de si ou como fé. Para a Ilustração a fé se converte no reino do erro, um tecido de superstições e preconceitos oposto à razão e à verdade. Na luta contra as superstições a Ilustração denuncia diversos momentos da lógica do erro. Inicialmente ela desvela a consciência ingênua da massa ou do povo. O erro aqui significa a ausência de reflexão, de retorno sobre si. Num segundo momento ela opõe a essa ingenuidade a má intenção dos sacerdotes que se utilizam da massa por vaidade e por cobiça. O sacerdócio conspira com o despotismo. Este, como a unidade sintética carente de conceito, está acima da massa ingênua e do sacerdote mau intencionado. O déspota as unifica em si. Por intermédio do sacerdócio ele extrai das massas a vantagem da dominação sem resistências. Esse é o erro fundamental.

No entanto, entre o povo, o sacerdote e o déspota, o agir da Ilustração se dirige essencialmente ao primeiro. O seu posto é o lado da consciência espontânea. O conceito da consciência de si racional encontra seu ser aí na massa, mesmo que apenas virtualmente. No desvelar dessa lógica do erro, escapa da Ilustração a singularidade, que segundo Hegel se isola da consciência espontânea universal e opõe-se a ela. A intenção do sacerdote e a do déspota pertencem ao ser para si da consciência. A diferença entre a consciência ingênua e a consciência de si é que uma é em si o que a outra é apenas para si. Por esse motivo, no entanto, os princípios da Ilustração são facilmente assimilados no corpo social. Torna-se uma doutrina universal. E antes mesmo que se possa tomar consciência uma revolução se realiza no espírito, como uma infecção que não se faz notar.

Como o território e o material do poder dessas singularidades é a consciência carente de conceito da massa comum, a Ilustração toma de sua má intenção a efetividade e o poder de sua falsa universalidade. Neste contexto Hegel torna a citar o *Sobrinho de Rameau* como se a penetração da Ilustração, num tecer silencioso e contínuo do espírito, culminasse numa bela manhã em que, basta uma

cotovelada no ídolo, que despenca ao chão. Mas a razão da Ilustração e da revolução é puramente abstrata e nessa manhã, cujo meio dia não é sangrento, essa infecção penetra a vida espiritual em todos os órgãos. A forma morta anterior do espírito fica na história apenas como memória. A infecção se alastra pelo corpo social: “E, dessa maneira, a nova serpente da sabedoria, erigida para a adoração, apenas se despojou, sem dor, de uma pele murcha”¹⁰⁰.

A expansão da pura inteligência na Ilustração é comparável à expansão de um vapor numa atmosfera sem resistência. Essa infecção, quando detectada pelos poderes constituídos do clero e da nobreza, já não pode ser contida. Ao reagirem, os argumentos de que se servem são inspirados no mesmo exercício da razão, no mesmo espírito que tentam combater. A expansão da pura inteligência, a Ilustração, não se esgota apenas no sentido de uma infecção silenciosa. Como um agir consciente ele deve efetivar-se, deve se expôr em um ser aí determinado e deve manifestar-se numa luta violenta com o seu oposto. Mas, essa luta entre a Ilustração e a fé se dá, como vimos, no contexto da alienação do espírito. Há um princípio inconsciente que é um ponto de viragem da Ilustração. Como o filósofo diante do boêmio, a pura inteligência se contradiz quando, ao empreender essa luta, supõe estar combatendo algo outro que ela mesma. Ela se dirige negativamente para o objeto da fé, um mundo alheio à razão. Mas isso significa justamente admitir esse objeto como uma alteridade tão efetiva quanto ela própria. Há para ela, portanto, um outro absoluto. Como negatividade absoluta, a pura inteligência contém em si o seu outro. Ora, fora do conceito absoluto nada pode haver e este, enquanto categoria, implica em que o objeto e o saber do objeto coincidam. Na pura inteligência a consciência apreende o objeto ao mesmo tempo como ela mesma e como outro. Essa alteridade absoluta que a consciência da Ilustração enuncia como superstição é apenas ela mesma. A razão, ao conceber esse outro, o realiza. E o realiza como razão. Ela não sai de si.

Ao negar a fé a Ilustração nega a si mesma. A superstição que denuncia é a sua própria natureza ilusória. Sua argumentação manifesta uma cisão no conceito, um combate do conceito consigo mesmo que só pode levá-lo a se destruir. O conteúdo, que a pura inteligência não possui de início, se revela na sua autoconsciência como sendo ela própria o seu oposto. Esse suposto oposto é só o conteúdo que ela

¹⁰⁰ V. Fenomenologia, § 545. Segundo Hartmann, a razão da ilustração ataca em duas frentes e com armas distintas. Começa atacando os erros e preconceitos, mas ataca também os seus guardiões, o despotismo e o clero. As armas afiadas dirigidas contra os últimos, as pacíficas, contra a consciência reprimida da massa. Só atuam no sentido desse contágio silencioso que pretende despertar a consciência adormecida da fé: “A força e o perigo do Iluminismo caracterizam-se pelo seguinte: se o homem captou com consciência a essência do Iluminismo, e se, partindo do sentimento de estar ameaçado, se volta contra ela, terá sucumbido à infecção e a luta chegará tarde (HARTMANN, op. Cit., p. 420)”.

se recusa a reconhecer. A Ilustração é, no tocante ao conteúdo, uma inteligência vazia. A razão conceituante se efetiva quando se contrapõe a si mesma como objeto na fé.

Desconhecendo inicialmente o objeto da fé, a Ilustração a toma como pura inteligência. O seu objeto é para ela uma ilusão. Mas, nesse sentido, é um produto da consciência crente. De fato, para a própria Ilustração a consciência, ao apreender um objeto, converte-o na sua essência. Ela o penetra enquanto se mantém nele. A Ilustração acerta ao afirmar que o Absoluto da fé é produto da consciência crente.

Por outro lado, ela censura a fé por receber de fora esse conteúdo, como uma essência estranha imposta pelo sacerdote em sua intenção impura. Negado assim de duas maneiras diferentes, esse objeto que ora é produto da consciência, ora é um outro estranho a ela, expõe a Ilustração a um dilema. Esses momentos se opõem da mesma forma como nos momentos da constituição de qualquer objeto. Ali também a consciência vê a si mesma e a um outro:

“No conceito da inteligência está compreendido não só que a consciência se conheça a si mesma no seu objeto intuído e nele imediatamente se possua, sem primeiro abandonar o [objeto] pensado, e retornar dele a si mesma, - mas também que a consciência seja consciente de si mesma como movimento mediatizante, ou de si como [sendo] o agir ou o produzir; desse modo é [patente] para ela no pensamento essa unidade de si mesma como [unidade] do Si e do objeto”¹⁰¹.

Afirmar, portanto, que o objeto da fé é imposto à consciência é absurdo. A essência da fé não é um mero abstrato exterior à consciência crente. Trata-se, na verdade, do espírito da comunidade, da consciência de si do povo, da substância ética. Como tal ele é fruto do agir da consciência. No sentido da coisa mesma, é sua obra. Ao tomar o conteúdo da fé como algo estranho a ela a Ilustração presume que possa o sacerdote introduzir na consciência o que é mais próprio dela, a sua própria objetivação. A impostura e a ilusão que a Ilustração denuncia são falsas. Pois é justamente nesse conteúdo que a consciência tem certeza de si mesma. No seu objeto ela tanto se encontra como se produz. O erro não é possível quando se trata da consciência que o povo tem de si mesmo como essência absoluta.

Já para a fé, a Ilustração é experimentada em três momentos: como Deus, a essência absoluta em si e para si, como um saber que se refere a ela em relação ao seu fundamento e na relação da consciência

¹⁰¹ HEGEL. Fenomenologia, § 549.

crente com a essência pelo agir. No primeiro momento, como vimos, a Ilustração toma a essência absoluta da consciência crente como puro pensar. Esse puro pensar é posto no seu interior como objeto. A Ilustração o toma como um oposto à consciência de si. A essência absoluta da fé é representada. Nesse sentido, esse outro para a inteligência pode ser tomado tanto como o puro pensar em si quanto como a coisa ordinária da certeza sensível. No segundo momento a Ilustração reduz o absoluto da consciência crente à mesma natureza de um objeto seu qualquer. Diz então que a essência absoluta é um pedaço de madeira, uma pedra, etc. Trata-se do antropomorfismo que seria a origem do absoluto representado.

Dessa maneira a Ilustração torna a fé uma mera superstição. A representação é a presença do sensível na consciência crente, embora sua adoração não se dirija em absoluto a esse seu aspecto. Não é o ídolo de madeira ou de pedra, mas é o puro pensar que ela adora. Essa forma contingente, porém, leva a consciência crente a desconfiar de si. Ela buscará, como no protestantismo, evitar essa representação sensível, o antropomorfismo da divindade. No entanto, ela reconhece justamente aí a pertinência da crítica que sofre. A mescla do aquém e do além lhe é revelada de modo irreversível.

O entendimento separa o finito do infinito. E a consciência crente tem a igualdade, que antes era sua essência, contaminada pela desigualdade do conceito. A Ilustração dissocia o que a fé tinha como uma unidade. Seu argumento torna a consciência crente uma consciência infeliz, cindida, que procura em vão a unidade perdida, mas não se livra mais da reflexão que sempre dissocia. A fé se tornará a Ilustração insatisfeita, aquela que será a visão moral do mundo ou a razão prática de Kant.

Num segundo momento, os fundamentos da fé são tomados pela Ilustração como meros testemunhos históricos, incapazes de sustentar o seu conteúdo. Sua certeza se baseia na conservação que, por acaso, estes testemunhos tiveram. A reprodução e a compreensão das escrituras pelos sacerdotes e copistas, por exemplo, torna contingente a sua referência a uma essência absoluta. Embora não seja esse o fundamento real da fé, a Ilustração a acusa de mediar seu saber em caracteres dignos de suspeita.

O fundamento da fé é a própria consciência, como vimos. É o espírito que encontra a si mesmo tanto na consciência singular quanto na presença da fé de todos nela. Sua certeza é um puro saber que se dá numa relação espontânea com seu objeto absoluto. Mas se ela pretende confirmar seu conteúdo

nesses testemunhos, se ela depende disso, é porque ela já está contaminada. Seus esforços para se fundar demonstrariam apenas que deixou-se seduzir pela Ilustração.

A fé, em sua relação com a essência absoluta, significa num terceiro momento um agir. A consciência crente quer se elevar da sua contingência singular para a consciência de si universal. Pelo culto e pelo sacrifício ela busca provar que pode alcançar uma vida outra que a de pura natureza. Ela renuncia à posse dos bens e ao prazer que isolam os indivíduos e é vista com desconfiança pela Ilustração. A Ilustração não assimila a renúncia desinteressada. Em relação ao agir, o fim e a conformidade a ele é o critério de sua crítica.

Para ela o verdadeiro sacrifício, que a consciência crente jura fazer, é impossível. Trata-se de uma modernidade em que a troca media todas as relações entre os indivíduos. Simular uma liberdade em relação ao prazer e à posse renunciando a eles não pode ser conforme ao fim racional. É iludir-se com uma suposta superação de si enquanto singularidade determinada. Para a Ilustração a posse e o gozo são um fim em si mesmo. A idéia de que agindo por egoísmo o indivíduo age para todos, característica do século das luzes e da consciência nobre, parece nortear esse argumento. Mas esse pensamento denuncia a Ilustração como uma intenção impura e como hipocrisia.

De um lado, apresentando-se como intenção pura ela determina uma elevação para além da existência puramente natural, do apego aos meios e aos impulsos. De outro, acusa de insensatez a renúncia da consciência crente a esses mesmos pretensos fins. A pura intenção da Ilustração é uma impostura. Ela se nega como intelecção ao renegar o agir imediatamente conforme ao fim da fé. Nega-se também como intenção, porque renega o verdadeiro desapego aos fins da singularidade exclusiva.

Tal é a realidade essencialmente negativa da Ilustração experimentada pela fé no combate que se instaura. Mas, mesmo opondo-se a um outro e apresentando-se como o contrário de si mesma, ela se efetiva como uma visão de mundo. Por isso, segundo Hegel a verdade da consciência volta a ser aquela da certeza sensível. Toma o absoluto como simples coisa. Tal como na figura da certeza sensível, em que a consciência acreditava ser o mais rico conteúdo do saber, também a Ilustração o crê. E, também como lá, sua verdade se mostra a mais abstrata. Não é mais aquela consciência ingênua, mas consciência reflexiva, que retira da realidade finita a essência absoluta. Tal como lá o objeto é um *isto*.

Positivamente a Ilustração já se manifesta na tentativa de extirpação do erro. Ao interpretar o absoluto da fé como coisas, como representações humanas, ela destitui a essência absoluta de determinações ou predicados. Esta se torna apenas um vazio, uma transcendência insuperável, uma coisa em si.

A Ilustração fixa todo conteúdo da fé como determinação finita, a madeira, a pedra, a imagem. Enquanto representações, esses objetos são reduzidos à sua presença imediata na consciência. A certeza que tem a consciência de sua própria existência é simultânea à certeza que tem de outras existências. O que é posto diante da consciência não lhe permite encontrar-se a si mesma. O *eu sou* assim como o *isto* da certeza sensível é meramente empírico. A experiência humana esgota-se no horizonte do finito. Nada se pode dizer do absoluto que há certamente além dela.

Enfim, no que concerne à relação entre a essência absoluta e a essência singular, pode-se conceber uma dupla possibilidade. De um lado, pode-se positivamente reunificar todas as determinações finitas à essência absoluta. Desse modo elas são efetividades, pois são postas no ser absoluto. Assim, o sensível é referido ao absoluto como o em si. E em si é a própria efetividade sensível.

Por outro lado, pode-se ligá-las negativamente à essência e, assim, o ser das determinações é suprassumido, ou seja, elas são apenas para o outro, não em si. A realidade sensível é referida à essência absoluta como seu contrário, como o seu não-ser. O bem e o mal, como se determinavam os conceitos da figura precedente da consciência nobre e da consciência vil tornam-se agora, para a pura intelecção, as abstrações puras do ser em si e do ser para outro.

A pura intelecção não pode deixar de se dirigir à essência absoluta. E as duas modalidades da sua relação com as coisas finitas são modalidades do ser em si e do ser para outro. Essas modalidades, que se aplicam a toda realidade finita, conduzem a um conceito sintético fundamental que reúne em si a essência da filosofia teórica e prática da Ilustração. Esse conceito é o da utilidade. Tanto o modo positivo que é a razão teórica, quanto o negativo que é razão prática, são modos de considerar a relação do finito para com o em si. E são necessários. Assim, tudo é em si e é também para um outro, ou seja, tudo é *útil*. Ora se deixa utilizar por outros e é para eles, ora se guarda do outro, o utiliza e é para si.

Assim como as coisas, o homem também é uma realidade finita e se encaixa nesse conceito. A negação do divino pela Ilustração fez dele uma forma vazia do absoluto. Essa forma é aplicável a tudo

sem, no entanto, se referir a nada em particular. Daí resulta o formalismo vazio que num momento considera os seres finitos em sua posição absoluta e noutra os considera em sua posição relativa. Cada um é ora em si, ora para um outro. Em uma visão naturalista, oposta à visão religiosa da fé, Hegel fala da totalidade dos homens como um ‘rebanho humano’. A visão de mundo da Ilustração reduz o homem a um ser da natureza.

O homem, pensado em sua imediatez como consciência natural é, em si, bom. Como singular, ele é absoluto e todo outro é para ele um meio. Tudo é para o seu prazer e deleite. Tudo que é outro só tem significado para o homem na utilidade que dele se retira. Porém, assim como tudo é útil ao homem, também o homem é útil a tudo. O vínculo social se efetiva mediante a utilidade recíproca dos indivíduos entre si. A destinação de cada um é fazer-se útil à comunidade. Na mesma medida em que cuida de si, deve dedicar-se aos outros: “uma mão lava a outra. Onde quer que se encontre, está no lugar certo; utiliza os outros e é utilizado”¹⁰².

A moral se exprime como utilitarismo. Nessa relação dialética em que cada um se coloca simultaneamente como fim e como meio é que os homens constituem uma comunidade. A própria religião manifesta uma relação de utilidade. A Ilustração a vê como a busca das vantagens que o homem pode alcançar em sua relação com a divindade. Assim, a Ilustração se mostra como a mais superficial das filosofias. Reduzindo todo o especulativo ao meramente humano ela confessa sua banalidade. Chega a um mundo superficial em que as coisas são o que parecem imediatamente. Um mundo em que os indivíduos são apenas em função do egoísmo natural e só se relacionam tomando o outro como mero meio. Só sabe da finitude e a toma como o verdadeiro, como o supremo saber. Contagiada por ela, a fé sucumbe.

O direito humano da Ilustração é incontestável para a fé. Esta é também consciência de si e participa do mundo humano, mas mesclava o finito e o infinito sem ter disso um claro saber. Como vimos, tratava-se da consciência adormecida que a Ilustração vem despertar. Mostra-se como pura intelecção porque diante de um momento determinado vislumbra o todo e ressalta o oposto desse momento invertendo-o num outro. Dessa forma, produz a essência negativa de ambos os momentos, o conceito. Ao indicar à fé o ser outro dos seus momentos, a Ilustração aparece para esta como mentira e

¹⁰² Idem, § 560.

deturpação. Mas esse outro é tão essencial quanto o momento em sua singularidade. Está presente na consciência crente de modo inconsciente e não pode ser negado por ela.

Quando a Ilustração considera o objeto da adoração da consciência crente como mera coisa ou antropomorfismo finito, atinge-a em sua cisão interna. Pois ela possui um além da efetividade e a própria efetividade como aquém do absoluto. O ponto de vista da coisa sensível, em que esta é em si e para si, também lhe é próprio.

Mas, sobre si mesma a Ilustração é muito pouco ilustrada. Ela se mantém na oposição do finito e do infinito porque não reconhece no conteúdo da fé o seu próprio conteúdo. Ela não chega ao conceito como unidade dos opostos, mas o tem como um dado. A Ilustração é apenas a atividade carente de consciência do puro conceito que chega a si como simples objeto, o toma como um outro e, assim, desconhece a própria natureza do conceito de separar absolutamente o que se apresenta como igual. Como a fé é levada a tomar consciência de si mesma como desigualdade, ela termina por se mostrar exatamente como a própria Ilustração. A consciência crente é apenas a Ilustração insatisfeita, saudosa do paraíso perdido e voltada para um além. A consciência da Ilustração se crê uma consciência feliz em sua positividade.

Mas a Ilustração, como o outro lado da fé, traz consigo a aspiração insatisfeita da consciência separada do absoluto. A essência absoluta que tem por objeto é um vazio impossível de ser determinado. Essa aspiração está também no seu agir, que sempre quer ir além de sua essência singular, e no útil que é seu objeto rico em conteúdo, mas carente de Si. Sua aparente satisfação deve ser suprassumida e a consciência deverá elevar-se a um outro estágio.

Nesse tecer surdo e inconsciente, a fé perde seu conteúdo e a consciência colapsa na pura coisidade. A Ilustração, por seu lado, não reconhece a unidade da consciência de si e da essência absoluta. E, em relação a essa essência, ela incorre na mesma cisão que caracterizara na fé. Ela se confirma vencedora justamente na medida em que passa a trazer em si mesma sua própria negação. Embora a essência não encerre em si essa diferença, ela é o puro pensar nele mesmo. Mas, para a consciência apresentam-se duas essências distintas ou ocorre uma dupla consciência da mesma essência. A Ilustração divide-se em duas. Um dos partidos em que ela se divide é o materialismo, o outro, o

deísmo agnóstico¹⁰³. No primeiro caso, chama-se matéria a essência absoluta, no outro ela é o absoluto carente de predicados que se encontra no puro pensar.

Trata-se, como sabemos, sempre do mesmo conceito. A diferença está apenas no fato de cada uma das ilustrações se fixar em um ponto do movimento do pensar. Se avançassem mais acabariam por se encontrar uma na outra e reconheceriam como o mesmo o que para uma é abominação e para outra é loucura. A consciência, no contexto da alienação, por não reconhecer sua substância como a essência igual a ambos, não considera que, abstraídas as determinações sensíveis, a pura matéria não passa de pura abstração. Assim, mostra-se como sendo de fato o puro pensar, como um absoluto vazio que é tudo e nada. As duas ilustrações combatem uma à outra. No entanto, falta a ambas o que a metafísica cartesiana exprime como conceito: que o ser e o pensar são em si o mesmo. Não compreende que, em última instância, o puro ser é uma abstração e que o puro pensamento é que é o próprio ser. O pensar é coisidade e a coisidade é pensar.

No fundo, ao se dividir a Ilustração assume ela própria a verdade do partido que combatia, a fé. Em oposição à idéia de matéria, por ser abstrata, remete a uma idéia de além. Isoladas, as duas ilustrações são incapazes de desenvolver um sistema da natureza, pois o pensamento desta exige um desenvolvimento concreto que a idéia de matéria não demonstra. Também não podem construir um sistema do espírito, pois o pensamento de Deus exige, como momento a consciência de si, que a idéia de um além puramente negativo não contém. A cisão presente na essência faz com que se preste aos dois tipos de consideração. De um lado, ela tem em si mesma a diferença. De outro os dois tipos de consideração convergem num só. É como se a essência girasse sobre si mesma. O seu movimento fora da unidade em si e para si depende do seu desdobrar nos momentos distintos do ser em si, do ser para outro e do ser para si. Sua realidade efetiva nesse desdobrar-se tem o nome de utilidade.

¹⁰³ Segundo Hyppolite, essa mesma dialética é retomada de forma mais acessível nas *Preleções sobre a História da Filosofia*, a propósito da filosofia francesa do século XVIII. Para Hegel, essa filosofia “é o conceito absoluto que se dirige contra todo o reino das representações consistentes e dos pensamentos imóveis, uma filosofia que esfaca tudo aquilo que é fixo e se proporciona a consciência da pura liberdade. Na base desse idealismo encontra-se a certeza segundo a qual tudo aquilo que é, tudo o que vale como em-si, tudo, enfim, é essência da consciência de si; porém, nem os conceitos de bem e de mal, de poder e de riqueza, nem as representações fixas da fé, representações de Deus e suas relações com o mundo, de seu governo e dos deveres da consciência de si para com ele, tudo isso não pode ser uma verdade em si que estivesse fora da consciência de si”. Essa polêmica em torno da liberdade da consciência de si, apenas iniciada com Lutero, foi retomada pelo pensamento francês para alcançar o princípio justo de que o mundo é, assim como o mundo do espírito, a efetivação da vontade idêntica ao pensamento: “o real é racional e o racional é real (HYPPOLITE. Op Cit., p. 477)”.

A relação de utilidade em que a consciência toma seu objeto se caracteriza pelo constante passar de um momento ao outro sem se unificarem. Suplantando a diversidade das relações sociais e morais, o conceito do útil, mesmo sendo um princípio abstrato que se refere a tudo, consome a realização da pura intelecção. Segundo Hyppolite essa dialética se traduz nos seguintes termos: A consciência de si, o ser para si, tem diante dela um mundo. São as instituições sociais, as massas, a realidade espiritual efetiva. Mas ela não reconhece esse mundo como obra sua, como realização da vontade universal. Posto como em si, este mundo é negado. Em sua relação com a consciência de si efetiva, ele é considerado em sua utilidade. Cada coisa é inicialmente em si. Mas trata-se apenas de um momento. Novamente essa coisa se vincula a uma outra que a absorve. Então, ela é agora para um outro. Mas só é para outro enquanto é em si. O momento do ser para si reúne em sua unidade os momentos que antes se opunham. O útil é apenas a alternância desses momentos. O conceito da pura intelecção que ele exprime não é mais do que sua representação como objeto para a consciência. O momento do para si não chega a suplantiar os outros momentos de modo que o útil resulte no Si ou na unidade do ser com seu próprio conceito.

Assim, o mundo real, a efetividade do reino da cultura, e o mundo ideal, aquele além da fé, encontram sua verdade no mundo efetivo da utilidade. O primeiro mundo era o espírito disperso em sua efetividade nas certezas singulares de si mesmo sem alcançar o gênero delas. A essa efetividade, essa certeza de si como este singular, falta o em si. O segundo contém o gênero, é o reino do em si, da verdade da fé, oposta à certeza anterior. A esse mundo, no entanto, falta a efetividade do primeiro. O terceiro reino, o útil, é a verdade que simultaneamente é a certeza de si mesma. Como objeto da consciência ele reúne em si os dois mundos. O útil é o objeto de uma consciência de si que o penetra com o olhar e nele possui a certeza singular de si mesma, seu ser para si, e o objeto em sua essência, como ser para um outro. A consciência enquanto aquela certeza singular, nesse sentido se eleva ao saber verdadeiro e à certeza universal de si mesma. Nesse saber de si situado no objeto a inteligência reúne a verdade e a efetividade: “Estão reconciliados os dois mundos, e o céu baixou e se transplantou para a terra”¹⁰⁴.

O dualismo que marca o mundo moderno é superado, portanto, nessa dialética. O mundo da cultura, onde se realizava a consciência de si efetiva, esgotava-se na vaidade do discurso, no poder e na riqueza. Esse discurso era uma certeza, uma efetividade que se encontrava aquém da verdade. O mundo da fé lhe oferecia essa verdade, mas como um além, portanto, desprovida da certeza efetiva da

¹⁰⁴ HEGEL. Fenomenologia, § 581.

consciência. O mundo da utilidade, nascido da luta da Ilustração contra a fé, reúne aquela certeza e essa verdade. Retira o conteúdo positivo do em si e o reduz a um momento distinto de uma mesma essência. O mundo oposto à consciência é dissolvido nela. Ela o incorpora e se eleva de sua singularidade à universalidade do pensamento. O pensamento como vontade universal é a nova figura da consciência, a mais elevada verdade de que a Ilustração é capaz: a liberdade absoluta.

Esta figura constitui uma verdadeira revolução, pois a utilidade deixa de ser um predicado das coisas e torna-se idêntica ao sujeito, ao Si da consciência. O ser para si a que reduz o ser em si e o ser para outro é o puro conceito. O objeto pensado já não está para além do Si. E o Si, por sua vez, já não é apenas *este* Si individual, mas se torna vontade universal. O objeto se torna o próprio Si realizado, idêntico ao ser que ele põe imediatamente. O mundo é a vontade da consciência de si que absorve toda objetividade. Nesse mundo da vontade universal a liberdade absoluta reúne o aquém e o além que antes se opunham. É como reconciliação dos dois mundos que Hegel saúda a revolução. Se ela significa a superação de toda alienação, este é o problema que ela mesma se põe como um retorno consciente do mundo da cultura e da fé ao mundo imediato do espírito, segundo Hyppolite, à cidade antiga da qual este partiu¹⁰⁵.

O mundo, que tem como predicado a utilidade, se apresenta como um outro para a consciência de si. Mas, por ser útil não é em si. Assim como se opõe à consciência, logo desaparece nela. Como a consciência se elevou à universalidade, seu conceito contém a essência da efetividade. A essa consciência o objeto não se opõe como um Si próprio. Ele é puro conceito, é o contemplar-se de si mesmo e do outro por parte do espírito. A certeza de si é então o sujeito universal. E seu conceito, consciente de si, é a essência da efetividade. O mundo se torna transparente ao eu. E o homem se torna o criador que se encontra em sua obra, a cidade. O espírito se apresenta como liberdade absoluta e a certeza de si que a consciência alcança é a essência de todas as massas espirituais. A efetividade e a essência são o saber de si da consciência. A realidade é espírito e para essa consciência o mundo é sua

¹⁰⁵ Hyppolite lembra como nas *Preleções sobre a História da Filosofia*, Hegel diz que a Revolução francesa tem sua origem e fundamento no pensamento. Essa determinação suprema do pensamento só pode ser a liberdade da vontade. Livre é a vontade que não se choca com nenhum obstáculo, com nada que lhe seja estranho. Um tal obstáculo só poderia ser uma coisa em si, uma opacidade irreduzível. Mas é justamente a noção de coisa em si que desaparece com o mundo da utilidade, correspondente à filosofia do século XVIII (HYPPOLITE, op. Cit., p. 482).

vontade. E sua vontade é universal, é a vontade de todos os indivíduos singulares. O agir consciente de cada um emerge como o agir de todos¹⁰⁶.

O princípio da liberdade humana é a verdade dos mundos da cultura e da fé. Mas, ao elevar-se à vontade universal o homem torna-se um cidadão. Ele quer participar da obra total e se reencontrar nela. O Estado consciente de si é a vontade da sociedade, é a coisa mesma, a obra de todos. Essa participação direta na confecção do social como consciência de si é a liberdade absoluta. As divisões das massas e estamentos separados manifestavam antes apenas a alienação particular da consciência de si. Resultavam na obscuridade da coisa em si. O homem não encontrava nelas sua essência, ou sua obra. Essa diversidade de massas desvanece e resulta apenas a oposição simples entre a vontade individual e a vontade universal. E o trabalho pelo qual o indivíduo se efetiva somente pode ser o trabalho total. Seu fim é o fim universal. Sua linguagem, a lei universal. E sua obra, a obra universal. Todo além é dissolvido. A substância, como a obra consciente da individualidade, não se confunde mais com a imagem da fé, de um ser supremo. Seu agir como criação objetiva do todo, não é um agir singular, mas refere-se às leis e ações do Estado. Löwith comenta a crítica de Hegel ao *Contrato Social*, na *Filosofia do Direito*, como o pensamento do que viria a ser a revolução e a liberdade absoluta. A alienação da vontade individual à vontade geral, exigida por Rousseau e inspirada na *pólis*, entende a última como sendo o interesse comum aos cidadãos individuais e não exatamente à vontade verdadeiramente universal. A revolução, de fato, destrói um Estado que já não correspondia à consciência da liberdade, mas não procurou novas bases. E em vez de organizar uma nova comunidade, estabeleceu historicamente a concepção liberal do Estado, entendido como mero meio para o arbítrio do burguês¹⁰⁷.

No entanto, esse agir é um agir da consciência para consigo mesma. No mundo anterior a substância era algo estranho à consciência alienada. No mundo revolucionário a consciência não permite que nada seja diante dela como um objeto livre. A obra que produz torna-se objetiva, mas o Eu se aliena novamente nela porque a oposição que resta é apenas da vontade singular e da vontade universal. A passagem se dá de maneira imediata. O homem, ao elevar-se como vontade universal e identificar-se com o Estado, não chega a nenhuma obra positiva. A vontade não chega a representar-se como

¹⁰⁶ Hegel retoma aqui *O Contrato Social*, de Rousseau. O que no mundo da utilidade aparenta ser uma coisa em si resulta da consideração das instituições sociais como apenas úteis. Como já não se põe como existente em si e para si, a substância social, a monarquia, o parlamento, é reduzida de um ser em si ao ser para outro e daí a um para si. Este último momento reduz os anteriores a uma unidade. Mas, o fim e o sentido da utilidade só pode ser o Si universal, a vontade geral e pensante (Idem, p. 484).

¹⁰⁷ LÖWITH. Op Cit., p. 337.

manifestação e como substância, um ser outro no interior da liberdade ou como mundo do discurso, das leis e das instituições. A vontade deixa de se objetivar. Não se trata de uma liberdade que ao tomar consciência de si dê origem às estruturas políticas e jurídicas, nem às essências reais do mundo da cultura como as massas do trabalho de todos. A penetração da substância e da consciência de si que a revolução pretendia efetivar, a dissolução da coisa em si no social ou na obra mostra-se impossível a ela. Resta-lhe o agir puramente negativo, apenas a fúria da destruição, o terror¹⁰⁸.

A universalidade que não se permite encarnar na articulação orgânica efetiva, que quer fixar-se na história do espírito, por ser abstrata reduz-se ao egoísmo de uma consciência de si individual. Como a consciência de si singular cai nesse universal abstrato, seu agir exclui as outras singularidades. Não há mediação entre o universal e o singular como vontades. A obra do universal é a morte. Sem a alienação e a mediação necessárias à vida do espírito a liberdade absoluta não se efetiva. O máximo em que ela se objetiva é como negação absoluta da individualidade. O terror, porém, tem uma significação para a consciência. Ele a leva a transpor esse mundo na interiorização dessa negação abstrata. A negação dessa negação é o que Hegel chama de despertar da subjetividade livre. É a boa vontade, o puro querer kantiano.

¹⁰⁸ A revolução é a realização imediata da liberdade absoluta. Ela proveio do pensamento, mas não é o termo final. Ela aparece como uma dialética: "A realização imediata da liberdade só conduz ao Terror e a Cidade terrestre, que pretende haver absorvido a Cidade de Deus, mostra-se como um novo avatar do espírito. Essa troca imediata da vontade singular e da vontade universal oscila entre a anarquia e a ditadura, sem se deter em nenhum mundo, nenhuma organização estável". O espírito só pode ser alienando-se. Por isso a consciência de si do espírito irá superar essa imediatez fatal num aprofundamento da subjetividade que será a figura da 'visão moral do mundo' (Preleções sobre a História da Filosofia. Apud: HYPPOLITE, op. Cit., p. 481).

2-e] A DIALÉTICA DA LIBERDADE INTELIGÍVEL

Nas figuras anteriores do espírito, a alienação da vontade singular se dava na busca da honra, da riqueza, da salvação e do útil da Ilustração. Na liberdade absoluta a alienação da consciência resulta em cabeças degoladas. Mas a significação dessa autonegação é o retorno que se impõe o espírito. O autoflagelo que a vontade universal se impõe na morte do singular retorna no puro saber e no puro querer. O espírito passa a outro reino e torna-se saber de si mesmo. A pura vontade é superação da imediatez que limitava a relação entre o universal e o singular. Ela se põe como idêntica à substância, como visão moral do mundo. Essa filosofia corresponde ao idealismo de Kant e Fichte. Ao cidadão revolucionário alienado na liberdade absoluta, substitui o sujeito moral.

O espírito objetivo encarna novas configurações. O Estado moderno, inspirado em Napoleão, significa um renascimento das cinzas do Estado aristocrático. Mas a exclusão da consciência de si no terror leva a consciência a buscar superar a oposição entre a substância e a consciência de si na pura subjetividade. A liberdade absoluta permite a transição entre o espírito objetivo e o espírito subjetivo, criador de sua história e, como razão prática, certo de si mesmo.

Enquanto no mundo da cultura ou da fé o singular tinha sua substância fora de si, no mundo moral ele a traz consigo. A identidade do saber com o objeto, o *telos* da própria *Fenomenologia*, parece anunciar-se. Não se trata mais da substância estranha, que na utilidade da Ilustração se opunha como um em si inatingível. É o puro dever, que deve efetivar-se. O sujeito racional autônomo de Kant exprime a coincidência da singularidade como o universal. Seu saber como consciência de si é a própria substância. Como a vontade autônoma determina seu próprio agir, a substância lhe é imediata. Não é um além, uma determinação estranha para a consciência. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant identificava a consciência de si à consciência moral comum. A autonomia do sujeito é a chave do sistema kantiano.

Tal imediatez, no entanto, é diferente daquela do mundo ético. Naquele, também a substância encontrava-se no sujeito como sendo sua natureza. A relação de Antígona com a lei divina era imediata, tanto quanto é para a consciência moral o dever. Não se trata, porém, de um fato natural, mas de um retorno do espírito a si, uma reflexão. A liberdade da visão moral de Kant é uma libertação, um

processo, e não é somente imediata. A síntese entre o espírito imediato, o mundo ético e o espírito estranho a si mesmo, do mundo da cultura, se realiza no dever ser. A relação entre o que é e o que deve tornar-se a consciência de si exprime-se no dever como unidade entre o imediato e o mediato.

De um lado, o espírito ético resultou numa cisão entre a lei e o agir. De outro, o espírito dilacerado reconduz o espírito ao saber de si. No absoluto que a consciência contém em si como puro dever se manifesta não apenas uma filosofia a mais, como o estoicismo, o ceticismo ou qualquer moralismo tradicional. Trata-se de um modo de viver que pressupõe a atividade do espírito consciente de si. Ao contrário do mundo ético, a consciência do homem se identifica como substância no dever ser. E isso significa um constante esforço para superar a existência natural.

O que Hegel chama de visão moral do mundo se constitui dos postulados da razão prática. Eles são uma exigência do sistema kantiano. Eles buscam reunir o que a crítica da razão teórica desmembrou como fenômeno e coisa em si. A relação entre a virtude e a natureza, entre a causalidade natural e a causalidade por liberdade leva a consciência de si ativa, a razão prática, a postular a unificação dessa cisão. Tal é, inclusive, o papel do juízo reflexionante na *Crítica do Juízo*.

O dever, portanto, não é uma lei exterior à razão. Ela o põe como exigência sua. Por outro lado, subsiste um ser outro, uma natureza que indica uma necessidade de mediação na consciência do dever. Esse outro mundo não coincide com a consciência de si. Ele sim, é inessencial. Eis os dois termos opostos que norteiam a filosofia crítica na fundamentação do agir do homem na história. Há uma subordinação da natureza à causalidade livre do homem. É a liberdade inteligível, que soluciona a terceira antinomia na *Crítica da Razão Pura*. Mas há também uma independência de uma em relação à outra. Essa é a contradição que move a visão moral do mundo em direção aos postulados da razão. Os postulados são a síntese entre ambos.

O primeiro postulado afirma a harmonia entre a felicidade como fim e a moralidade como regra do agir. A efetividade da consciência moral levanta o problema da efetivação do fim: Que posso esperar? Segundo Kant toda tentativa anterior de estabelecer o princípio da moralidade falhava no mesmo ponto em que se estranhavam, segundo Hegel, a consciência de si e a substância. A origem do mandamento era sempre externa e a ação visava sempre um efeito posterior. Mas como legisladora a vontade é autônoma e o imperativo categórico ordena à vontade o que ela mesma determina.

Como a vontade humana é a de um ser finito, ela deriva da lei moral o dever de querer a realização do sumo bem como o seu objeto verdadeiro e o seu fim necessário, mais alto e último. No sentido da idéia reguladora, de que falamos na primeira parte, seria o bem consumado, o fim que é também o princípio determinante da vontade. Como tal ele deve postular a expectativa de uma felicidade como mérito do agir moral. As máximas morais devem levar à satisfação de fins empíricos. Isso quer dizer, em última instância a concordância final entre a liberdade inteligível e a causalidade da natureza. Para o fim último da Ilustração na história a constituição política perfeita seria esse ideal. Enquanto idéia reguladora ele deve motivar o agir do ser racional e se objetivar naquele limite da humanidade não apenas como meio, mas simultaneamente como fim da ação.

Na *Crítica da Razão Prática* Kant procura deduzir da dialética que ali se instala a necessidade de uma síntese *a priori* que harmonize as máximas da felicidade com as máximas morais. Trata-se da harmonia entre a natureza e a liberdade, consideradas heterogêneas na Analítica. Isso só é possível para Kant mediante o postulado do “sumo bem originário”. A necessidade da lei moral como um fato impõe ao ser racional o agir de modo a fomentar o sumo bem no mundo. Por outro lado abre a perspectiva da possibilidade de transformação da realidade sensível pela vontade pura.

Na medida em que o dever é o único fim e o objeto da consciência de si, ele é a sua essência absoluta. Nesse sentido ela encontra-se encerrada em si mesma. Mas como é também consciência, é mediada pela realidade do objeto do saber imediato. A realidade efetiva mostra-se como um ser outro. Graças à sua determinação exclusiva pelo dever, esse ser outro, a natureza, é uma efetividade privada de significação. Mas, por isso mesmo, é tão livre e independente quanto a consciência de si. É um todo autônomo, uma natureza soberana quanto às suas leis e quanto ao seu agir. Assim como a consciência moral a ignora, também é ignorada por ela. A indiferença e a independência da natureza de um lado e a necessidade de efetivação do agir moral de outro, é todo o horizonte da relação que constitui a visão moral do mundo. A consciência moral, portanto, cumpre o dever em ato. Mas ela defronta-se com a autonomia pressuposta da natureza: “Ela *experimenta* que a natureza não se importa com lhe dar a consciência da unidade de sua efetividade com a dela; e assim, talvez a deixe ser feliz, talvez não”¹⁰⁹.

Mas a consciência moral não pode abrir mão da felicidade. Ela é um momento do fim cuja ação moral tornou objetivo. Como a moralidade tende necessariamente ao agir e à sua efetivação, o gozo

¹⁰⁹ HEGEL. Fenomenologia, § 601.

reside nela como uma disposição. A totalidade de um fim, em que está implicada a consciência de seus momentos, consiste em que o dever seja ao mesmo tempo uma pura ação moral, universal e uma individualidade realizada. A natureza e o fim devem ser um. Mesmo com a independência da natureza, e a contradição entre os dois lados, o dever é o essencial e a natureza uma realidade desprovida de significação. A efetividade está contida no fim em sua totalidade. Ele é necessariamente, ao mesmo tempo, o pensamento da efetividade. A harmonia entre a liberdade moral e a natureza é pensada como uma efetividade postulada. É uma exigência da razão.

Se para Kant sua unidade só é possível no postulado do sumo bem originário, para Hegel ela já está contida na determinação do agir pelo puro dever. Não há sequer a necessidade de tal postulado. Como a consciência, na primeira parte da *Fenomenologia*, não sabe de sua unidade com o objeto, também a consciência moral não sabe imediatamente que a harmonia dos lados já está contida na ação mesma. Para o conceito de moralidade a unidade da harmonia é uma realidade efetiva.

A consciência é como tal um saber de um outro, efetivo e livre. A natureza que pertence à consciência é, diante da vontade, a sensibilidade que tem fins singulares na forma de impulsos e inclinações. Natureza é uma das vias da encruzilhada que a vontade defronta como possíveis determinações para o agir. É inclusive a via da felicidade motivada empiricamente, oposta por isso à vontade pura e seu fim. Mas a essência da consciência pura é a unidade de si com a sensibilidade. O puro pensar e a sensibilidade da consciência são uma só consciência. É no puro pensar e para ele que existe essa unidade pura. Mas para a consciência moral o que se revela é a sua oposição aos impulsos.

Na oposição entre razão e sensibilidade, a razão não apenas deseja, mas exige a solução do conflito. A oposição deve resultar na unidade de ambos. E não deve ser uma unidade originária no interior do sujeito. Uma tal unidade em que o Si é consciência e o universal é o efetivo só se encontra na moralidade efetiva. Nela expressa-se a mediação como essencial. Na oposição a sensibilidade ou a natureza é o ser outro, o negativo da consciência. O puro pensar do dever é sua essência. A unidade daí resultante exige o suprassumir da sensibilidade. Mas como ela é justamente o momento da efetividade, deve constar nessa unidade, nem que seja como apenas conforme ao dever.

Mas essa unidade deve ser um postulado. A consciência encontra-se em franca oposição à sensibilidade. Como esta natureza se encontra na consciência como momento seu, é a consciência que

deve se impor na oposição. Ela deve progredir em relação ao bem. A harmonia perfeita é remetida ao infinito. A consciência moral necessita adiar a efetivação do fim como condição de sobrevivência.

O segundo postulado afirma o indefinido progresso da consciência moral harmonizando no fim do processo histórico a causalidade da natureza com a moralidade. O homem está naturalmente determinado por inclinações e impulsos que orientam sua ação segundo o móbil da felicidade empírica. A vontade do ser finito não coincide imediatamente com o fim racional. Para uma tal criatura, ter no puro dever uma tendência natural é tão impossível quanto intuir a si mesmo ou ao mundo externo como coisa em si. Por isso Kant atribui a um plano secreto da natureza o fio condutor da história. A humanidade caminha em direção a uma constituição perfeita a despeito da inevitável tendência do indivíduo a dissolver a sociedade.

No entanto, para Hegel, a finalidade que remete a própria natureza ao reino do inteligível soa estranha quando, ao mesmo tempo, agir livremente significa superar as necessidades naturais, ou a satisfação de uma inclinação. A vida moral consiste, como vimos, na luta contra as disposições naturais do homem. A unidade entre o universal e o singular não pode, portanto, ser uma natureza originária. A realização da moralidade consiste em adaptar a natureza a si e não no oposto. A própria Ilustração, como diz Kant, significa a transformação do ser sensível tornando-o conforme a vontade pura. A unidade entre a inclinação natural da consciência e o imperativo categórico deve ser postulada. Como o resultado virtual do agir e como obra da consciência ativa o fim não se refere ao ser em si, pois é algo a se realizar. Ele é remetido ao futuro como para um sujeito eterno. O progresso infinito do homem rumo ao sumo bem na moral kantiana é a mediação entre os opostos que habitam a consciência singular da *Fenomenologia*.

Para Hegel, no entanto, a contradição é apenas dissimulada na idéia do progresso infinito. Esta idéia não deve se efetivar na história do espírito, pois seria o suprassumir da própria moralidade. Um retorno à natureza imediata do estado ético:

“Com efeito, a moralidade só é consciência moral enquanto essência negativa, para cujo dever puro a sensibilidade tem apenas uma significação negativa, e só é não-conforme. Na harmonia, porém, a moralidade desvanece como consciência ou [como] sua efetividade; assim como na consciência moral ou na efetividade, sua harmonia desvanece. A perfeição, portanto, não há que atingi-la efetivamente, mas só há que pensá-la como uma tarefa absoluta, isto é, como uma tal que permanece tarefa, pura e simplesmente. No entanto há que pensar, ao mesmo tempo, o conteúdo dessa tarefa como

um conteúdo que simplesmente deva ser, e que não permaneça tarefa; quer se represente ou não, nessa meta, a consciência totalmente abolida. O que ocorre de fato, não se consegue distinguir nos longes obscuros da infinitude – para onde se deve protelar, por esse motivo, a obtenção da meta. Deve-se dizer que, a rigor, a representação determinada não deve interessar nem ser procurada, pois isso leva a contradições: uma tarefa que deve permanecer tarefa e, contudo, ser cumprida; uma moralidade que não deve mais ser consciência, não deve mais ser efetiva. Pela consideração de que a moralidade consumada encerra uma contradição, se lesaria a santidade da essencialidade moral, e o dever absoluto pareceria como algo inefetivo”¹¹⁰.

Se o primeiro postulado dizia respeito à harmonia na meta final do agir humano, o segundo compreende esse agir como a experiência do progresso típico da Ilustração. Afirma a harmonia entre a moralidade e a vontade sensível como fim último da consciência de si. No primeiro era a harmonia na forma do ser em si. No segundo é na forma do para si, é o movimento do agir histórico. São fins que ainda não se efetivaram como objetos. O movimento do agir é a mediação entre esses fins.

O objeto a que se refere a consciência moral opõe-se à sua simplicidade. Ela é o simples saber e querer manifestos no puro dever. A efetividade tem como conteúdo uma multiplicidade de leis. Esses deveres múltiplos são determinados empiricamente, por isso são contingentes do ponto de vista da consciência moral. O que vale neles é a incidência do puro dever. Mas o agir em seu conceito inclui uma multiplicidade efetiva e também uma relação moral multiforme. Esses deveres devem necessariamente ser considerados como sendo em si e para si. Portanto, a dicotomia entre natureza e liberdade moral permanece um problema. A consciência do dever puro e a efetividade multiforme permanecem exigindo uma unidade.

A relação contraditória entre os dois primeiros postulados leva Kant a estabelecer um terceiro. Somente uma outra consciência, distinta da consciência efetiva, pode superar tal dicotomia. Kant precisa postular a consciência de um legislador do mundo para o qual o puro dever e a efetividade são unificados. Essa representação é o santo que pensa o agir como oposto à multiplicidade das leis que a consciência moral tem diante de si. Ela consagra no dever o conteúdo determinado, indiferente para a primeira consciência. Na consciência do dever ela encontra uma ordem divina. O conteúdo do dever determinado é tão essencial quanto a sua forma, que é a de um dever. A máxima subjetiva da ação é a própria vontade do puro dever. Seu conceito é o mesmo da harmonia entre a felicidade e a moralidade.

¹¹⁰ Idem, § 603.

Para a consciência do dever puro dos primeiros postulados o dever determinado não pode coincidir com a realização plena do fim. A necessária efetividade do agir, que é determinado, coloca para uma outra consciência a mediação entre o dever puro e o dever determinado.

Novamente trata-se da reunião do universal com o particular. Essa consciência é posta como a mediação entre o puro dever e o determinado de modo que também garante a validade do segundo. A contradição entre natureza e dever se resolve, assim, num negativo da consciência de si efetiva. O dualismo entre o entendimento finito e o infinito permanece. A harmonia está fora da consciência do homem. A representação do santo legislador é um reconhecimento claro de que não existe efetivamente como um agora para a certeza sensível. Nesse sentido, o postulado que reclama a felicidade para o sujeito que age moralmente soa um logro. Não tem fundamento moral efetivo. A felicidade deve ser esperada somente na graça. O saber e o querer imperfeitos convertem-se em perfeitos quando a harmonia é postulada para além da efetividade. Ao torná-los válidos, a consciência de si atribui a felicidade de acordo com a dignidade do agir. Ela se resume num mérito.

A felicidade de todos não é fundamento de determinação da vontade pura, mas a mera forma legal pela qual o sujeito limitava a sua máxima, fundada na inclinação, para proporcionar-lhe a universalidade de uma lei. E dessa limitação pôde surgir o conceito da obrigação de ampliar a máxima de meu amor próprio também à felicidade dos demais. A formulação universal e radical do imperativo se assimila à consideração dos homens de carne e osso. Com isso fica suspensa a doutrina da absoluta independência da lei moral com relação à essência empírica, inclusive frente ao princípio do prazer.

Para Hegel, além dos aspectos não-filosóficos que cobrem a fé prática de Kant, tudo o que se expressa é a idéia de uma razão que é simultaneamente realidade absoluta. Idéia esta que supera toda a oposição entre liberdade e necessidade e transforma o pensar finito simultaneamente em identidade absoluta do ser e do pensar. Toda verdadeira filosofia reconhece nesta idéia a prova ontológica como a única verdadeira. Kant reduz a significação desta idéia aos limites da finitude humana de modo a harmonizar a moralidade e a felicidade. Quando esta harmonia se torna novamente pensamento, este se realiza no que se chama o supremo bem do mundo. Então, essa má moralidade e essa má felicidade, ou seja, a razão detida no finito, pode atingir apenas essa fé prática para penetrar no empírico. Essa fé condena a razão à finitude, tanto do pensar e do agir como do seu fruir.

Essa má moralidade que não se harmoniza com a felicidade e essa má felicidade que não se harmoniza com a efetividade nada seriam se a finitude alcançasse a contemplação e o saber da natureza e da razão como absolutamente harmônicos. Mas, resta apenas representar-se na fé a realidade da razão sem que esta possua o ser absoluto. E a moralidade ofende o espírito da natureza como se esta não fosse racionalmente organizada, mas fosse em si e eterna em sua miséria. O finito, o ser limitado e esta má moralidade não teriam certeza ou verdade se a realidade absoluta da razão tivesse a verdadeira certeza¹¹¹. A superação da contradição sobre a efetividade e a inexistência da consciência moral significa apenas a passagem de uma concepção à outra:

“Portanto, a visão moral do mundo não é, de fato, outra coisa que o aprimoramento dessa contradição fundamental em seus diversos aspectos; para usar uma expressão kantiana, que aqui se ajusta ao máximo, é um ‘ninho inteiro’ de contradições carentes-de-pensamento. A consciência se comporta assim nesse desenvolvimento: fixa um momento e daí passa imediatamente a outro, e suprassume o primeiro; mal porém acaba de estabelecer esse segundo, também o dissimula de novo e faz, antes, o contrário ser a essência”¹¹².

A rigidez do dualismo essencial permanece apesar dos postulados. Na visão moral do mundo, o espírito se apreende como saber e como vontade, como o Si. Mas os põe como puros, fora de si, como um universal abstrato, oposto à efetividade do seu para si. A certeza de si do espírito não chega à sua verdade no pensamento kantiano. O saber de si do espírito não é o saber de si da natureza. Na dialética da visão moral do mundo, a recusa da verdadeira dialética do espírito conduz à efetivação desse saber da consciência como pura hipocrisia. Essa é a contradição fundamental de todo o sistema kantiano. O saber de si não é o saber do ser. A substância é posta para além da efetividade. Mesmo tendendo infinitamente a ela, a cisão é insuperável no curso do mundo. A completa determinação da natureza pela vontade, possível apenas como um postulado, demonstra que não há efetivamente uma consciência moral. A consciência moral, consciente dessa dissimulação, deverá superá-la, retornando da pura representação da moral para o Si concreto. A intuição de si na coisa mesma, que Kant não postula, será a verdade imanente a essa pura certeza de si do espírito¹¹³.

¹¹¹ HEGEL: Fé e Saber – A Filosofia Kantiana, In. Recepção da Crítica da Razão Pura, p. 441-442.

¹¹² HEGEL. Fenomenologia, § 617.

¹¹³ No conjunto da *Fenomenologia*, esta exposição do kantismo serve de transição entre o espírito alienado de si, ou seja, que se opõe à sua substância, e o espírito certo de si, que tem sua verdade no saber de si. Nessa perspectiva a filosofia aparece como um intermediário. Nela, o espírito está exposto como o que não pode ter objeto para além de si e, no entanto, como o que se acha obrigado a pô-lo constantemente fora de si (HYPPOLITE, op. Cit., p. 512).

A hipocrisia da visão moral do mundo consiste naquelas contradições que são, segundo Hegel, deslocamentos equívocos. As antinomias que eles representam se dão no interior dos postulados que erige. No primeiro caso, o agir moral despreza a idéia de harmonia entre o dever e a natureza. O agir é a atualização da meta interior. Produz uma realidade determinada por essa meta. A consciência experimenta a presença dessa harmonia na própria efetivação do ato. Desloca-se, nesse caso, a tese de que a unidade esteja num além. O gozo possível tem de ser e é experimentado na presença dessa unidade, não é meramente inteligível.

Não é o objetivo distante, mas a própria ação moral nela mesma que realiza a meta. O deslocamento dessa para um além é, portanto, imoral. Ele apenas impede que o dever se torne lei de toda natureza. Só há dever na medida em que resiste a ele a causalidade natural. Diante da contradição a consciência moral se refugia no segundo postulado. Segundo este postulado a unidade deve se dar na relação da natureza subjetiva ou da sensibilidade com o puro dever. Sem a sensibilidade a ação não pode se dar. A consciência não pode se deter na supressão das inclinações e dos impulsos, pois eles são a própria efetivação da consciência de si. A transição da pura consciência à obra é o agir. Nesse sentido, é preciso que a ação moral se dê uma forma sensível. Se a sensibilidade somente pode determinar a vontade de maneira imoral, toda conformidade entre esta natureza e a moral deve ser postulada como progresso. O deslocamento se torna metódico. Torna-se um perpétuo deslocamento do problema. Também aqui, sem tal oposição a moral não existiria como dever. Se a sensibilidade fosse dada como conforme a lei moral não haveria a mediação da própria Ilustração, como progresso contínuo da espécie.

A posição desse além na moralidade faz da consciência uma pura negatividade em relação à natureza e à sensibilidade. No entanto, a essência moral, o espírito efetivo que está acima desse conflito mantém com elas uma relação positiva. Para a moralidade isto seria justamente o imoral. O santo legislador de Kant, que estaria acima dessa luta é uma síntese contraditória. Para a consciência do dever puro, a harmonia da moralidade e da natureza deve ser em si e não para a consciência efetiva. O presente é uma contradição de ambas. O momento presente é de aspiração do fim projetado para um futuro indeterminado. Porém, a consciência moral efetiva é uma consciência realmente atuante. A efetividade de sua moralidade, portanto de sua liberdade, consiste justamente nesse agir. O agir é a efetivação do fim, pois uma efetividade determinada é produzida através do fim.

A presença e a ausência do dever na consciência, que se alternam segundo os postulados, significam a indecisão entre a imanência e a transcendência do bem. A efetividade ora é a realidade

suprema, ora é um aquém com relação ao reino dos fins. Somente a renúncia dessa representação e o retorno à sua certeza de si mesma podem superar a visão moral da consciência. Nessa certeza ela experimenta novamente a imediatez, a unidade do puro dever com a efetividade. A unidade do ser e do dever não será mais uma representação, mas a ação concreta. O dualismo kantiano é superado quando o espírito sabe a si mesmo sem precisar ir além de si.

Em *Fé e Saber* Hegel atribui a Kant apenas o mérito de manter seus postulados dentro dos limites verdadeiros. Tanto os postulados quanto sua fé são algo de subjetivo. Mas, o conteúdo destes postulados, que seria a identidade do pensar infinito e do ser ou da razão e sua realidade, não pode ser o subjetivo de Kant, pois, como um negativo ele significa a superação de todo o subjetivo. Então, que a idéia seja algo de subjetivo é fato que se deve justamente à subjetividade e à contingência da pura forma. O postular da realidade absoluta da idéia suprema é no fundo irracional. Em si esta idéia não deve ser nenhum postular, nenhum dever e nenhum crer. Mesmo que o postular, o dever e o crer sejam como diz Kant algo de subjetivo e finito, o em si mau da coisa, a forma mesma do postular deve permanecer absolutamente na moralidade.

A concepção, de um lado, do saber como saber formal e da razão como pura negatividade, e de outro da infinitude e da finitude como absolutamente opostas é um caráter marcante não apenas da filosofia kantiana, mas das filosofias da reflexão em geral. A forma sob que se apresenta este pensamento e os limites que ela impõe à razão implica a exclusão da possibilidade de alcançar idéias verdadeiramente especulativas. Ela coloca sua subjetividade absoluta em forma objetiva como conceito e regra. Essa forma é própria desse tipo de filosofia. Só mediante a pureza do subjetivo pode-se passar à objetividade. Entre as partes da reflexão, o infinito e o finito, o primeiro se ergue acima do segundo tornando válido o formal da razão. No lado prático, o formal, como lei objetiva, se põe entre ambos os lados. Porém, de um lado afetado de finitude e de outro pela infinitude. Assim se põe a identidade entre o finito e o infinito, novamente na sua forma de infinito como conceito. A verdadeira idéia permanece como uma máxima absolutamente subjetiva¹¹⁴.

A consciência do espírito como um saber de si e como um mundo efetivo remete novamente a *Fenomenologia* à cidade antiga, na figura do espírito certo de si mesmo que só conhece sua própria

¹¹⁴ HEGEL. Enciclopédia. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura*, p. 442-443.

convicção. Essa imersão no espírito propriamente dito remete à produção, pela consciência, da coisa mesma, a obra humana verdadeira.

No espírito ético a obra humana adquiriu substância na família e no espírito do povo. A individualidade era a expressão desse mundo. Em seguida, o espírito adquiriu uma efetividade exterior no mundo da cultura onde, alienado de si, encontra seu objeto na forma do poder, da riqueza, da salvação, da utilidade e da liberdade absoluta.

Se no mundo ético a coisa mesma era ainda predicado do agir individual agora ela tornou-se sujeito de seu próprio desenvolvimento. O espírito tornou-se o sujeito humano criador da sua história. O universal já não é mais um além. O reconhecimento da ação do indivíduo num meio social, como na dialética das consciências de si, amplia a noção de individualidade até o universal. A humanidade em sua história é o sujeito. A verdade da ação de uma consciência individual está em sua tradução no elemento da consciência de si universal. Segundo Hyppolite, Hegel provavelmente está se referindo à individualidade espiritual ativa, encerrada na figura histórica de Napoleão. Ele aparece como o homem de ação que revelou as possibilidades criadoras do homem. Desembaraçado do universal abstrato ele age e possui a certeza da validade do ato. Essa é a essência do espírito livre. Em vez do universal kantiano, uma transcendência inatingível, o racional tornou-se momento da ação humana. Essa ação, em vez de desaparecer, se torna concreta e reconhecida pelas outras individualidades. O sujeito histórico é consciência singular e universal ao mesmo tempo¹¹⁵.

Esse momento caracteriza a passagem a um terceiro mundo do espírito. O momento da verdade da consciência moral. No primeiro mundo era a verdade do mundo ético. A pessoa do estado de direito, sem substância, tinha seu ser reconhecido em um universal que não a refletia, nem era fruto do seu agir consciente. No segundo mundo o Si era a verdade do mundo da cultura. A liberdade entendida a partir do indivíduo exclusivo e só então referida à substância, à massa, culmina na liberdade absoluta, no terror e na interiorização do espírito. Nessa nova figura a consciência tem na sua certeza o conteúdo do dever. É o terceiro mundo do espírito. A consciência moral encerra em si o universal, mas tem apenas na certeza de si o conteúdo para o dever. Neste mundo o Si é a boa consciência. Para ela os momentos em que se enredava a consciência moral, da existência e da inexistência do dever, são momentos suprassumidos. Ela exprime a um só tempo os dois pensamentos antes separados. A separação entre o

¹¹⁵ V. HYPPOLITE, op. Cit., p. 522.

fim supremo que é o puro dever e a efetividade como uma natureza oposta a ele é superada no retorno da consciência a si mesma como espírito concreto. Não há, como na figura da razão examinadora, a vigência de um padrão de medida como o imperativo categórico, vazio, oposto à efetividade da consciência.

A antinomia da moral kantiana resultava na representação de que os impulsos e inclinações seriam a verdadeira moral, pois é na contingência do singular que o imperativo deve se efetivar. Leva também à conclusão de que a felicidade se efetiva na atualização inevitável do sumo bem pelo agir. Esse terceiro Si, da boa consciência, é o puro saber do dever. A consciência retorna a si e na sua singularidade encontra sua essência no puro saber e no puro dever, uma efetividade verdadeira e harmônica. O espírito moral é, imediatamente, a essência moral que se efetiva. E a figura moral, imediatamente concreta, é a ação.

A boa consciência [*Gewissen*] é a consciência ativa, que sabe e faz imediatamente. O que faz é concretamente justo, pois o que é em si e o que é para ela é o mesmo. Opõe-se, portanto à consciência moral [*Bewusstsein*] porque esta opunha o dever e a realidade. O puro dever não tinha presença. Ele mantinha distante o Si que afinal é efetivo na ação concreta. Mas essa mesma consciência moral exigia a ação, admitia a necessidade de realizar o objeto de seu saber.

A ação se dá em uma situação empírica, em um contexto social, na família, no Estado, num *Dasein*. Numa determinada situação, a boa consciência tem diante de si uma objetividade. O caso em questão é, em última instância, apenas o que esta consciência singular sabe. É tomado como o em si imediato da certeza sensível. A forma da pura vontade é o agir como efetivação. É a conversão da efetividade em uma efetividade efetuada, como um resultado do agir, como algo produzido pela consciência. Assim como a certeza sensível é imediatamente convertida no em si do espírito, assim também essa conversão é simples e imediata. É a passagem através do puro conceito, sem alteração do conteúdo. Conteúdo este que é determinado pelo interesse da consciência que sabe do poder transformador da ação.

Ao agir, o indivíduo tem diante de si uma efetividade que ele deve transformar segundo o puro dever. O padrão de medida da universalidade deveria se ajustar à situação e determinar o conteúdo desse agir. Há, no entanto, uma infinidade de circunstâncias que antecedem e outras que poderiam resultar desse ato. Essa infinidade de variações que podem tomar as circunstâncias constitui um outro,

impossível de ser abarcado. Nessa miríade de casos possíveis, a consciência moral fatalmente acabaria por se perder diante de dilemas insolúveis. Agindo de um modo, violaria inevitavelmente outros deveres opostos.

Mas a boa consciência é o simples agir de acordo com o dever. Ela se mostra como unidade negativa dos momentos que antes estavam separados, a efetividade e o dever. Assim, a individualidade parece retornar à imediatez do mundo ético. Age como uma consciência natural, sem hesitar. Sem a fusão do dever puro e do concreto a ação seria impossível. Creonte e Antígona sabiam, cada um a seu modo, imediatamente o que fazer. A natureza e a decisão coincidiam. Mas a semelhança entre ambos os mundos está apenas no fato de que a individualidade exprimia uma lei que lhe era imanente. Creonte e Antígona se sentiam depositários naturais da lei humana e da lei divina. O espírito ético era verdadeiro, mas faltava-lhe a certeza de si. A boa consciência é pura certeza de si. Não exprime qualquer lei ou mandamento. Após o movimento formador da cultura, o espírito se reabsorve nessa consciência livre.

Esse retorno à imediatez do espírito significa a unidade entre o aquém e o além da filosofia kantiana. Aparentemente reencontramos aquela imediatez que fazia do mundo ético uma espécie de natureza. Tal retorno à imediatez primeira está em conformidade com o esquema hegeliano. Toda vida se desenvolve a partir de uma imediatez primeira e retorna a essa imediatez após haver atravessado um período de cisão e de mediação. Com a identidade que exprime o Si concreto, o espírito moral se tornou novamente espírito natural. O que Kant denominava a sensibilidade e o que denominava a razão pura prática constituem um único Si ativo e efetivo¹¹⁶.

O puro dever da consciência moral é para ela uma dissimulação da coisa mesma. Ela sabe que na realidade o puro dever só tem realidade e conteúdo em uma efetividade determinada. Efetividade da consciência singular. A Coisa mesma, no emergir do espírito ético, era um predicado vazio do qual a consciência honesta se apropriava. No mundo da cultura, ela alcançava seu ser aí exterior no poder do estado, na riqueza, na salvação, ou na liberdade absoluta. Na moralidade é a essência do pensar que sabe a si mesmo. Mas na boa consciência é espírito que sabe os momentos anteriores como momentos. É a coisa mesma como o sujeito que, em sua certeza de si, confere a si mesma sua substancialidade.

¹¹⁶ Idem, p.528.

A contingência desse saber particular faz com que a verdade da boa consciência que é a certeza imediata de si mesma seja, enquanto conteúdo, apenas a arbitrariedade de um indivíduo. O momento da individualidade, que Kant reduzia à pura determinação da vontade pela natureza, é apenas um lado da consciência. Ela não abandona o dever puro. Este se torna momento essencial no relacionar-se com outras individualidades. A boa consciência é o elemento comum das consciências de si. É a consciência em que o ato tem subsistência e efetividade no momento de tornar-se reconhecida pelas outras.

O puro dever, como momento conservado nessa consciência, permite ao indivíduo relacionar-se universalmente com os outros. O momento do universal se exprime como a exigência de que sua convicção seja reconhecida pelas outras individualidades. Assim, o agir é o trasladar de seu conteúdo singular para o elemento objetivo. A vinculação imediata do agir com esse saber estabelece o reconhecer universal. O que é feito com essa convicção tem a consistência do em si no seu ser aí efetivo. O dever puro por sua vez, resultante do exame racional das leis, é indiferente e adaptável a qualquer conteúdo. A forma da convicção individual é a consciência de sua própria vacuidade como mero momento. Como nenhum dos deveres se mostra absoluto, a boa consciência deve decidir. Sua universalidade no agir só é real por que é uma convicção. Como certeza imediata de si ela sabe que sua determinação e seu conteúdo nada mais são do que a consciência natural, os impulsos e inclinações. Seu conteúdo só pode ser conteúdo sensível. Assim, a pura forma do dever, antes de separar-se, ajusta-se aos mais diversos fins. O poder, a acumulação da riqueza, a violência, tudo é justificável desde que haja convicção por parte do indivíduo de que deve assim proceder. A determinidade infalível de qualquer agir não pode ser superada pelo cálculo das circunstâncias segundo a forma do dever puro. A boa consciência não se detém em ponderações. Sua autodeterminação é imediatamente conforme ao dever. Essa “ipseidade” é o em si, como igualdade consigo mesma que se encontra nessa consciência.

O universal abstrato da moral kantiana se torna universal concreto. O elemento do reconhecimento no agir. Esse meio objetivo da comunidade das consciências de si humanas é o meio espiritual, a coisa mesma. A ação só faz sentido como mediada por outras consciências. É preciso que ela seja transferida da consciência singular para esse meio da consciência universal. A universalidade deve, no entanto, dotar o ato de um conteúdo espiritual, pois é um saber que não se restringe à consciência individual. Coloca-se o problema de fazer transparecer no ato essa universalidade. O momento da individualidade não pode ser simplesmente ignorado como o faz Kant. Deve ser um modo de expressão do Si, que seja ao mesmo tempo reconhecível por uma comunidade e que também conserve a sua subjetividade.

Segundo Hegel o ser aí do Si universal só pode ser dado na linguagem, no *Logos*. A universalização do singular se dá na medida em que a ação é julgada e a convicção é enunciada. Desde a certeza sensível, a linguagem desempenha papel decisivo na vida do espírito e encerra o que cada momento tem de original. Naquele primeiro momento da consciência, a linguagem já revela sua importância, ela diz o universal, lhe confere uma presença sensível.

No mundo ético a linguagem exprime aquilo que o espírito ainda imediato objetiva. É o mandamento ou a lei, que determinam a consciência individual. Como mundo do espírito imediato, o mundo ético não possui uma linguagem que exprima o Si. O legislador, a razão que estabelece leis, nada é diante do enunciado que vale em si e para si. O mandamento que a linguagem exprime dirige a conduta individual e não parece emanar da consciência. O lamento da tragédia antiga, que fala do não saber da consciência em relação à origem da lei é essa expressão.

No mundo da cultura, a linguagem é novamente essencial. Ela media a alienação do Eu diante do Estado, diante do Senhor do mundo. É a linguagem da lisonja, que a consciência nobre dedica ao déspota. É, além disso, o proclamar despudorado do dilaceramento do Eu que se tornou estranho a si. Para a consciência moral, somente a linguagem pode universalizar a máxima subjetiva do indivíduo. Na pura forma do imperativo categórico, no entanto, ela não atinge a existência efetiva.

Para a boa consciência, por sua vez, apenas a linguagem pode tornar universal a convicção interior do indivíduo. O conteúdo dessa linguagem é o Si que se sabe como essência. É o espírito que retornou a si, certo de si, reconhecedor e reconhecido enquanto saber do dever. A convicção se efetiva nela e essa convicção é a unidade do dever com a ação. Em seu exprimir a linguagem é a verdadeira efetividade e a validade da ação¹¹⁷. A linguagem exprime o Eu, tanto o Eu singular quanto o Eu universal. A certeza interior deve ser expressa como uma verdade para outros. A boa consciência não é um puro saber e um puro querer abstratos. Como um universal que reconhece outro, o que é justo se encontra nessa comunhão de saber e de querer entre as consciências:

“Portanto, quem diz que age assim de boa-consciência, diz a verdade, pois sua boa consciência é o Si sabedor e querente. Mas é essencial que o diga, já que esse Si deve ser, ao mesmo tempo, Si universal. Ele não é um universal no conteúdo da ação,

¹¹⁷ Hyppolite remete esse texto à literatura que vai das *Confissões* de Rousseau às *Confissões de Uma Bela Alma*, de Goethe, incluindo as *Cartas do Jovem Werther*: O importante não é o que se realizou, pois a ação determinada não é necessariamente reconhecida, mas a garantia que dá de ter agido segundo uma convicção. Tal garantia do Si dentro dele mesmo, nas *Confissões* ou nas *Cartas*, em toda a literatura do Eu, transparece para fora e se torna efetiva.

pois esse é em si indiferente, devido à sua determinidade; mas a universalidade reside na forma da mesma ação. É essa forma que se deve pôr como efetiva: ela é o Si que como tal é efetivo na linguagem, que se declara como o verdadeiro e por isso mesmo reconhece todos os Si, e é reconhecido por eles”¹¹⁸.

A partir dessa elevação ao universal pela linguagem Hegel chega à dialética da genialidade moral. Esta põe em seu saber e querer o que bem lhe apraz. Sabe o seu dever como uma voz divina. Seu agir como expressão é o contemplar dessa divindade, não é apenas da consciência individual, mas é também de uma comunidade. Como tal é um momento da consciência de si. O enunciar de seu saber e querer como de um universal é o elemento positivo dessa contemplação de si. O ato de enunciar efetiva como vimos, o Si. O discurso dessa consciência resulta no júbilo pelas boas intenções e o prazer de exaltar a sublimidade de seu saber e de seu expressar. Enquanto se mantém a diferença de sua consciência abstrata com a sua consciência de si, a consciência individual se recolhe em Deus de maneira imediata. Mas a plena realização da boa consciência suprassume aquela diferença. Estabelece uma relação imediata entre o Si e o em si. O em si se torna a essência abstrata, um Deus escondido.

Numa relação mediatizada os termos não são um para o outro a mesma coisa. Eles se excluem de tal forma que somente para um terceiro termo são um. Nessa relação imediata, no entanto, trata-se da unidade entre os opostos. E a consciência retorna à intuição do ‘Eu = Eu’. Os momentos distintos do ser em si e do ser aí mostram-se como puras abstrações. E a consciência afunda no conceito de si mesma por explorar ao máximo seus extremos. A pureza extrema que atinge é sua pobreza. Ela reduz a substância à sua certeza. A consciência absoluta em que a consciência singular se afunda é uma mentira. A vida espiritual, a essencialidade do espírito, perde sua diversidade em relação ao Eu. Para a consciência a substância efetiva é o seu saber. Mas seu saber é apenas saber de si. Sua certeza de si não pode se efetivar, pois o para si não é em si e nem é um ser aí. Esses momentos se perdem uns nos outros de modo semelhante ao dilema da consciência infeliz. Mas agora se dá no interior da consciência. A alternância é consciente de ser conceito da razão. A certeza absoluta de si desvanece na objetividade de seu ser exclusivamente para si. A essência não é para ela algo em si, mas é apenas ela mesma. Também não tem ser aí, porque o objetivo, a sua fala, não é uma negação do Si efetivo, nem este chega à efetividade. Falta-lhe a força para alienar-se ou estranhar-se, se fazer coisa e suportar o ser. Não quer manchar sua pureza interior por meio da ação. Foge ao contato com a efetividade, permanece numa

¹¹⁸ HEGEL. Fenomenologia, § 654.

impotência obstinada de renunciar ao próprio Si e de se conferir substancialidade, de transformar seu pensamento em ser e de confiar-se à diferença absoluta que tudo move.

Convertendo-se a si mesmo em seu objeto sem essência, seu agir se perde na consciência de sua própria vacuidade. Ao ultrapassar essa perda e cair novamente em si, seu agir não tem direção. É a bela alma, infeliz, que se opõe à boa consciência ativa. Seu caráter é essencialmente contemplativo. Ela é a pura subjetividade que contempla a si mesma e conserva em sua elevação o universal que a linguagem da convicção já manifestara

Na conclusão da *Fenomenologia*, Hegel retornará à noção de bela alma. A verdade absoluta do espírito só se alcança através da sua unidade com sua própria alienação. O mais alto saber filosófico não se restringe à subjetividade da bela alma que reduz a substancialidade do espírito a si mesma. O saber absoluto deve ser a unidade dessa subjetividade universal e a singularidade da ação concreta. A bela alma deve se reconciliar com a boa consciência ativa. A primeira possui a universalidade do espírito certo de si mesmo, mas que se opõe à parcialidade do agir. A boa consciência representa o espírito ativo, mas sua ação é necessariamente finita. Ambas são determinadas. Cada uma deve reconhecer seus limites. A bela alma na sua separação com o finito e a boa consciência no pecado implicado em sua inevitável finitude. A dialética que exprime a reconciliação do espírito finito com o espírito infinito, no seio do dilaceramento, é mostrada no perdão dos pecados.

A boa consciência, que é ativa, por encerrar em si o puro dever reconhece o universal. Ela diz sua convicção e espera ser reconhecida. No entanto, ela sabe que sua ação é movida por uma meta particular que não se reflete na universalidade enunciada. Se essa oposição é consciente, ela é hipocrisia. O reconhecimento mútuo das consciências de si é uma exigência imanente a cada uma, mas sua oposição à finitude da ação revela a consciência do mal. O movimento dessa oposição é, em primeiro lugar, o estabelecimento formal da igualdade entre o que é mal dentro de si e o que ele declara. Deve vir à luz a verdade de sua maldade, para que seu ser-aí se torne igual à essência. A hipocrisia deve ser desmascarada. A igualdade que superaria essa hipocrisia não pode vir da exaltação que a consciência faz da virtude. Ali a virtude é usada apenas como uma máscara na forma de respeito pelo dever. Também a expressão da convicção de estar agindo segundo o dever não alcança essa igualdade. A linguagem, nesse caso, transforma em lei a vontade arbitrária da consciência singular. O mal se confessa enquanto tal pela afirmação de que o agir se dá segundo sua lei interior e não de acordo com o universal reconhecido no discurso.

Não é do lado da boa consciência que tal unidade se dá. Resta a consciência universal, a bela alma, a consciência que julga o agir da consciência ativa. Por permanecer na universalidade do pensamento, comporta-se como consciência que apreende, contempla. Sua primeira ação é apenas o juízo. Ela se preservou em sua pureza por se recusar a agir. Quer que seu ato de julgar seja tomado por efetivo. Sua pretensa retidão está no proclamar boas intenções em vez de efetivá-las na ação. Tal como a boa consciência que só tem o dever em seu discurso, ela se revela também uma hipocrisia. Em ambos os casos a efetividade está distante do discurso. Numa pelo caráter egoísta do fim, noutra pela ausência de atividade.

A positividade do julgar, porém, se mostra contraditória por um lado e, por outro, idêntico à primeira consciência. O agir da boa consciência é uma efetividade concreta que, como consciência do dever, remete ao universal. É também particular, movido pelo interesse egoísta. A consciência julgadora detém-se apenas no interior da ação e ali só encontra motivos na vaidade pessoal. Se a ação da primeira lhe propicia fama, seu juízo a toma como movida pela ambição. Se proporciona ao indivíduo algo como a simples satisfação do dever, a consciência julgadora a acusa de se mirar no impulso sensível pela felicidade futura. Nenhuma ação escapa desse julgar, pois o fim puro, o dever pelo dever, é o inefetivo. É no agir da individualidade que pode ter efetividade. Por isso a ação possui nela o lado da particularidade:

“Ninguém é herói para seu criado-de-quarto; não porque o herói não seja um herói, mas porque o criado-de-quarto é criado-de-quarto, com quem o herói nada tem a ver enquanto herói, mas [só] enquanto homem que come, bebe e se veste; quer dizer, em geral, como homem privado, na singularidade da necessidade e da representação”¹¹⁹.

A consciência julgadora é como a consciência vil que só encontra separação. Fixa sua desigualdade consigo mesma. É hipócrita, pois, porque não age acusa todo agir de impuro. Pensa-se acima da efetividade real e quer que seu discurso assuma essa realidade. Ao julgar ela contempla apenas o mal e não se mostra tão universal quanto pretende. Mostra-se ao lado daquela a que julga.

A consciência ativa, que é julgada, identifica-se na estrutura interna de sua opositora. Proclamando essa igualdade, a boa consciência se confessa e cobra a mesma atitude da consciência universal. Isso produziria o reconhecimento mútuo e a efetividade do universal. Mas a consciência que

¹¹⁹ Idem, § 665.

julga repele essa solidariedade na autoincriminação da consciência que age. Rejeita a continuidade de si na outra que se confessa.

Segundo Hegel, aqui se dá a revolta suprema do espírito certo de si. Ele se contempla no simples saber do Si no outro. Esse outro não é uma coisa, mas é o saber mesmo, o pensamento. A recusa verdadeira do mal, que o discurso da consciência ativa expressa, só tem ser aí no discurso que a julga. A irreduzibilidade desta, no entanto, não admite que o seu outro ascenda ao ser espiritual como linguagem universal a partir do seu agir.

Para a bela alma, espírito certo de si mesmo, a igualdade com a consciência rejeitada não é possível enquanto não for capaz de exteriorizar o saber de si mesmo que mantém em si. Tampouco pode contemplar-se no outro. Só alcança igualdade negativamente como abstração pura. Ela se afunda nessa imediatez não reconciliada até cair em completa loucura.

Sua única salvação é repetir o expurgo do mal como fez a consciência ativa. Tomá-lo como momento suprassumido. Tal reconciliação é o espírito, que em seu ser aí contempla o puro saber de si mesmo como essência universal contida no seu oposto. É o perdão. Quando o puro saber de si se torna a confluência do saber de ambas as consciências, ocorre o reconhecimento recíproco no espírito absoluto. A determinidade desses dois saberes é devida ao fato de sua oposição estar no elemento do puro conceito. São conceitos puros que se sabem. Sua determinidade é ela mesma um saber. A relação de a oposição entre elas é o Eu.

Esse interior que se opõe a si tem seu ser aí nas duas determinidades. Elas constituem o puro saber que, nessa oposição, se põe como consciência. No entanto, só se efetiva como consciência de si quando for oposição e igualdade, quando cada eu se suprassumir em si mesmo mediante a contradição de sua própria universalidade, que nega sua igualdade com o outro. Nessa exteriorização o saber cindido no seu ser aí retorna à unidade do Si. Torna-se saber universal de si em seu contrário. No perdão cada eu abdica de seu ser aí oposto. Esse Eu que se expande em sua dualidade, permanecendo igual a si e que tem a certeza de si no seu oposto, é o Deus que se manifesta em dois saberes contrários, mas que se sabem como puro saber.

Os desencontros que o desenvolvimento humano manifesta, e que são expostos na *Fenomenologia*, são um estranhamento que constitui a própria essência do absoluto. São momentos da

verdade total. Sem essa negatividade o Si não pode se expressar. Somente no contínuo conflito em que nega a própria negação de si, como efetividade, é que a unidade se dá. Mas se dá como pleno movimento. A vida do espírito não se encontra na consciência que apenas admite sua hipocrisia, nem na que se julga superior e a rejeita, mas no perdão como reconciliação no interior daquela oposição. As feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes. Esse o verdadeiro sentido do $Eu = Eu$.

2-h] A HISTÓRIA: LIBERDADE E CONTINGÊNCIA

Na *Fenomenologia* a religião antecede o saber absoluto. É a própria apresentação da verdade especulativa, mas ainda no elemento da representação e em direção ao conceito. Hypollite lembra que a religião para Hegel não se assemelha ao que era para Kant e Fichte, um prolongamento da vida moral ou um postulado da razão prática. Também não é o ateísmo abstrato que fora para a Ilustração em geral. Se Kant procura retirar da religião todo elemento positivo e histórico, Hegel procura integrar os elementos positivos da religião à especulação filosófica. Ele define-a como consciência da essência absoluta em geral.

Assim ela já está presente nas figuras da consciência, da consciência de si, da razão e do espírito. Mas somente aparece do ponto de vista da consciência, não como a consciência de si do espírito ou como a essência absoluta em si e para si. Tratava-se o tempo todo da simples consciência dessa essência. No entendimento ela aparece sob a forma do interior ou do supra-sensível. Não é o espírito que sabe de si, mas um universal carente de si. Na consciência infeliz é a essência imutável, inatingível para ela. O ser aí imediato da razão surge do sofrimento dessa consciência incompleta. Por ser a presença imediata da razão, essa figura não apresenta a religião sob nenhuma forma. No mundo ético a religião é subterrânea. A consciência de si cindida não pode chegar ao saber claro de si mesma. No mundo da fé ela se volta para o além, onde sua universalidade deveria chegar ao Si. Ela sucumbe ante a Ilustração. Esta postula um mais além incognoscível para a consciência. O supra-sensível do entendimento é reinstaurado. A consciência de si se satisfaz no aquém do mundo efetivo. Na figura da moralidade a religião conserva a negatividade da Ilustração, mesmo referindo-se à essência absoluta. A consciência de si oscila entre postulados contraditórios e não consegue unir a efetividade com a essencialidade.

O espírito em sua consciência foi descrito nas figuras do espírito verdadeiro, do espírito alienado de si e do espírito certo de si. Nelas ele não se reconhece no seu mundo, aquele contra o qual se defronta. Como boa consciência, o espírito é representado como objeto. É para si mesmo o espírito universal que contém toda essência e toda efetividade. A efetividade que contém, no entanto, é apenas a efetividade universal pensada. Não é uma efetividade livre como uma natureza que se manifeste de

forma independente. Na religião o espírito sabe a si mesmo e é imediatamente a sua consciência de si pura. A verdade desse movimento contraditório é desembocar no Si consciente de si mesmo, que se identifica plenamente como em si e para si no saber absoluto.

O espírito agora submete tanto o mundo objetivo quanto a sua representação e seus conceitos determinados a si mesmo. No término do desenvolvimento do espírito como boa consciência e como bela alma ele chega à consciência de si mesmo como sua verdade. Ele se apresenta como dualidade, numa alienação completa em seu contrário, mas justamente por isso ele permanece igual a si mesmo e tem a certeza de si. Agora não se trata mais de um mundo que é conhecido pela consciência, ou um além sempre distante como no caso da visão moral do mundo. É sim o espírito que se conhece. Sua consciência de si é o reconhecimento pleno de si no outro. O que ele era apenas *para nós* tornou-se para si mesmo. No entanto, imediatamente, o conceito da religião está somente posto.

A diferença entre o espírito efetivo e o espírito que sabe a si mesmo somente está suprimida para nós. Tal diferença ainda não retornou ao espírito em si. A diferença só é suprassumida no espírito que se sabe segundo sua verdade, onde coincidem a consciência e a consciência de si. Na imediatez inicial da religião o espírito toma como verdade a consciência de si. Esta é toda a verdade e efetividade para si. Mas, procedendo como a simples consciência ele faz da consciência de si um objeto, apresenta como ser o espírito na sua forma imediata. Portanto, o espírito como consciência não corresponde a si como essência. Antes de alcançar o saber absoluto ou conceitual a consciência de si passa pelos estágios da religião natural, da religião da arte e da religião revelada.

Na figura da religião natural o espírito que se sabe é consciência de si pura. Mas aparece como objeto da consciência enquanto natureza. Ele tende a superar sua diferença dando à natureza, o objeto, a forma da consciência de si. Trata-se da determinidade em que o espírito se manifesta. Mas toda a diferença recai em último caso na consciência de si. A figura da religião não contém o ser aí do espírito, nem como natureza, nem como pensamento. A verdade de toda religião consiste apenas em que na sua determinação o espírito tome consciência de si. Cada uma tem representado nela o momento do Si. Mas como representação o Si não é efetivo. Somente quando essas figuras são postas como operação da consciência de si, quando o Si as produziu, ele pode contemplar a determinação como sua e, então, contemplar a si mesmo.

Enquanto essência consciente de si ele sabe que toda a efetividade como manifestação sua é apenas o seu conceito, oposto à realidade que ele se confere no movimento da consciência. Como fonte oculta de todas as suas manifestações o espírito é a noite de sua essência, é o mistério criador em relação ao dia de sua plena expansão. Nessa primeira cisão imediata, o espírito absoluto se determina na figura que convém à consciência imediata, ou seja, como o objeto da certeza sensível. Na certeza sensível o ser carente de espírito é preenchido com determinações contingentes da sensibilidade. Aqui, trata-se do ser preenchido pelo espírito. Como tal, o ser é a figura da relação simples do espírito consigo mesmo. É pura luminosidade, clareza do dia que lhe permite refletir-se. Os movimentos de suas criações no elemento sem resistência de seu ser outro, as trevas, constituem as diversas formas da natureza. Elas são o seu vir a ser para si e ao mesmo tempo o seu retorno a partir do seu ser aí.

Esse objeto universal encerra em si a figura do senhor que aparecia à consciência de si imediata, o Si imediato do espírito que se retira de seu objeto. Nesse estágio nem o espírito chega a ser sujeito, nem as suas diferenças são independentes. O espírito diviniza os objetos naturais. É a religião dos persas, fundada por Zoroastro¹²⁰. Todas as determinações do espírito são apenas atributos, são nomes de um uno plurinomial. Trata-se apenas da substância em si mesma. Em sua forma inicial, esta substância é negação do finito. A criação apenas realça sua sublimidade. Nessa oposição entre o infinito e o finito, o Absoluto tem a forma da onipotência do senhor. O homem se assemelha ao escravo. Para determinar-se como ser para si e dar consistência às suas figuras o espírito deve se saber como sujeito. O singular, as formas separadas, então, ganham subsistência no sacrifício da luminosidade. E, assim, põe-se uma nova forma de religião. À certeza espiritual imediata substitui a percepção das formas naturais. O espírito determina sua simplicidade como uma variedade múltipla do ser para si. O espírito se desagrega na multiplicidade de espíritos mais fracos e mais fortes. Este ser para si das figuras naturais é apenas a desagregação do espírito, não é o Si espiritual:

“é a figura do homem elaborada pela plástica grega que representará autenticamente esse momento do divino. Mas, para isso, será preciso que o espírito se eleve para além da natureza e a tenha transcendido precisamente no trabalho. Nesta figura primitiva do ser para si, o Absoluto é imaginado primeiro nas plantas, depois nos animais. Nisto reside o panteísmo no sentido exato do termo, quer dizer, a religião na qual as coisas finitas são Deus”¹²¹.

¹²⁰ HEGEL, História da Filosofia, apud MENEZES. op. Cit., p. 175.

¹²¹ HYPOLITE, op. Cit., 574.

A inocência da religião das flores, que é apenas representação carente de si do Si, passa à seriedade da vida guerreira e à culpabilidade da religião dos animais. O espírito efetivo aqui representado, nas palavras de Hyppolite é aquele dos povos insociáveis, sempre em guerra. E as figuras animais simbolizam os espíritos dos grupos cuja vida espiritual é apenas aquela da luta pelo reconhecimento e pela independência. Este espírito disperso tem como consciência de si efetiva essa multidão de espíritos de povos insociáveis que combatem-se até a morte e tomam consciência de figuras animais determinadas como sendo sua essência. Não são mais do que espíritos animais, vidas selvagens isoladas entre si e conscientes de si sem universalidade. Do mesmo modo como a luta de vida e morte tinha sua verdade na formação do escravo, que se elevava pelo trabalho até uma consciência de si mais alta, também em relação aos espíritos animais uma consciência que não é apenas negativa, mas pacífica e positiva, ganha superioridade. É o artesão.

Com ele o Si produz a si mesmo na coisa produzida. Mas, assim como o entendimento concebia a si mesmo na natureza, mas não o sabia, esta produção do Si é ainda inconsciente. É um trabalho instintivo, mas pelo qual o espírito ultrapassa o em si imediato e o para si abstrato. O em si na forma do simples ser aí é suprassumido e o para si que suprassume é também aquilo que se exterioriza como objeto e produz sua representação. Mas o espírito ainda não alcançou o pensamento de si mesmo. A forma inicial e imediata é a forma abstrata do entendimento. O artesão produz cristais de pirâmides e obeliscos com combinações de retas e superfícies planas que evitem a incomensurabilidade das curvas. A forma meramente inteligível não é ainda a significação espiritual mesma. Esta será estranha à obra. O espírito em si está separado no morto, como que tendo abandonado sua compenetração com a efetividade. Nas pirâmides, a obra abriga o corpo inanimado que é o espírito que permanece interior e sem vida. Ou, de outra maneira, obra reflete o espírito externamente como a luz nascente que projeta sua significação sobre ela.

O esforço do artesão então, será o de buscar a coincidência entre o em si que é matéria-prima e a consciência de si que a trabalha, inserindo alma na matéria e conferindo um corpo ao espírito. Só ao fim desse esforço o espírito pode saber de si na obra tal como é em si e para si. Mas o que o artesão elabora como mais dotado de alma é a morada do deus. Para isso ele se serve do animal e do vegetal que já não possuem o caráter sagrado que tinham para o panteísmo anterior. Trata-se, portanto, da vida, mas que é tomada como algo utilizável e reduzida a elemento decorativo. A forma viva é alterada é transformada segundo as formas do pensamento. A forma retilínea ou plana é elevada às curvas animadas numa

combinação que vem a se tornar a raiz da arquitetura. Esta morada encerra agora uma forma da singularidade que aproxima o espírito, antes separado da efetividade.

A obra torna-se mais igual à consciência de si ativa que a produziu. Inicialmente o artesão recorre à forma animal, mas como a produz e sabe-se nela como em uma obra sua, a figura animal é ao mesmo tempo suprassumida nele. Ela se torna o hieróglifo, a significação de um pensamento. Posteriormente o artesão mescla essa forma animal com a forma humana. Mas ainda falta à obra exprimir sua significação interior. Isso se efetiva apenas na figura em que o Si existe como Si, ou seja, na linguagem. Nela a obra encontra o sentido que a preenche. A luz, que incidia sobre a obra produzindo o som, ainda era necessária. A ressonância, no entanto, denota apenas um Si exterior. Resta unificar o interior e o exterior. Nem mesmo a alma humana da estátua deriva do interior. Somente a linguagem é o ser-aí que nele mesmo é interior.

No ser aí multiforme a separação perdura. O interior é algo mudo indiferenciado em si mesmo. As essências opostas da figura natural e da figura consciente, ou da forma animal e da forma humana, são unificadas pelo artesão juntando-se a obscuridade do pensamento à clareza da expressão. Assim, o interior e o exterior, o consciente e o inconsciente irrompem numa linguagem enigmática, mas de uma profunda sabedoria. Cessa nessa obra o trabalho instintivo e inconsciente do artesão. O que se opõe à atividade consciente de si do artesão é um interior igualmente consciente de si que se expressa:

“Nessa unidade do espírito consciente-de-si consigo mesmo, na medida em que o espírito é para si figura e objeto de sua consciência, se purificam pois suas combinações com o modo carente-de-consciência da figura imediata da natureza. Esses monstros – na figura, fala e ação – se dissolvem em uma figuração espiritual: em um exterior que se recolhe em si; em um exterior que se exterioriza [a partir] de si e em si mesmo no pensamento, que é claro ser-aí que se engendra e mantém sua figura conforme a ele. O espírito é artista”¹²².

Agora o espírito encontra-se numa nova figura da religião, a religião da arte. O espírito efetivo que corresponde a essa religião é o espírito ético ou o espírito verdadeiro. Naquela figura os indivíduos singulares estavam imersos na substância universal. Esta é reconhecida como a obra de todos, como a essência. Não é mais a luminosidade em que a consciência é apenas negatividade. Também estão superadas a luta entre os povos insociáveis e a dominação por um sistema de castas. Surge um povo

¹²² HEGEL. Fenomenologia, § 698.

livre no interior do qual os indivíduos reconhecem a substância, os costumes, como sua própria vontade e como resultado da liberdade de seu agir.

Porém, esta religião somente surge quando o povo superou a sua própria necessidade de subsistência. A efetividade da substância ética resulta em parte da sólida confiança nos costumes imutáveis, enquanto a consciência de si não retornou a si. Por outro lado, é uma organização da consciência de si em uma multiplicidade de direitos e deveres e na divisão das massas em estados sociais distintos. O singular que se sentia satisfeito no ser aí limitado da substância só retorna à certeza de si a partir desse quadro. A pluralidade dos deveres e direitos e a limitação do agir são um movimento dialético que somente encontra a estabilidade na simplicidade do espírito certo de si. Tomando consciência de si mesmo e da sua liberdade, o mundo ético alcança sua essência, mas é suprasumido na liberdade da consciência de si singular e perece na interioridade do Si. Irrupendo do interior da substância do povo, o espírito passa à pura consciência de si que se apreende como essência. É o espírito certo de si, a consciência infeliz que chora a perda daquele mundo harmônico, elevada solitariamente acima da efetividade.

É então que a atividade instintiva do artesão dá lugar à arte absoluta. Ao retornar do seu ser aí para a pura consciência de si, a atividade pela qual o espírito se produz como objeto é conceito, ou pura forma. A substância se torna sujeito. O espírito ético ressuscita como a figura que se libertou tanto da natureza quanto do seu ser aí imediato. O conceito puro, para cuja existência o espírito fugiu do corpo, é um indivíduo escolhido pelo espírito para receptáculo de sua dor, o herói do teatro grego. É o indivíduo que tem o espírito como seu universal e sua potência, que o violenta como seu *pathos*, e retira a liberdade de sua consciência de si. Ele luta contra esse *pathos* fazendo dele sua matéria e conteúdo. Essa unidade se traduz na obra de arte que individualiza e representa o espírito universal.

Inicialmente a obra de arte é imediata, abstrata. Ainda não chegou à consciência de si, que também não superou a sua diferença em relação ao espírito. Ela procura suprasumir a diferença no culto para produzir a obra de arte viva. A princípio a diferença em relação à obra leva a consciência de si a tomá-la como simples coisa. A figura plástica que o espírito manifesta e a consciência ativa se afastam ao máximo um do outro. A figura se cinde entre a universalidade, que a essência inorgânica como ambiente e morada apresenta em relação à figura, e a singularidade que tem o Si como figura.

Na escultura, a estátua representa um Si singular. Na arquitetura, a edificação do templo revela o momento da universalidade. As formas apresentam a incomensurabilidade do que é vivo. As retas e planos são elevados a novas proporções e a animação do orgânico é tomada pelo entendimento na sua forma abstrata. A incomensurabilidade, que é sua essência, é preservada nele. O deus que habita o templo é a pedra negra, a caaba, penetrada pela luz da consciência. A mesclagem da figura humana com a figura animal é superada. Despojada da figura animal que é apenas uma roupagem contingente, a consciência toma o animal como um outro, como apenas um símbolo. Assim, a figura do deus se despoja também das condições naturais do ser aí. A essência do deus é a unidade entre o ser aí universal da natureza e o espírito consciente de si, que se manifesta efetivamente opondo-se à natureza.

Nessa unidade o a natureza é refletida no espírito. Ela é transfigurada pelo pensamento e unida com a vida consciente de si. Na figura dos deuses a natureza é um elemento suprassumido, uma reminiscência obscura. Essas essências naturais são expulsas da realidade efetiva que se tornou clara para si mesma. As antigas divindades surgiram do acasalamento da luminosidade com as trevas, mas agora elas, o céu, a terra, o oceano, o sol, já não são essências da natureza e sim os espíritos éticos de povos conscientes de si mesmos.

Como individualidade tranqüila, a figura, a imagem, reuniu em si a inquietude da singularização infinita, tanto da natureza imutável que representava originariamente quanto da multiplicidade de indivíduos e das massas particulares do agir. Àquela inquietude se opõe essa individualidade tranqüila. E à tranqüilidade divina se contrapõe a inquietude da consciência de si, onde nasce a primeira, e que é apenas atividade pura. Como individualidade determinada o artista ainda não se deu à obra. O que deu a ela pertence à substância, na produção imediata. A cisão entre a obra e a consciência de si ativa perdura. Por isso a obra não é obra viva. O conceito como o momento do ser consciente de si ainda se contrapõe à obra. O artista ainda não promoveu o retorno à unidade do agir e do ser coisa.

A contemplação e a produção pelo artista são o momento do ser consciente de si, do conceito. Apenas no esquecimento de si o conceito é desinteressado o bastante para tomar a obra como totalmente inspirada nela mesma. O conceito do espírito, que necessariamente implica o momento de ser consciente de si mesmo, deve se contrapor a esse esquecimento. Mas entre aquele que produziu a obra e aquele que a contempla há outra diferença. Quando o público maravilhado honra a obra como o espírito que é sua essência, uma consciência retorna da obra para o artista. Mas ele sabe que não produziu uma essência igual a ele. Se a obra retorna a ele como alegria, ele não vê nela sequer a dor, o

sofrimento envolvido no trabalho da criação. O público pode julgar a obra ou adorá-la, pondo nela sua consciência. Mas à crítica feita do alto de um saber exterior opõe-se ao saber do artista em relação ao valor do seu ato criador, acima de qualquer entendimento ou julgamento da obra. Se o público se põe abaixo da obra reconhecendo nela sua essência, seu senhor, o artista, sabe-se como senhor da imagem.

A superação dessa negação requer um novo elemento do ser aí da obra de arte. O deus exige um modo de representação que não oscile entre a noite criadora e a exterioridade da coisa carente de consciência de si. O elemento cujo ser aí é imediatamente consciente de si é a linguagem. Ela é a unidade universalmente compartilhada de muitas consciências de si singulares. É um contágio universal. Como elemento da figura do deus a linguagem faz dele a obra de arte inspirada em si mesma. O seu ser aí como coisa traz dentro a pura atividade da criação. Ao objetivar-se como essência a consciência permanece junto de si. É o puro pensar ou o fervor do devoto. A linguagem figura o deus no hino entoado. O ser aí da interioridade, que é o hino, conserva nele a singularidade da consciência de si. E, ao ser ouvido, ele torna o singular num ser aí universal. A devoção é uma correnteza espiritual que é consciente de si mesma na multiplicidade das consciências de si singulares. É consciente de si como um agir igual de todos.

A linguagem do hino é distinta da linguagem do oráculo. Esta última não tem a universalidade da primeira. Em seu conceito o deus é tanto a essência do espírito quanto da natureza. Como seu momento está apenas no conceito não realizado, sua linguagem é a de uma consciência de si alheia à comunidade, cindida do todo.

Por outro lado, o hino, embora não seja o ser aí estático da estátua, acaba por encerrar em demasia a objetividade no Si. Chega pouco à figuração. Como o tempo ele flui, e assim como é aí, imediatamente já não o é. Assim, a linguagem do oráculo e a do hino devem convergir noutra unidade. As determinações distintas da figura divina no movimento do hino e no repouso da estátua se combinam no culto. Neste, a essência divina desce da objetividade inefetiva do mais além até a efetividade da consciência de si. Ele eleva o Si ao puro elemento divino. A abstração purifica a alma que se unifica com a essência. Já não é a simples consciência que se distingue do objeto. A purificação da alma é consciente. Não é o Si que desce até a exterioridade, mas a alma que dela se depura. Ela percorre o caminho da cultura seguindo um percurso de penas e recompensas imaginado nos trabalhos. Nesse caminho de formação ela alcança a morada e a comunidade com o deus.

Inicialmente o culto é apenas representação inefetiva. Deve, portanto, tornar-se efetivo, pois uma ação inefetiva é uma contradição. A consciência se eleva à consciência de si. Seu objeto é livre e retorna ao Si através do culto. A essência, através do culto, desce da universalidade até a singularidade e assim se reencontra com a efetividade. Desse modo, a consciência de si e a natureza entram ambos em ação. Para a consciência a essência se apresenta como natureza efetiva. É por um lado uma propriedade da consciência como um ser aí. Por outro lado, ela é a sua própria efetividade e singularidade. Em ambos os casos ela é suprasumida como inessencial.

Mas a natureza tem também uma significação oposta, de ser uma essência em si objetiva. A consciência, assim como sacrificava a si o lado inessencial da natureza, deve também sacrificar a ela o seu próprio lado inessencial. Essa ação é um movimento bilateral. Por isso é espiritual. Ela suprassume a abstração da essência e a converte em efetividade, tal como a devoção determina o objeto. E também eleva a efetividade à universalidade, suprassumindo-a, tal como o agente determina seu objeto e a si próprio. O início da ação do culto é o abandono de uma posse. O dono deixa desvanecer na fumaça algo a que renuncia como inútil. Diante da essência de sua consciência pura, ele abre mão da propriedade e do gozo, renuncia à personalidade e ao retorno do agir ao Si. É um agir no universal ou na essência e não na consciência de si mesma. Mas, de outro lado, é negada a essência efetiva nos frutos que se comem. O animal sacrificado é símbolo de um deus. São Ceres e Baco que se comem vivos no culto. Ao agir a consciência de si desfruta da essência e alcança a sua unidade com ela.

A essência já se sacrificara tornando-se animal ou fruto. A ação no culto apenas traz a mesma renúncia para a consciência de si. O culto, no entanto, inspira um trabalho que é efetivo. Sua significação vai além da devoção. Ele dá a esta uma subsistência efetiva nos templos e nos ornamentos. O trabalho do homem torna o deus também útil a ele. Os edifícios, os tesouros, são na verdade seus. As recompensas do deus agradecido pelo trabalho despendido nas festas unem o deus ao homem. Essa união é, portanto, por meio do trabalho. Não se trata de uma esperança em uma efetividade futura, mas é imediatamente vivida no gozo da riqueza e nas honras: “o que se produz não é só a honra do deus, e a bênção de sua graça não se derrama apenas na representação sobre o trabalhador; mas o trabalho tem a significação inversa à primeira [que era a] da extrusão e da honra alheia”¹²³.

¹²³ Idem, § 719.

Do culto resulta a unidade imediata entre o humano e o divino. A obra de arte, portanto, não é mais abstrata, mas é obra viva. O povo que se aproxima de seu deus no culto da religião da arte é o povo ético. Nela o deus é venerado como uma profundidade vazia, e ainda não como espírito. O culto carece da profundidade. Como a essência contém o Si a consciência recebe no culto, além da justificação universal de sua subsistência, o seu ser aí consciente. A essência só tem efetividade no povo cujo Si é reconhecido no interior de sua substância. O povo ético sabe de seu Estado e deste como a vontade e o agir que são seus.

A essência então completou sua efetivação. A substância, ao ser comida e desfrutada no culto, eleva-se até o ser aí espiritual. O gozo possibilitado pelo sacrifício é potência negativa, que suprassume tanto a essência quanto a singularidade. Ao mesmo tempo ele é a efetividade positiva que transforma o ser aí objetivo da essência no ser aí consciente de si. O Si tem plena consciência de sua unidade com a essência. O espírito da terra, através das metamorfoses por que passou, desenvolveu-se até a substância e também até a fermentação espiritual na qual ele é o princípio feminino da nutrição e o princípio masculino da força, consciente de si. O gozo revela o mistério daquela luminosidade nascente da essência. Não quer dizer ignorância ou ocultamento, mas conhecimento, pois o Si se sabe um só com a essência. Esta última é um ser aí, que pode ser visto, cheirado e saboreado. Mas é também objeto de desejo e de efetivo gozo tornando-se uma com o Si.

No entanto é apenas o espírito imediato, absoluto, que se desvela. É o espírito da natureza cuja vida consciente de si é somente o mistério do vinho e do pão, que são Baco e Ceres. Não ainda o mistério da carne e do sangue de outros deuses superiores. O sacrifício ainda não é do espírito verdadeiramente consciente de si. Tal embriaguês do deus deve acalmar-se em objeto, como o entusiasmo do artista se objetivava na estátua imóvel. Mas o que se produz agora é uma obra animada, viva. É na festa que o homem se substitui à estátua como figura do movimento perfeitamente livre que se elabora. Cada indivíduo apresenta-se como o portador da tocha, mas um deles se eleva acima dos outros como a figura do próprio movimento. Trata-se de uma obra de arte viva que une a beleza à força. Os ornamentos com que se honrava a estátua são atribuídos agora a ele. Em vez do deus imóvel ele é para o povo a própria representação corpórea da essência. No delírio místico o Si está fora de si. Mas nessa bela corporeidade o que está fora de si é a própria essência espiritual. Esta última deve incorporar os elementos selvagens do delírio báquico e este deve incorporar a clareza daquela.

O elemento capaz de tornar a exterioridade um interior e a interioridade um exterior, novamente, é a linguagem. Não mais a linguagem do oráculo, contingente e singular quanto ao conteúdo, nem a linguagem do hino, que é apenas emocional e louva o deus singular. Nem tampouco o frenesi sonoro das bacantes. É sim uma linguagem cujo conteúdo é claro e universal. A clareza que ganhou vem da elaboração pelo artista de uma figura que é um ser aí penetrado pela alma consciente de si no convívio com os demais indivíduos. E na festa que honra o próprio homem a unilateralidade da estátua é supressumida por conter apenas um caráter determinado da divindade, um mero espírito nacional. Seu conteúdo é também universal. O belo ginasta representa a extrusão do espírito para a corporeidade. Nele seu povo está consciente da universalidade do ser aí humano.

A linguagem é o logos, o Panteão em que os espíritos dos povos se reúnem numa unidade. Uma nação se constitui na união de todos que é a efetividade do espírito do povo. A contemplação de si mesmo como a humanidade universal eleva a consciência como espírito a um povo integrado. Ainda não se formou, no entanto, um Estado. Essa universalidade, que deriva da individualidade do mundo ético, é ainda imediata. A união que põe de lado a singularidade é apenas provisória. Trata-se ainda de um simples agrupamento de individualidades e não de uma ordem permanente. Não é o sacrifício consciente de singularidades em nome de uma vontade geral. No elemento da linguagem todos os momentos anteriores são retomados. A consciência de si chega à obra de arte espiritual. Nesta retomada dos momentos anteriores ela passa pelos deuses olímpicos na epopéia, pela unidade do divino com o humano na tragédia e finalmente pela certeza de si da substância divina na comédia.

Segundo Hyppolite os poemas homéricos, a tragédia de Ésquilo e Sófocles e a comédia de Aristófanes formam em conjunto um vir a ser dialético que tem como sentido geral o retorno do divino no humano¹²⁴. Na epopéia o mundo é o dos deuses e dos homens. O aedo, que engendra e contém este mundo, é um sujeito singular dentro dele. No seu canto o mundo aparece como um vasto silogismo e, nesse conteúdo, ele desaparece consigo próprio. Seu pathos não é a potência da natureza, mas a Mnemosine, a recordação daquela essência anteriormente imediata. Em sua linguagem seu próprio ser não conta, mas apenas o seu canto universal. O meio termo estaria nas figuras dos heróis, homens singulares como ele. Mas Ulisses, Aquiles e Agamenon são apenas representados e, portanto, universais como os deuses. O movimento que vai da epopéia à comédia busca inverter esse silogismo.

¹²⁴ HYPPOLITE. op. Cit., p. 581.

Hegel entende o silogismo essencialmente como o movimento que vai do universal ao singular com a mediação da determinação. O que há de fato é apenas o próprio ato da determinação como relação infinita, e não uma justaposição do universal e do singular. O problema da epopéia é o da unidade do divino com o humano. A atuação dos deuses os faz parecer homens superiores, enquanto os homens, elevados à universalidade pela recordação, aparecem como semideuses. Os deuses, no entanto, sempre serenos na ação, manifestam vestígios de uma grandeza que será típica da comédia. Os homens que são a individualidade ativa apresentam traços de uma fragilidade trágica. Diante dos deuses que tudo dirigem o esforço da potência humana é uma fadiga inútil.

Mas os homens são ao mesmo tempo esse nada e também o Si que determina a efetividade e o interesse do agir daqueles ofendendo-os. Assim, tanto em relação ao Si quanto em relação uns aos outros, os deuses caem em contradições entre a sua natureza eterna e os objetivos inconsistentes de suas disputas. Se a serenidade se sobrepõe à inconsistência de seus fins determinados eles sofrem por fim a oposição da pura força do negativo, do destino, contra a qual nada podem. Na unidade do acontecimento se enuncia o movimento do tempo, pelo ritmo do poema e na impessoalidade da linguagem do aedo. É uma unidade abstrata, pois o destino ainda não se sabe como o Si. O movimento que o conteúdo da representação desenvolve para si se dá no meio termo, em torno de uma singularidade viva, o herói. Cindida em seus momentos, essa singularidade é excluída na extremidade do silogismo pela morte prematura. Um dos seus momentos é a necessidade que não participa de sua vida, é um singular inefetivo. O outro momento, o singular efetivo, também não participa dela, pois é o aedo que se exclui em sua apresentação. Segundo Hegel os dois extremos devem aproximar-se do conteúdo. A necessidade deve preencher-se dele. E a linguagem do aedo deve dele participar.

É na tragédia que a necessidade abstrata do conceito se aproxima do conteúdo. O aedo torna-se ator e intervém no rumo do drama. A linguagem penetra o seu conteúdo, deixa de ser meramente narrativa e seu conteúdo não é mais mera representação: “É o herói mesmo quem fala, e a representação mostra ao ouvinte – que ao mesmo tempo é expectador – homens conscientes de si, que sabem e sabem dizer seu direito e seu fim; a força e a vontade de sua determinidade”¹²⁵. Sua linguagem agora exprime o pathos do herói. Exprime o direito de seu agir e exterioriza a essência interior de modo refletido e determinado no *pathos* a que pertencem. Os personagens dos heróis são assumidos e apresentados em linguagem efetiva pelo ser aí da substância ética, da essência absoluta, que é efetivamente homem. O

¹²⁵ HEGEL. Fenomenologia, § 733.

povo, que é o terreno universal em que se desenrola o movimento das figuras, é a consciência da primeira representação. É a sabedoria comum, o coro. Ele deixa dispersar os momentos do divino. Exprime no hino a exaltação de cada momento como um deus independente. No terreno do conceito, esses deuses isolados são dissolvidos. Mas o coro não é a potência negativa que os dissolve. Ele mantém-se no pensamento carente de si de tal potência, na estranheza do destino. Apenas teme por tudo e por todos, compadece com eles e, por fim, resigna-se ante o inelutável. Na obra do destino não vê o agir da essência absoluta. Nem vê como necessário o agir do herói. O espírito se apresenta a ele como duas potências que se excluem. A substância ética enquanto conceito e conteúdo, se dividia em direito divino e direito privado, no mundo subterrâneo da família e no mundo superior do poder do Estado. A ação dos deuses se restringe às potências que, em suas determinações contingentes e vacilantes, os aproximavam do indivíduo. As forças múltiplas em que se dispersa o todo significam a dissolução do sujeito. Para ele, aquelas são apenas momentos seus.

A tragédia é para Hegel o saber de si do espírito verdadeiro. Ela expõe a divisão da essência no interior das potências da família e do Estado, sempre na forma do saber e do não-saber. A efetividade para o herói não é a efetividade em si. Apenas uma das potências determina o seu caráter. A outra lhe permanece oculta. O direito do Estado e o da família significam, assim, uma potência que se sabe e outra que se esconde e espreita. O saber de que o herói é convicto resulta, portanto, um não-saber. A linguagem ambígua do oráculo submetida a essa unilateralidade de valor, leva o herói à perdição: “A ação mesma é essa inversão do sabido em seu contrário, o ser, é a inversão do caráter e do saber, no direito do oposto, com o qual aquele está unido na essência da substância”¹²⁶.

Na perspectiva do coro, o mundo divino tem três potências: Zeus que é a unidade efetiva das potências da família e do Estado, Apolo, o saber que se revela plenamente e as Erínias que se escondem e são a outra potência. Zeus é a necessidade da determinação recíproca entre estes opostos. O saber e o não-saber ocorrem em cada consciência de si efetiva. A substância é a relação em que o saber é para si, porém, sua verdade está no simples. A consciência se efetiva mediante a diferença. O fundamento da diferença é a essência interior que destrói esta mesma diferença. O herói, no afã de seguir o deus que sabe, acaba por seguir o oculto. Apesar dos sinais, segue o discurso do oráculo e se engana. Ofende a potência oposta e lhe dá o direito de retaliar. Esta potência é o direito vigente, a lei da cidade. A

¹²⁶ Idem, § 738.

consciência ocultou de si mesma o que lhe era manifesto. Ambas as potências têm o mesmo direito e na oposição gerada pela unidade do agir, ambas se anulam.

A reconciliação dessa oposição entre a convicção do herói e a faticidade do crime só é possível pela absolvição no mundo superior e pela expiação, através da morte, no mundo inferior. Ambos são o olvido, o ser-desaparecido da efetividade, do agir das potências opostas e do pensamento abstrato do bem e do mal. Nenhuma destas potências é a essência para si. A honra, Apolo, ou o governo, as Erínias, ou a família, todos sucumbem ante o repouso do todo em si mesmo na unidade do destino. A inefetividade igual das potências opostas retorna de seu movimento excludente para a unidade simples de Zeus. A unidade dos deuses buscada pelos filósofos da antiguidade começa a se realizar na tragédia.

Saber e não-saber são divisões que o próprio conceito se impõe. Em Zeus está a única potência suprema que a consciência de si reconhece. Na reconciliação do olvido, do esquecido, ele busca novamente sua unidade. O destino é a consciência de si que ainda não se encontrou. Efetivamente a consciência de si é distinta da substância e do destino. De um lado ela é o coro que se aterroriza diante do estranho. De outro, essa união no esquecimento é externa, hipócrita. A verdadeira unificação, a do Si, do destino e da Substância, ainda não se deu. O herói é ao mesmo tempo o ator e a sua máscara, o Si efetivo e o personagem. Sua consciência de si deve livrar-se da máscara e apresentar-se tal como se sabe, ou seja, como o destino inexorável dos deuses do coro e também das potências em que se divide a substância. Assim, não mais estará separada da consciência universal que é o coro.

A apresentação da consciência de si efetiva como o destino dos deuses é exatamente o que caracteriza a comédia. Estes deuses são momentos universais, não o Si. Este último encontra-se acima das potências distintas de seu conteúdo. Ele se sabe como o destino final dos deuses e das potências éticas da família e do Estado. Ele é sujeito que, vestido com a máscara de uma simples propriedade singular, exprime a ironia da pretensão dessa propriedade de ser para si. A efetividade em que se encerra faz cair a máscara e o apresenta em sua nudez, revelando-se o mesmo Si no ator e no espectador. A dissolução das figuras da essência é mais profunda no seu conteúdo do que na sua forma. A consciência de si se apropria da essencialidade natural e da essencialidade ética em que a substância divina se manifestava. Ela se revelou o destino do elemento natural no uso que dele fez para seu adorno e sua morada e também no gozo do banquete. Apropriou-se do pão e do vinho como sua essência interior. Na comédia torna-se consciente da ironia desse pretense significado.

Já a essencialidade ética é assumida tanto pelo povo, como Estado e como família, quanto pelo pensamento racional do universal. A massa universal, o *demos*, se sabe o senhor e governante, mas apresenta o contraste entre seu saber de si e seu ser aí imediato. Se efetivamente um interesse particular se apodera do controle da comunidade, recebe em troca o desprezo da singularidade pela ordem universal na forma da mais cruel ironia. O pensar racional completa a superação da figura contingente pela essência divina. As idéias do belo e do bom substituem as máximas éticas e deveres contraditórios aduzidos pelo povo. Como pensamentos simples estas idéias podem ser preenchidas por qualquer conteúdo. Tanto o hedonismo da juventude quanto a ilusão e a ansiedade da velhice resultam no espetáculo cômico da vacuidade das noções de bem e de beleza desprovidos da consciência mesma. O destino, que antes era a unidade do esquecido, Zeus na tragédia, une-se à consciência de si.

Quando a consciência singular se apresenta como potência absoluta, supera a forma da coisa representada, seja como estátua de um deus ou como uma bela corporeidade. Seja como narrativa épica, como personagem da tragédia ou como unidade sem consciência do culto e dos mistérios. O Si do ator coincide com o do personagem e, nas cenas que assiste, o espectador vê a si mesmo. Aquilo que se apresentava à consciência como forma da essencialidade se dissolve no seu pensar e no seu agir. O universal retorna à certeza de si e finda o temor ao estranho. A consciência desfruta de um bem-estar possível apenas na comédia.

O mundo ético se resolve no Si certo de si mesmo. A certeza que brota da perda de sua substância constitui para a comédia o seu conteúdo essencial. O bem estar que a consciência experimenta faz dela uma consciência feliz.

Pela religião da arte o espírito avançou da forma da substância à forma do sujeito. A estátua, embora inanimada, na sua forma exterior já humanizava a essência divina. A consciência, pela sua própria atividade, põe para si a figura do divino. A estátua só tem a figura externa do Si, enquanto a atividade do Si como seu interior lhe era externa. No culto o interior e o exterior se unificam. No teatro grego essa unidade encerra-se inteiramente no Si. Por isso ele é a essência absoluta. E a figura espiritual que expressa essa verdade deve conter o movimento que leve à sua inversão. A consciência de si produz ela mesma essa inversão. Ela mesma reduz o Si a predicado e eleva a substância a sujeito. Não é uma volta à religião natural. A consciência de si produz a substância como sujeito alienando-se conscientemente. Nisso ela se conserva e permanece o sujeito da substância. Sacrificando-se para produzir a substância, esse sujeito tem consciência dela, ele permanece sendo o Si. Se a princípio o

sujeito desvanece ante a substância, agora a substância é predicado. Nas duas proposições tanto o sujeito quanto a substância estão presentes, porém com valores invertidos. No todo elas produzem a união e a interpenetração das duas naturezas. Ambas, com o mesmo valor, são essenciais e são também simples momentos. O espírito, portanto, é consciente de si como substância objetiva e também como consciência de si simples.

A religião da arte e o mundo ético ao qual ela pertence perecem no Estado de direito, para o qual o Si é a pessoa abstrata e esta é a essência absoluta. A singularidade simples do mundo ético, no qual o Si era o espírito do povo, se eleva acima do seu conteúdo universal e se converte na pessoa que é a universalidade abstrata do direito. A realidade do espírito ético se perdeu. O Si se esvaziou daquele conteúdo. E o ser aí da consciência, o reconhecimento jurídico da pessoa, é uma abstração não preenchida. O ser aí da consciência possui apenas o seu pensamento de si como consciência inefetiva. É a consciência estoíca. Seu destino, como vimos, será a perda total do divino na inquietação cética. E por fim ela encontra sua verdade naquela cisão insuperável como consciência de si infeliz. Esta consciência sabe da abstração da pessoa no puro pensar. Sabe que a efetividade da pessoa é, de fato, sua completa perdição. Ela é a alienação de seu saber de si como essa perdição consciente. É o oposto da consciência cômica e também seu complemento. Na comédia a essência divina encerra-se inteiramente na consciência feliz, certa de si. Esta consciência é a perfeita alienação da substância.

O Si, porém, que é a essência absoluta, deve descobrir sua insuficiência. Ao buscar-se encontra sempre o finito na alienação de si. Essa certeza absoluta tem sua verdade no seu inverso. Deverá entender que é essencialmente infeliz, que é a consciência da perda de toda essencialidade na própria certeza de si e a perda do saber da substância como do Si. Ela é o solo em que crescerá uma forma mais elevada de religião. Nessa dialética da comédia antiga encontramos um pensamento central do sistema hegeliano: o homem é a verdade do divino. Mas sempre que reduz o divino a si e perde seu movimento de se transcender, ele perde-se a si mesmo.

A decadência do mundo antigo e a passagem da consciência feliz à consciência infeliz preparam o espírito para o advento da religião cristã. No cristianismo, o espírito será sabedor de si mesmo sob a forma do espírito. O espírito como consciência de si é o anseio da consciência infeliz. A unificação entre as proposições opostas quanto à primazia do sujeito ou da substância mostra que no espírito estão contidos os dois lados. O primeiro, em que a substância se aliena de si mesma e produz a consciência de si. E o segundo, em que a consciência de si, pela alienação, produz a coisidade ou o Si. Ambos os lados

mostram que a substância ou o Si é consciente de si e, como tal, é espírito. Pela alienação recíproca, em que a consciência de si e a substância se tornam um no outro, o espírito passa ao ser aí como esta unidade.

A religião revelada ou manifesta se distingue de algumas ilusões ou fantasias resultantes da apreensão unilateral pela consciência de si, de sua alienação. Se ela não vislumbra também a alienação da substância, convertendo-se em consciência de si, o espírito verdadeiro não vem a ser para ela. Essa limitação a leva a atribuir à natureza, à história e às representações religiosas do passado um sentido estranho àquele que realmente tiveram imediatamente para a consciência. O espírito absoluto, consciente de si mesmo como espírito, nasce da dupla alienação na qual a essência se torna consciência de si e a consciência de si se faz essência. É a confluência das duas vias que se exprime historicamente na presença do Cristo. Deus se aliena nele como consciência de si. E o faz imediatamente, sem o concurso da consciência, segundo uma necessidade sensível. Essa necessidade mostra a identidade entre o divino e o humano. Mas em Cristo o homem também se eleva à substância e supera sua finitude. A consciência infeliz, na verdade, já exprime a alienação da certeza de si resultante da comédia. O Si da consciência infeliz está além de si. O homem faz de sua certeza um mais além imutável. Como a consciência infeliz é para si, sua alienação é consciente. Em sua alienação de si ela permanece o sujeito da substância. Ela é a dor e o lamento pela ausência na objetividade daquela unidade entre a essência e a consciência de si.

O movimento da essência ou do em si que se revela ao humano como sendo esta unidade, do Si singular que se torna substância e da substância que se torna Si, é uma revelação imediata e não fruto da imaginação ou produto da consciência. Para nós o espírito nasce do trajeto da consciência da certeza sensível até o entendimento ou da consciência do objeto efetivo em seu movimento necessário. Mas na própria certeza sensível o conceito se aliena e se torna o Eu. Ele deu a si mesmo a forma da consciência de si em si, ou seja, da consciência imediata. No conceito a diferença entre a necessidade imediata e a necessidade pensada desaparece. O que é necessário ao pensamento deve aparecer e se manifestar na experiência: ‘Não há nada que não seja na experiência humana’, pois o momento da positividade sensível está contido na natureza do conceito. Ele é ‘o que se aliena a si mesmo’, se constitui como ser aí enquanto, nesse movimento, permanece conceito.

Esta unidade do humano com o divino, que é necessária ao saber do espírito, deve se tornar positiva para a sua consciência. Essa positividade é a presença sensível do divino entre os homens. O

espírito é aí, como um homem efetivo e uma consciência de si. Este é o conteúdo da religião absoluta. O saber da essência como sujeito. O conceito, portanto, é dado na intuição como unidade da substância e do sujeito, do universal e do particular, do infinito e do finito. O espírito é o saber de si mesmo em sua alienação, é a essência. Por isso é o movimento de preservar, no seu ser outro, a igualdade consigo mesmo. Nessa medida é a substância que, em sua determinidade, é igualmente refletida sobre si. Não como se se encontrasse em algo estranho. Nos seus acidentes a substância está dentro de si, ela é sujeito ou Si. O ser é a essência, mas não como igualdade imutável consigo mesma, oposta à consciência finita. É a essência como presença imediata, sensível. É isto o que Cristo representa. A positividade do cristianismo, no entanto, não se resume apenas no sensível. É também o saber especulativo de sua presença que é produzido pela comunidade religiosa. É uma consciência de si universal que o espírito realiza na Igreja.

O pensamento da comunidade religiosa é seu saber imediato. É um ser aí no qual o ser e a essência estão unificados. A presença de Cristo dispensa a seu tempo o corpo físico que ele encarnou. A unidade entre a natureza divina e a humana não é estática. Como todo sensível ele deve desaparecer no tempo enquanto “isto”. Mas ele subsiste à morte, ressuscita e permanece elevado à essência divina. Por sua vez, a essência abstrata do divino morre e torna-se o Si singular. A consciência de si universal é esta unidade que o espírito expressa como comunidade religiosa, cujo saber é a verdade desta dialética. O que é para a consciência tem de ser uma realidade objetiva. Por isso, antes de se elevar ao pensamento, o revelado deve apresentar-se primeiramente como um puro dado. A vida da comunidade é a elevação da fé imediata para a fé espiritual:

“Este homem singular portanto, como o homem que a essência absoluta se revelou ser, consuma nele enquanto Singular o movimento do ser sensível. Ele é o Deus imediatamente presente: assim, o seu ser passou para o ter sido. A consciência, para a qual ele tem essa presença sensível, deixa de vê-lo, de ouvi-lo; ela o tinha visto e ouvido, torna-se ela mesma consciência espiritual. Ou seja: como antes ele nasceu para ela como ser-aí sensível, agora ressurge no espírito”¹²⁷.

A presença do divino no aqui e agora transforma-se em uma presença que é da ordem do pensar. O passado e o distanciamento que a perspectiva da consciência religiosa adota é que constituem segundo Hegel a forma imperfeita da mediação que torna o imediato universal. O Deus que podia ser

¹²⁷ Idem, § 763.

tocado e ouvido, agora é a interioridade da recordação comum. O espírito permanece como o Si imediato da efetividade sendo agora essa consciência universal. O passado, mediatizado pela história da comunidade que é uma revelação contínua, torna-se o espírito vivo. Esse modo de permanência conserva-se como modalidade do sensível e não uma exclusividade do puro pensamento. É ainda a forma incompleta do representar da essência. Pela representação se faz a união sintética da imediatez sensível com a universalidade do pensar. Mas nela a consciência e a consciência de si encontram-se diferenciados. Apenas o saber absoluto superará essa desigualdade.

No seu curso histórico a comunidade religiosa insiste na busca daquela presença imediata que não é mais a efetividade do divino ou então detém-se naquilo que o Cristo disse ou fez. Por isso ela confunde a imediatez primeira com o que o espírito é em si e para si. No instinto de ir até o conceito a consciência empreende uma volta atrás e estabelece a simplicidade do conceito apenas na origem, na primeira manifestação imediata do Deus como ser aí. O saber da comunidade não percebe que ele próprio é a efetividade do Si universal. Ela empobrece o seu próprio conceito fixando-o como uma mera recordação desprovida de espírito.

O que deve interessar nessa dialética é a representação da comunidade e o seu agir sobre essa mesma representação. A representação é o meio-termo entre o puro pensar e a consciência de si como tal. A subjetividade da consciência infeliz, que na comunidade é a certeza de si, apresentou-se na fenomenologia da consciência separadamente da objetividade da fé do mundo da cultura. Esta última corresponde à substância. Na figura da consciência de si o momento da certeza do Si estava separado da verdade em si. No mundo da cultura a verdade é substância da fé, mas a certeza de si é do reino da pura intelecção. Agora, o saber da comunidade cristã é simultaneamente sua substância e sua certeza de si. Seu saber de si é a verdade, que é ela própria. Como vimos, a religião é a consciência de si da substância espiritual. Mas a representação ainda separa a consciência da consciência de si. Para nós, os três momentos desse saber já estão contidos no conceito. Mas para a comunidade eles são ainda representação.

Para nós o espírito é primeiramente substância simples, igual a si. Mas uma essência pura é uma abstração, ou seja, o negativo de si mesma. Ela deve ser efetiva em seu ser outro. Não é apenas em si, mas também para si. A essência simples é então a absoluta diferença de si, seu puro tornar-se outro. A pureza do para nós é abstração ou negatividade, mas por isso mesmo ela é para si. É o conceito, o Si. A essência é, portanto, objetiva. Ela engendra um outro de si e para si. Mas neste outro ela retorna

imediatamente sobre si mesma. E a diferença pura é apenas a unidade que retorna a si. Os três momentos, a essência, o ser para si da essência que é o outro e o ser para si deste outro que é seu saber de si no outro, mostram que a essência, ao alienar-se, também se esvazia. As diferenças se dissolvem no seu próprio estabelecimento. A efetividade é este giro em si mesmo.

O saber da comunidade não opera com tais conceitos, mas, como dissemos, com representações. Como no puro pensamento toda diferença resulta em identidade, a relação da essência com seu ser para si, seu outro, não os opõe. Mas o puro pensamento é abstrato. Na representação os momentos conceituais ganham autonomia de sujeitos, cada um reflete sobre si mesmo e se opõe ao outro. A necessidade do conceito é expressa como um acontecimento, por meio da relação de pai e filho. Então, os momentos isolados passam a refletir apenas a exterioridade da fé. Nela o conceito não se sabe conceito. A representação toma o outro do espírito absoluto como sendo um mundo criado. Deus engendra a natureza, a alienação se representa como criação. O termo criar é já representação. Ele traduz o movimento absoluto do conceito.

Em si o puro pensamento é o espírito e é também alteridade. Identificando-se com o outro ele é a razão. Logo, a razão nada é sem a natureza. Quando a essência é racional, o ser outro já está contido nela. E a alteridade é apenas conceito de diferença. Não é diferença posta de fato. Na linguagem do puro pensar, Deus é o seu próprio vir a ser natureza. E a natureza é sua negação de si num outro. Ele, em suma, é a totalidade absoluta em que repousa o movimento inquieto do conceito. A criação representa o mundo posto como momento, e não como um ser em si. Em si a natureza é divina. Mas o saber da comunidade a vê como uma contradição insolúvel. É o outro que a consciência tem como objeto.

Porém, o momento da queda do paraíso coloca o homem a caminho de ser si mesmo e não mais simples natureza. Deve tornar-se para si mesmo um outro, para que seja o Si espiritual. Deve, como a essência eterna, se apresentar como o movimento de ser idêntico na alteridade. Tal alteridade é introduzida na consciência como o conhecimento do bem e do mal. Por encontrar em si mesmo essa contradição, o homem se identifica como o mal e lança para além de si o bem absoluto: “Assim, põe sua diferença e sua igualdade com Deus. O espírito se sabe em si como absoluto, divino como essência; mas para si, como não-absoluto, como sendo-no-mundo”¹²⁸. Essa contradição faz dele Si e espírito,

¹²⁸ HYPPOLITE. op. cit., p. 594.

mas ele não tem consciência de si como tal. Não sabe que em sua finitude repete uma contradição que é também do espírito absoluto, que a põe em si e a supera. Então a consciência religiosa lança a origem do mal, que julga não poder estar em Deus, para uma queda anterior a si, qual seja, a queda original dos anjos.

Dessa forma a contradição é representada na exterioridade sem espírito dos seus termos. A alienação de si mesmo que Deus realiza numa alteridade, para que se encontre como Si e espírito, é para ela apenas o acontecimento da encarnação e da morte de Cristo. Deus habitou o reino do mal, do ser aí. Desceu até aquele mundo que lhe é essencialmente estranho. Mas, ao morrer enquanto mediação elevou este ser aí até sua divindade. Deus revela-se espírito justamente nesse movimento. A morte do mediador é a negatividade abstrata. Na consciência religiosa a ressurreição supera sua significação natural como morte da morte. A morte de Cristo é a própria posição do espírito da comunidade. O movimento que nele se realizou precisa se realizar também dentro da comunidade. Aquela movimento deve tornar-se também o seu movimento e não algo estranho. É a passagem que falta para o terceiro momento da dialética, a consciência de si no seu ser outro.

A representação deve, portanto, chegar à consciência de si. Ela deve reconciliar-se com a essência divina e interiorizar a morte e a ressurreição do Cristo. A morte do mediador não é apenas a do homem efetivo, mas também a do Deus abstrato, transcendente e inalcançável. Ela significa a efetivação do puro pensamento, pois a abstração de Deus não é um Si. Na morte ele se torna a consciência universal da comunidade. Mediada pela sua história, essa consciência eleva sua singularidade até a universalidade. A expressão: *o próprio Deus morreu* coloca definitivamente a substância enquanto sujeito. E significa o retorno da consciência à identidade do Eu = Eu.

A consciência agora ou é infeliz, cindida e chorosa pela perda do divino, ou é a consciência singular que se eleva ao espírito da comunidade, ao Cristo universalizado pela morte. O saber dessa comunidade é o seu saber de si. E seu conteúdo é essa revelação, o agir da substância que espiritualizou-se e tornou-se sujeito, superou sua abstração na morte e tornou-se consciência universal de si:

“A presença imediata suprassumida da essência consciente-de-si é essa essência como consciência-de-si universal. Esse conceito do Si singular suprassumido – que é a essência absoluta – exprime por isso, imediatamente, a constituição de uma comunidade que, tendo-se demorado até então no representar, agora a si retorna como

ao Si; e o espírito passa assim do segundo elemento de sua determinação – do representar – ao *terceiro*, que é a consciência-de-si como tal”¹²⁹.

A reconciliação divina com seu outro, que a religião representa, significa uma reconciliação com o próprio mal. Nesse sentido, em si, o mal é a mesma coisa que o bem. Como Deus é a totalidade da natureza e separadamente esta última nada é, a verdade do conceito está no seu movimento, em que o mesmo é também diferença absoluta. Portanto, para o puro saber, o bem e o mal são no fundo a mesma coisa e ao mesmo tempo são opostos. A verdade do todo se encontra nas duas proposições em conjunto. O legítimo direito de ambas é também sua completa ausência de direito. Nem uma nem outra tem verdade alguma, apenas o movimento entre elas é real. Por ser abstração, o mesmo simples é diferença absoluta. Esta, em si, é diferente de si mesma. Portanto, é igualdade consigo mesma. Ou seja, é a identidade da identidade e da não identidade.

Mas a comunidade religiosa ainda não é o saber absoluto. Ela não sabe este retorno como efetivo. Ela é a verdade que sabe a si mesma, mas não é consciente de que tal verdade é sua obra, de que a produz. Assim, tanto a reconciliação de Deus na morte, quanto a sua própria lhe parecem distantes no passado. A nostalgia do Deus sensível e a esperança da salvação no além são a limitação dessa comunidade. Em si mesmo o mundo já está reconciliado com a essência, pois esta não o toma como algo dela distinto e sim como seu igual no amor. Para a consciência o mundo é ainda oposto ao espírito na religião. Este em si ainda não veio a ser para si. O mundo efetivo ainda espera transfigurar-se num retorno que, de fato, já se realizou. A distinção entre o mundo efetivo e a consciência religiosa significa que para ela a reconciliação entre a essência divina e a existência finita do homem não pode ser contemplada como objeto imediato e efetivo.

A desigualdade entre a consciência e a consciência de si só é superável para além da representação e da objetividade. O objeto da consciência religiosa deve tornar-se a sua própria consciência de si. É necessário suprassumir a forma da objetividade. O objeto não deve ser superado apenas como um retorno ao Si. Deve, além disso, ser tomado como posto pela alienação da consciência de si. E esta alienação não é apenas negativa, mas também positiva, tanto em si como para ela mesma. Em seu movimento, a consciência sabe a nulidade do objeto porque se aliena de si mesma, se pondo como tal. Na unidade do ser para si ela põe o objeto como a si mesma. Nessa unidade encontra-se

¹²⁹ HEGEL. Fenomenologia, § 780.

também aquele terceiro momento da dialética em que a consciência suprassume a sua própria alienação e objetividade, e sabe de si no seu ser outro. Ela é a totalidade dos seus momentos e deve apreender o objeto conforme a totalidade de suas determinações.

Na primeira parte da *Fenomenologia* o objeto primeiramente é um imediato, uma coisa, que corresponde à imediatez da consciência, a certeza sensível. Em seguida, na percepção, ele se revelou como uma relação, uma coisa com suas diversas propriedades, ser para outro e ser para si. E finalmente é a essência, a lei ou o universal do entendimento. Mas a verdade do objeto mostrou-se o Si. A consciência do objeto mostrou-se uma consciência de si. Agora o movimento deve ser o oposto. Se a consciência foi do ser ao Si como sua verdade, é preciso encontrar nas diferentes figuras o Si na própria objetividade. O Si se põe na coisa e permanecendo junto a si nessa alienação. O objeto, em sua totalidade, é o silogismo ou o movimento do universal para a singularidade, através da determinação, e da determinação para o universal. Essa totalidade do movimento é inicialmente apenas *para nós*. A consciência deve saber de si no objeto em cada um dos momentos. Deve ficar claro que não apenas o ser se dissolveu no Si, mas também que o Si se pôs a si mesmo no ser.

Assim, ao tentar apreender o objeto a razão observadora termina por encontrar a si mesma numa coisa indiferente. A operação do Si aqui envolvida aparece a ela como um objeto da certeza sensível. Ela afirma sua determinação no juízo infinito: O ser do Eu é uma coisa. O Si se põe como o sensível imediato. No juízo, o Si é posto em sua exterioridade, mas também é posto no puro ser para si. Afirmar a coisa como o Eu significa que a coisa está de fato suprassumida. Ela nada é em si, apenas tem significado na sua referência ao Eu.

É o que a consciência experimenta na pura intelecção da Ilustração. Ali as coisas são apenas utilidades, puro ser para outro. O Si se põe como determinação e relação. A consciência de si cultivada no mundo alienado da cultura produziu a coisa como a si mesma através de sua alienação. Ela conserva a si mesma na coisa e sabe que a coisa é essencialmente apenas um ser para outro. Apenas a certeza sensível é proclamada verdadeira. Mas tal juízo desvanece e passa ao seu contrário, o ser para outro. O Si adentra no social, na alternância do ser para si e do ser para outro. O homem utiliza o outro e é utilizado. A coisa deve ser conhecida não apenas em sua determinidade, mas também como essência, como o Si.

É o que experimenta a consciência moral. Para o entendimento, o verdadeiro era um universal, o interior que se opunha à manifestação do fenômeno. O mesmo se dá na consciência moral kantiana. Seu saber é a essência absoluta. Ela desprende o ser aí do Si em sua representação do mundo e também o recupera em si mesma. O Si se põe como vontade absoluta. E finalmente, como boa consciência, não é mais a alternância do Si e do ser aí. Ela sabe que seu ser aí é pura certeza de si. A objetividade de seu agir é o saber de si do Si. Mas essa vontade pura ainda é um além, um interior oculto. Ela se opõe ao sensível, tal como no entendimento.

A reconciliação do espírito e da consciência se realiza por meio desses momentos. O último momento, a consciência moral, é a própria unidade de todos eles. Tudo o que o espírito certo de si mesmo tem como ser aí é esse saber de si. Ele legitima seu agir enquanto enuncia esse saber na linguagem da convicção do dever. O agir é o movimento de separação da simplicidade do conceito e seu retorno a ele. A diferença provocada pelo agir encontra a oposição do reconhecimento do dever. Esta tensão se aliena de si no perdão. A efetividade e o saber puro são o mesmo para a consciência de si. O saber é tanto do Si singular quanto saber universal. Para ambos os lados a universalidade é apenas saber. Por fim, a oposição é suprassumida em ambas as partes que se tornam o saber do Eu = Eu, ou seja, o Si singular é imediatamente puro saber ou universal.

A reconciliação se realiza de duas maneiras, no espírito religioso e no espírito efetivo. A unificação desses dois espíritos, porém, somente se dá ao fim da série inteira das figuras, pois o espírito então se sabe segundo seu conteúdo absoluto, em si, e também segundo sua forma carente de conteúdo, para si. Em si, obviamente, essa unificação já se deu na religião. Mas, no retorno da representação à consciência de si que então ocorre, o movimento desta última é oposto ao da religião, que permanece apenas no lado do em si. Para ser autêntica a unificação deve ser feita no lado da reflexão sobre si, que contém tanto a si mesmo quanto o seu contrário. É em si e para si. Falta essa unificação que é a unidade simples do conceito.

Na figura da bela alma, de certa forma, essa unidade já se apresentara, pois esta era o saber de si na sua unidade transparente. A consciência de si sabia este saber como sendo o espírito. Mas esse conceito ali não se realizava. Ela teve de se alienar para alcançar a unidade, suprassumindo a obstinação da consciência de si carente de objeto. O conceito se realiza na unidade com sua alienação. Este conceito se implementa no espírito operante certo de si mesmo e também na religião. O conteúdo desse conceito, por sua vez, encontra-se na forma da representação da religião, na forma do ser outro para a

consciência. No espírito operante a forma do conceito é o Si. É o conceito simples que passa a ser aí e que age após abandonar sua essência eterna. Ele contém em si o cindir-se. É um ser aí refletido sobre si, como ser aí e como dever. Nesse adentrar em si mesmo, torna-se para si um outro, o ser mau. O mal é esse próprio cindir-se como um vir a ser para si. Em si há somente o bem. Assim, o que era apenas em si passa a ser também para a consciência. É duplo, na medida em que é seu próprio agir e seu próprio saber.

Os dois momentos que se opunham abdicam de sua determinidade em favor um do outro, renunciando à unilateralidade do conceito. E tal renúncia é agora o seu próprio conceito. Na oposição, uma das partes é a desigualdade dentro de si na singularidade. Outra parte é a desigualdade da sua universalidade, oposta ao Si. Portanto ocorrem duas mortes: o primeiro em si morre no seu ser para si, se aliena e se confessa. Este outro, que é sua alienação, morre para o universal abstrato, como o Si sem vida. O primeiro se completa numa universalidade que é a essência. O segundo se completa através de uma universalidade que é o Si.

O espírito, que só é espírito porque eleva o seu ser aí ao pensamento ou à diferença absoluta e por ela retorna a si, surge como consciência de si ou como simples unidade do saber. Então, o que era conteúdo na religião, a forma da representação de um outro, agora é o agir do Si. Todos os momentos singulares são unificados. O conceito que exige que o conteúdo seja agir do Si é o saber desse agir como saber da essencialidade e do ser aí. É o saber desse sujeito como substância e da substância como o saber do seu agir. Cada um dos momentos unificados apresenta a vida do espírito em sua totalidade e também a firmeza do conceito na forma do conceito. Aqueles momentos e a forma de figura da consciência eram resultantes do conteúdo do conceito. O espírito que imprime a forma do Si ao seu conteúdo verdadeiro realiza seu conceito e nele permanece. É a última figura do espírito: o saber absoluto ou saber conceitual.

O espírito já se sabe como saber de si mesmo. A verdade agora é idêntica à certeza. O conteúdo da religião, aquela verdade ainda distinta da certeza, recebe a figura do Si. O conceito se torna ser aí, como objetividade para a consciência. E o espírito que se manifesta, que é engendrado pela consciência na forma do conceito como ser aí, é a Filosofia ou a Ciência. Esse saber é o ser para si da consciência de si. É o Eu, que é *este* Eu e também o Eu universal imediatamente suprassumido. Por ter um conteúdo que distingue de si mesmo, o Eu é exatamente este cindir-se como pura negatividade. E o conteúdo é sua própria diferença, é o movimento do espírito que percorre a si mesmo para si, porque contém a

figura do conceito em sua objetividade. A Ciência somente se manifesta quando o espírito alcança essa consciência de si mesmo, superando sua figuração imperfeita e criando para sua consciência a figura de sua essência. Assim ele identifica sua consciência de si com a simples consciência.

Diferenciado em seus momentos ele não alcançava a substância, o em si, e não era saber absoluto. Substância é o Si, a interioridade do espírito que ainda não é aí. O que é aí é apenas o objeto pobre da consciência representativa. Inicialmente, apenas os momentos abstratos da substância pertencem à consciência de si. A substância se oculta nessa manifestação para a consciência, pois ela é ainda o ser carente de si. Em seu detrimento, o que se manifesta é apenas a certeza de si da consciência de si, como se esta lhe extraísse, em seus momentos, a estrutura de suas essencialidades. Em seu movimento para com a objetividade ela engendra a partir de si mesma esses momentos e os restaura, ao mesmo tempo, para a consciência.

No saber absoluto os momentos constituem o todo e aparecem antes dele. Na consciência representativa, ao contrário, o todo, não ainda em seu conceito, é anterior aos momentos. Anterioridade e posterioridade são noções temporais, e o tempo é o próprio conceito que é aí. Enquanto não apreende o seu conceito puro, o espírito só se manifesta no tempo, que para a consciência é uma intuição vazia. O tempo é o Si exterior intuído, porém, não compreendido. Ele é eliminado nesse conceito a ser apreendido pelo espírito. Manifesta-se como o destino e a necessidade do espírito, ainda em desenvolvimento, de ampliar no interior da consciência a participação da consciência de si, trazendo para a certeza de si o em si que é somente o interior. Daí a verdade da afirmação de que “nada é sabido que não esteja na experiência”. Ou seja, nenhuma verdade é apenas sentida, nem revelada, nem o conteúdo de uma mera crença. Porque experiência significa que o conteúdo é em si substância e é objeto da consciência. O espírito em si é o movimento do conhecer, a transformação do em si em para si, da substância no sujeito e do objeto da consciência em conceito, num movimento circular que retorna sobre si pressupondo o início que somente é alcançado no fim.

O espírito como esse diferenciar-se dentro de si mesmo se opõe como um todo à sua consciência de si simples. Como tal distingue-se em seu conceito puro, o tempo, e em seu conteúdo, o em si. A substância tem a necessidade interior de apresentar-se tal como é em si, ou seja, como espírito. Sua reflexão só é possível como exposição completa e objetiva, ou com sua conversão em Si, em sujeito. Assim, é somente após consumir-se como espírito do mundo que o espírito pode atingir a perfeição

como espírito consciente de si. O que é o espírito, a religião o enuncia antes da própria Ciência. Mas apenas esta última é verdadeiramente o saber do espírito sobre si mesmo.

A forma desse saber de si do espírito surge do trabalho que é o movimento realizado por ele como história efetiva. A consciência de si da comunidade, como vimos, somente descobre o mundo como propriedade sua após desiludir-se com a busca de um conteúdo a ela estranho e retornar a si mesma. A união do puro pensamento como o Si efetivo inicia-se assim. A razão, em seguida, identifica-se com o objeto, concebe o ser aí como pensamento e vice versa. Julga o ser como pura extensão. Para Hegel esse juízo restabelece a luminosidade das primeiras religiões, pois a extensão é uma simplicidade mais equivalente ao puro pensar do que a luz do amanhecer da substância. A esta abstração o espírito opõe a individualidade.

Primeiro ele aliena-se como tal na cultura, tornando-se um ser aí. Chega então ao pensamento da utilidade e capta o ser aí como sua vontade na liberdade absoluta. Então expressa a essência como $Eu = Eu$. Essa identidade é o movimento que reflete a si mesmo. Como igualdade consigo, é a negatividade absoluta, a diferença da diferença que se opõe à igualdade mesma. É diferença objetiva que, por isso, exprime-se como o *tempo*. A unidade do pensamento e da extensão, a verdade da razão, agora é unidade do pensamento e do tempo. Este último, porém, como diferença fixada no tempo, não se sustém. A extensão que é a quietude objetiva é o seu fim. É o Eu como pura igualdade da diferença consigo mesma. O eu é a igualdade do Si consigo mesmo. É, como igualdade imediata, sujeito e também substância. O espírito se apresentou a nós como o movimento do Si que se aliena em sua substância, converte-se em objeto e conteúdo, saindo dela como sujeito e adentrando-se em si. Mas esse movimento também suprassume a própria diferença entre objeto e conteúdo.

O movimento do espírito em figuras afetadas pela diferença da consciência conclui-se, portanto, no saber absoluto. O espírito alcança o conceito, o puro elemento do seu ser aí. Seus momentos, mais do que meras figuras da consciência são agora conceitos determinados. Cada momento da *Fenomenologia do Espírito* é a diferença entre o saber e a verdade e também o movimento que suprassume essa diferença mesma. Mas na Ciência não há nem a diferença nem o suprassumir. Nela, cada momento tem a forma do conceito e reúne imediatamente a forma objetiva da verdade com a forma do Si que sabe. O momento não é mais o transitar entre a consciência representativa e a consciência de si. É sim o puro conceito e seu movimento, a figura liberta de sua manifestação para consciência. Cada conceito corresponde a uma figura da consciência. Esta, quanto ao conteúdo, não é

mais rica nem mais pobre do que a Ciência. As figuras da consciência são o conceito posto em sua simples mediação como pensar. Conhecê-lo nessas formas significa saber como ele se cinde internamente em momentos opostos.

Porque apreende seu conceito e sabe a si mesmo o espírito é a igualdade consigo mesmo. Portanto, é a diferença absoluta e, enquanto tal, se manifesta como a sua alienação em consciência sensível, o início da *Fenomenologia*. Mas essa alienação não é completa. Nela o objeto encontra-se em relação com a certeza de si mesmo e não é, portanto, absolutamente livre. O saber, além de si mesmo, deve conhecer também o seu limite. E isso significa sacrificar-se ou alienar-se como espírito que apresenta o próprio processo de sua formação na forma de um acontecer livre e contingente. Nesse processo ele intui o seu Si exterior ou seu ser aí como o tempo, ou como História, e também como espaço, ou como Natureza.

A natureza é a eterna alienação da subsistência do espírito, o seu devir como movimento que estabelece o sujeito. A história é sua alienação no tempo, mas também a alienação dessa alienação. Apresenta uma lenta sucessão de espíritos, como imagens que contém cada uma sua riqueza total. Para penetrar em toda sua riqueza, desfila lentamente no tempo. Ao fazê-lo o espírito confia a figura de seu ser aí à rememoração. Ele a conserva, no entanto, na consciência de si em que submerge. Daí renasce como um novo ser aí, uma nova figura. E o movimento recomeça nessa nova figura, em sua imediatez, como se nada tivesse restado da experiência anterior. Mas a rememoração conserva os seus momentos. Ela é a forma mais elevada da substância, seu interior. Por isso, o espírito recomeça sempre de um nível mais alto que o anterior. Cada espírito que sucede a outro recebe deste o reino do mundo. A meta final é a revelação de sua profundidade, ou seja, do conceito absoluto. Tal revelação se dá pelo suprassumir dessa profundeza do conceito na extensão, onde o eu se aliena na substância. É também a sua exteriorização no tempo. Nele, a alienação aliena-se a si mesma e se encontra no Si.

A meta é o saber de si do espírito como espírito, o saber absoluto. O caminho é a rememoração dos espíritos como são em si mesmos. Sua conservação na forma do ser aí livre e contingente é a história. E segundo sua organização conceitual, é a ciência do saber fenomenal, a *Fenomenologia*. Os dois lados em conjunto são a história conceituada ou concebida. Eles formam a rememoração de Deus, o Espírito Absoluto, mas também a efetividade, a verdade e a certeza de seu ser aí. De outra forma ele não seria Mundo. Não seria Vida.

CONCLUSÃO

A *Fenomenologia* é, em seu ponto de partida, herdeira direta do idealismo transcendental. A aporia kantiana, formulada como distinção entre fenômeno e coisa em si e todas as oposições conseqüentes, é sua herança problemática. Mas, por isso mesmo, é o solo de onde ela parte a caminho da identificação do saber com a realidade. A consciência kantiana, o *eu penso* que tem na sua unidade a representação de um objeto estranho a si, designa na *Fenomenologia* um certo momento de um sujeito que é substância e que se encontra num franco processo histórico e dialético desencadeado por ele próprio. No próprio ato de representar esse sujeito se revela o portador de um saber que aparece a si mesmo como objeto. Esse saber de si como saber é o resultado de um devir que se mostra ao filósofo. Nesse devir se desvela a articulação dialética das sucessivas oposições entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto. No horizonte dessa diferença essencial a *Fenomenologia* expõe os momentos paradigmáticos da experiência vivida pela consciência.

A oposição entre a forma e o conteúdo, que move a consciência de sua imediatez sensível ao saber absoluto é a trilha desenhada pelo seu método inquieto e conciliador. Por essa trilha passou Kant, exageradamente cuidadoso com a investigação da possibilidade do conhecimento. Também passou Fichte que põe a identidade absoluta, porém negligencia o que constitui a própria necessidade expressa pelo idealismo, a ligação real entre o subjetivo e o objetivo como mediação. A consciência empírica, embora detenha o sujeito kantiano nos estreitos limites das categorias do entendimento, ao menos o salva de ser o nada absoluto, pois lhe permite ser sintético. O Eu puro de Fichte simplesmente abstrai desse que deveria ser seu antídoto diante da tautologia que se avizinha dos que professam a identidade do ser e do pensar. A identidade é posta para ser imediatamente perdida, e de modo irrecuperável.

O fato é que, em ambos os pensamentos, apresenta-se diante do eu abstrato um outro também abstrato. Falta-lhes história. Somente o método verdadeiramente dialético encerra a dinâmica que envolve toda a natureza e todas as configurações do saber de si do espírito. Ou seja, a dinâmica da substância que se aliena, põe-se como um outro para si e desse ser outro retorna a si, arrebatada a própria consciência e a põe num processo longo e penoso de superação dessa alienação. Esse processo é a história. Ela é o desenvolvimento do espírito no tempo. Na medida em que o espírito é o saber de si da

substância, ele é essencialmente sujeito. No idealismo transcendental, é o que afirma Hegel, a consciência se conhece porque sabe ser na representação aquela que representa. O eu pode afirmar, inclusive *a priori*, que ele é o ato de acompanhar representações. O espírito é uma razão que, apenas crítica, não ousa se encontrar no mundo. O mundo permanece uma coisa em si.

A *Fenomenologia* é herdeira do kantismo na medida em que só poderia ser escrita naquele preciso momento histórico, precedida por um trajeto necessário do espírito que culminara na revolução copernicana da filosofia e também na Revolução Francesa. Mas ela constitui um ponto de viragem nesse percurso. A seu fim, não se trata mais da consciência imersa na experiência abstrata, da qual escapa a totalidade do ser, experiência cujo sentido se esgota numa representação. Como vimos no primeiro capítulo, Kant coloca a questão de como pode o *eu penso* distinguir-se do eu que se intui a si próprio e ser ao mesmo tempo idêntico a ele. Como resposta aponta a diferença existente entre pensar e conhecer um objeto. O eu enquanto inteligência e sujeito pensante se conhece a si mesmo como objeto pensado na medida em que ele se dá a si mesmo na intuição como faz com outros fenômenos. Não como é perante o entendimento, mas tal como aparece.

A consciência de si só é possível na unidade sintética originária da apercepção, pela síntese do diverso nas representações em geral. Não é o conhecimento de si como coisa em si, nem como fenômeno no tempo. O *eu penso* exprime o ato de determinar a existência que já está dada. A existência do eu não é um fenômeno. É apenas a representação ou o pensamento de que ele é, e não uma intuição. Sua determinação só pode dar-se segundo a forma do sentido interno. O diverso que é dado nesta forma da intuição não permite o conhecimento de si mesmo pelo eu tal como é em si, mas apenas como aparece a si mesmo. Uma intuição não dá ao sujeito sua própria atividade determinante antes de sua aplicação.

No conhecimento de um objeto deve-se pensar na categoria um objeto em geral. O sujeito que existe como inteligência consciente da faculdade da síntese, para o conhecimento de si deve, além de se pensar como tal, ter ainda uma intuição do diverso nele. As relações do tempo condicionam a intuição dessa ligação. Essa consciência de si está submetida ao sentido interno. A consciência não pode se conhecer como se sua intuição fosse intelectual. Só há consciência de si no próprio ato de representar. Como o entendimento humano só pensa, não intui, o sujeito jamais se identifica plenamente em seu saber de si como objeto.

Mesmo que o entendimento não seja intuitivo, é na sua atividade que se encontra o ponto máximo da filosofia transcendental, a unidade sintética da apercepção. O primeiro princípio é o ato da síntese. A unidade das representações em geral é sempre aquela que as categorias do entendimento humano prescrevem. A reunião necessária do diverso da intuição no conceito do objeto possui objetividade, ao passo que as condições empíricas pelas quais o sentido interno possa dar esse diverso determinam apenas uma unidade subjetiva da consciência. O eu existe apenas como uma inteligência consciente da sua faculdade de síntese.

Experiência é o conhecimento por meio de percepções ligadas entre si. A percepção é possível mediante uma síntese que está sempre submetida às categorias. Todos os possíveis objetos da experiência têm nas categorias sua condição de possibilidade. A representação no espaço ou no tempo possui uma unidade sintética do diverso. Abstraída a pura forma do espaço e do tempo, essa unidade sintética tem sua sede no entendimento e se refere àquela categoria correspondente. A síntese da apreensão do objeto deve estar conforme ao conceito.

A unidade da consciência no diverso das percepções só é possível graças à unidade da síntese por conceitos. A unidade da experiência é a sua forma enquanto encadeamento de todas as percepções conforme leis, ou a unidade sintética dos fenômenos segundo conceitos. Os próprios objetos da experiência são possíveis mediante as condições *a priori* de uma experiência possível em geral. Todos os fenômenos da natureza, todas as percepções possíveis, são determinados quanto à sua ligação pelas categorias do entendimento. As categorias prescrevem leis *a priori* aos fenômenos. A natureza, como conjunto dos fenômenos, então, é regulada por elas. As leis não são inerentes aos fenômenos, mas só existem em relação ao sujeito que os têm na representação. As leis da natureza devem necessariamente concordar a faculdade de ligação do diverso em geral, que é o entendimento.

A realidade objetiva das categorias significa sua aplicação imanente aos objetos da intuição, que é apenas intuição sensível e nunca de natureza intelectual. Elas nada são além desse limite. Por isso o *eu penso* é apenas sujeito lógico. Não é substância, pois a um tal conceito de algo que seja sujeito, mas não simples predicado, não se poderia aplicar nenhuma categoria. Não se sabe se pode haver alguma coisa que corresponda a essa determinação do pensamento. Portanto, não há nada a que se possa aplicar a unidade sintética da apercepção e que seja determinado como objeto. Os conceitos puros do entendimento são puras formas de pensamento, pelas quais não se conhece nenhum objeto determinado.

Sem o objeto da intuição em geral eles nada são. A síntese, a ligação do diverso desses conceitos à unidade da apercepção é transcendental e puramente intelectual. Ela é o fundamento da possibilidade do conhecimento *a priori*. Uma vez que existe em nós uma intuição sensível *a priori*, o entendimento pode determinar o sentido interno pelo diverso dessas representações, de acordo com a unidade sintética da apercepção. Pode pensar *a priori* essa unidade como condição necessária para todos os objetos de nossa intuição. Por isso Hegel diz que o conhecimento que as categorias possibilitam não possui nada de objetivo. A sua objetividade é apenas subjetiva. A crítica kantiana é um idealismo subjetivo que não se interessa pelo conteúdo. Sua teoria do conhecimento trata apenas das formas abstratas da subjetividade e da objetividade. Kant atribui a cada lado desta relação significado inteiramente independente. A coisa em si é consequência das aporias resultantes dessa separação. Esse conceito fixa um dualismo insuperável entre um mundo dos fenômenos e um mundo dos númenos. O pensamento kantiano fica paralisado diante dessa oposição justamente por não julgar possível estabelecer uma mediação entre ambos que é necessária.

Assim, o em si resulta numa simples abstração de tudo o que é objeto para a consciência. As relações recíprocas desses conceitos e o seu conteúdo não são objeto da crítica. Eles são pensados a partir da diferença entre subjetividade e objetividade em geral, no interior da própria experiência. A objetividade é o *a priori* e diz respeito ao elemento da universalidade e necessidade dos conceitos como determinações do pensamento. Mas a totalidade da experiência, dos elementos que a constituem, encontra-se inteira na subjetividade.

A experiência pela qual são dados os objetos exige a atividade do entendimento. E a sua regra deve ser pressuposta no sujeito antes mesmo de lhe serem dados os próprios objetos. Todos os objetos da experiência devem concordar e se regular pelos conceitos *a priori* que expressam essa regra. Logo, as leis *a priori* do entendimento fundamentam a natureza, entendendo-se por esta o conjunto de objetos da experiência. Mas a finalidade máxima da razão, o conhecimento das idéias que ultrapassam os limites da experiência do fenômeno, se mostra impossível.

A dupla determinação do real entre fenômeno e coisa em si encontra-se na própria constituição do sujeito. A dialética transcendental é a prova de que é inevitável à razão extrapolar a série condicionada dos fenômenos da experiência em direção ao incondicionado que é em si. A oposição fundamental entre fenômeno e coisa em si constitui a base das contradições da razão consigo mesma. Mas essa contradição é resultante de sua atividade imanente. A contradição envolve a atividade do entendimento, que

interioriza o objeto da experiência, mas ao mesmo tempo põe-se diante da razão transcendental um lado obscuro. Ao se pensar e se conhecer, a razão é levada a postular uma alteridade, uma realidade em si mesma irracional.

O conceito kantiano de experiência se funda nesse dualismo entre a subjetividade do eu e a objetividade da coisa em si. A objetividade do conhecimento resulta da relação entre a diversidade da sensação e a universalidade das categorias do entendimento. Essa objetividade é distinta da realidade cujo fundamento é um além incognoscível. Resta apenas uma relação da subjetividade consigo mesma, pois a universalidade, a unidade e a necessidade não se encontram no mundo. São categorias *a priori* do sujeito. O conhecimento mantém-se exterior ao conhecido. O entendimento aparece desligado de sua aplicação. O idealismo crítico é apenas o saber formal. Por isso afirma a existência independente do sujeito e das coisas em si.

Hegel torna essa negatividade da filosofia kantiana a base de sua dialética. Segundo ele o grande mérito da filosofia kantiana está no fato de situar o momento negativo e dialético da razão como imanente e necessário à razão. A razão crítica é uma razão dialética e não dogmática. Ela situa a negatividade do entendimento e da razão em um nível essencial. Esse nível corresponde à própria mediação necessária entre eles.

A negatividade do entendimento dissolve e organiza os dados sensíveis. A negatividade da razão resulta nos paralogismos e nas antinomias razão pura. A negatividade do entendimento dissolve os conteúdos dogmáticos da contradição expondo-os ao tribunal da razão crítica. Na segunda negatividade a contradição pertence ao próprio modo de funcionamento da razão, e não ao objeto. O uso indevido das categorias nas antinomias e nos paralogismos da razão é um grande triunfo do pensamento moderno porque mostra a limitação do entendimento e a emergência de uma nova negatividade. A contradição passa do incognoscível absoluto, uma objetividade exterior ao conhecimento, para o interior da própria consciência de si. Trata-se da consciência da subjetividade como essencialmente contraditória. Pelo desenvolvimento da subjetividade crítica chega-se a uma contradição que é imanente ao processo do pensar. Mas, ao tomar as fronteiras do entendimento como intransponíveis, Kant o torna absoluto. O próprio entendimento exclui de si toda infinitude e toda negatividade que a unidade transcendental do *eu penso* não controla.

Para Kant a contradição manifesta pela razão é posta pelas determinações do entendimento de modo essencial e necessário. Segundo Hegel este momento significa um dos mais importantes e profundos progressos da filosofia moderna. Apenas a solução é insatisfatória, pois a contradição não está na essência do mundo, mas somente na razão, a essência do espírito. Afirmar que a razão cai em contradição apenas pela aplicação das categorias não resolve o pseudoproblema já que essa aplicação é necessária. Além disso, a razão não possui outras determinações que as categorias para o conhecer. A antinomia na verdade se encontra em todos os objetos, todas as representações, conceitos e idéias. Esta qualidade é o que se determina como o momento dialético do lógico. E toda indagação filosófica tem nela o seu ponto essencial.

Como para a filosofia transcendental o absoluto não é dado na percepção, as categorias não podem ser determinações do absoluto. A coisa em si exprime o objeto abstraído de tudo o que ele é para a consciência. É o negativo da representação. A coisa em si é produto do pensar que conduz à pura abstração. A identidade apenas formal é transformada em objeto por um eu vazio de conteúdo. E esse formalismo oculta a identidade absoluta entre sujeito e objeto. Hegel começa o capítulo do saber absoluto mostrando como o próprio Si se experimentou na sua identidade com o ser. As diversas alienações revelaram essa identidade como o resultado da *Fenomenologia*. A Ciência a que ela chega é o pensamento do ser como Si e do Si como ser. É o pensamento do pensamento e ainda o pensamento de todas as coisas sensíveis. É o Si que se põe em diferentes determinações. Somente por isso ele pode ser idêntico a si. A identidade só tem sentido porque é essencialmente contraditória. O momento finito do Si está na abstração das categorias, na separação que elas fixam. Mas o entendimento é infinito, um vir a ser que é razão. É a continuidade das categorias, a vida do conceito em sua totalidade.

Nos termos kantianos, essa totalidade somente pode ser pensada como idéia reguladora, como postulado. A fixação da diferença aparente entre sujeito e objeto resulta no mundo inteligível. E somente neste mundo é que o homem pode conciliar a necessidade do seu agir com o fim da razão prática. Daí resultam, segundo Hegel, todos os equívocos de Kant com relação à liberdade.

O conflito que Kant assinala nas antinomias resulta da mera negatividade atribuída à razão em sua aplicação. Como a antinomia surge da posição tanto do ser quanto do ser outro, a contradição é posta de forma absolutamente insuperável. Kant reconhece que este conflito surge necessariamente da finitude como uma aparência necessária. Então, só julga solucioná-lo superando a própria finitude, tomando-o como algo apenas subjetivo. Kant nega os dois lados opostos como sendo algo em si, mas não reconhece

o seu meio, o ponto positivo da antinomia. A razão surge superando a reflexão, mas apenas pelo seu lado negativo.

A razão prática, que deve ser absoluta como liberdade, se refugia então na idéia de progresso infinito. Reconhece assim a sua própria incapacidade de se afirmar como absoluta. A solução das antinomias apenas reconhece o dualismo absoluto da filosofia crítica. Ela torna o conflito absoluto. Assim, liberdade e necessidade, mundo inteligível e mundo sensível, necessidade absoluta e necessidade empírica, quando referidos um ao outro produzem sempre uma contradição. A solução encontrada, então, consiste em considerar o sujeito como fenômeno e coisa em si. A separação pura e total da liberdade em relação à necessidade, do mundo inteligível em relação ao sensível, é tornada absoluta. Dessa maneira os termos não se opõem dentro de uma unidade. A separação absoluta entre a liberdade como conceito e a necessidade como ser é afirmada positivamente. A razão, que é identidade da idéia e da realidade, é substituída pelo entendimento finito. E a finitude do entendimento, decretada como o absoluto, apresenta-se então como a abstração suprema da subjetividade. A razão torna-se prática e a sua abstração suprema é o conceito de liberdade.

O espírito existe imediatamente como consciência. E a consciência apresenta-se como uma dualidade. Ela possui o momento do saber e o seu negativo, o momento da objetividade do ser. É a distinção sobre a qual se constrói toda a crítica kantiana. O *eu penso* é consciência de um objeto. Este é sua verdade, mas lhe aparece como um outro, como algo estranho. O que Hegel acrescenta é que, por outro lado, a consciência é consciente de seu próprio saber dessa verdade. Seu saber se duplica numa reflexão subjetiva, em um saber de seu saber. É a reflexão do Si em relação ao ser ou à substância. Mas a desigualdade é o que move o desenvolvimento da consciência. É o motor da experiência. A distinção entre saber e verdade é interna ao conceito. A experiência da consciência se estende do interior dessa diferença entre a certeza e a verdade, até a sua completa dissolução no saber absoluto.

O eu abstrato, a simples consciência, não sabe da potência ativa do conceito atuando tanto no sujeito quanto no objeto. Ele determina a elevação da consciência até a razão. Ela suprassume a autonomia do não-eu e lhe dá a forma de um universal e de um interior. A exteriorização do próprio eu se dá nessa interiorização do objeto, da certeza sensível à razão. De seu interior a consciência se põe como negatividade, numa determinação progressiva para com o objeto. Sem saber ela muda o objeto e põe nele determinações que julga como pertencentes apenas a ele e não como suas. Toda mudança lhe aparece como independente da sua atividade subjetiva.

A *Fenomenologia* desenvolve os graus da consciência rumo ao para si do absoluto. Toda forma fenomenal do espírito é apenas um aspecto parcial do verdadeiro. A sua realização total, cada forma a encontra acima dela, primeiramente no grau imediatamente superior, depois em todos os graus superiores da cadeia e, finalmente na autopenetração do espírito absoluto. Assim, o absoluto é o em si no fenômeno. A coisa em si é a fixação dessa diferença pelo entendimento. É resultado da pura subjetividade do saber. O que a *Fenomenologia* revela progressivamente no percurso da consciência é que o que se apresenta à consciência como objeto é o próprio espírito que conhece a si mesmo. O saber da consciência é um saber de si. Esse saber de si reincide sobre o ser. É quando a razão identifica o pensamento com o ser e torna-se a síntese da consciência e da consciência de si. Mas, por conservar em si a oposição interna do conceito, ela se mostra como positiva e negativa, observadora e ativa. É a natureza mesma do Si que nela se manifesta. Por isso a vida universal é o horizonte de onde emerge a consciência de si. Ela é a vida absoluta que se fragmenta, que põe a si mesma como um outro e se reencontra em meio ao total dilaceramento de si.

O conceito de experiência ganha um significado muito mais amplo do que o que a teoria do conhecimento lhe havia dado. Se para Kant tratava-se de uma simples experiência teórica, na *Fenomenologia* envolve todos os campos da experiência humana. Ela, em sua totalidade, é tanto teórica quanto prática, estética e religiosa. Por isso o conceito se apresenta à consciência sob a forma da intuição vazia do tempo. O seu conteúdo é o em si, ainda oculto, mas uma exigência do espírito. Na consciência o todo ainda não concebido precede os momentos como uma exigência ainda não cumprida, inversamente à lógica, ao conceito que se sabe como conceito.

O espírito torna-se para a consciência o *nós*, o espírito infinito certo de si mesmo. Em sua reconciliação com o finito ele torna-se o sujeito espiritual, o espírito absoluto. Ele se manifesta plenamente na revelação cristã. A consciência da comunidade encontra-se a si mesma em seu objeto. Mas esse objeto é ainda mera representação. Ainda aparece oposto ao Si. A oposição entre o saber e o ser ainda não foi superada no próprio saber, mas apenas na fé. No saber absoluto o espírito já não existe aí como simples consciência. Existe como consciência de si universal, como conceito. Na Ciência o conceito é posto em sua mediação simples como pensamento. Na *Fenomenologia* essa mediação é separada em seus momentos e apresentada segundo a sua oposição interna.

O que na *Fenomenologia* aparece como figura da consciência, na *Lógica* aparecerá como conceito determinado. Mas é o mesmo conteúdo, nas mesmas determinações, que se oferece em ambos os casos.

A unidade do ser e do saber, que é o resultado da primeira, é o pressuposto básico da segunda. Nesta a experiência da consciência, a oscilação entre a certeza subjetiva e a verdade, está superada. A certeza de si é imanente à verdade que se desenvolve em si e para si. E a determinação é o meio para a progressão do puro conceito.

A tarefa que Kant tentara realizar sob o nome de dedução das categorias é ampliada. O absoluto não é apenas o nosso pensamento sobre ele, oposto a uma coisa em si. O Absoluto pensa a si mesmo. Ele é razão absoluta. A lógica transcendental de Kant era um primeiro passo além da lógica formal. A dedução das categorias, no entanto, limitada ao entendimento, esbarra na negatividade absoluta da coisa em si. O que a lógica especulativa demonstra é que as categorias não são apenas do nosso conhecimento finito, da possibilidade do fenômeno. São categorias do pensamento absoluto. Possibilitam não apenas o saber, mas a própria realidade. O transcendental é espírito. Apenas não se sabe tal.

A *Lógica* é o pensamento de si do absoluto. É o ser como pensamento e o pensamento como ser. Este pensamento infinito é ao mesmo tempo finito. O saber absoluto é o saber de si do Si que reúne em si o entendimento intuitivo de Fichte e o entendimento discursivo de Kant. A dialética reflexiva que Fichte propôs não está fora do absoluto, mas é o absoluto, e como tal é também o conteúdo da consciência empírica. Este não é apenas identidade, mas é um vir a ser dialético. Só é identidade porque é diferença absoluta em si mesmo. A substância pensa a si mesma na sucessão de momentos em que está alienada. Esse vir a ser é interior à própria categoria pela qual o Absoluto pensa. A lógica é assim uma Onto-lógica. Como a substância é sujeito, estão conciliados o Deus imóvel, ausente do mundo, próprio das ontologias clássicas, com a atividade originária da teoria fichteana do Eu. Não é pela simples abstração do empírico que a Ciência chega ao absoluto. É pelo seu pleno desenrolar que o conceito retorna de sua cisão interna e sabe de si enquanto conceito.

Seu cindir-se e retornar a si é o movimento da sua liberdade. Nele a oposição entre o eu e o outro não é fixa, seja na vida da consciência individual, seja na história. O conteúdo do eu também não é fixo. A liberdade de Kant só se efetiva se a moral se impõe sobre as coerções naturais, sociais e políticas, pois seu pensamento não determina apenas a incondicional dominação da natureza pela razão. Determina que essa razão constitua um tribunal da liberdade, ao qual não podem furtar-se nem a política nem a religião. A liberdade deve garantir ao menos o uso público da razão para que a Ilustração avance.

Na *Fenomenologia* a liberdade do conceito supera a necessidade no suprasumir das diferenças pelas quais se move para si mesmo. A liberdade não extingue a necessidade, mas a absorve em si. Assim, o escravo que é inicialmente a figura da ausência de liberdade, pois ele a troca pela vida, abole esta escravidão no trabalho. Enquanto trabalha para o senhor, seu desejo deixa de ser somente o desejo de uma consciência de si. Contém em si o desejo de um outro e por isso o eleva acima da singularidade. Ele primeiramente supera no serviço a sua vontade singular, pois o serviço forma. Suprassume a imediatez interior do desejo e faz surgir pela alienação de si o começo da sabedoria, a passagem para a consciência de si universal. A submissão do egoísmo do escravo é o começo da verdadeira liberdade do homem. Como consciência de si no ser universal, a consciência é pensamento.

O espírito então torna-se cultura, pois é reflexão de si. Se apresenta para a consciência de si o conceito de liberdade. Este é o movimento da consciência já no nível do puro pensar ou da pura intelecção cuja expansão é a Ilustração. O pensamento da liberdade é o trabalho do conceito, que aparece como uma forma superior do trabalho. A consciência de si já não é apenas vivente. O objeto da consciência que o trabalho forma e que pensa não são mais meras representações, mas sim o conceito. No estoicismo a consciência de si é livre porque é uma consciência pensante. Sua independência repousa na indiferença em relação à dominação do escravo pelo senhor. É livre aquele recolhe-se em si mesmo, aquele que dispõe de sua existência como de uma propriedade não disputada. A liberdade é autosuficiência e independência em relação a toda exterioridade, pois toda a exterioridade é apropriada pelo sujeito.

A libertação da sujeição originada nos apetites e paixões é o objetivo da ataraxia. A liberdade do estoíco é a autodeterminação tanto em relação à concepção do mundo quanto em relação ao agir. O verdadeiro e o bom são a pura racionalidade. O estoicismo é a liberdade de uma consciência que, saindo da escravidão, retorna à pura universalidade do pensamento. Nesse sentido, a essência da consciência é um eu que tem nele um ser outro como uma diferença pensada. O Eu retorna imediatamente a si a partir desse ser outro. Mas, mesmo assim, a essência dessa consciência de si é abstrata, pois a liberdade do pensamento tem por verdade apenas o puro pensamento, sem a implementação da vida. É apenas o conceito da liberdade, não a própria liberdade viva¹³⁰.

¹³⁰ Ver nota 69.

A liberdade, na figura da consciência estóica é vazia de conteúdo, pois é a completa indiferença em relação à vida, à multiplicidade das coisas. Mas ela também pode ser também a abolição do outro como no ceticismo, ela se realiza efetivamente nele. Ele é a negação total daquilo que a consciência tinha como objetividade. A certeza sensível, a percepção e o entendimento são aniquilados na redução real da autoconsciência a si mesma. As leis naturais, os conceitos científicos e os mandamentos morais são negados em sua unidade consigo mesma. A consciência elimina o outro que se passava por realidade graças à certeza que tem de sua liberdade. O ceticismo revela o movimento dialético da certeza sensível, da percepção e do entendimento. Mas, como a consciência estóica, a consciência cética não resulta dialeticamente do devir das figuras. É a experiência da liberdade, mas totalmente nela mesma. Ela também é um pensamento que pensa a si próprio. A negatividade de seu movimento só se relaciona com o singular e com o contingente. Suas palavras e seu agir são sempre contraditórios. A consciência de si é a dupla consciência da sua igualdade e da desigualdade consigo mesma. É consciência infeliz.

Esta cisão que a faz experimentar-se como consciências opostas é o dilema da consciência de si. Ora uma consciência simples e imutável, ora mutável e inessencial, ela é consciência dessa contradição. Ela busca libertar-se de si mesma enquanto finita e mutável numa ascensão rumo ao imutável. Mas este, ao entrar na consciência, a remete novamente para seu caráter singular. É justamente por oposição a ele que ela se manifesta. Assim, o singular e o imutável se implicam sucessivamente. A verdade desse movimento é a unidade que a própria duplicidade demonstra.

Essa certeza defeituosa de si mesma é esse sentimento, essa aspiração frustrada que faz com que ela vá além do pensamento e se torne pura devoção. Sua incapacidade manifesta-se como culpa. A consciência compara sua realidade com a essência universal e recai na total insignificância frente a ela. Seu operar é nulo e seu prazer se torna infelicidade. Para unir-se ao imutável, ela renuncia aos bens, ao prazer e ao desejo. Mas para isso recorre à mediação do ministro, um sacerdote que atua como o meio-termo entre os extremos, a singularidade de seu ser aí e o universal inatingível. Ela renuncia ao agir e ao prazer e transfere para o mediador a sua culpa. Passa a seguir uma consciência alheia a ela. Em seguida, abdica da posse dos bens como fruto do seu trabalho. Renuncia ao seu desfrute, dedica-se ao jejum e à mortificação.

Com essas renúncias a consciência perde a liberdade. Ela renuncia ao seu Eu. Pela mediação do ministro sua vontade própria é identificada com a vontade universal do imutável. Mas a consciência não o percebe, não sabe que sua renúncia já a levou ao universal. A reconciliação possibilitada pelo

mediador não a livra do sofrimento de saber-se cindida. A insatisfação com o próprio agir a remete para um mais além a que ela atribui a união da singularidade com a universalidade. A superação dessa insuficiência é a representação da razão.

A consciência experimenta-se então como a razão idealista de Kant e Fichte. Ela afirma sua identidade com o real, mas essa verdade ela tem apenas como certeza subjetiva. No século de Kant a consciência de si ativa é a figura da moralidade. A possibilidade da liberdade no campo teórico é um dos momentos em que o kantismo adentra na diferença objetiva do conceito. Vimos que para Hegel a dialética da razão kantiana é a demonstração explícita de que a contradição é inerente à razão. A terceira antinomia expõe a dificuldade que Kant encontra para conciliar a liberdade com a causalidade da natureza. Kant define a antitética transcendental como a investigação das causas e do resultado da antinomia da razão pura. A razão se lança inevitavelmente numa antitética que é perfeitamente natural. Ela estende o uso o conceito do entendimento para além das condições da experiência possível. Faz das categorias as idéias transcendentais e busca uma integridade absoluta da síntese empírica num incondicionado. As teses sofisticadas que surgem desse uso dos princípios do entendimento não apresentam qualquer contradição lógica. Elas encontram os argumentos de sua necessidade na natureza da própria razão.

Na solução da terceira antinomia Kant recorre àquela distinção fundamental entre o fenômeno e a coisa em si como única solução possível. No conflito entre a causalidade segundo a natureza e a causalidade por liberdade a solução é buscada no reino do inteligível. A razão no seu uso prático opõe-se à realidade efetiva. A liberdade prática pressupõe no arbítrio do homem uma causalidade capaz de sobrepor-se ao poder e à influência das causas naturais e de iniciar por si mesmo uma série de fenômenos. A conciliação entre natureza e liberdade é possível desde que não se tomem os fenômenos como sendo as coisas em si mesmas. Se os fenômenos são pensados como representações que se articulam segundo leis empíricas, devem possuir fundamentos que não sejam eles mesmos fenômenos, embora os efeitos de uma tal causa inteligível se manifestem e possam ser determinados por outros fenômenos. A sua causalidade não é determinada por eles.

A causalidade do homem deve ser tomada de dois pontos de vista. Sua ação pertence a uma coisa em si que não é objeto de uma intuição sensível. O homem é uma causalidade inteligível. Mas também é causalidade sensível, quanto aos seus efeitos que são fenômenos. Pode-se obter num mesmo efeito um conceito empírico e também um conceito intelectual da sua causalidade. As condições de uma

experiência possível são plenamente atendidas nessa dupla perspectiva em relação ao homem e a todos os objetos dos sentidos.

A causalidade do sujeito não se inclui na série de condições empíricas que determinam a necessidade de um fato no mundo sensível. O sujeito ativo é independente da necessidade natural. Ele inicia espontaneamente os seus efeitos que devem aparecer no mundo dos sentidos. Na medida em que as ações são fenômenos, podem ser entendidas como efeitos da liberdade inteligível. A idéia de liberdade só tem significado como um simples princípio regulador.

Para Kant os desígnios do homem são silenciosamente realizados pela natureza. Através das paixões e inclinações dos indivíduos ela os instiga a trabalhar pela sociedade pacífica. A sociedade efetiva é o resultado do antagonismo entre as vontades subjetivamente determinadas. Mas essas vontades são também objetivamente limitadas pela sociedade. Ela se opõe a ela e quer destruí-la. Tal é a relação em que a *Fenomenologia* mostra a consciência de si individual frente à Coisa mesma. Mas a Coisa mesma é o espírito objetivo. É o que Kant preferiu pensar como o em si ou que, com sua cautela metodológica, optou por chamar de ideal.

A razão põe o dever como exigência sua, mas diante dela subsiste um ser outro, uma natureza que indica uma necessidade de mediação na consciência do dever. Os dois termos opostos devem ser conciliados na fundamentação do agir do homem na história e na sociedade. Há então uma subordinação da natureza à causalidade livre do homem. É uma liberdade inteligível que soluciona a terceira antinomia na *Crítica da Razão Pura*. Mas há também uma independência da natureza em relação à liberdade. Essa, a contradição que move a visão moral do mundo em direção aos postulados da razão. Os postulados são a síntese entre ambos os lados.

É um postulado a afirmação do indefinido progresso da consciência moral que harmoniza no processo histórico a causalidade da natureza com a moralidade. A vontade do homem não coincide imediatamente com o fim racional. Para ele é tão impossível ter no puro dever uma tendência natural quanto intuir a si mesmo ou ao mundo externo como coisa em si. Kant atribui por isso a um plano secreto da natureza o fio condutor da história. A humanidade caminha inevitavelmente em direção a uma constituição perfeita, apesar da inevitável tendência do indivíduo a dissolver a sociedade.

A unidade entre a inclinação natural da consciência e o imperativo categórico pode apenas ser postulada. O fim não se refere ao ser em si, pois é algo a se realizar. Ele é remetido ao futuro, para um sujeito infinito. O progresso infinito do homem rumo ao sumo bem na moral kantiana é a mediação entre os opostos que habitam a consciência singular da *Fenomenologia*. No entanto, a contradição é apenas dissimulada na idéia do progresso infinito. No sentido mesmo da moral kantiana ele não deve se efetivar na história do espírito. Sua efetivação seria o suprassumir da própria moralidade. Um retorno à natureza imediata do estado ético¹³¹:

Somente uma outra consciência, distinta da consciência efetiva, pode superar tal dicotomia. Kant precisa postular a consciência de um legislador do mundo para o qual o puro dever e a efetividade são unificados. Na consciência do dever ela encontra uma ordem divina. A máxima subjetiva da ação é a própria vontade como puro dever. Seu conceito é o mesmo da harmonia entre a felicidade e a moralidade. Se nos primeiros postulados o dever determinado não pode coincidir com a realização do fim, a razão agora coloca para uma outra consciência a mediação entre o dever puro e o dever determinado. O saber e o querer imperfeitos convertem-se em perfeitos apenas na medida em que a harmonia é postulada para além da efetividade. Ao torná-los válidos, a consciência de si atribui à felicidade o valor de uma dignidade do agir. Ela se resume num mérito.

Enfim, tudo o que se expressa nos postulados kantianos é a idéia de uma razão que é simultaneamente realidade absoluta. Esta idéia supera toda a oposição entre liberdade e necessidade. O pensar finito se converte na identidade absoluta do ser e do pensar. Kant reduz a significação desta idéia aos limites da finitude humana de modo a harmonizar a moralidade e a felicidade. Tornada puro pensamento, esta harmonia se realiza no que Kant chama o supremo bem do mundo. Então, a razão detida no finito pode atingir apenas uma fé prática para penetrar no empírico. Tanto quanto em Fichte, a liberdade é um aspirar. A identidade que o idealismo postula é não-identidade na vida da consciência. A rigidez do dualismo essencial permanece apesar dos postulados. Essa é a contradição fundamental de todo o sistema kantiano. A substância é posta para além da efetividade. Mesmo tendendo infinitamente a ela, a cisão é insuperável no curso do mundo. A completa determinação da natureza pela vontade, possível apenas como um postulado, demonstra que não há uma consciência moral efetiva.

¹³¹ Ver nota 114.

Mas, enquanto no mundo da cultura ou da fé o singular tinha sua substância fora de si, no mundo moral ele a traz consigo na forma da lei. O saber de si não é o saber do ser, mas a identidade do saber com o objeto. Como vimos no capítulo a respeito da dialética da liberdade inteligível, o *telos* da própria *Fenomenologia* parece anunciar-se. O sujeito racional autônomo de Kant exprime formalmente a coincidência da singularidade como o universal. Seu saber como consciência de si é a própria substância. Como a vontade autônoma determina seu próprio agir, a substância lhe é imediata. A autonomia do sujeito é a chave da Ilustração kantiana. Trata-se de um modo de pensar que pressupõe a atividade do espírito consciente de si. Ao contrário do mundo ético, a consciência do homem se identifica como substância no dever ser. Isso significa um constante esforço para superar a existência natural.

Adorno diz que apesar do interiorismo da ética kantiana, o princípio da humanidade como fim em si mesma não é meramente interior. Pelo contrário, termina por realizar um conceito do homem que como princípio social, mesmo interiorizado, tem seu lugar em cada indivíduo. Kant teve que dar-se conta do duplo sentido da palavra humanidade, como idéia da condição humana e da soma de todos os homens. Ele não quer nem ceder a idéia de humanidade à sociedade, nem fazer dela um fantasma. A tensão cresce até sua equívoca postura frente à felicidade. Por um lado a defende quando fala de merecê-la, por outro a renega como heterônoma, por exemplo, quando diz que nem a felicidade universal vale como lei da vontade.

Kant não estaria disposto a ontologizar totalmente o imperativo apesar de seu caráter categórico. O conceito de bom ou mau não tem que ser determinado antes da lei moral como fundamento, mas apenas depois da mesma e por ela mesma. Não são entidades de uma hierarquia moral do espírito, mas algo que a razão põe. Ao ligar as categorias morais a uma razão real, atenta em sua conservação, elas deixam de ser incompatíveis com a felicidade, com a qual Kant as contrastou duramente. As mudanças de sua postura em relação à felicidade ao longo da *Crítica da Razão Prática* não são concessões descuidadas à tradição da ética do *bonum*, mas modelo de um movimento do conceito antes de Hegel¹³².

Por isso Hegel pôde ver em Kant o maior representante da Ilustração no pensamento alemão. A luta filosófica e política que caracteriza sua época significa uma verdadeira revolução do espírito. A Revolução Francesa é movida por uma tal noção da liberdade. Ela demonstra o esforço do espírito para

¹³² ADORNO. Op Cit., p. 257-258.

realizar o racional em si e para si. A Ilustração aparece na *Fenomenologia* como a expressão dessa revolução, como negação de toda dominação que encontra principalmente na fé.

A Ilustração kantiana é ainda a extensão política da razão moral. Razão que é apenas um aparecer fenomenológico como idealismo. Como vimos no capítulo sobre a liberdade absoluta da Ilustração, a linguagem do dilaceramento é a reflexão do espírito. Ela diz pela vaidade da cultura a verdade que é sua própria cisão. É a consciência simples que sugere a dissolução desse mundo e o retorno à natureza inocente. O dilaceramento da consciência é a vaidade do conceito. É a reflexão duplicada do espírito sobre si mesmo. Ele sabe que alcança o universal pela renúncia e pelo sacrifício impostas pelo poder e pela riqueza. Sabe afirmar sua contradição e por isso é verdadeiro. Na posse que exerce sobre ambos encontra a inessencialidade destes e sabe que o Si está acima deles. Ele o expressa na linguagem dilacerada, espirituosa. O puro Si é o dilacerar consciente de todas as relações. Sabe do seu dilaceramento como consciência de si revoltada e, por sabê-lo, se eleva acima do próprio dilaceramento.

A tomada de consciência do Si no mundo da cultura como mundo de sua própria alienação significa o retorno do espírito a si mesmo. É a própria superação dessa alienação que se apresenta também sob dois aspectos. Por um lado o espírito busca essa unidade num mundo paralelo ao da cultura que é o mundo da fé. Por outro lado o Si atinge a sua universalidade reduzindo a si mesmo todo conteúdo que lhe aparecia como estranho, através do próprio mundo da cultura. É o mundo da pura inteligência. Aparece no seio da alienação do espírito a luta entre a fé e as luzes. O espírito da alienação chega ao mundo inefetivo do pensamento, ou da pura consciência que se opõe à consciência efetiva. Esta última é tomada como um aquém. A pura consciência toma esse mundo dado como um não-verdadeiro.

A fé é em si pensamento. Ela é uma representação do espírito que, embora seja negativa em relação ao mundo efetivo, representa um ser objetivo para além da consciência de si, a divindade que se contrapõe às potências deste mundo. A substância se reflete nessas duas formas. O conteúdo da fé é a revelação cristã, o espírito em si e para si, como vimos na figura da religião. Deus é a representação do espírito, inicialmente como substância eterna. Em seguida o espírito se torna para si, encarnando no Cristo, e se realiza como um Si transitório. Pela paixão e morte, o para si intermediário volta ao em si. A substância é representada como espírito. As formas do espírito se mostram como alienação. Elas são representadas pela consciência como um acontecimento inteligível na passagem do Pai ao Filho e seu retorno a si na morte. A consciência crente, porém, ao elevar-se acima do mundo efetivo, leva-o

consigo. Mas seu pensar não é um saber de si como pensamento. O conteúdo do espírito, em si e para si lhe aparece, mas como um outro mundo, uma outra realidade positiva que se impõe como uma autoridade exterior.

O objeto da fé é a essência interior como essência. Ela possui seu conteúdo no pensar e não no conceituar. É um conteúdo sem intelecção. O objeto da pura intelecção é o puro Eu que tem diante de si a forma da objetividade ou do representar. Os dois momentos se separam um do outro numa consciência duplicada. Tanto a fé quanto a pura intelecção são o retorno da consciência a si mesma a partir do mundo efetivo. Este é tomado como um ser aí carente de espírito que ela deve subjugar.

A consciência crente foge do discurso dilacerado e se refugia na obediência do serviço e do louvor, que faz surgir a consciência da unidade com a essência absoluta. Mas não a alcança efetivamente enquanto consciência singular. Apenas a comunidade atinge tal unidade, pois ela é a consciência de si universal. Para o indivíduo, ela se encontra sempre num além do mundo efetivo. O conceito, na verdade, se encontra já na consciência crente, mas não se põe em evidência. Para a pura intelecção só o conceito é efetivo. A consciência aparece como uma singularidade porque o conceito não está ainda realizado. A essência aparece a ela como um fim a efetivar, um dever ser. Ela quer tornar a pura inteligência num universal, ou seja, transformar tudo o que é efetivo em conceito.

Tal é a Ilustração que Hegel define em seu conflito com a fé. Esta última é o objeto contra o qual a pura intelecção dirige a força do conceito. A Ilustração é a própria superação do discurso espiritual. Ela suplanta, em uma intelecção universal, a vaidade dos juízos particulares. Mas sua batalha é contra a fé que chama de pura superstição. Sua razão, porém, termina por identificar no mundo apenas a utilidade. E não apenas no mundo sensível, mas também na forma do imperativo categórico que determina que o sujeito deve usar a humanidade nunca somente como meio, mas simultaneamente como fim de sua ação. Essa forma instaura a esfera do social na moral.

Por isso, diz Adorno, é possível que a humanidade, o potencial humano nos homens não seja mais do que uma idéia reguladora. A humanidade, não a soma de todos os homens, mas o princípio que os converte em tais, se encontra, porém, por realizar. O social é a diferença entre meio e fim, aquela que há entre o homem como mercadoria, que tem um preço, e o homem que, mesmo como mercadoria, é sujeito, ou tem dignidade. Adorno lembra como Horkheimer descreveu o “nunca somente” da fórmula do imperativo como um desses giros de realismo em que Kant trata de não atribuir à utopia toda a

oportunidade de realizar-se. Para isso aceita até mesmo a configuração depravada da empiria, a exploração, como condição do melhor, na forma e grau que desenvolveu depois sob o conceito de antagonismo na filosofia da história¹³³.

É o que a consciência experimenta na pura intelecção da Ilustração. Ali as coisas são apenas utilidades, ou seja, puro ser para outro. O Si se põe como determinação e relação. A consciência de si cultivada no mundo alienado da cultura produziu tanto a coisa como a si mesma através de sua alienação. Ela conserva a si mesma na coisa e sabe que a coisa é essencialmente apenas um ser para outro. Apenas a certeza sensível é proclamada verdadeira. Mas tal juízo desvanece e passa ao seu contrário, o ser para outro. O Si adentra no social, na alternância do ser para si e do ser para outro. O homem utiliza o outro e é utilizado. A coisa deve ser conhecida não apenas em sua determinidade, mas também como essência, como o Si.

A luta contra a fé significa uma revolução do espírito porque as idéias determinantes da razão da Ilustração, por meio da Revolução Francesa, mudaram o espírito do mundo. Como lembra Marcuse, os conceitos que formam o núcleo da filosofia hegeliana, liberdade, sujeito, espírito, conceito, derivam da idéia de razão. O conceito de razão está no cerne da filosofia e é tudo que o pensamento filosófico pressupõe. É somente da razão que trata a história. E o Estado é sua realização. O mundo deveria assumir uma ordem racional. A emancipação do indivíduo confere apenas à sua razão a autoridade na determinação da sua vontade e do seu agir. Ele se torna sujeito de sua própria formação e o progresso desta formação condiciona a sua relação com a natureza e a sociedade. Com a revolução a história dá uma reviravolta. O homem passa a confiar em si mesmo. Ousa submeter a realidade dada aos critérios da razão e não mais se submete à ordem e aos valores existentes. A revolução proclama que o pensamento deve governar a realidade. A idéia da substância como sujeito implica nessa irrupção do sujeito no conteúdo da natureza e da história. A razão só pode governar a realidade porque esta realidade se torna racional em si mesma¹³⁴.

¹³³ ADORNO. Op. Cit., p. 255.

¹³⁴ Todo o idealismo alemão foi considerado a teoria da Revolução Francesa. Não por sua interpretação teórica da revolução, mas porque as doutrinas de Kant, Fichte, Schelling e Hegel, se apresentam em grande parte como uma resposta ao desafio francês de uma reorganização do Estado e da sociedade sobre uma base racional. As instituições sociais e políticas deveriam se ajustar à liberdade e aos interesses do indivíduo. Todos consideraram a revolução o início de uma nova era, apesar das críticas também unânimes ao período do Terror, e associaram seus princípios filosóficos aos seus ideais (MARCUSE. Razão e Revolução, p. 53).

A compreensão do autodesenvolvimento da razão faz do homem o único ser capaz de adaptar sua vida às idéias. A razão se desenvolve dentro de um processo contraditório em que se realiza como sujeito. Esse processo pressupõe a liberdade e a liberdade pressupõe a razão. É graças ao conhecimento compreensivo que o sujeito se capacita a realizar seus fins. Sujeito e objeto não estão separados por nenhum abismo. O objeto e todos os tipos de ser resultam, em última instância, no próprio sujeito compreensivo, capaz de realizar livremente a razão:

“A natureza se torna, assim, o meio da liberdade, a medida de seu desenvolvimento. A vida da razão se manifesta na luta contínua do homem para compreender o que existe e transformá-lo conforme a verdade compreendida. Assim, a razão é em sua essência uma força histórica. Sua realização se desenrola num universo espaço-temporal e ele coincide em última análise, com a história humana inteira. O termo que designa a razão como história é o Espírito: ele se relaciona com o mundo histórico considerado sob a perspectiva do progresso racional da humanidade, isto é, interpretado não como uma série de atos e acontecimentos, mas como luta ininterrupta para adaptar o mundo às crescentes possibilidades da humanidade”¹³⁵.

Cada período histórico marca um diferente nível de desenvolvimento e um estágio da realização da mesma razão. Como diz Hegel a respeito da filosofia da história, o processo da história do mundo tende para essa única meta, a realização da liberdade. A realidade só terá significação quando estiver totalmente modelada pela razão. Qualquer forma de Estado que não seja racionalizável não é, portanto, real. Esse o caráter crítico do conceito hegeliano de razão. Ele denota a oposição a todo conformismo diante de um estado de coisas. Nega a predominância de qualquer forma de existência sobre outras e denuncia suas contradições, que a transformam em seu oposto. O próprio método dialético se move graças ao princípio de contradição.

A crítica a Kant mostra como, na dualidade que caracteriza seu pensamento, a unidade da razão com a realidade fica comprometida. O elemento cético da filosofia kantiana, a coisa em si inatingível para a razão, obriga-a a permanecer como mero princípio subjetivo. A separação do mundo em duas partes, a subjetividade e a objetividade, a sensibilidade e o entendimento, o pensamento e a existência, são conseqüência da privação do poder da razão sobre a estrutura objetiva da realidade. Esta separação não é apenas um problema epistemológico. A relação de oposição entre sujeito e objeto exprime um

¹³⁵ Idem, p.59.

conflito concreto na existência. A solução, a união dos opostos, é uma questão tanto de teoria quanto de prática.

A forma histórica deste conflito é o que Hegel designa como a ‘alienação’ do espírito. Significa que o mundo dos objetos, originariamente o produto do conhecimento e do trabalho humanos, se tornara independente do homem. Ele se mostra governado por forças e leis incontroláveis, nas quais o homem não reconhece mais a si mesmo. O pensamento se distanciava da realidade, a verdade se transformava em um ideal impotente conservado no pensamento enquanto o mundo real é fica alheio à sua influência. Somente trazendo a natureza e a sociedade para dentro do campo de sua razão, o homem estará livre da decepção: “A tarefa da filosofia, neste período de desintegração geral, é de estabelecer o princípio que restaurará a perdida unidade e totalidade. O princípio, Hegel o encontra no seu conceito de razão”¹³⁶.

A liberdade, portanto, se desenvolve na história efetiva do homem. O postular apenas da harmonia entre a liberdade e a efetividade é o que distingue a idéia de Kant, como no máximo um princípio regulador, da idéia de Hegel, a substância que se exterioriza no espaço como natureza e no tempo como história. A insociável sociabilidade que reúne os homens em sociedade é a diferença e a unidade da consciência de si diante da substância ética. Na visão kantiana da história a liberdade é o fim último da natureza para a humanidade. Esta trabalha inconscientemente para ele na história. Fim que é necessário apesar da força divisora das inclinações:

A liberdade na sociedade para Kant é um produto da Natureza e da história – “o progresso na consciência da liberdade”. Esta é precisamente a formulação de Hegel (...) Na definição de Kant, “liberdade”, “progresso” e “consciência”, têm um significado mais prosaico. Quando Hegel assumiu a sua posição, o espírito da história começou a desabrochar através da filosofia”¹³⁷.

Na relação da consciência singular com a substância ética, vimos que ela pode tanto se identificar quanto se opor à objetividade que é o espírito. Não é o objetivo distante, mas a própria ação moral nela mesma que realiza a meta. O deslocamento da meta para um além é que é imoral. Kant apenas impede que o dever se torne lei de toda natureza. Só há dever na medida em que resiste a ele a causalidade

¹³⁶ Idem, p. 73.

¹³⁷ Hartmann, N. A razão na História. São Paulo: Edições Moraes, 1990, p. 18.

natural. Diante da contradição a consciência moral se refugia no postulado. A unidade deve se dar em hipótese, na relação da sensibilidade com o puro dever. Sem a sensibilidade a ação não pode se efetivar. A consciência não pode se deter na supressão das inclinações e dos impulsos justamente por serem eles a própria efetivação da consciência de si. A passagem da pura consciência à obra é o agir. Nesse sentido, é necessário que a ação moral se dê uma forma sensível. Se a sensibilidade somente pode determinar a vontade de maneira imoral, toda conformidade entre esta natureza e a moral deve ser postulada como progresso. O deslocamento, como vimos, se torna metódico, um afastamento permanente do problema. Somente graças a esta oposição o dever pode subsistir. Caso a sensibilidade fosse plenamente conforme à lei moral, não haveria a mediação da própria Ilustração como progresso contínuo da humanidade.

A presença e a ausência do dever na consciência se alternam segundo os postulados. Mostram a indecisão entre a imanência e a transcendência do bem, como reflexo da distância imposta entre entendimento e razão, ou, entre o fenômeno e a coisa em si. A efetividade ora é a realidade suprema, ora é um aquém com relação ao reino dos fins. O conteúdo dos postulados, a identidade do pensar infinito e do ser, da razão e sua realidade, não pode ser apenas o subjetivo de Kant. A idéia é algo apenas subjetivo porque a pura forma do postulado é subjetiva e contingente. O postular da realidade absoluta da idéia suprema é por isso irracional. A expressão de Hegel no sentido de apreender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas, precisamente como sujeito, explicita todo o teor dessa crítica à filosofia de Kant. A autonomia do Eu kantiano significa uma manutenção da cisão do espírito consigo mesmo, um saber que não é realidade.

Na relação entre senhor e servo vimos justamente a importância do trabalho como mediação entre a finalidade do agir de uma consciência de si e a seqüência causal da natureza. O que Kant remete ao futuro inteligível é o resultado do trabalho humano que, no objeto do desejo do senhor, se efetivava graças à atividade do servo. A liberdade aparece à consciência como produto do trabalho. A mediação é justamente o que a razão prática kantiana nega ao sujeito moral, isto é, a efetivação do fim. A causalidade natural, na qual o escravo adentra pelo trabalho e o gozo do senhor é o espaço em que se atualizam os fins. O trabalho resolve o hiato entre a finalidade apenas inteligível, o dever, e a realidade efetiva do mundo sensível.

A história é o progresso da consciência da liberdade. O ideal que move a Ilustração é, portanto abstrato. O seu contexto é o ser aí imediato da razão. Por isso não contém nenhuma religião, a consciência de si busca saber de si na presença imediata dos objetos. Kant afirma que a razão somente

conhece das coisas o que ela mesma colocou. Esta é a sua identidade. Mas a razão é história que é a idéia efetiva. Por isso o problema fundamental do século XVIII que apontamos na introdução, o da identidade entre o subjetivo e o objetivo, entre a causalidade natural e a liberdade só chega a termo no pensamento de Hegel:

“É desse confronto realizado por Hegel entre a História e a Filosofia – não a simples aplicação da segunda à primeira, ou vice-versa, como outros muitos já haviam antes realizado, mas a fusão íntima e completa das duas ordens de pensamento – que brotará a concepção genial do filósofo. Hegel inspira-se na História para fazer Filosofia, e na Filosofia para fazer História; e fará assim da História, Filosofia, e da Filosofia, História. Daí talvez a confusão que se encontra na raiz do pensamento hegeliano, e que ele mesmo não soube deslindar tornando tão obscuro o seu sistema. Mas, confusão que por outro lado resultou numa das mais profundas e fecundas revoluções do pensamento humano, porque graças a ela se articulam pela primeira vez duas esferas até então apartadas: a do Conhecimento (objeto da Filosofia), e a da experiência, da prática histórica da humanidade (representada na História)”¹³⁸.

E a influência que sua filosofia exerceu sobre a posteridade parece confirmar sua tese de que, através dos homens, a razão universal molda a história. Nas palavras de Hartmann, o destino do hegelianismo é um testemunho prestado à sua forma dialética. Desencadeou de seu pensamento, o mais racional e o mais religioso, os movimentos mais irracionais e irreligiosos como o facismo e o comunismo. De sua filosofia que equipara o ser e o dever ser gerou a revolta. Assim, como conservador, levou à revolução¹³⁹.

¹³⁸ Prado, C. op. Cit., p. 368-369.

¹³⁹ HARTMANN. A razão na história, p. 11.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. **Dialéctica Negativa**. Tradução: José Maria Ripalda. Madrid: Taurus, 1975.

FICHTE, J. G. **Comunicado claro como o sol ao grande público onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima filosofia**. Tradução. Rubens Rodrigues T. Filho. In: Obras Incompletas. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Doutrina da Ciência**. Tradução: Rubens Rodrigues T. Filho. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Primeira Introdução à Doutrina da Ciência**, In: Recepção da Crítica da Razão Pura. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Tradução: Luíz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HARTMANN, N. **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Tradução: José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

HEGEL G. W. **A Razão na História**. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Moraes, 1990.

_____. **Diferença Entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling**. Tradução: Bernard Gilson. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. Volumes I, II, III. Tradução: Paulo Menezes e Pe. José Machado. São Paulo: ed. Loyola, 1995.

_____. **Fé e Saber – A Filosofia Kantiana**. In: Recepção da Crítica da Razão Pura. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2002.

HYPPOLITE, J. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Tradução Andrei J. Vacsi, Denilson S. Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luíz s. Repa, Rodnei A. Nascimento, Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

KANT, I. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____ **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____ **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

_____ **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____ **Idéia de Uma História Universal de Um Ponto de Vista Cosmopolita**. Tradução Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____ **Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? - A propósito da Paz Perpétua**. In: Textos Seletos. Tradução: Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

LANDIM, F. R. **Do Eu penso Cartesiano ao Eu penso Kantiano**. In: Studia Kantiana. V.1, nº1. Rio de Janeiro: Imprinta, 1998.

LÖWITH, K. **De Hegel a Nietzsche**. Tradução: Emílio Estiú. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução**. Tradução: Robert Castel e Pierre-Henri Gonthier. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

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

PRADO Jr, C. **Dialética do Conhecimento**. Tomo II. São Paulo: Brasiliense, 1952.

ROHDEN, V. **Interesse da Razão e Liberdade**. São Paulo: Ática, 1981.

ROSENFELD D. L. **A Metafísica e o Absoluto**. In: Hegel, a moralidade e a Religião. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____ **O Fenômeno e a Mediação do Pensar**. In: Recepção da Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

TERRA, R. R. **Algumas Questões Sobre a Filosofia da História em Kant**. In: KANT. I., Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 57.

TORRES FILHO, R. R. **Ensaio de Filosofia Ilustrada**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

_____ **O Espírito e a Letra**. São Paulo: Ática, 1975.