

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA

SUZANO DE AQUINO GUIMARÃES

AFINIDADES SELETIVAS
OU
A METAFÍSICA DO RECONHECIMENTO:
ABORDAGEM ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DA CONSCIÊNCIA-DE-SI
NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

RECIFE
2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA

SUZANO DE AQUINO GUIMARÃES

AFINIDADES SELETIVAS
OU
A METAFÍSICA DO RECONHECIMENTO:
ABORDAGEM ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DA CONSCIÊNCIA-DE-SI
NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

Tese apresentada por Suzano de Aquino Guimarães ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos à obtenção do título de Doutor em Filosofia

Área de Concentração: Metafísica

Orientador: Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes

RECIFE

2013

Catalogação na fonte
Bibliotecária Divonete Tenório Ferraz Gominho, CRB4 -985

G963a	Guimarães, Suzano de Aquino. Afinidades seletivas ou a metafísica do reconhecimento: abordagem ontológico-existencial da consciência-de-si na fenomenologia do espírito de Hegel / Suzano de Aquino Guimarães. – Recife : O autor, 2013. 177f ; 30 cm.
	Orientador: Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em, Filosofia 2013. Inclui referências.
	1. Filosofia. 2. Dialética. 3. Autoconsciência. 4. Fenomenologia. I. Moraes, Alfredo de Oliveira. (Orientador). II. Título.
	301 CDD (23.ed.)
	UFPE (BCFCH2014-05)

Ata da Reunião da Comissão Examinadora para julgar a tese do aluno **SUZANO DE AQUINO GUIMARÃES** deste Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN, intitulada “Afinidades seletivas ou A metafísica do reconhecimento: abordagem ontológico-existencial da consciência-de-si na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel”.

Julgamento: Às nove horas do dia vinte e seis de agosto de dois mil e treze, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora para julgar a tese “Afinidades seletivas ou A metafísica do reconhecimento: abordagem ontológico-existencial da consciência-de-si na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel”, de autoria do doutorando **Suzano de Aquino Guimarães**, deste aludido Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN, com a participação dos professores ALFREDO DE OLIVEIRA MORAES (Orientador); JESÚS VÁZQUEZ TORRES (Examinador Interno – UFPE), JUAN ADOLFO BONACCINI (Examinador interno – UFPB); AGEMIR BAVARESCO (Examinador externo – PUC/RS); e PEDRO GERALDO NOVELLI (Examinador externo – UNESP); e sob a Presidência do primeiro realizou-se a arguição do candidato. Cumpridas todas as disposições legais, a Comissão atribuiu ao candidato o conceito **APROVADO**. Em seguida, o Prof. ALFREDO DE OLIVEIRA MORAES, Presidente da Banca Examinadora, proclamou o candidato DOUTOR pelo Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN. E nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão da qual para constar, eu, Isabel de Oliveira Soares, secretária da Pós-graduação em Filosofia, lavrei a presente Ata, que data e assino com quem de direito.

Recife, 26 de agosto de 2013.

À Alfredo
pelas seletivas afinidades
(*Vernunft und Freiheit*)

À Maria Luiza e Marcelinho
pela primeira determinação
pelas afetividades eletivas

À estrelinha (*Affinitätí*)
minha última constelação
“*Écrire, dit-elle*” :)

AGRADECIMENTOS

O povo Yanomami costuma citar seus ancestrais em pelo menos vinte gerações. Aqui não acontece assim, mas com o mesmo afeto e respeito, agora agradeço às pessoas participantes dessa travessia entre diversas ordens do conhecer ao ser onde a consequência é sempre boa.

Ao Prof. Dr. Pedro Novelli (UNESP), Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS), Prof. Dr. Juan Bonaccini (UFPE) e Prof. Dr. Jesús Torres (UFPE) pelas arguições na Banca de Defesa dessa Tese de Doutorado presidida pelo (orientador) Prof. Dr. Alfredo Moraes (UFPE).

À CAPES, pelo apoio institucional e financeiro.

Ao Prof. Dr. Jesús Torres, “para não usar carteirinha”. Ao Prof. Dr. Vincenzo Di Matteo, pela “decente docência”. Ao Prof. Dr. Walteir Silva, pela “primeira pergunta em filosofia”. Ao Prof. Dr. Marcelo Pelizzoli, pela “jóia dos livros”. Ao Prof. Dr. Washington Martins, pela “filosofia brasileira”. À Profa. Dra. Zélia Dantas e Prof. Dr. Inácio Strieder, pela dedicação e monitoria. À Profa. Dra. Solange França, pela coordenação da graduação.

Aos Professores do Departamento de Filosofia da UFPE.

À Betânia Souza, pelo exemplo de servidora, pela amizade gentil.

À Sra. Luiza de Marilac. À Srta. Isabel. Ao Sr. Hugo. Aos Técnicos-Administrativos do Departamento de Filosofia da UFPE.

Às Bibliotecas da UFPE.

À Sra. Zenaide e equipe. À Chico, Trapeiros e livreiros. À Filipe Nóbrega (Livraria Cultura).

Ao Prof. Dr. Paulo Meneses, SJ (in memoriam), pelas “homilias”, por “fazer a filosofia falar português” e ao estimado Sr. Geraldo Edson (in memoriam).

Ao Grupo de Estudos “Hegel”. À Turma de Serviço Social (2012.2) da UFPE. À Vítor, porquê “a educação é uma fôrma que nos faz encontrar nossa própria forma” e à turma de Psicologia (2011.2) da UFPE.

À Kléber e Roberto, sempre. À Laércio e Tony, pelos “mestres”. À Izabel, pelo “eixo”. À Antônio, pelo “impulso na queda”. À Peron, Rodrigo e Sérgio, pelo “espaço francês”, pelo “CAp presente” e pela “atenção”. À Geraldo, pelo “querer”. À Danilo, porque “o espírito nunca está em repouso”. À Cecília, pela “seleta biblioteca”. À Renand, Alessandra, Pedro Jorge, Paula, Leonardo, Prof. Thiago Aquino, Prof. Dr. Fernando Neto, Prof. Dr. Anastácio Júnior e Prof. Dr. Luiz Vicente pelas palavras e gestos de apoio daquelas últimas horas e pelas primeiras congratulações.

À Alfredo, pela “metafísica do conceito”, pelas palavras afins, pela seletiva reflexão e pela sempre re-conhecida orientação.

À minha família, pelo chão; à minha mãe, pela palavra; ao meu pai, pela espada; e ao “sim da reconciliação”.

A Tatiana Bottentuit de Miranda, pela “paz de estar em par” (pela “seriedade, dor, paciência e pelo trabalho do”.. amor).

“Es preciso no meramente estudiar
cada perspectiva intelectual
como una posibilidad académica,
sino como una realidad existencial”
(KAUFMANN, 1985, p.128)

“Os opositos se distraem.
Os dispostos se atraem”
(ANITELLI; SOUZA, 2003)

“As feridas do espírito
curam sem deixar cicatrizes”
(HEGEL, 2002, §669, p.455)

RESUMO

O debate filosófico hodierno sobre “alteridade” suscita investigações díspares. As “desconstruções” operadas pela chamada “pós-modernidade” não obtiveram nem pretendem um êxito definitivo. E a “crítica fraca” dos fundamentos metafísicos poderia ser resumida na seguinte metáfora: “primeiro nos deram asas para depois nos roubar o céu”. A crítica de G. W. F. Hegel (1770–1831) ao modelo solipsista de fundamentação da filosofia moderna da subjetividade entende a gênese das subjetividades como essencialmente gênese de suas sociabilidades, radicada numa liberdade solidária e reconhecida simultaneamente; identidade e diferença enquanto “unidade diferenciada”. Assim sendo, considerando a extensa produção intelectual do nosso filósofo, bem como a “estrutura” de inter-relação dialética de seu pensamento e de seus escritos, que nos remete sempre a perspectiva do todo, nossa pesquisa teve como objetivo geral a apreensão e exposição crítica, desde a possibilidade de uma abordagem ontológico-existencial do Eu hegeliano, dos conceitos de Consciência-de-Si e de Reconhecimento, em seus movimentos próprios constitutivos, desenvolvimento e vir-a-ser enquanto “Espírito”, postos na Dialética do Reconhecimento, tal como aparecem no corpo da *Fenomenologia do Espírito* (1807), notadamente no capítulo IV, de Hegel. Neste sentido, entendemos que uma investigação de interesse acadêmico sobre tais questões justifica-se e coincide com demandas da sociedade atual, contribuindo para o desenvolvimento de “leituras” mais compreensivas das inquietações do homem e da mulher contemporâneos e do complexo de relações sociais que implicam numa constante “decisão pelo reconhecimento” nos modos de efetividade do Si no mundo; na emergência da figura das “afinidades seletivas”.

Palavras-chave: Consciência-de-Si. Dialética do Reconhecimento. Liberdade. Fenomenologia do Espírito. Hegel.

RÉSUMÉ

Le débat philosophique contemporain sur la “altérité” a donné lieu à des recherches diversifiées. Les “déconstructions” entreprises par la “postmodernité” n’ont pas encore de réussite définitive. La “critique faible” des “fondements métaphysiques” peut être résumée dans la métaphore suivante: “premièrement ils nous donnent des ailes ensuite ils nous ôtent le ciel”. Devient pertinente la critique de G.W. Hegel (1770-18310) au modèle solipsiste de fondamentation de la moderne philosophie de la subjectivité; une fois qu'il comprend la genèse des subjectivités comme essentiellement la genèse de leur sociabilité, enracinée dans une liberté solidaire et reconnue simultanément; le “problème de l’identité e da difference” sur le thème de “l’unité différenciée”. La large production intellectuelle de ce philosophe, et la “structure” de corrélation dialectique de sa pensée et de ses écrits nous renvoie toujours à la perspective de la totalité. De cette façon, notre recherche ont comme objectif générál l’aprehénzion et l’exposition critique, à partir de la possibilité d’une approche ontologique-existentielle du Moi hégélienne, des concepts de la Conscience-de-Soi et la Reconnaissance, dans leur mouvements propre constitutive, développement et devenir en tant que “l’Esprit”, placé dans la “Dialectique de la Reconnaissance”, comme ils apparaissent dans la *Phénoménologie de l’Esprit* (1807), de Hegel, notamment dans le chapitre IV. Ainsi, nous supposons qu'une investigation d'intérêt académique sur ces questions est justifiée et coïncide avec les exigences de la société actuelle, à contribuer au développement des “lectures” plus compréhensive des préoccupations de l'homme et de la femme contemporains et les relations sociales complexes qui impliquent la constant “décision de reconnaissance” dans les modes d'efficacité de Si au monde ; dans l'émergence de la figure des “affinités sélectives”.

Mots-clés: Conscience-de-Soi. Dialectique de la Reconnaissance. Liberté. Phénoménologie de l’Esprit. Hegel.

ABSTRACT

The hodiernal philosophical debate about the “alterity” raises disparate investigations. “Deconstructions” operated by the “post-modernity” have not obtained and do not intend a success definitive. And the “weak criticism” of the metaphysical foundations could be summarized by the following metaphor: “first they gave us wings and then they steal the sky”. It is pertinent the criticism of G. W. F. Hegel (1770-1831) to the model solipsistic of substantiation of modern philosophy of subjectivity. He understands the genesis of subjectivity as essentially the genesis of their sociability, rooted in a freedom supportive and simultaneously recognized; the identity and the difference as “differentiated unity”. The extensive intellectual production of this philosopher, as well as the “structure” of dialectical interrelationship of his thought always refers to the perspective of the whole. Accordingly, our research had as general objective the apprehension and critical exposition, since the possibility of an ontological-existential approach to I Hegelian, of the concepts of Self-Consciousness and Recognition, in their own constituent movements, development and “come-to-be” as “Spirit”, placed on Dialectic of Recognition. These concepts appear in Hegel's Phenomenology of Spirit (1807) (notably in Chapter IV). Therefore, we understand that an investigation of academic interest on such issues is justified and coincides with the current demands of society, contributing to the development of “readings” with more understanding of the contemporary concerns and the complex of social relations that imply a constant “decision by recognition” in the ways of effectiveness of Self in the world; the emergence of the figure of “selective affinities”.

Keywords: Self-Consciousness. Dialectic of Recognition. Freedom. Phenomenology of Spirit. Hegel.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO / 11

2 EX-CURSO DO RECONHECIMENTO: INTERPRETAÇÕES ELETIVAS

2.1 O Percurso do Reconhecimento em Paul Ricoeur / 21

2.2 A Política de Reconhecimento em Charles Taylor / 33

2.3 A Luta por Reconhecimento em Axel Honneth / 43

3 TOMAR CIÊNCIA DE PERDER-SE: TORNAR-SE SER CONSCIÊNCIA(-DE-SI)

3.1 (A) Fenomenologia (é) do Espírito como (*aufheben* e) Saber Absoluto / 53

3.2 Onde havia “Solistência” que haja “Evanescência”: jogando o jogo da Consciência(-de-Si) / 75

3.3 (A) Dialética do Reconhecimento como Segundo Nascimento / 81

3.4 (Eis aí) A Consciência(-de-Si) Infeliz: (D)a Liberdade por um triz / 104

4 ESPÍRITO VERDADEIRO (AINDA EM SUA REFLEXÃO): (MAIS UMA) TRANSFIGURAÇÃO DO CONCEITO (VIVO)

4.1 As Afinidades Eletivas de Goethe (de Hegel) / 112

4.2 Afinidades Seletivas: A Rosa do Re-Conhecimento na Cruz da Liberdade Efetiva / 121

5 À GUIA DE CONCLUSÃO / 159

REFERÊNCIAS / 165

1 INTRODUÇÃO

“Nas grandes coisas
não nos acordemos apressadamente”
(HERÁCLITO, 1991, §47, p.71)

“Com efeito, diz-se que o começo
é mais que metade do todo”
(ARISTÓTELES, 2007, p.28)

“(...) o começo não existe
senão no e como fim”
(BOURGEOIS, 2004, p.85)

Retornamos enfim. Este parágrafo é o último digitado. Agora e aqui abandonamos o que há de fixo. A experiência do verdadeiro exige o risco do que já foi pensado; quando a extrusão de nossa opinião filosófica se fizer ato pelo sopro animado da palavra debatida. Conceito vivo. “É a força do falar como tal que leva a cabo o que deve ser realizado” (HEGEL apud VAZ, 2001, p.231, nota 01); quando pela negação determinada da banca examinadora “o agir do Si universal” (HEGEL, 2002, §30, p.43) se constituir saber efetivo enquanto tal. Oxalá nossa passagem a outro tempo de nossa vida acadêmica torne-se conquista re-conhecida.

Eis o início dos círculos.

“Uma vida inteira acreditei nesse treco de 'amai-vos uns aos outros'. Não deu em nada. Agora, vou odiar. E quero ser correspondido” (MIRISOLA, 2003, p.26). Ainda surpreende este pesquisador tal comentário contemporâneo; não tanto pelos afetos envolvidos, mas pela necessidade existencial da relação, da comunicação, do reconhecimento; de não a duras penas somente ser, mas, justamente, poder não ser um ser só. Daí nossa urgência em apontar para a possibilidade de compreensão dos indivíduos somente enquanto “situação de convivência”; uma vez que o indivíduo é, desde sempre, “indivíduo social”. A relação é sempre uma necessidade, mas na justa-medida da “liberdade como verdade da necessidade” (VAZ, 2002, p.143).

O debate filosófico hodierno sobre a “problemática da alteridade” suscita investigações díspares. As “desconstruções” operadas pela chamada “pós-modernidade” não obtiveram nem pretendem um êxito definitivo. E a “crítica fraca” dos fundamentos metafísicos poderia ser resumida na seguinte metáfora: “primeiro nos deram asas para depois nos roubar o céu”.

Com efeito, entre a transcendental “comunidade das mônadas” de Husserl, o existencial “inferno são os outros” de Sartre ou o infinito “rosto do outro” de Lévinas, por exemplo, tal “nota histórica sobre o problema filosófico do Outro” continua sendo uma Questão; pois não basta “*respeitar a existência do outro (...) Nem sempre a intolerância parte em guerra para eliminar o diferente, muitas vezes se contenta com extirpar sua alteridade, fazendo-o assumir as formas e a cultura do mesmo*” (MENESES, 2007, p.66).

Deste modo, a crítica de G. W. F. Hegel (1770–1831)¹ ao modelo solipsista de fundamentação da filosofia moderna da subjetividade, torna-se pertinente; uma vez que entende a gênese da individualidade como essencialmente a gênese de suas sociabilidades, radicada numa liberdade solidária e reconhecida simultaneamente. O “problema da identidade e da diferença” parece resolver-se tematizado enquanto uma “unidade diferenciada”². Em outras palavras, “não há subjetividade que não seja experiência de *intersubjetividade*” (COSTA, 2002, p.37). Ora,

a história das sociedades ocidentais teve seu começo assinalado pelo advento do *logos* da ciência, que rompe a unidade do *ethos* tradicional na cidade grega. O problema do reconhecimento se delineia, a partir de então, como problema da instituição de formas históricas de consenso racional e, portanto, livre (...) a originalidade de Hegel consiste em pensar o problema do reconhecimento (...) como um problema cujos termos se articulam e se explicitam ao longo de todo o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental (VAZ, 2001, p.201).

¹ Ver, por exemplo, BAVARESCO, A; KONZEN, P. Panorama histórico da recepção de Hegel no Brasil. UTZ, K; BAVARESCO, A; KONZEN, P. *Sujeito e liberdade*: investigações a partir do idealismo alemão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, p.98-128; Ver também CHACON, V. A recepção de Hegel em Portugal e no Brasil. ROSENFIELD, D. *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p.144-152.

² “Quando nós dizemos que o fundamento é a unidade da identidade e da diferença, essa unidade não deve ser entendida como uma identidade abstrata, pois assim teríamos apenas outro nome para um pensamento que é novamente apenas aquela identidade do entendimento a qual nós tínhamos reconhecido como ser falsa. Então na tentativa de responder ao mal-entendido, nós também devemos dizer que o fundamento não é apenas a identidade, mas igualmente a diferença da identidade da diferença’. Assim, Hegel ‘desconstrói’ a linguagem ordinária e as formas proposicionais que distorcem sua posição. A razão hegeliana é também uma loucura irracional, e o sistema hegeliano um anti-sistema” (WILLIAMS, 2003, p.88).

O objeto de nossa investigação foi³, portanto, a *sui generis* concepção do “Eu hegeliano”⁴, enquanto “Consciência-de-Si”, posta na “Dialética do Reconhecimento”; que por sua vez é “figura da Eticidade”⁵ e enquanto momento na “Metafísica do Conceito”⁶ condição ontológico-existencial da “Liberdade Efetiva”.

Assim sendo, considerando a extensa produção intelectual do nosso filósofo, sua “estrutura” de inter-relação dialética de seu pensamento e de seus escritos, que nos remete sempre a perspectiva do todo, nossa pesquisa teve como objetivo geral a apreensão e exposição crítica, desde a possibilidade de uma abordagem ontológico-existencial⁷ do Eu hegeliano, dos conceitos de Consciência-de-Si e de Reconhecimento, em seus movimentos próprios constitutivos, desenvolvimento e vir-a-ser enquanto “Espírito”, postos na Dialética do Reconhecimento, tal como aparecem no corpo da *Fenomenologia do Espírito* (1807)⁸, notadamente no capítulo IV, de Hegel; onde aquela problemática da alteridade ganha particular significação. E especificamente: a) Identificação, exame e apreensão de algumas (destacadas em função do nosso objetivo) concepções contemporâneas do conceito de Reconhecimento, desde sua relação com o pensamento hegeliano; e b) Avaliação (crítica) da Dialética do Reconhecimento enquanto momento do “Saber Absoluto”.

³ Sabemos que Hegel escreveu o Prefácio da *FdE* depois da obra. Nesta nossa Introdução, de modo semelhante, e por este motivo, conjugamos os verbos no tempo pretérito.

⁴ O conceito do Eu que emerge a partir e explicitamente em “O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio” (HEGEL, 2002, § 166, p.135).

⁵ “Hegel desenvolve, na Fenomenologia, ‘as três figuras da moralidade’ (...) Sem forçar o paralelismo, talvez pudéssemos dizer que temos aqui ‘as três figuras da eticidade’, porquanto, já no ‘elemento’ do espírito, a negatividade destrói os obstáculos para que ele se manifeste, elimina as barreiras para que um ‘Nós’ se constitua: o princípio da **esperança** abre as cortinas do futuro e da generosidade; a **tolerância** cria as precondições para que o outro seja aceito e respeitado; e, enfim, no **reconhecimento**, alcança-se a realidade efetiva desse movimento de suprassunção da alteridade, numa nova unidade espiritual, que é a última palavra da realização humana” (MENESES, 2007, p.56, grifo do autor).

⁶ Ver MORAES, A. *A Metafísica do Conceito: Sobre o Problema do Conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

⁷ Conforme desenvolvimentos do Projeto de Pesquisa “O Estatuto Ontológico-Existencial da Consciência-de-Si: A Consciência-de-si como relação e intencionalidade na Fenomenologia do Espírito de G. W. F. Hegel” do Professor-Orientador Dr. Alfredo Moraes e estudos em 1) Fundamentos Metafísicos da Ação Humana e Escola do Recife, 2) Fenomenologia do Espírito e Ciência da Lógica / Enciclopédia das Ciências Filosóficas e 3) Hermenêutica e Subjetividade enquanto integrante, respectivamente, dos Grupos de Pesquisa 1) A Polissemia da Ação Humana - Uma abordagem filosófica das múltiplas relações constitutivas da condição humana (Líderes: Prof. Dr. Washington Silva/UFPE e Profa Ms. Alessandra Sisnando/UFRPE), 2) Inter-Institucional O Sistema Hegeliano (Líderes: Prof. Dr. Alfredo Moraes/UFPE e Prof. Dr. Agemir Bavaresco/PUCRS) e 3) O Pensamento do Ser na Cultura Contemporânea (Líderes: Prof. Dr. Jesus Torres/UFPE e Prof. Dr. Vincenzo Di Matteo/UFPE).

⁸ Ver HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002.

Admitindo-se o “arco hermenêutico”⁹ onde a investigação filosófica e sua consequente produção textual parte da pré-figuração a figuração do texto e desta à re-figuração, junto ao labor do “pensamento pensante”¹⁰, e ademais, por se tratar de uma pesquisa teórica, privilegiamos a leitura crítica da obra escolhida, a saber, *Fenomenologia do Espírito* de Hegel¹¹. Seguiu-se a leitura e fichamento da bibliografia secundária. Pertenceu ainda a esse processo, o levantamento, leitura e fichamento de eventual e recente bibliografia de apoio, bem como a leitura crítica dos comentadores que se dedicam aos “estudos hegelianos”. Atividades sempre coordenadas pelo professor-orientador.

Ademais, estávamos cientes do caráter problemático, nos termos da tradição filosófica, de nossas assertivas, e agora, por assim dizer, também de nossa “euforia”. Ora, o desenvolvimento daquele estatuto foi, consequentemente, analisado ao longo desta pesquisa; para tanto foi preciso situar-se para além das formulações reducionistas ao aspecto meramente epistemológico. Ocorre que desde nossos “primeiros estudos hegelianos”, ainda na graduação, sob a forma de “pibics”, passando pela monografia, chegando à dissertação de mestrado, e concomitantemente nossos estudos nos grupos de leitura e de pesquisa institucionais, a “situação existencial deste pesquisador”¹², para fazer referência ao pensador Álvaro Vieira Pinto, pareceu exigir também outra “viagem de descoberta”. E junto ao “majestoso pórtico” do sistema de Hegel que é a *Fenomenologia do Espírito*, acompanhando sempre o movimento próprio e constitutivo dos conceitos, procuramos experimentar tal “saber que se manifesta”.

Neste sentido, entendemos que uma investigação de interesse acadêmico sobre tais questões do reconhecimento justifica-se e coincide com demandas da sociedade atual, num contexto globalizado, contribuindo para o desenvolvimento de “leituras” mais compreensivas das inquietações do homem e da mulher contemporâneos, bem como do complexo de relações sociais que implicam uma metamorfose constante nos modos de efetividade do ser-aí ou Si no mundo.

⁹ “Se não há ‘caminho real’, liso, direito e sem obstáculos para a Ciência, muito menos o há para a Ciência hegeliana. Sabe-o o comentador da Fenomenologia (...).” (MENESES, 1992, p.06).

¹⁰ Ver MENESES, P. Hegel como Mestre de Pensar. *Síntese Nova Fase*, v.23, n.73, p.149-158, 1996.

¹¹ Contudo, faremos uso de outras “obras escolhidas” de Hegel conforme nossas investigações.

¹² Ver PINTO, A. *Ciência e Existência: problemas filosóficos da pesquisa científica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

Contudo, não obstante a profusão de trabalhos acerca do assunto, podemos considerar que a temática ainda permanece aberta, porquanto não resolvida, e que a tentativa daquela abordagem ontológico-existencial, tomando como ponto de partida e fio condutor do pensar hegeliano, a *Fenomenologia do Espírito*, favoreceu o “paciente esforço” da rememoração conceitual¹³ própria à compreensão filosófica.

Ora, as sociabilidades do século XXI, no afã de integrar, seja por motivo econômico, de consumo, ou por motivo político, de “direitos humanos”, plasmam qualquer tentativa de referência. No que diz respeito aos “Estados”, por exemplo, a crise é, fundamentalmente, conceitual; ou dito ainda mais próximo da linguagem hegeliana, “espiritual”. Não é o caso de “bem tratar as minorias”, ou de assumir o “abismo”, a “intocabilidade da diferença”, antes o contrário, há, por assim dizer, uma urgência em “máximo de proximidade”. Mas entendemos que não sob qualquer modo, ou ao modo da “urgência contemporânea”, e sim com o “demorar-se” em cada momento necessário do “trabalho do negativo”, desde a perspectiva do todo. O “esforço de aproximação” pela “negação da mesmidade da identificação”; negação que afirma a diferença enquanto tal. Aquela “negação que é também determinação”.

Com efeito, não é o caso de “juntar dois no mesmo espaço”, mas de “ter olhos de ver” a “suprassunção da alteridade no plural lugar próprio”¹⁴. Também não é o caso, especificamente nesta pesquisa, de “aplicar” a “Dialética do Reconhecimento”, mas de “reconhecimento” do movimento constitutivo do “espírito” enquanto “consciências-de-si”. Destaquemos o exemplo da demarcação das terras das Nações Indígenas. A negação determinada do “espaço de convívio” seria também e, ao mesmo tempo, afirmação do “lugar de encontro”; negadas as identidades ensimesmadas, conservadas as diferenças constitutivas e elevadas as alteridades

¹³ “Inaugurada na primeira parte do poema de Parmênides e recebendo uma expressão simbólica no mito platônico da *anámnesis*, a *Erinnerung* do Ser é a iniciativa teórica fundamental da metafísica e só começa a ser obnubilada pelo avanço dominador do objeto científico-técnico no espaço da razão. Sem a *memória* permanente do ser que é (...) e sem o reconhecimento do dinamismo *ontológico* fundamental que orienta os seres para o Absoluto do ser ou o múltiplo para o Uno – tarefa sempre recomeçada da metafísica – o espaço fica livre para o domínio do saber puramente operacional e, consequentemente, para a plena manipulação técnica da realidade, sem outra regra senão os fins imediatos da *utilidade* e da *satisfação* das necessidades, lançadas essas no processo sem fim do ‘mau infinito’ (Hegel). Em outras palavras (...) retomar, em novo estilo teórico, o exercício de uma *memória metafísica* que reencontre o ser através da densa rede dos objetos científico-técnicos que nos envolve sempre mais, essa a tarefa maior que se apresentará à filosofia se ela, como acreditamos, sobreviver na nova civilização que se anuncia” (VAZ, 2002, p.283 e 286).

¹⁴ “Com efeito, a linguagem é o ser-aí do puro Si, como Si; pela linguagem entra na existência a singularidade para si essente da consciência-de-si como tal, de forma que ela é para os outros” (HEGEL, 2002, § 508, p.350).

numa identidade reconhecida, numa suprassunção daquela questão. Tal não-integração, pois, longe de favorecer a segregação, julgamos, admitiria a “exclusão da exclusão”, ou fazendo referência ao nosso eminentíssimo pensador Pe. Paulo, o “sumiço do sumiço” do outro. Assim sendo, teríamos enfim uma “unidade diferenciada”. E quanto mais diferente, mais “nações unidas”.

Ora, se a “tarefa do filósofo é pensar o seu tempo em conceito”¹⁵, então nossa meta é aquela condição, e nossa tese, a da emergência do conceito de “Afinidades Seletivas”¹⁶ enquanto figura da “consciência-de-si” na “Dialética do Reconhecimento”. A significação é de “afinidade”, não somente de “identidade”, e de “seletiva”, que admite a “decisão” pela diferença, segundo aquelas “formas institucionais do reconhecimento”, suprassumidas na liberdade¹⁷.

¹⁵ “Nos tempos hegelianos, o pensamento se situa dentro dos limites da reflexão. E a crítica hegeliana se dirige a este modo de pensar que se limita a proceder a distinções excludentes, determinando seus conceitos na base da oposição absoluta a seus contrários. E procedendo desta forma, a filosofia se definiria pelo pensamento abstrato de conceitos estáticos, o que para Hegel é sempre um pensamento morto. A tarefa é de ‘pensar a vida’, intuída como a possibilidade de exprimir um movimento incapaz de se expressar na base do pensamento reflexivo e que contemple de fato o concreto e o vivido; apesar de Habermas considerar que Hegel perdeu o rumo daquela intuição inicial e deixou-se levar pelo ‘puro pensar metafísico’. A filosofia madura de Hegel é a tentativa última e extrema de fundar dentro do próprio pensamento filosófico uma nova metafísica enquanto expressão e fundação de uma nova época e cultura e em última análise uma nova concepção de sujeito que, por estar comprometida com o mundo concreto, contemple a relação intersubjetiva” (FELLIPI, 1998, p.44).

¹⁶ A situação existencial deste pesquisador, já dissemos, favoreceu o *insight*, o *leitmotiv*, o mote desta pesquisa; notadamente, a sua relação com os textos de Goethe. Trata-se de uma referência à obra de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) intitulada “As Afinidades Eletivas (1809)”. Neste romance, Goethe explora as possíveis correspondências entre os laços sociais e os fenômenos do “mundo químico”; a idéia de que a ligação entre certos elementos se dissolve na presença de outros “afins” é “verificada” no plano dos costumes e interditos sociais. Ou seja, há uma “força natural” que determina os relacionamentos independentemente das escolhas (necessidade e livre-arbitrio). A proposta é considerar algumas possibilidades de interpretação da “Dialética do Reconhecimento” hegeliana para o século XXI, admitindo com Goethe tais afinidades “naturais”, mas onde as escolhas não seriam subsumidas; ao contrário, para o “mundo cultural”, propriamente humano, a exigência seria sempre uma ação reconhecida (decisão). Contudo, devemos ressaltar que, de Goethe, para nossa Tese, importa somente o empréstimo da expressão citada, e não a comprovação de sua “hipótese” utilizada no romance.

¹⁷ “Ler e interpretar Hegel é, para Merleau-Ponty, tomar posição sobre todos os problemas filosóficos, políticos e religiosos de nosso século (...) pode-se apreender as preocupações herdadas de Hegel: a relevância do irracional, a proposta de uma **razão ampliada** mais compreensiva que o entendimento, e o respeito ao individual e ao contingente. ‘Pode-se falar de um Existencialismo de Hegel, continua Merleau-Ponty, no sentido em que ele não se propõe encadear conceitos, mas revelar a lógica imanente da experiência humana em todos os seus setores’. Além disso, ‘o homem não é (para Hegel) uma consciência que possui claramente seus próprios pensamentos, mas uma vida dada a si-própria, uma vida que procura compreender-se a si mesma. Toda Fenomenologia do Espírito descreve este esforço que o homem faz para se recuperar a si mesmo’” (ZUBEN, 1984, p. 56-57, grifo nosso).

Daí outro destaque seria o exemplo da “razão escolar contemporânea”, da nossa chamada “educação básica”, que visaria assim uma “apreensão conceitual da consciência-de-si”; melhor ainda, sugerimos mesmo uma “política pública de reconhecimento”, uma suprassunção da moderna *Bildung*, da clássica *Paidéia*.

No primeiro capítulo, de modo um tanto discipular e guardadas as gigantescas proporções, assim como Hegel pensou as filosofias de Kant, Fichte e Jacobi em *Fé e Saber*¹⁸ ou como Adorno, por exemplo, quando criticou a filosofia hegeliana em *Três Estudos sobre Hegel*¹⁹, trouxemos breves considerações sobre P. Ricoeur (1913-2002), C. Taylor (1931-) e A. Honneth (1949-); pois seus trabalhos contemporâneos dizem respeito aos temas relacionados com nossas pesquisas, a saber, o “eu” hegeliano, a consciência-de-si e a dialética do reconhecimento.

Assim sendo, nossa intenção foi mostrar a presença do pensamento hegeliano como um dos pressupostos teóricos, sob o signo metafísico, do debate filosófico contemporâneo acerca da alteridade, do conhecimento e da linguagem. E deste modo, considerar brevemente o “estado da arte” dessas “reatualizações”, “apropriações” e “subversões” contemporâneas dos conceitos hegelianos, bem como das atuais pesquisas sobre o nosso tema.

No segundo capítulo, a partir do texto da *Fenomenologia do Espírito* e dos comentadores, realizamos atenta “leitura e re-leitura constantes”; uma vez que, em relação ao pensamento de Hegel, “ninguém consegue captá-lo sem se fazer, enquanto o estuda, hegeliano também, ao refazer em si mesmo o movimento do conceito hegeliano” (MENESES, 2003, p.08).

Neste momento de nossa pesquisa a apreensão conceitual foi gravíssima e o apoio nos “mestres” foi inquestionável, a saber, Henrique Lima Vaz, Paulo Meneses, Bernard Bourgeois, Jean Hyppolite, Pierre-Jean Labarrière, Gwendoline Jarczyk, Denis Rosenfield, Alfredo Moraes, Agemir Bavaresco, Pedro Novelli, para citar, brevemente, alguns dos mais significativos em nosso idioma e em língua francesa.

¹⁸ “Fé e Saber (*Glauben und Wissen*, 1802) é uma investigação sobre o lugar que o absoluto e o particular, o infinito e o finito, o condicionado e o incondicionado ocupam nas obras de Kant, Jacobi e Fichte. Segundo Hegel, esses três pensadores conduziram à perfeição o ‘idealismo da finitude’, ao mesmo tempo em que assinalaram as suas limitações teóricas. Fé e Saber é a última obra do assim chamado período de juventude de Hegel” (TOLLE apud HEGEL, G. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007, p.04, grifo do autor).

¹⁹ Ver ADORNO, T. *Tres estudios sobre Hegel*. Barcelona: Taurus, 1996.

Consultamos, sim, contudo, imperativo foi “não desviar do raio”, mas “perder-se na verdade” da interpretação, compreensão e “produção” dos conceitos, bem como na consequente forma do “escrevão”; pois a “palavra vale a pena da mão”.

Nosso propósito foi examinar os conceitos de *Geist* e *aufheben*. Percorremos a introdução e os três primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito* (Prefácio como apoio) para rememorarmos a “formação” da Consciência. Este movimento dialético de “figuras” da consciência (encontrando expressões em “momentos” históricos) traça o processo de *Bildung* do sujeito para o “saber absoluto”.

Ora, fundamental é que aquele que conhece e o conhecido se dão simultaneamente. E que a “identidade” do sujeito e do objeto é real. O interiorizar-se do objeto no Eu é o interiorizar-se do Eu em si mesmo; é uma subjetividade tal qual um sujeito como reconhecimento. Deste modo, através da “ciência desta experiência” realizada com o “mundo exterior” (certeza sensível, percepção e entendimento), visando conhecer o “mundo interior” dos objetos, ocorre que a Consciência acaba sendo conduzida a reconhecer-se como objeto de si mesma. “Com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade” (HEGEL, 2002, § 167, p.135).

Assim sendo, é quando apreendemos a “vida dos conceitos” que melhor “conceituamos o jogo-de-forças” presente na trans-formação da Consciência-de-Si, desde aquela “abordagem ontológico-existencial”, visando corroborar nossa tese. Ademais, verificamos a possibilidade de apresentação da “dialética do reconhecimento como segundo nascimento” tendo em vista também determinada “dimensão estética” nas suas conexões com o pensamento de Hegel.

No terceiro capítulo atingimos o “ponto de inflexão” de nossa investigação. Após o “trabalho do negativo” e ao mesmo tempo na “conservação” dos dois primeiros capítulos, reconhecemos sua “suprassunção” neste capítulo terceiro. Todos aqueles conceitos citados como objetos de nossa pesquisa, encontram lugar definitivo para sua apreensão. Acompanhar tal movimento constitutivo foi já examinar criticamente a “solução” apresentada pelo nosso “filósofo da reconciliação” para aquele “problema da alteridade”.

Daí a partir do *mote goetheano*, consideramos brevemente as “afinidades eletivas” de Hegel e sua concepção de linguagem. Ademais, continuamos alguns de nossos estudos, agora desde nova perspectiva, sobre fenomenologia e subjetividade, bem como sobre “sociabilidades contemporâneas”. E no mais fundamental, apresentamos nossa “leitura” do §166 e do §178 da *Fenomenologia do Espírito* naquilo que diz respeito à emergência da figura das “afinidades seletivas” na passagem pela “dialética do reconhecimento”.

Ainda neste capítulo, junto ao segundo, criticamos o primeiro; naqueles pontos que julgamos pertinentes à nossa abordagem. “É o reconhecimento *inerentemente servil?*” (WILLIANS, 2003, p.89), “*Quando, perguntaremos nós, um sujeito se considerará verdadeiramente reconhecido?*” (RICOEUR, 2006, p.230), podemos admitir, junto com Honneth, que “o modo do reconhecer precede o modo do conhecer” (SAAVEDRA, [s.d.], p.80)? Ora, a categoria da “simultaneidade” é indispensável à compreensão da “dialética hegeliana”; ou ainda, a compreensão dialética do pensamento hegeliano.

“Luta pelo reconhecimento”? “Luta por reconhecimento”? “Lutar”? Hegel “superou” em seu tempo as dicotomias e unilateralidades compreendidas a partir da relação do conhecimento; o “déficit metafísico” do entendimento. Tal superação foi proposta enquanto “suprassunção” dos termos presentes. Neste sentido, foi possível à sua época “conceituar” uma co-existência num movimento permanente que implica no “jogo das mediações” a trans-figuração do espírito.

A *Anerkennung* é, deste modo, um re-conhecimento não apenas na dimensão do conhecimento, mas também na “ação das consciências-de-si” em seu processo “ontológico-existencial” de determinação recíproca. Numa perspectiva sócio-política, a “dialética do reconhecimento” é aquela que ocorre numa sociedade civil-burguesa, pelo “reconhecimento de suas contradições”, na Constituição do Estado.

Assim sendo, admitimos a proposta hegeliana de mútua extrusão, da metamorfose recíproca, entre substância e sujeito; de “memória metafísica” efetiva; de uma pedagogia da liberdade experimentada na eticidade; e segundo nossa abordagem sobre possibilidade de uma “política pública de reconhecimento”.

Contudo, não conforme a necessidade das escolhas dos “modos vigentes”, mas segundo a decisão das próprias “comunidades espirituais”. E já no mais “concreto” e util da nossa pesquisa, eis as “Afinidades Seletivas”; destino das sociabilidades contemporâneas. Será? Infeliz consciência seria aquela *a priori* saber. “Reconhecemos” agora, a impossibilidade de “pré-dizer” o “fim dessa história”.

Nossas conclusões, evidentemente, não esgotaram o tema. O “trabalho do conceito” permanece nas pesquisas futuras, “nas voltas” ainda sobre “dialética do reconhecimento” e “eticidade”; sobre “reconciliação”; conceitos hegelianos tão urgentes de rememoração nestes “tempos de escassez” da liberdade.

2 EX-CURSO DO RECONHECIMENTO: INTERPRETAÇÕES ELETIVAS

“(...) reconheci que eu era,
e procuro o que sou,
eu que reconheci ser”
(DESCARTES, 1979, p.94)

“Os filósofos não saem da terra como cogumelos,
são o fruto de sua época, de seu povo (...)
A filosofia não é exterior ao mundo”
(MARX apud CORBISIER, 1983, p.182, nota 06)

“O outro é indispensável
à minha existência, tal como, aliás,
ao conhecimento que eu tenho de mim”
(SARTRE, 1973, p.22)

2.1 O PERCURSO DO RECONHECIMENTO EM PAUL RICOEUR

Reconnaissance. O último texto de Ricoeur, intitulado *Percorso do Reconhecimento*, demora sua atenção neste tema; trata-se de investigações semânticas e dialógicas retomadas da grande obra *O Si-Mesmo como um Outro*²⁰. Assim, a partir deste oxímoro, bem como daquela sugestão histórica, segue nosso interesse pelos conteúdos e relações²¹ com o pensamento de Hegel.

²⁰ “A conferência *A luta por reconhecimento e a economia do dom* (...) já é um esboço bem delineado da (...) sua última obra *Parcours de la reconnaissance* (2004) (...) No plano interno de sua obra, o tema do reconhecimento, que já se fazia presente no final de *O si-mesmo como um outro* (1990), se insere decisivamente na discussão da problemática da alteridade (...)" (NASCIMENTO; ROSSATTO, 2010, p.347, grifo dos autores). Ver RICOEUR, P. *Percorso do Reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006; RICOEUR, P. *O Si-Mesmo como um Outro*. São Paulo: Papirus, 1991.

²¹ “As relações de Ricoeur com a filosofia hegeliana, de fato, são tardias e ambivalentes. Tardias, porque o pensamento de Hegel está ausente na sua tese de doutorado como ele próprio reconhece. Ao elaborar uma Filosofia da Vontade, o tema do voluntário foi abordado num enfoque subjetivista, quase solipsista. É verdade que era relacionado com o corpo e o mundo, mas faltou uma confrontação que é essencial para Hegel: tanto o de uma vontade com outra vontade, segundo o modelo do mestre e do escravo, quanto o da liberdade (moralidade) com as instituições (eticidade). Ambivalentes, por se sentir fascinado e repelido por Hegel, um hegeliano e um anti-hegeliano, admitindo que houve um período durante o qual cedeu ao que ele chama de ‘tentação hegeliana’. De qualquer maneira, no encontro de Bonneval, quando psiquiatras, filósofos e psicanalistas se reuniram, em 1960, para discutir o tema do inconsciente, em sua Comunicação, enumera, ao lado de sua formação fenomenológica, existencialista e das pesquisas de tendências linguísticas, aquela da renovação dos estudos hegelianos” (MATTEO, 2008, p.38-39).

Admitindo tal *leitmotiv*, entendemos que a tarefa de estabelecer uma filosofia reflexiva e, ao mesmo tempo, contemporânea conduziu Ricoeur não para uma “superação” da certeza absoluta do “eu penso” cartesiano, mas para outra avaliação do alcance e significação “dessa coisa” que se descobre no próprio ato de pensar. Numa “visada” ricoeuriana, interessa mais “quem é” e “o que significa conhecer” (para) aquele “eu que pensa”; pois sábio é quem conhece a si-mesmo, conforme dizia o mais antigo princípio do ensinamento socrático.

A questão também envolve o que se entende por “conhecimento” e se esse si-mesmo pode ser dito numa intuição imediata presente naquele “eu penso”. No “procurado fundamento último” das ciências pelo método da dúvida hiperbólica, Descartes acabou por “reconhecer” que o “eu penso” para duvidar precisa existir.

Diz Ricoeur (1991, p.17, nota 09, grifo do autor):

O leitor acostumado ao *Discours de la méthode* pode surpreender-se por não encontrar aqui a famosa fórmula: *Cogito ergo sum*. Ela está, todavia, implícita na fórmula ‘eu duvido, eu sou’. De muitas maneiras: em primeiro lugar, duvidar é pensar; em seguida, o ‘eu sou’ está ligado à dúvida por um ‘portanto’, reforçado por todas as razões para duvidar, de modo que é preciso ler: ‘Para duvidar, é preciso pensar’.

O estatuto epistemológico das ciências humanas, por exemplo, fica assim comprometido quando consideramos que em “conhecer a si mesmo”, a pressuposta separação entre sujeito e objeto se desfaz à luz de outro “modo de pensar” que faz ver o conhecedor e o conhecido, ambos, como “si mesmo”; quer dizer, o “problema do conhecimento”, as “questões de método”, relacionadas ao suposto “caminho seguro” de um sujeito que “conhece objetos” também de “forma segura”, ficam “constrangidas” diante (daquela) verdade (das ciências do espírito) na qual o que ocorre é autocompreensão do próprio si-mesmo.

Ora, o ponto zero cartesiano foi criticado por Ricoeur numa “clara e distinta” assimilação dos passos de Heidegger²² e Gadamer que “enfraquecem” a pretensão de radicalidade daquela dúvida cartesiana, uma vez que tal “forma de pensar” permanece “esquecida” de sua filiação à tradição metafísica na qual o conhecimento

²² “Paul Ricoeur deixa bem clara a sua posição ao propor a <<via longa>> da hermenêutica, com um caminho mais contornado e mais laborioso do que a <<via curta>> que ele caracterizou como <<ontologia da compreensão>> à maneira de Heidegger” (GAMA, 1996, p.383).

como apreensão (adequação) objetiva repousa (ainda) na distinção (separação) ontológica entre sujeito e objeto. As chamadas “filosofias do *cogito*”²³ revelar-se-iam então incapazes de “pensar” o que significaria conhecer não um objeto totalmente outro de um sujeito, mas um outro (objeto) como sendo (para o sujeito) “si-mesmo”.

O legado cartesiano foi um sujeito sem história e desencarnado; se admitimos o ímpeto de seu método na tempestade de seu tempo. Contudo, o tempo não para quem vive no deserto do cotidiano. Viver é preciso e exige navegar pelo fluxo histórico daquilo que nos antecede e por meio do qual constituímos sentido; daquilo que dá sentido ao nosso meio e ao que nos acontece; trata-se da linguagem.

A “via longa” da linguagem é o caminho do conhecimento do sujeito e para o sujeito desde seu si-mesmo e para qualquer outro; é retorno do sujeito ao (seu) si-mesmo como desvio pelo outro; é abertura do si-mesmo que se sabe pela interpretação de sua (própria) existência. Por conseguinte, a linguagem como “fundamental” mediação do mundo (da vida) do si-mesmo é reflexividade constitutiva do (próprio) sujeito. Contudo, não haveria nenhuma “apoditicidade” possível. O “eu” vive na espreita da “velha certeza”. E somente algo como uma “hermenêutica da suspeita”²⁴ seria desvio pela verdadeira apreensão de sentido.

Daí o tormento não seria mais encontrar um início absoluto para o saber, mas “reconhecer” quem é aquele “eu que pensa”; como a pena de Sísifo, novamente somos obrigados a retomar esta pedra do *cogito* que, historicamente, pertence à (nossa) tradição; mas tradição é o que (se) passa pela linguagem, então, desde

²³ “É importante lembrar que a filosofia reflexiva de Ricoeur se situa e se define ainda entre as filosofias do sujeito, na tradição do *cogito* cartesiano, se bem que entendida e apresentada como <<uma realização e uma transformação radical do próprio programa da filosofia reflexiva>>, pois a auto-fundamentação absoluta na consciência de si é postergada para uma <<terra prometida>> (sinal de esperança a ser realizada) ou, mais recentemente, para uma aporia de certo modo irredutível do eu face à alteridade, não encontrando outra saída senão o recurso ao <<tom da ironia socrática>>, como referi acima. Paul Ricoeur persegue, portanto, ao longo de toda a sua obra, <<a possibilidade da compreensão de si como o sujeito das operações de conhecimento, de volição, de apreciação, etc. A reflexão é este acto de retorno a si (...)>>” (GAMA, 1996, p.388-389).

²⁴ “Na relação entre a fenomenologia e a hermenêutica, Paul Ricoeur apresenta a hermenêutica como um enxerto na fenomenologia, afirmando sem pré a estreita ligação e relação de continuidade entre uma e outra, chegando mesmo a estabelecer uma continuidade por herança e uma emancipação por subversão. A grande novidade da hermenêutica, face aos resultados da fenomenologia, está na afirmação ou verificação de que a transparência (absoluta) do sujeito a si mesmo é inatingível, pois o acesso ao conhecimento e compreensão do sujeito é sempre <<mediatizado>>, mediatizado por signos, por símbolos e por textos, na versão de Paul Ricoeur. O que distingue decisivamente a hermenêutica da fenomenologia é a implicação do intérprete no trabalho de interpretação, compreendendo-se a si mesmo no seu ser, ou no seu <<modo de ser>> (...)” (GAMA, 1996, p.384).

sempre, já estamos “no meio (mundo) das coisas” que nos diz (o que) quem somos. Deste modo, o “eu que pensa” se (re)descobre como “historicidade” devido ao mundo (meio) que vive, ou seja, linguagem; o que nos remete ao processo da interpretação (para compreensão); uma vez que, passando pela linguagem, conhecer (o si-mesmo) passa a ser compreender.

O si-mesmo é de modo mais próprio quando se dá conta de sua própria história, quando conta sua própria história e sabe de sua própria história quando contada. A história do si-mesmo é também a história dos outros de seu mundo; mundo outro que é tão somente a vida mesma do si-mesmo que também vive no mundo do outros, em outros mundos. E tal qual a linguagem é abertura de sentidos, os mundos possíveis são projetos, existencialmente compartilhados; que “aparecem” fenomenologicamente quando se deixam mostrar na história, quando se deixam contar nas biografias. De sorte que são como “configurações narrativas” essa (sua) travessia do berço ao leito de morte²⁵.

A abordagem ricoeuriana admitindo o outro pela remissão à linguagem quer, ao mesmo tempo, pensar e dizer o outro. O outro assim não seria um “problema” para ser resolvido, “objeto” para ser investigado, nenhum inferno amaldiçoado; mas, conforme narrativas, uma própria explicitação do “eu em outro”; ou seja, pelo mundo do texto, a “inquietante proximidade” do si e do outro não surgiria como violência, mas como uma experiência continuamente interpretativa²⁶.

O outro se faz presente, sempre, como um outro que surpreende. Não é o caso do outro ser apenas um outro (sujeito) diante de um (outro) sujeito; nem de sua apreensão como objeto servir à consciência de um sujeito para sua constituição; nem mesmo de vir-a-ser condição da intersubjetividade, somente; pois o outro é diferença e enquanto referência ao diferente (da identidade) é convivência.

²⁵ “Paul Ricoeur continua a debater-se com a difícil questão dessa passagem da fenomenologia para uma ontologia que responda à situação existencial do sujeito que tem consciência (attestation) de si mesmo como <<agissant et souffrant>>; Ricoeur fala do <<modo epistêmico que inclina a fenomenologia para a ontologia, a fenomenologia do si para uma ontologia do acto e da potência>>, e refere-se mesmo a um <<mouvement de transgression de la phénoménologie Du soi vers l'ontologie de l'acte-puissance>>, delimitando a fronteira entre fenomenologia e ontologia pelo <<sens Du discernement Du mode d'être adjointé à ce qui apparaît>>” (GAMA, 1996, p.383).

²⁶ “A filosofia ricoeuriana, que emerge em Da interpretação, se inspira, portanto, numa ‘superinterpretação’ de Freud e numa ‘subinterpretação’ de Hegel na medida em que percebe na teoria psicanalítica, mas especialmente em sua prática, um discurso sobre o sujeito que se aproximaria, num dado momento, daquele hegeliano, mas expurgado das pretensões do saber absoluto ” (MATTEO, 2008, p.41).

Assim se expressaria o que já (se) entretecia (em) toda a obra ricoeuriana, enunciado como formulação tardia, mas que foi gradualmente constituído desde (suas) antigas convicções e (até) mais recentes influências estabelecidas pelo permanente diálogo com “vozes e saberes” contemporâneos; estamos falando da (ou sendo falados pela) chamada “identidade narrativa”; que não se reduziria ao “ego”, mas possibilitaria uma compreensão mais autêntica do “self”.

Diz Ricoeur (2006, p.261, grifo do autor):

No caso da identidade, não direi jamais que a identidade pessoal, tomada em termos de identidade narrativa, abole a identidade lógica do alguma em geral (...) Falarei antes em um percurso da identidade, começando com a identificação do ‘alguma coisa em geral’, reconhecido como outro de todos os outros, passando pela identificação de ‘alguém’, por ocasião da ruptura com a concepção do mundo como representação (*Vorstellung*) ou, para falar como Lévinas, sobre as ‘ruínas da representação’. É sobre essa transição entre o ‘alguma coisa’ e o ‘alguém’, dramatizada pela experiência do desconhecível, que se constrói a transição do ‘alguém’ para o ‘si mesmo’ reconhecendo-se em suas capacidades.

Que vem a ser este *self*? A narração de si pode ser considerada a via privilegiada no que diz respeito à reflexão. O *self* encontra na identidade narrativa possibilidades mais próprias de (con)figuração; dizer identidade é negação do auto-engano; pois o que denominamos “sujeito no tempo” seria a permanência numa identidade narrativa. Neste sentido, existe si-mesmo como há sua história (no tempo) e narrar (sua história) é desde já conhecimento do si-mesmo. Daí porque sua identidade precisar contar, sempre de novo, com certa imaginação²⁷ para o enredo da (sua) vida, bem como para reunir o diverso num todo complexo pela capacidade de metáforas refletidas; o *self* mais verdadeiro é passagem pela função narrativa.

²⁷ “Aí, para apreender a totalidade, mesmo que provisoriamente, o historiador precisa interpretar e, para isto, fazer uso da faculdade imaginativa, única capaz de lhe fornecer símbolos e as metáforas vivas do todo. Nesse sentido, Ricoeur defende a narrativização da historiografia (...) Retomando as análises do crítico literário Wolfgang Iser, Ricoeur descreve como o ato de leitura, no caso da literatura, produz uma dialética entre o mundo do leitor e o mundo da obra que é efetiva para a transformação tanto de um como de outro. A mudança do mundo do leitor é um efeito real produzido pela recepção do mundo irreal projetado pela obra de ficção. Nessa medida, a ficção refaz o real e, portanto, refere-se a ele assim como a história. Não é preciso reforçar a percepção da proximidade que existe, na obra de Paul Ricoeur, entre os conceitos de self, reflexividade, via longa, temporalidade, narrativa, história, ficção. Todos eles são correlatos e se articulam entre si. Assim, a identidade narrativa situa-se na confluência de todos esses conceitos e, principalmente, no cruzamento entre narrativa de ficção e histórica (...).” (LEVY, [s.d.], p.56).

As “meditações ricoeurianas” sobre Aristóteles e Santo Agostinho resultaram em sua concepção de narrativa enquanto mundo (*medium*) do si-mesmo. Do primeiro recolheu a definição de narrativa como “representação da ação humana” (*mimesis praxeos*) desde um determinado “drama” (*mythos*). Já do segundo as aporias do “tempo humano”. Daí significa poder configurá-las pela imaginação conforme uma semântica das ações; quer dizer, admitir um sentido nesta “dramática” experiência humana mediante narrativa histórica seguindo um próprio “deslizamento temporal”; si-mesmo enquanto “tempo e narrativa”.

Ora, a identidade desse si-mesmo reflexivo é sempre refigurada no tempo pela narrativa; que por sua vez conduz à continuidade dessa mesma identidade do *self*. Assim, narrar é poder fazer qualquer história durar, no tempo; ao contrário, pela narração, qualquer história é o próprio tempo poder fazer sua representação.

Aqueles “quem” e “o que” destacados inicialmente pela reflexão ricoeuriana são agora reconhecidos como desdobramentos “temporais” resultantes da pergunta pela identidade, pelo “quem eu sou?” A dimensão temporal descortinou duas vertentes da noção de identidade, a saber, identidade-*idem* e identidade-*ipse*. Tais noções de “*idem*” (mesmidade) e “*ipse*” (ipseidade) dizem respeito aos modos diferentes de permanência no tempo do si-mesmo. O primeiro como o idêntico a si que permanece, que tem caráter, que continua apesar da passagem no tempo. O segundo também como continuidade apesar da passagem no tempo, mas já sem nenhum referente idêntico a si; tal qual uma “promessa”. Aqui temos um “sujeito ético”²⁸ comprometido; mesmidade e ipseidade são perspectivas da “pessoa”.

²⁸ “O sétimo, oitavo e nono estudos do livro *O si-mesmo como um outro* (1990), de Paul Ricoeur, apresentam os três momentos da proposta que o autor chama de “minha pequena ética”. Os três momentos compõem-se da perspectiva ética, da norma moral e da sabedoria prática, que é a dimensão propriamente ricoeuriana. Inicialmente, ele diz não poder insistir na distinção etimológica entre ética (do grego *éthos*) e moral (do latim *mores*), pois ambos os termos significam *costumes*. Por convenção, no entanto, introduz uma nuance que marca dois usos diferenciados desses termos: ética relaciona-se ao que é estimado como bom, de acordo com a tradição teleológico-aristotélica; e moral restringe-se ao que se impõe como obrigatório, seguindo a tradição deontológico-kantiana – ou seja, as concepções do filósofo alemão sobre os fundamentos do dever e as normas morais. A sabedoria prática consiste precisamente em que o sujeito autônomo invente o comportamento apropriado à singularidade de cada caso; porém, a autonomia, aqui, diferentemente das compreensões solidificadas ao longo da modernidade, terá de se pautar pelas regras da justiça e da reciprocidade, o que impede que ela seja tomada de saída como autonomia *auto-suficiente*” (ROSSATTO, [s.d.], p.28).

É preciso registrar a distinção ricoeuriana entre duas tradições, a saber, aristotélica e kantiana, naquilo que diz respeito à compreensão entre ética e moral; não somente ao nível etimológico, mas estrutural. A ética “escolhe”, a moral “exige”. A primeira é pensada enquanto intencionalidade da “vida boa”. Já a segunda tem na articulação dessa intencionalidade no plano das normas sua caracterização.

Ricoeur, no plano moral (no si-mesmo), apresenta três componentes para o “obrigatório”: respeito, normas e princípios (da justiça); já no plano ético (nas instituições), referentes ao “bom”: estima, solicitude e instituições (justas). Há unidade e correlação; como, por exemplo, no respeito correspondendo à estima sob proteção da justiça na forma da lei, bem como as normas e os princípios refletidos, respectivamente, na solicitude e na justiça instituída.

Contudo, há também um duplo movimento do si-mesmo ao outro (de si-mesmo como outro), bem como o descompasso das “vontades”. Daí sobre tal questão, Ricoeur acolhe contribuições da tradição aristotélica pela noção de escolha (*proairesis*) e de amizade (*philia*), bem como neo-aristotélica²⁹ pela noção de “padrões de excelência” e de “unidade narrativa de vida”. Nestas, as ações são conforme uma narrativa de vida condizente à sabedoria prática. Naquelas, ocorre deliberação entre os melhores meios para realização de determinado fim e desejo em viver entre iguais na comunidade.

Com efeito, se ocorre permanente interpretação de si mesmo e de sua ação visando uma “vida boa”, como “elegemos” nosso agir, então, por exemplo, a estima de si seria tão contrária ao “solipsismo” quanto afim da ipseidade. Neste sentido, o movimento de si-mesmo ao outro é solicitude, mais do que amizade, pois implica reconhecimento de um “outro sem rosto”, quer dizer, de todo outro, não somente dos iguais, mas ainda na exigência do que é justo na vida da comunidade; numa palavra, “fazer do outro meu semelhante, tal é a pretensão da ética no que concerne à relação entre estima de si e solicitude” (RICOEUR apud CORÁ, 2010, p.109).

Nessa perspectiva ricoeuriana, às dicotomias (unilaterais, antagônicas, excludentes) que definem sujeito como sendo ora nada além do que mera convergência de “acidentes” ora nada aquém do que “substância” somente idêntica

²⁹ Ver, por exemplo, MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. São Paulo: EDUSC, 2004; MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

a si mesma, afirma-se então uma identidade enquanto ipseidade definida numa estrutura temporalmente articulada de modo dinâmico pela narrativa que “supera” os reducionismos expressos naquele “eterno” dilema entre o Mesmo e o Outro.

Daí a identidade do si-mesmo não ser constituída apenas como narrativa, mas também, essencialmente, como ética; uma vez que, agora explicitado, há “presença do outro”, de outros, nesse si-mesmo. Deste modo, aqueles três aspectos da “pequena ética” não dizem outra coisa senão que a vida é boa em casa e na rua somente quando é “com e para” os outros; necessariamente em instituições justas.

Contudo, o esclarecimento ontológico do si-mesmo ainda implica mais reflexão sobre suas relações com a “alteridade”; pois tal reapropriação reflexiva não ocorreria como a “sozinhês” de uma identificação.

Diz Ricoeur (2006, p.39):

Duas filosofias do juízo, que presidem duas concepções diferentes da identificação, serão consideradas: a de Descartes e a de Kant. Delas resultarão duas épocas do problema do reconhecimento. Para a primeira, identificar anda lado a lado com distinguir, na linha reta das considerações anteriores referentes ao mesmo e ao outro. Kant opera um deslocamento significativo em relação à abordagem cartesiana ao subordinar identificar a vincular. Em certo sentido, esse deslocamento é validado pelos empregos da língua corrente atestados pelo léxico (...) Cabe à reflexão filosófica dissociar os dois empregos e referi-los aos acontecimentos de pensamento dos quais deriva o deslocamento de uma concepção da identificação para a outra. Os acontecimentos de pensamento aqui evocados afetam o âmago da filosofia do juízo. Embora seja verdade que devamos à temática do método a ruptura com a tradição e, através desta última, com a prática linguística ordinária, é em uma psicologia racional que se constitui a teoria cartesiana do juízo. Ela não deixará de ter méritos aos nossos olhos na medida em que ela abre espaço para o movimento de pensamento que justifica o recurso sub-reptício (nas condições sobre as quais logo falaremos) ao termo ‘reconhecer’ e a seu emprego apropriado. Com Kant, a passagem da psicologia racional para a abordagem transcendental comanda a exegese da recognição, que é de certo ponto de vista o alvo deste primeiro estudo.

O reconhecimento de si passa pelo reconhecimento do outro e pelo si sendo reconhecido pelo outro; quer dizer, o reconhecimento do si-mesmo como outro é o reconhecimento do outro como si-mesmo; ou subvertendo aquilo dito da vovó: “antes mal acompanhado do que só”.

Diz Ricoeur (2006, p.28 e p.260, grifo do autor):

Minha hipótese é a de que os usos filosóficos potenciais do verbo “reconhecer” podem ser ordenados segundo uma trajetória que vai do uso na voz ativa para o uso na voz passiva. Essa inversão no plano gramatical carregaria a marca de uma inversão de mesma amplitude no plano filosófico. Reconhecer enquanto ato expressa uma pretensão, um *claim*, de exercer um domínio intelectual sobre o campo das significações, das asserções significativas. No polo oposto da trajetória, a solicitação de reconhecimento expressa uma expectativa que pode ser satisfeita somente enquanto reconhecimento mútuo, quer este permaneça como um sonho inacessível, quer ele requeira procedimentos e instituições que elevam o reconhecimento ao plano político (...) Pareceu-me que essa diferença revelava uma reviravolta significativa no plano do encadeamento dos usos filosóficos do termo “reconhecimento”, na medida em que era possível fazer corresponder à voz ativa os usos do verbo “reconhecer” em que se expressa o domínio do pensamento sobre o sentido, e na voz passiva o estado de exigência cujo cerne é o ser reconhecido. Assim aparece, com efeito, considerada em suas grandes linhas a dinâmica que posso começar a chamar de percurso, a saber, a passagem do reconhecimento-identificação, no qual o sujeito de pensamento pretende efetivamente o domínio do sentido, para o reconhecimento mútuo, em que o sujeito se coloca sob a tutela de uma relação de reciprocidade, passando pelo reconhecimento do si na variedade das capacidades que modulam seu poder de agir, sua *agency*. Assim seria oferecido um equivalente filosófico à polissemia regrada produzido pelo trabalho do lexicógrafo no campo disperso das acepções recebidas no uso cotidiano do vocábulo de uma língua natural, a nossa.

Ricoeur entende que a “presença do outro” na reciprocidade de um reconhecimento mútuo pode “superar” a clássica figura da “dialética do senhor e do escravo” estabelecida por Hegel³⁰. Nesta, segundo Ricoeur, a assimetria das relações seria o avesso da solicitude. A dialética das “consciências” fora do ponto de partida do conflito conduziria a proposta ricoeuriana para uma transgressão radical da tradição filosófica. A solução do impasse na relação como “exclusão” ou “dominação” não seria inevitável, mas inaceitável; é preciso investir em novas formas de reconhecimento, para Ricoeur, “é preciso sair da luta”.

Ora, se não há “estrutura institucional do reconhecimento”, hodiernamente, que responda às negativas específicas desse processo, Ricoeur aposta no chamado jovem Hegel; pois “reconhece” neste uma maior “densidade de presença” e

³⁰ Ver HEGEL, G. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002. Ver também, por exemplo, VAZ, H. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. TOLEDO, C; MOREIRA, L (orgs). *Ética e direito*. São Paulo: Loyola, 2002, p.183-202.

“virulência subversiva” no tratamento daquele tema do que nas obras mais tardias como, por exemplo, nos *Princípios da filosofia do direito*³¹.

Diz Ricoeur (2006, p.189-190, grifo do autor):

Quanto a mim, baseio-me nos trabalhos de Jacques Taminiaux, em sua apresentação de *O sistema da vida ética*, de Hegel (crítica da política), e em seu livro *Nascimento da filosofia hegeliana do Estado*, assim como na ‘recordação histórica’ que constitui a primeira parte da obra de Axel Honneth, *A luta pelo reconhecimento*, consagrada essencialmente à ‘reatualização sistemática’ dos temas hegelianos aos dois fragmentos cujos títulos foram citados acima.

Tal jovem Hegel³² apresentaria uma “vida ética absoluta”, liberta dos “poderes naturais”, presentes no único portador de tal instância, a saber, o povo. Aqui, sem a referência especulativa e numa “contrapartida empírica”, haveria mais garantias da pluralidade humana poder aparecer desde a forma da família até aquela totalidade popular; como nos casos de “multiculturalismo” numa perspectiva tayloriana da “política de reconhecimento”, por exemplo.

Diz Ricoeur (2006, p.227-228, grifo do autor):

Charles Taylor encontra primeiramente no espetáculo das lutas pelo reconhecimento conduzidas por grupos minoritários ou subalternos uma confirmação da ‘tese segundo a qual nossa identidade é parcialmente formada pelo reconhecimento ou por sua ausência, ou ainda pela percepção errônea que os outros possuem dela’ (...)

³¹ Ver HEGEL, G. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010.

³² “O conceito de reconhecimento era central no projeto do jovem Hegel de estabelecer uma mediação entre a doutrina da liberdade moderna e a tradição do pensamento político da Antiguidade – neste particular especialmente Aristóteles, que enfatizava o componente comunitário da questão ética. O jovem Hegel procura construir esta mediação na medida em que inverte o modelo hobbesiano e maquiaveliano da ‘luta social’ compreendida a partir da perspectiva que enfatiza a autopreservação material, em favor de uma concepção que parte das motivações morais como o dado fundamental. Dito de um outro modo: apenas porque o contexto de luta social mostra seu significado específico de perturbação de relações sociais baseadas, em última instância, no reconhecimento mútuo, precisamente como um fator anterior e prévio a qualquer outro, é que o reconhecimento pode ser percebido como componente central no processo de formação ética do espírito humano (...) Sua reconstrução estava animada, desde cedo, pela certeza de que uma nova compreensão da sociedade moderna exigia a superação da concepção atomista que estava na base de toda tradição da modernidade. O próprio conceito de “eticidade” (*Sittlichkeit*) foi escolhido por Hegel para expressar o conjunto de inclinações práticas intersubjetivas existentes, para além tanto do ordenamento positivo estatal como das convicções morais individuais. De forma contrária às concepções atomistas, portanto, importa chamar atenção para o fato de o processo humano de socialização envolver, desde sempre, elementos, incipientes que sejam, de vida intersubjetiva” (SOUZA, 2000, p.96-97).

preocupado em manter uma boa argumentação, concentra a discussão na ‘política da diferença’, política que ele opõe à que se fundamenta no princípio da igualdade universal. O autor procura ver na passagem de uma política à outra mais um deslocamento que uma oposição frontal, suscitado pela mudança de definição do estatuto igualitário implicado pela própria ideia de dignidade; seria a igualdade que, por si mesma, exigiria um tratamento diferenciado, a ponto de trazer para o plano institucional regras e procedimentos de *discriminação invertida*. O que se critica no universalismo abstrato é ele ter ficado ‘cego às diferenças’ em nome da neutralidade liberal. Duas políticas igualmente fundamentadas na noção de respeito igual entram em conflito a partir de um mesmo conceito diretor, o de dignidade com suas implicações igualitárias.

Contudo, a proposta ricoeuriana dialoga mais com as “reatualizações” de Honneth³³ do “reconhecimento intersubjetivo” hegeliano; enquanto apoiadas numa psicanálise pós-freudiana, tal reconhecimento apresentaria estágios nas dimensões inter-pessoais e suas correspondentes negações repercutindo, por sua vez, nas dimensões sociais e jurídicas. Tais experiências de “desrespeito” tão próprias à “modernidade industrial” quanto impróprias em dias atuais, apenas comprovariam, segundo Ricoeur, nossa incapacidade para “sociedades igualitárias”; tão carentes de efetividade quanto motivadas moralmente pelo direito de todos.

Daí a constatação do “hegelianismo” como um “sofrimento” de certa esquizofrenia; se por um lado, escandalosa deposição do outro, e por outro, reivindicação clamorosa, com ambos os desejos, infinitos, então, tal infeliz coincidência como fim da luta pelo reconhecimento se torna também infindável reivindicação pela deposição dessa própria consciência infeliz.

Deste modo, Ricoeur procura estabelecer uma “teoria do reconhecimento” onde a relação de alteridade seja posta conforme o cuidado da solicitude e do respeito, bem como articuladas pelo horizonte da ética e da moralidade; numa palavra, “onde havia dissimetria que haja reciprocidade”.

³³ “Nenhum outro pensador moderno, além de Charles Taylor, contribuiu tão decisivamente para a renovação do paradigma da teoria crítica do reconhecimento quanto o filósofo e sociólogo alemão Axel Honneth. A ideia que perfaz o núcleo central da novidade do argumento de Axel Honneth, no contexto do tema do reconhecimento, pretende mostrar como os conflitos sociais são essencialmente baseados numa luta por reconhecimento social e que esta luta é o motor das mudanças sociais e, consequentemente, do processo de evolução da sociedade. Segundo ele, as teorias sociológicas desenvolvidas até então deram um caráter apenas secundário para a dimensão do reconhecimento social. O que ele deseja é apresentar essa dimensão emancipatória das lutas por reconhecimento como sendo o elemento central da teoria crítica” (MATTOS, 2006, p.87).

Com efeito, sempre pelo diálogo, agora com a antropologia (maussiana), Ricoeur encontra no modelo da “troca de dons” uma possível saída dos “conflitos do reconhecimento”³⁴. A chamada “economia da dádiva” oferece a “presença do outro” sem nenhuma exigência de retorno; mas até aqui ameaças rondam essa “experiência do dom” com “tensões potenciais” entre obrigação e generosidade. A reversão da luta pela reciprocidade (ainda) aguarda seu perdão ou seu esquecimento (nietzschiano) mediante uma sociabilidade mínima.

Contudo, “esquecer” manteria a verticalidade do poder sobre “quem” falta, embora resulte, enfim, numa relação de iguais; enquanto o tão “difícil perdoar”, mesmo assombrado pelo “fantasma da luta”, recuperaria a horizontalidade “esquecida”. Assim, o reconhecimento pelo perdão, embora numa relação de assimetria, promete mais reconhecimento mútuo do que qualquer outro “esquecimento” depois do confronto.

“A luta pelo reconhecimento talvez seja interminável” (RICOEUR, 2006, p.258); mas esse percurso do reconhecimento mobiliza pelo diálogo qualquer “mente atenta” na compreensão desta tarefa, qual seja, dar “presença ao outro” sem redução ao mesmo, nem mesmo cair em tentação de reunir diversas alteridades numa suposta “totalidade infinita de si-mesmo”.

³⁴ “Nesse sentido, a partir da perspectiva de Ricoeur, o caráter social e político do conceito de reconhecimento, tão presente na discussão de Taylor, Habermas, Fraser e Honneth, perde a centralidade, passando a ter um valor apenas indireto. A teoria do reconhecimento passa a ser vista como uma teoria do conhecimento, uma epistemologia. Na verdade, para Ricouer, a teoria do reconhecimento não seria nem uma teoria, mas uma “dinâmica que guia, em primeiro lugar, a promoção do reconhecimento-identificação, em segundo lugar, a transição que conduz da identificação de algo em geral ao reconhecimento por si mesmas de entidades especificadas pela ipseidade e, por fim, do reconhecimento de si mesmo ao reconhecimento mútuo, até a última equação entre reconhecimento e gratidão, que a língua francesa é uma das raras a honrar (Ricoeur, 2006, p. 10). Ricouer critica a teoria do reconhecimento de Honneth, porque ele concentra seu foco em apenas uma dimensão do conceito, ou seja, que ele trilha apenas um caminho do reconhecimento. Além disso, quando Ricouer rediscute os fundamentos da teoria do reconhecimento de Honneth (Ricoeur, 2006, p. 201-232), ele chega à conclusão que a teoria de Honneth se concentra apenas em explicar a motivação moral dos conflitos e lutas sociais deixando de lado o fato de que “a certeza que acompanha os estados de paz oferece antes uma confirmação de que a motivação social das lutas por reconhecimento não é ilusória” (Ricoeur, 2006, p. 232). A alternativa para a idéia de luta no processo de reconhecimento mútuo teria de ser procurada, portanto, segundo Ricoeur, “nas experiências pacificadas de reconhecimento mútuo, que se baseiam em mediações simbólicas subtraídas tanto da ordem jurídica como da ordem das trocas mercantis; o caráter excepcional dessas experiências, longe de desqualificá-las, salienta sua gravidade, e com isso assegura sua força de irradiação e de irrigação no próprio âmago das transações marcadas pela chancela da luta (Ricoeur, 2006, p. 233)” (SAAVEDRA; SOBBOTKA, 2009, p.400).

Diz Ricoeur (1991, p.345, grifo do autor):

Se fosse necessário, contudo, denominar a categoria que, no nível da terceira problemática posta em movimento para a volta sobre si, corresponderia às categorias precedentes de imputabilidade e de responsabilidade, eu escolheria o termo tão caro a Hegel no período de Iena e em todo o curso ulterior de sua obra – *reconhecimento*. O reconhecimento é uma estrutura do si que reflete sobre o movimento que leva a estima do si para a solicitude e esta para a justiça. O reconhecimento introduz a diáde e a pluralidade na própria constituição do si. A mutualidade na amizade, a igualdade proporcional na justiça, refletindo-se na consciência de si mesmo, fazem da própria estima de si uma figura do reconhecimento.

2.2 A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO EM CHARLES TAYLOR

Recognition. No celebrado ensaio, intitulado *A Política de Reconhecimento*³⁵, Taylor demora sua atenção neste tema; trata-se de investigações histórico-políticas desenvolvidas numa chamada “ética da autenticidade”³⁶. O autor escreveu também sobre determinada “identidade moderna”³⁷ e estudos sistemáticos sobre Hegel³⁸. Daí nosso interesse pelos conteúdos e relações com o pensamento hegeliano.

Aqui o “discurso do reconhecimento” pela dimensão política, pelo jovem Hegel e seus principais antecessores na tradição filosófica (ainda) é o objetivo (de Taylor); ainda não seria o caso somente de reconhecimento pela identificação, mas de um processo de reconhecimento recíproco das identidades; nem seria o caso de “imposição unilateral”, mas de uma “relação intersubjetiva” onde a constituição dos indivíduos ocorreria essencialmente enquanto comunidade.

³⁵ “O que chama atenção no texto de Taylor acerca da *Política do reconhecimento* é a forma lacônica com que ele trata a reflexão de Hegel, à diferença de Ricoeur e Honneth. Após constatar que Hegel é o primeiro autor que vem à mente quando falamos de reconhecimento, ele dedica algumas linhas para esclarecer sua importância. Sua afirmação busca vincular o percurso anterior (Rousseau e Herder) a Hegel afirmando que, contrariamente ao antigo discurso da honra, Hegel julga fundamental para a compreensão da sociabilidade humana a questão do reconhecimento” (RIBEIRO, 2012, p.148-149, grifo do autor); Ver TAYLOR, C. A política de reconhecimento. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, [s.d.], p.45-94; Ver também TAYLOR, C. A política do reconhecimento. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p.241-274.

³⁶ Ver TAYLOR, C. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.

³⁷ Ver TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

³⁸ Ver TAYLOR, C. *Hegel*. Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Iberoamericana; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2010; Ver também TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

Neste “horizonte distante”³⁹, os temas modernos do reconhecimento e da identidade, contrários ao antigo discurso da honra, mas igualmente necessários à compreensão das sociabilidades, ganham destaque tanto no espaço público e quanto no esforço de reflexão hegeliana. A tarefa então de compreender o chamado “multiculturalismo” das sociedades contemporâneas exige, para Taylor, dois pontos essenciais, a saber, a ideia de dignidade e o ideal de autenticidade; ambos resultantes da “questão do reconhecimento”. Tal questão, por sua vez, remonta aos desenvolvimentos culturais do século XVIII e encontra reviravolta no colapso dessas sociedades hierarquizadas.

A posição social de cada um era estabelecida exclusivamente em relação à expectativa e ao reconhecimento do grupo conforme a diversidade de papéis e das atividades. O reconhecimento dos outros era a medida da identidade de cada um. Daí como a honra trazia distinção ética e cultural, tal reconhecimento ocorria comumente de maneira diretamente proporcional. Assim, a hierarquia conferia exemplarmente cada lugar (natural) social; pois sendo a desigualdade tomada como princípio, e (in)justamente por conta disso, a regra de ouro era, ao gosto do (nossa) dito popular, “cada um no seu quadrado”.

Contudo, já nas sociedades modernas, a concepção de “dignidade”, oposta à de hierarquia, aparece como um novo modo de reconhecimento das identidades. Agora, porque inato, todos são dignos de participação nos diversos lugares da sociedade; há compreensão de cada indivíduo num sentido universal de igualdade; não mais estruturalmente condicionada à aristocracia e desigualdade. A noção de dignidade exige reconhecimento não somente eticamente, mas sobretudo nas “formas da lei”. Deste modo, uma dialética da identidade e do reconhecimento aparece nesta passagem da ideia de honra para a ideia de dignidade e encontra no “ideal de autenticidade” sua maior significação.

³⁹ “Esta é a forma de aprender a movimentar-se em horizontes mais amplos de compreensão, nos quais, por meio do desenvolvimento de novos vocabulários, aprendo a articular novos padrões de comparação e de contrastes e, consequentemente, a fazer novos juízos de valores. A fusão de horizontes tem a função de expandir e por vezes alterar minha compreensão de mim mesmo, do outro, das outras formas de vida, refazendo minhas antigas formas e meus antigos limites. Por exemplo, Paul Gilbert argumenta que nesse processo de diálogo com o outro os interlocutores ‘unem-se em um ato teleológico, na produção do sentido em que o intérprete renuncia a reproduzir o interpretado, enriquecendo-o ao mesmo tempo em que abre novas possibilidades de vida’. Esse caminho de reconhecimento do outro altera minha própria autocompreensão, alterando muitas vezes contornos fixos, por exemplo, de minha cultura, nos quais me apoio quando envolvido na dinâmica do reconhecimento” (RIBEIRO, 2012, p.156).

Tal ideal, pela desarticulação entre identidade e posição social, diz respeito à fidelidade aos “próprios sentimentos morais” e ao “cálculo das preferências” correspondentes das ações⁴⁰, não mais àquelas posições sociais e suas determinantes expectativas. Não será mais do “lado de fora” que se verá e se saberá quem se é, mas ouvindo o “lado de dentro” é que se sabe agir moralmente certo e nisso poder autenticamente ser. A ideia de “ouvir uma voz interior” nos remete a Santo Agostinho⁴¹. O voltar-se para a própria interioridade não seria fugir da realidade, mas ir ao encontro da verdade. Ora, se Deus é a verdade, então é fundamento também da própria interioridade; é criador, mantenedor dos céus, da terra e daquele que é capaz de conhecer terra, céus e mundo; com Santo Agostinho descobrimos a linguagem da “primeira pessoa”⁴², aprendemos a “confessar”.

Diz Taylor ([s.d.], p.48-49):

A noção de autenticidade desenvolveu-se a partir de uma mudança da ênfase moral para esta ideia. Na perspectiva original, a voz interior era importante porque nos dizia o que devíamos fazer. Dar atenção aos nossos sentimentos morais tem a sua importância aqui, como um meio que visa o comportamento correcto. O que eu chamo de mudança da

⁴⁰ “Na obra de Charles Taylor, a reconstrução desse pano de fundo ético que serve de guia para as nossas ações cotidianas se torna o centro mesmo de seu esforço teórico (...) A necessidade inelutável da perspectiva hermenêutica para Charles Taylor é fruto de décadas de estudos metodológicos realizados especialmente na primeira fase da sua carreira, quando ele se interroga sobre a surpreendente eficácia dos discursos das ciências sociais em geral e da ciência política em particular (especialmente ‘behaviorismo’ e as ‘rational choice theories’) que seguiam modelos explicativos das ciências naturais reduzindo a percepção humana à equação estímulo/reAÇÃO. É este o ponto de partida de sua posterior preocupação com a questão da relação entre as identidades individual e coletiva e, portanto, com a questão do *self* e da concepção de mundo moderna, possibilitando-o descobrir, nesse processo, o paradigma dominante, tanto na prática científica como na prática social, o qual ele chamaria de ‘naturalismo’” (SOUZA, 2000, p.98-99).

⁴¹ Ver, por exemplo, AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril, 1973.

⁴² “(...) Taylor desenvolve a ideia de que só se comprehende a ação dos atores a começar da consideração de um ponto de partida da primeira pessoa. Diferentemente de Weber, no entanto, e, portanto, afastando-se dos pressupostos da filosofia da consciência que marcam a metodologia weberiana, Taylor pretende encontrar a autocompreensão dos atores na topografia moral da época e cultura nas quais esses atores se inserem. É esta senda crítica que o permite defender a preeminência do “holismo metodológico”. Indivíduos só podem ser tidos como última *ratio* da explicação sociológica na medida em que o pano de fundo social e cultural que os condiciona permanece não tematizado. Esses sentidos culturais, por sua vez, são quase sempre implícitos expressando-se antes em práticas sociais, morais e instituições do que em doutrinas explícitas (...) Problemático tanto para a vida social como para a individual é quando se instaura um abismo entre os nossos sentimentos morais e o nosso conhecimento reflexivo. O papel fundamental do conceito de “articulação” para Taylor é precisamente dar conta da função de estabelecer uma ponte sobre esse abismo (...) A articulação permite a constituição narrativa da identidade que possibilita uma condução da vida consciente. Nesse sentido, uma identidade não articulada reflexivamente é uma identidade fragmentada. A articulação permite, no entanto, não apenas nossa compreensão e conscientização dos nossos próprios sentimentos morais, mas possibilita também no limite, graças à distância crítica que a reflexão enseja, a modificação dos nossos próprios sentimentos” (SOUZA, 2000, p.99-101).

ênfase moral surge quando a atenção que damos aos nossos sentimentos assume uma importância moral independente e essencial. Acaba por ser aquilo a que temos de nos agarrar se quisermos assumir-nos como seres humanos verdadeiros e de direito. Para perceber o que há aqui de novo, temos de fazer a comparação com as perspectivas morais do passado, segundo as quais estabelecer contacto com uma espécie de fonte – Deus ou a Ideia do bem, por exemplo – era considerado essencial para se atingir a plenitude do ser. Mas, agora, a fonte encontra-se bem no fundo do nosso ser. Este facto faz parte da viragem subjectivas maciça que teve lugar na cultura moderna e que se traduziu numa nova forma de introspecção, através da qual passamos a ver-nos como sujeitos dotados de uma profundidade interior.

Nessas, por assim dizer, “confissões rousseauianas”, Taylor constata tanto a rejeição de certo racionalismo iluminista quanto a adesão ao “sentimentalismo” como fonte da moralidade; aquela mesma guiada pela “voz interior” natural; o início mesmo do “ideal de autenticidade”. O sentimento profundo de existência ao contrário das tendências calculistas da razão é salvação da própria interioridade. A voz interior quando fala a língua natural do mundo exterior é a boa consciência mesma quando diz que “é preciso voltar à natureza”.

No que diz respeito ao reconhecimento, ou mais precisamente a falta dele, Taylor, interpretando Rousseau⁴³, aponta para a degeneração das paixões quando a voz interior é calada pelas “relações de dependências” (da sociedade) e que separa toda interioridade do verdadeiro contato (da natureza) consigo mesma. Contudo, não seria isso um “primitivismo” arcaico, mas valorização daquela voz interior natural manifestada numa consciência participante da sociedade e que se liberta das dependências “calculistas e emudecidas”, avesso completo daquele ser dotado de razão e sentimento.

⁴³ “Para a questão do reconhecimento, assim interpreta Taylor, as ideias de Rousseau apresentam interessantes pontos de reflexão (...) Rousseau percebe aquilo que será chamado de reconhecimento, mas em uma chave de dependência que separa e aliena o ser humano de sua interioridade (...) Taylor faz questão de deixar claro que o termo *reconhecimento* não está presente na reflexão de Rousseau. Mas toda a reflexão de Rousseau, assim como Taylor a interpreta, ajuda a perceber que aquilo que estava acontecendo na sociedade do tempo de Rousseau é que vai progressivamente originando novas interpretações e significados. Com efeito, para Taylor os filósofos ajudam a articular mudanças que ganham com suas articulações força e vigor. No caso de Rousseau, o ponto importante é esse ideal de autenticidade que vai ganhando força e compõe a cultura contemporânea (...).” (RIBEIRO, 2012, p.145, grifo do autor); Ver, por exemplo, ROUSSEAU, J-J. *Do contrato social. Ensaio sobre a origem das línguas. Discurso sobre as ciências e as artes. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril, 1973.

Diz Taylor ([s.d.], p.71):

Em Rousseau, há três coisas que parecem inseparáveis: liberdade (não-dominação), ausência de papéis diferenciados e um objectivo comum muito coeso. Todos nós devemos depender da vontade geral para que não surjam formas bilaterais de dependência. E esta tem sido a fórmula usada para os mais terríveis gêneros de tirania homogeneizante, que teve início com os Jacobinos e se prolongou até os regimes totalitários do nosso século. Mas, mesmo pondo de lado o terceiro elemento da trindade, a combinação da liberdade igualitária e da ausência de diferenciação continuou a ser um gênero tentador de pensamento. Onde quer que domine, seja sob a forma de pensamento feminista ou de política liberal, a margem para reconhecer a diferença é extremamente pequena.

Ora, o ideal de autenticidade expressa uma significação das diferenças, o sentido único de uma existência única, um modo da interioridade; quando potencialidades são articuladas conforme determinada identidade ocorre também originalidade. A experiência de cada um diz respeito às suas próprias prevalências. Outro representante desta concepção foi Herder⁴⁴. Neste, o ideal expressivista da autenticidade se apresenta pela medida própria de cada um, pela originalidade.

Diz Taylor (2000, p.245, grifo do autor):

Há um certo modo de ser humano que é *meu modo*. Sou chamado a levar minha vida assim, e não imitando a vida de outrem. Mas essa noção dá uma nova relevância ao ser fiel a mim mesmo. Se não o for, perderei o sentido de minha vida, ficarei privado do que é ser humano para *mim* (...) Não só não devo moldar minha vida de acordo com as exigências da conformidade externa como sequer posso encontrar fora de mim o modelo pelo qual viver (...) devo observar aqui que Herder aplicou seu conceito de originalidade em dois níveis, não só à pessoa individual entre outras pessoas mas também ao povo dotado de sua cultura entre outros povos. Tal como os indivíduos, um *volk* deve ser fiel a si mesmo, isto é, à sua própria cultura.

Neste sentido, a crença de que cada um é insubstituível passa a ser “vivida”, paradoxalmente, por todos; todo mundo tem “algo a dizer” que somente pode ser dito por cada um; todo mundo ouve sua voz interior que é somente sua; todo mundo é original. Tal é o “expressivismo” dessa (nova) forma de (con)viver. Todo mundo

⁴⁴ Ver, por exemplo, HERDER, J. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada, 1959.

expressa seus sentimentos (pelo rosto), seus pensamentos (pelas palavras), sua “visão de mundo” (pela arte, por exemplo); cada um (que é único) expressa (torna manifesto) de maneira única; como “todo mundo”.

Com efeito, a compreensão dessa expressividade exige capacidade de linguagem *“no sentido lato, abarcando não só as palavras que proferimos, mas também outros modos de expressão”* (TAYLOR, [s.d.], p.52). A expressão é como uma forma de vida. Tal “perspectiva linguística” dá sentido às (rel)ações (humanas) no espaço público. A expressão “expressa” uma dimensão reflexiva. O autor de um texto, por exemplo, quando escreve, acaba por refletir sobre sua (própria e única) escrita, sua experiência de escrever, sobre seu (modo próprio e único de) viver. Deste modo, como ser de expressão, a identidade de cada um é original na (sua) realização essencial pela linguagem; que por sua vez ocorre sempre junto-com-outros, no espaço público, no reconhecimento onde (tod)o sentido (do) humano pelo diálogo encontra(-se) na comunidade (como) expressão (de seu ser).

Diz ainda Taylor ([s.d.], p.52):

Para se compreender a estreita relação entre identidade e reconhecimento, temos de tomar em consideração um aspecto definitivo da condição humana, praticamente invisível por culpa da tendência esmagadoramente monológica que tem caracterizado a filosofia moderna dominante. Refiro-me ao seu carácter fundamentalmente dialógico. Tornamo-nos em verdadeiros agentes humanos, capazes de nos entendermos e, assim, de definirmos as nossas identidades, quando adquirimos linguagens humanas de expressão, ricas de significado.

A diversidade das relações, as expressividades da linguagem, ambas revelam uma dimensão social do expressivismo, novidade expressa por Herder, segundo Taylor. Assim como cada pessoa única expressa(-se) e precisa ser reconhecida por outras nesta sua própria expressão, também povos inteiros expressam e precisam ser reconhecidos como autóctones por uma unida, quer dizer, única e própria “comunidade internacional”. Daí a necessidade de compreensão dessa “comunidade linguística” onde são possíveis a expressão e articulação dos sujeitos.

Taylor constata, deste modo, a contribuição do romantismo, bem como da concepção da língua como expressão da interioridade de um “eu profundo”, ou seja,

da concepção expressivista como uma oposição ao modelo pragmático e funcionalista da língua como “instrumento” daquela interioridade.

Contudo, é com Hegel⁴⁵, segundo Taylor, que tal romantismo da auto-expressão e da auto-realização se coaduna com a liberdade pessoal e a autonomia individual do kantismo. O argumento hegeliano apresenta uma dinâmica do reconhecimento mútuo conforme um desenvolvimento espiral onde cada novo momento de reconhecimento social é, ao mesmo tempo, nova dimensão desse conhecimento progressivo apreendido pelo indivíduo sobre sua própria identidade. Daí que um suposto contrato não encerraria o processo de reconhecimento pela aceitação recíproca e intersubjetiva; pois o conflito é elemento constitutivo de relações sociais cada vez mais desenvolvidas.

Apoiado na concepção de linguagem do nosso filósofo, Taylor aponta como inerente à língua sua força constituinte de um mundo, conforme sempre a perspectiva singular do sujeito em consideração; e depõe contra o “naturalismo” sua maneira redutora e unilateral a função da língua meramente como representação do mundo percebido e independente da experiência do sujeito.

Diz Taylor (2010, p.329, tradução nossa):

Podemos pensar que o indivíduo é o que é, abstraindo-o de sua comunidade, somente se o estamos pensando como um organismo. Mas quando pensamos no ser humano não nos referimos simplesmente a um organismo vivo, e sim a um ser que pode pensar, sentir, decidir, mover-se, responder, entrar em relação com outros; e tudo isto implica uma linguagem, um grupo de modos interrelacionados de experiências de mundo, de interpretação de seus sentimentos, de compreensão de sua relação com outros, com o passado, com o futuro, com o absoluto, e assim sucessivamente. É o modo particular em que se situa a si mesmo dentro deste mundo cultural o que podemos chamar identidade. Agora, uma linguagem, e o conjunto de distinções que estão na base de nossa experiência e interpretação, é algo que somente pode crescer e ser sustentado por uma comunidade. Neste sentido, o que somos como seres humanos o somos unicamente em comunidade cultural. Talvez, uma vez que tenhamos nos desenvolvido plenamente em uma cultura, podemos

⁴⁵ “A posição de Hegel, segundo Taylor, é que, enquanto a natureza tende a realizar o espírito, isto é, a consciência de si (*self-consciousness*), o homem como ser consciente tende a se voltar para uma compreensão da natureza na qual ele não só a verá como espírito, mas também como seu próprio espírito (...) Ao interpretar a relação entre a natureza e o espírito como uma relação de identidade, em que o homem é o próprio veículo do espírito, que se apresenta como eu expressivo (*self-expression*), Taylor consegue depreender do pensamento de Hegel as bases para a sua teoria da ação, como expressão de identidades” (ARAÚJO, 2004, p.32-33, grifo do autor).

abandoná-la e todavia conservar muito dela. Mas este caso é excepcional, e num sentido importante é marginal. Os imigrantes não podem viver plenamente sua cultura, e sempre são forçados a adotar algo dos estilos da nova sociedade a qual farão parte. A vida da linguagem e a cultura é una, cujo locus é maior que a do indivíduo. Sucede na comunidade. O indivíduo possui esta cultura, e por conseguinte, sua identidade, na participação desta vida maior (...) Assim, não é uma proposição extravagante dizer que somos o que somos em virtude de nossa participação na vida maior de nossa sociedade – ou ao menos, estando imersos nela, se nossa relação com ela é inconsciente e passiva, se é o caso. Mas é certo, Hegel está dizendo, mais que isto, pois esta relação ineludível com a cultura de minha sociedade não descarta a mais extrema alienação. Isto ocorre quando a experiência pública de minha sociedade perde significado para mim⁴⁶.

Ora, o “meio linguístico” é condição de possibilidade e articulação de sentidos pelos sujeitos. A vida psíquica e relações intersubjetivas são expressas pela língua. A existência pessoal ocorre somente pela conexão da linguagem em “redes de interlocução”. A língua é constitutiva do mundo quando e porque possibilita expressão das vivências dos sujeitos conforme medida na auto-compreensão reflexiva de uns com os outros. Aquilo que se diz dos sujeitos, do mesmo jeito para a sociedade; não haveria “ponto de vista” excêntrico e universal possível. O contexto intersubjetivo condiciona os sujeitos; não haveria sujeito assim como anterior às relações comunicativas; o que definiria uma “identidade situacional”.

⁴⁶ “Podemos pensar que el individuo es lo que es, abstrayéndolo de su comunidad, sólo si lo estamos pensando como un organismo. Pero cuando pensamos en el ser humano, no nos referimos simplemente a un organismo vivo, sino a un ser que puede pensar, sentir, decidir, moverse, responder, entrar en relación con otros; y todo esto implica un lenguaje, un grupo de modos interrelacionados de experiencia del mundo, de interpretación de sus sentimientos, de comprensión de su relación con otros, con el pasado, con el futuro, con el absoluto, y así sucesivamente. Es el modo particular en que se sitúa a si mismo dentro de este mundo cultural lo que podemos llamar identidad. Ahora bien, un lenguaje, y el conjunto de distinciones que están en la base de nuestra experiencia e interpretación, es algo que solamente puede crecer y ser sostenido por una comunidad. En este sentido, lo que somos como seres humanos lo somos únicamente en una comunidad cultural. Quizá, una vez que nos hemos desarrollado plenamente en una cultura, podemos abandonarla y todavia retendremos mucho de ella. Pero este caso es excepcional, y en un sentido importante es marginal. Los emigrantes no pueden vivir plenamente su cultura, y siempre son forzados a adoptar algo de los estilos de la nueva sociedad a la que entraron. La vida del lenguaje y la cultura es una cuyo *locus* es mayor que la del individuo. Sucede en la comunidad. El individuo posee esta cultura, y por consiguiente su identidad, en la participación de esta vida más grande (...) Así, no es una proposición extravagante decir que somos lo que somos en virtud de nuestra participación en la vida más grande de nuestra sociedad – o al menos, estando inmersos en ella, si nuestra relación con ella es inconsciente y pasiva, si es el caso. Pero por supuesto Hegel está diciendo más que esto, pues esta relación ineludible con la cultura de mi sociedad no descarta la más extrema alienación. Esto ocurre cuando la experiencia pública de mi sociedad cesa de tener significado para mí”.

Com efeito, há necessidade do exercício reflexivo do sujeito sobre as próprias práticas culturais de sua comunidade; uma vez que nesta, de modo implícito, estão “agindo” as interpretações sociais sobre tudo aquilo que, em última instância, constituem seus participantes, seus “bens constitutivos”. Tal pressuposto diz respeito ao “comunitarismo tayloriano”, num sentido mais “ontológico” em detrimento do superlativo ao coletivo. A individualidade é conforme uma “situação” na qual sua liberdade e sua autonomia seguem sempre determinada forma de vida que “sustenta” essa significação do indivíduo.

Nas sociedades contemporâneas, o discurso do reconhecimento apresenta duas dimensões, a saber, íntima e social. Na primeira ocorre pelo diálogo ou conflito, na segunda pela discussão ou interdito; e ambas num espaço público cada vez mais “multicultural” e exigente da “política de reconhecimento igual”.

Diz Taylor ([s.d.], p.83):

Mas a polémica não deixa de ser inquietante. O motivo, já eu mencionei: todas as sociedades estão a tornar-se cada vez mais multiculturais e, ao mesmo tempo, mais permeáveis. Na verdade, são duas tendências que se desenvolvem em conjunto. A permeabilidade significa que as sociedades estão mais receptivas à migração multinacional: são mais os membros cujo centro se situa noutra parte qualquer, que passam a conhecer uma vida de diáspora. Nestas circunstâncias, há qualquer coisa de estranho, quando se responde simplesmente que <<é assim que fazemos as coisas aqui>> (...) O desafio consiste em lidar com o seu sentido de marginalização sem comprometer os nossos princípios políticos básicos.

Contudo, a crítica àquele conceito clássico de igualdade expressa também um “conflito de interpretações” entre os paradigmas da revolução francesa, onde a igualdade enquanto homogeneização representava o fim dos privilégios, e do cristianismo no mundo greco-romano, onde heróis, soldados... escravos eram considerados iguais; daí o imbróglio do reconhecimento das diferenças acabar favorecendo um processo com mais vontade de homogeneizar.

Tal seria a confusão, por exemplo, no movimento feminista em sua duplicidade na demanda pela igualdade, a saber, se mulheres são diferenças em si ou são iguais aos homens. Neste sentido, o reconhecimento da diversidade não se

“identifica” como “alteridade”, mas “diz respeito” à proposta “ética da autenticidade”; como “política de reconhecimento”, não como dever moral de quem agiu por “ética do reconhecimento”. A negativa ao reconhecimento do outro não significa apenas desrespeito, indiferença ao diferente, mas uma desconsideração, uma forma mais-perfeita de aprisionamento do outro desde sempre como um meio (sem fim).

Não haveria, por certo, solução homogênea para as questões de diferenças; mas no reconhecimento recíproco das identidades reconhece-se a necessidade da “existência num mundo histórico”. Indivíduos e grupos de diferentes culturas exigem, cada vez mais, reconhecimento de direitos. Novas práticas de convivência entre as mais diversas experiências de formas de vida ensaiam novas “políticas públicas” de reconhecimento recíproco. Além disso, nesse contexto, grupos e indivíduos se mobilizam, cada vez mais também, pela maior distribuição do poder político e pela maior participação no bem-estar econômico.

Ora, é do (re)conhecimento do mundo político, que “o multiculturalismo faliu”, disse recentemente a primeira-ministra de um rico país europeu⁴⁷; talvez seja hora de (re)conhecer, politicamente, nossa antropologia filosófica⁴⁸.

Diz Taylor ([s.d.], p.70, grifo do autor):

A luta pelo reconhecimento só pode encontrar uma solução satisfatória, que é um sistema de reconhecimento entre iguais. Hegel segue, assim, Rousseau, ao encontrar este sistema numa sociedade com um objectivo comum, onde existe um <<'nós' que são um 'eu'>> e um <<'eu que é um 'nós'>>.

⁴⁷ Ver MAIEROVITCH, W. *O multiculturalismo faliu na Alemanha e posturas racistas crescem. Sarkozy, Merkel e Medvedev discutem segurança e economia até terça-feira*. Disponível em: <http://terraramagazine.terra.com.br/sempfronteiras/blog/2010/10/18/o-multiculturalismo-faliu-na-alemanha-e-posturas-racistas-crescem-sarkozy-merkel-e-medvedev-discutem-seguranca-e-economia-ate-terca-feira/> Acesso em: 21 jul. 2013.

⁴⁸ “Na obra de Charles Taylor e Axel Honneth, os dois representantes mais originais dessa perspectiva teórica, o resgate da categoria de reconhecimento como a categoria central da política moderna remete a uma intenção de recuperar a herança tradicional hegeliana, **segundo um registro não-metafísico** e aberto à investigação empírica. Do pensamento hegeliano mantém-se, no entanto, sua intuição original da necessidade de supor-se um contexto normativo preexistente como dado primário e original para a prática social e política e, portanto, de uma concepção dialógica da formação da identidade social e cultural. Outro aspecto importante, que diferencia esses autores de outras tendências comunitaristas com pendores conservadores, é a tentativa (também originalmente hegeliana) de unir uma perspectiva culturalista da “eticidade” ao princípio moderno da liberdade individual. Desse modo, acredito que se possa perceber o desenvolvimento teórico dessa vertente específica como um “meio-termo” entre as posições polares do debate entre comunitaristas e liberais. Esse é certamente um dos fatores que ajudam a esclarecer a crescente importância desses pensadores no debate atual” (SOUZA, 2000, p.95-96, grifo nosso).

2.3 A LUTA PELO RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH

Anerkennung. O celebrado texto de Honneth, intitulado *Luta por Reconhecimento*⁴⁹, demora sua atenção neste tema; trata-se de retomada das primeiras investigações hegelianas sobre o conceito de “eticidade” e de proposta para uma “teoria crítico-normativa dos conflitos sociais”. Daí segue nosso interesse pelos conteúdos e relações “reconhecidos” no pensamento de Hegel.

Admitindo uma “concepção formal da eticidade” e sua necessidade dialética, Honneth estabelece que a relação plena entre identidade pessoal e coletiva nas suas diferentes dimensões ocorreria pela “intervenção” das experiências de “desrespeito”, ou seja, uma “concepção normativa da vida boa” definida pela análise das experiências negativas de reconhecimento.

A partir das leituras (ainda) daquele jovem Hegel, Honneth destacou que a formação e a constituição da identidade dos indivíduos dependem do reconhecimento intersubjetivo. Ou seja, é preciso que haja reconhecimento dos membros da comunidade para que o indivíduo tenha uma auto-relação positiva; mas quando, ao contrário, pela ausência de reconhecimento ou pelo reconhecimento falso os indivíduos são “barrados”, uma luta é promovida pelo restabelecimento daquele reconhecimento.

Com efeito, a identidade é assim resultante de um “processo de socialização”, bem como a formação da sociedade civil é constituída por relações sociais intersubjetivas, de reconhecimento compartilhado, e não por um “contrato” entre indivíduos anteriormente isolados. Deste modo, “lutar pelo reconhecimento” para Honneth difere de uma discreta concepção “maquiaveliana” de Hobbes⁵⁰; uma vez que não seria o caso de explicar os conflitos sociais devido à luta pela autoconservação, mas delegar uma “gramática moral” aos conflitos; assim entendemos seu “recorso da luta por reconhecimento”.

⁴⁹ Ver HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed.34, 2003; Ver também HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

⁵⁰ Ver, por exemplo, HOBBES, T. *Leviatã* ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Abril, 1974; Ver também WEBER, H. *O Príncipe & Maquiavel sem ideologias*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

Tal noção para os fundamentos de uma “teoria social com teor normativo” procura explicar o desenvolvimento da sociedade sob o ponto de vista moral conforme determinada “gramática” (lógica) dos seus conflitos. Neste sentido, identificar um padrão, que melhor permita avaliar os “movimentos sociais” com relação ao seu papel tanto libertador quanto conservador, no que diz respeito tanto ao progresso moral quanto à patologia social, é uma tarefa concebida por Honneth sempre visando àquela “vida boa”. Assim continua uma “tradição crítica” de apresentar diagnósticos e respostas emancipatórias da realidade social.

Na reconstrução da argumentação hegeliana Honneth apresenta as três dimensões, interligadas, do reconhecimento que seriam então a explicação para os conflitos e o motivo para as “ações sociais”. A primeira dimensão do reconhecimento diz respeito à esfera emotiva (amor); baseia-se nas relações de “amor” e “amizade”, que permite ao indivíduo o desenvolvimento da auto-confiança⁵¹. A segunda dimensão consiste na esfera jurídico-moral (direito); trata-se de relações jurídicas ordenadas pelo direito que possibilita o desenvolvimento do auto-respeito a partir do reconhecimento da sua autonomia. A terceira e última dimensão refere-se à esfera da estima social (solidariedade); relaciona-se à “comunidade de valores”⁵².

Ademais, haveria correspondência nas formas de “desrespeito”, a saber, em relação à esfera emotiva, a ameaça à integridade física e psíquica; à esfera jurídico-moral, a ameaça à integridade social como participante de uma comunidade política e jurídica através da exclusão de direitos; e à esfera de estima social, a ameaça à honra e dignidade como participante agora de uma comunidade de valores compartilhados, através da subsunção das ofensas.

⁵¹ “Esse desenvolvimento primário da capacidade de autoconfiança é visto por Honneth como a base das relações sociais entre adultos. Ele vai além e sustenta que o nível do reconhecimento do amor é o núcleo fundamental de toda a moralidade. Portanto, esse tipo de reconhecimento é responsável não só pelo desenvolvimento do *auto-respeito*, mas também pela base de autonomia necessária para a participação na vida pública.” (SAAVEDRA, [s.d.], p.79).

⁵² “Em *Luta por reconhecimento*, Honneth não deixou claro se as esferas de reconhecimento deveriam ser interpretadas como parte de uma antropologia ou se deveriam ser vistas como resultado de um processo histórico. A esfera do amor, em especial, caracterizava-se por ter fortes elementos antropológicos, enquanto as do direito e da solidariedade pareciam ser definidas historicamente. Foi somente do debate com Nancy Fraser que Honneth definiu de forma nítida os contornos das dimensões social e antropológica de sua teoria: ele defende a tese de que a dimensão antropológica não pode ser estabelecida *a priori*. Ao contrário, são exatamente as informações de uma análise do último estágio de desenvolvimento das esferas do reconhecimento que fornecem elementos para uma definição da dimensão antropológica do reconhecimento, que tem por objeto a análise da natureza intersubjetiva dos seres humanos.” (SAAVEDRA, [s.d.], p.79-80).

Deste modo, todas essas formas de desrespeito acabam por dificultar, de diferentes maneiras, a promoção da auto-realização, pois impossibilitam que diversas dimensões da identidade de um indivíduo sejam reconhecidas. Assim, Honneth acredita que o surgimento dos conflitos sociais está relacionado com certas “dinâmicas do desrespeito”, o que poderia explicar as mudanças sociais.

A partir daqueles “padrões de reconhecimento”, Honneth recorre também à psicologia social de Mead, bem como à psicologia infantil de Winnicott para completar sua análise social com apoio de estudos empíricos; uma vez que as considerações do jovem Hegel mantiveram-se ligadas aos “*pressupostos da razão idealista, os quais não podem ser mantidos sob as condições do pensamento pós-metafísico*” (HONNETH, 2003, p.23-24). Honneth entende que o desenvolvimento individual passa progressivamente, em cada esfera do reconhecimento, por práticas positivas de vínculos de autonomia e de compartilhamento, consigo próprio e com outrem; qualquer ruptura nessas “condições de possibilidade” das satisfações pessoais e sociais pode ocasionar diversas motivações morais para uma luta pela restauração daquela linearidade imperturbável das relações.

Assim teríamos uma imagem clara da gramática dos conflitos sociais. As experiências morais, em qualquer uma de suas dimensões, decorrentes das “frustrações normativas” de reconhecimento causam o surgimento dos conflitos sociais. A “quebra das expectativas” causa determinada experiência moral que se caracteriza com “sentimentos de desrespeito”. Tais expectativas constituem a identidade pessoal. Os “sentimentos ameaçadores” desencadeiam motivações pessoais para ações restauradoras. E neste sentido, as lutas por reconhecimento assumem uma “envergadura moral” capaz de impulsionar mobilizações sociais e desenvolvimentos institucionais⁵³.

As relações de “reconhecimento mútuo” evoluem num contexto de práxis social, envolvem lutas “moralmente motivadas” por ampliação do “reconhecimento

⁵³ “Honneth constrói um modelo teórico com base na noção de que este conflito entre os sujeitos é a fonte moral de alterações na estrutura da sociedade. Para ele, o movimento de progressiva ampliação das liberdades e da capacidade de individuação deve ser observado a partir da perspectiva de que é fruto de pressões exercidas pelos sujeitos em busca do reconhecimento de suas identidades, entendidas não em um sentido apenas antropológico-cultural, mas também como a forma como o indivíduo vê a si mesmo e, consequentemente, a maneira como ele espera ser reconhecido pelo grupo social de que faz parte” (SOUZA, 2011, p. 26).

recíproco”, exigem engajamento cultural por transformações normativas. Daí que ser “quase livre” é pior do que a própria escravidão; como nos diz a canção popular, nenhuma ação social existe num “exército de um homem só”.

Diz Honneth (2003, p.256-257):

Ora, nem todas as três esferas de reconhecimento contêm em si, de modo geral, o tipo de tensão moral que pode estar em condições de pôr em marcha conflitos ou querelas sociais: uma luta só pode ser caracterizada de “social” na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo (...) Dessa delimitação categorial já resulta um primeiro conceito preliminar e rudimentar do que deve ser entendido por luta social no contexto de nossas considerações: trata-se do processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretos da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento.

Honneth considera a evolução social como passagem progressiva para estágios mais qualitativos de reconhecimento através das diversas experiências negativas de desrespeito que perpassam lutas tanto por propriedade quanto por dignidade, por exemplo. Contudo, as dimensões do reconhecimento são relativizadas quanto às tensões morais motivadoras de conflitos sociais. Historicamente, as dimensões mais significativas são aquelas da “esfera jurídico-moral” e da “esfera da estima social”⁵⁴; por conseguinte, a exclusão dos direitos e o aviltamento dos modos de vida são as mais infames formas do não-reconhecimento.

A “lógica por trás” dos conflitos sociais tem sua expressão pela dinâmica das experiências de negação ao reconhecimento individual ou coletivo; quando articuladas numa linguagem comum potencializam sentimentos morais que podem resultar em tais conflitos. O desrespeito seguido pela luta por reconhecimento, que por sua vez mobiliza ações efetivas para “transformações institucionais”, tal é o movimento reflexivo de compreensão dos “movimentos sociais”.

⁵⁴ “Em *Redistribuição e reconhecimento*, livro publicado em conjunto com Nancy Fraser, e no pósfacio da nova edição de *Luta por reconhecimento*, Honneth viu-se forçado a corrigir a tese inicial de sua teoria, segundo a qual na esfera do amor encontra-se um potencial normativo a-histórico. Ele passou a considerar que também nessa esfera pode ser encontrado um potencial normativo, desenvolvido historicamente mediante conflitos e lutas sociais” (SAAVEDRA, [s.d.], p.80, grifo do autor).

Nessa perspectiva, encontramos a crítica de Honneth sobre o “déficit sociológico” de Habermas⁵⁵; quer dizer, a principal questão para reconstruir a Teoria Crítica⁵⁶ é considerar no “espaço social” uma “zona moral pré-teórica” onde a própria sociedade desenvolve suas relações sociais. Os fenômenos sociais não ocorrem sem “motivação humana”. Segundo Honneth, faltou a Habermas apresentar os fundamentos normativos da crítica na dinâmica social efetiva; admitindo conflitos e negociações como constitutivos para compreensão da sociedade.

Diz Honneth (apud WERLE; MELO, 2007, p.12):

No modelo habermasiano, torna-se possível explicar como um processo de racionalização comunicativa do mundo da vida pode desdobrar-se historicamente, mas ele não se reflete nas experiências dos sujeitos humanos como um estado moral de coisas.

Outra questão levantada por Honneth é a tipologia habermasiana referente à distinção entre “mundo da vida” e “sistemas” como consequência de uma sociedade “cindida”, respectivamente em duas rationalidades, a saber, “comunicativa” para o primeiro tipo, “cognitivo-instrumental e estratégica” para o segundo. Deste modo, esta rationalidade deve ser limitada para liberar aquela; em contrapartida, a integração social concernente à segunda depende necessariamente do desenvolvimento funcional concernente àquela primeira⁵⁷.

⁵⁵ “A crítica de Honneth é a de que a teoria social crítica de Habermas, fundamentada na distinção dual entre ‘mundo da vida’ e ‘sistema’ e num conceito mais complexo de razão, ainda que tenha mostrado avanços significativos em relação a Horkheimer e Adorno, não conseguiu superar o ‘déficit sociológico’ da teoria crítica. Déficit sociológico no sentido de que vigora uma concepção de sociedade que tem duas formas de rationalidade e nenhuma mediação entre elas (...) Para desfazer o déficit sociológico, a saída apontada por Honneth é a desenvolver o paradigma da comunicação mais em direção aos pressupostos sociológicos ligados à teoria da intersubjetividade, no sentido de explicitar as expectativas morais de reconhecimento inseridas nos processos cotidianos de socialização, de construção da identidade, integração social e reprodução cultural. Portanto, o paradigma da comunicação, para Honneth, teria de ser desenvolvido não nos termos de uma teoria da linguagem, mas a partir das relações de reconhecimento formadoras da identidade” (WERLE; MELO, 2007, p.10-13).

⁵⁶ Ver, por exemplo, HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. BENJAMIN, W [et al]. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril, 1975, p.125-162.

⁵⁷ “Holmes (2008) salienta que (...) ‘os conflitos morais se dariam tipicamente como um problema de mediação entre o universal e o particular, algo que, em circunstâncias pós-metafísicas de falibilismo metodológico e perda do dogmatismo tradicionalista de eticidades concretas, só poderia ser levado a cabo no meio representado por argumentações práticas’ (...) No terreno pós-tradicional de discussão acerca da Moral, os conflitos morais, entendidos como lutas por reconhecimento, podem ser a chave de resolução de questões problemáticas postas por teorias de cunho universalista cujos pressupostos remontam a suposições estáticas da linguagem como critérios transcendentais de mediação moral” (RAVAGNANI, 2009, p.07, nota 23, grifo do autor).

Com efeito, o “mundo da vida”, os processos de socialização, a reprodução cultural tem como elemento necessário ao seu agenciamento pela racionalidade comunicativa o desenvolvimento pela racionalidade instrumental da economia de mercado, da burocracia administrativa, dos “sistemas”.

Daí Honneth aponta que pela “racionalidade instrumental” Habermas acabou não percebendo que os próprios “sistemas” são “derivativos” dos permanentes conflitos sociais. Tal “déficit sociológico” ocorreria pelo modo abstrato como as transformações sociais foram abordadas, pela maneira funcional como as relações intersubjetivas foram orientadas para o entendimento.

Ora, no modelo habermasiano, sabemos como ocorre historicamente o processo de embate entre “sistemas” colonizadores e “mundos da vida” colonizados; mas não explicamos como ocorre “moralmente” nas experiências dos indivíduos; nessa perspectiva não se investiga as causas do não-reconhecimento, somente as tensões entre “sistema” e “mundo da vida”; são os pressupostos intersubjetivos na experiência de reconhecimento que identificam as patologias sociais; não mais a livre racionalidade do entendimento.

Deste modo, o fundamento social da teoria crítica, ou seja, o conflito social ficaria em segundo plano. Já para Honneth, o conflito é a base da interação e a luta por reconhecimento consiste na “lógica” (gramática) moral desse conflito. A violação das expectativas morais é negação das “pretensões de identidade” pelo reconhecimento mútuo. Já para Habermas, a violação das “pretensões de validade” da linguagem conforme as condições racionais do entendimento ocorre justamente devido àquela luta por reconhecimento⁵⁸.

⁵⁸ “(...) a razão comunicativa é deduzida da prática da linguagem, que supõe a existência de um mundo da vida que, por sua vez, é a corporificação material desta razão, o lugar de corporificação daquela forma de razão inferida como subproduto da linguagem, pois (...) a preocupação essencial diz respeito às características mais gerais da racionalidade da experiência e do juízo, da ação e do entendimento mútuo que se evidenciam na linguagem”, p. 08 de MARTINS, Clélia A. ‘Introdução’. In: MARTINS, C. A. e POKER, J. G. (Orgs) *O pensamento de Habermas em questão*. Marília: Oficina Universitária UNESP, 2008. É esse o caráter da teoria comunicativa retirada das estruturas da linguagem que será questionado por Honneth; para ele, o modelo comunicativo não pode ser definido em termos de estruturas da linguagem, mas em termos de reconhecimento” (RAVAGNANI, 2009, p.03, nota 08, grifo do autor).

A teoria crítica, segundo Honneth, deveria suprimir esse “déficit”⁵⁹ pela expressão das experiências de desrespeito; pela comunicação como pressuposto sociológico da intersubjetividade; uma vez que nas relações comunicativas há expectativa normativa do reconhecimento das identidades pessoal e social; quer dizer, “a verdade da intenção comunicativa é o próprio ato do reconhecer recíproco”.

A formação da subjetividade é uma preocupação constante para Honneth, assim como a análise da influência do contato das subjetividades para a formação da identidade; além de buscar uma “definição empírica” das relações e conflitos sociais, há pretensão de assinalar os obstáculos que impedem o reconhecimento.

A compreensão da gramática moral dos conflitos sociais passa pelo entendimento das “lutas por reconhecimento” como processos sociais que contestam a posição de determinados membros da sociedade numa classificação de inferioridade em contraposição aos padrões (pre)dominantes; quando tendências de opressão social são identificadas, torna-se possível também a identificação das condições de sua superação.

Com efeito, admitindo que a sociedade tenha como meta a auto-realização dos indivíduos através de uma “rede de interações”, Honneth reafirma a motivação moral dos conflitos sociais (por causa do desrespeito). E assim surge a “eticidade” como conceito fundamental da sua teoria crítica baseada nas dinâmicas sociais e nas lutas por reconhecimento.

⁵⁹ “Claro, Honneth defende uma concepção de política democrática (cf. Honneth, 2001), mas a política não tem um estatuto específico na obra de Honneth. Não se coloca no horizonte de suas preocupações a questão do critério normativo fundamental que poderia regular a formação imparcial de acordos políticos para as lutas por reconhecimento (...) Uma concepção de justificação prática desse tipo, que fornece critérios normativos para avaliar diferentes e conflituosas reivindicações por reconhecimento, é fundamental para vincular a gramática moral da luta por reconhecimento com uma teoria da justiça. Assim, se por um lado Honneth quer sanar o déficit sociológico da Teoria Crítica, por outro, sua teoria acaba gerando um déficit político, no sentido que não há nenhuma preocupação em explicitar um princípio de justificação pública, em que os próprios cidadãos possam decidir quais formas de reconhecimento e princípios de justiça são legítimos ou ilegítimos. Esse passo é fundamental para entender as lutas por reconhecimento no Estado democrático de direito” (WERLE; MELO, 2008, p.197-198); “Outro artigo, que discute essa mesma questão, mas com uma proposta de elucidar o desdobramento político da teoria de Honneth é DERANTY, Jean-Philippe; RENAULT, Emmanuel. *Politicizing Honneth's Ethics of Recognition*. Thesis Eleven; 88.2007.S.92-111. Nesse artigo, os autores sugerem que um retorno à teoria madura da subjetividade em Hegel ajuda a especificar a relação entre a demanda normativa pela identidade autônoma e sua realização na política e através dela” (CAMPELLO, 2008, p.75, nota 03, grifo do autor).

Tal conceito de eticidade, fundamentado em Hegel⁶⁰, amplia o de moralidade, pois ao mesmo tempo considera universalidade e particularidade, “reconhecimento jurídico-moral” e “reconhecimento ético”; quer dizer, a eticidade “refere-se agora ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (HONNETH, 2003, pp. 271-272).

Deste modo, a eticidade é entendida como justiça lá onde as potencialidades (e não as necessidades) dos indivíduos, admitindo sua relação entre auto-realização e interação, se tornam o padrão para a definição do que é socialmente justo. Já os direitos são, neste amplo contexto, garantias individuais preocupadas não com a falta, mas sim com a capacidade positiva que todos os indivíduos têm de realizar aquilo que lhe é possível; a capacidade de auto-realização⁶¹.

⁶⁰ (...) Honneth propõe a revisão do conceito hegeliano de eticidade, perseguindo a elaboração de uma sólida releitura do modelo de Hegel, cuja reestruturação é demarcada pela teoria do reconhecimento. Nesta leitura, extrai-se do modelo hegeliano de eticidade a proposta de uma teoria normativa para exequibilidade das relações de reconhecimento recíproco. Ao mesmo tempo, o conteúdo para esta exequibilidade, assevera Honneth, não se encontra satisfatoriamente claro. Na proposta de Hegel, a ideia de um modelo de eticidade visa satisfazer o propósito de explicitação do desenvolvimento estrutural que o espírito objetivo, a partir de um referencial especulativo, apresenta em seu desdobramento auto-reflexivo. Resta evidenciar, em primeiro lugar, o caráter insuficiente que o modelo de eticidade pode adquirir, levando ao déficit dos espaços de reconhecimento e, em segundo lugar, explicitar o procedimento de retificação e fortalecimento das estruturas que favoreçam o reconhecimento, com vistas a verificar em que medida a teoria do reconhecimento de Honneth avança desta proposta (...) Desse modo, evidencia-se a intenção de Honneth em conceber um projeto de ampliação da estrutura normativa pra além daquela proporcionada pelo direito em sentido estrito. Dito brevemente, Honneth propõe que esta dilatação da noção de eticidade, com uma espécie de enfraquecimento da estrutura normativa pautada no aparato institucional, proporciona, na primeira seção da eticidade, a inclusão de outras formas de interação (...) O Estado deve garantir a existência adequada e a devida manutenção das esferas distintas de reconhecimento. Honneth tem em vista a ampliação da esfera da eticidade para além das questões normativas juridicamente autorizadas. Desse modo, Honneth revisa as condições de ação por parte do Estado (...) ao mesmo tempo em que propõe uma maior flexibilização da eticidade, concedendo-lhe maior organicidade” (CAMPOLLO, 2008, p.85 e 88-89); Ver também MELO, F. A reestruturação da eticidade: atualização do conceito hegeliano de eticidade na teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Dissertação de Mestrado. PUCRS. Porto Alegre. 2008. 156p.

⁶¹ “O núcleo da argumentação teórica de Honneth parte da constatação de que na sociedade burguesa capitalista teria havido um desenvolvimento social e moral que resultou numa diferenciação gradativa de três esferas de reconhecimento – do amor, da lei e do desempenho (Sobottka e Saavedra, 2009) –, levando a que os membros da sociedade passassem a poder contar com o reconhecimento recíproco específico a cada uma delas e, por conseguinte, a experimentar o valor duradouro de suas capacidades e a ampliar sua individualidade. Não só se desenvolveram as relações afetivas e intra-familiares que evidenciaram um tipo específico de necessidade e de interação social orientada pelo afeto e a atenção, mas a antiga ordem hierárquica baseada na honra se desdobra numa ordem jurídica igualitária em que o indivíduo é reconhecido como portador de direitos subjetivos, por um lado, e uma esfera do mérito em que o indivíduo conquista reconhecimento pelo desempenho individual, por outro” (SAAVEDRA, 2009, p.398).

Diz Honneth (2003, p.271):

Nossa abordagem desvia-se da tradição que remonta a Kant porque se trata para ela não somente da autonomia moral do ser humano, mas também das condições de sua autorrealização como um todo; por isso, a moral, entendida como ponto de vista do respeito universal, torna-se um dos vários dispositivos de proteção que servem ao fim universal da possibilidade de uma vida boa (...) Nesse sentido, a abordagem da teoria do reconhecimento, na medida em que a desenvolvemos até agora na qualidade de uma concepção normativa, encontra-se no ponto mediano entre uma teoria moral que remonta a Kant e as éticas comunitaristas: ela partilha com aquela o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades, mas partilha com estas a orientação pelo fim da autorrealização humana.

A eticidade para Honneth deve ser compreendida como horizonte para uma realização da teoria social; mas em termos práticos, pela expectativa de aceitação que os indivíduos assumem na participação da vida social, deve ser compreendida como uma auto-realização individual. A eticidade para Honneth pode ser compreendida, enfim, somente com base na ideia de reconhecimento⁶²; pois desta forma o reconhecimento é percebido como sendo um bem público de acesso universal, como um determinado comportamento da ação social e um imperativo normativo para o estabelecimento da própria eticidade enquanto justiça⁶³.

⁶² “Em *Das Recht der Freiheit*, Honneth trabalha mais uma vez os três momentos da esfera do direito objetivo hegeliano (...) O novo livro de Honneth, que persegue sua investigação a cerca do papel do reconhecimento para a emancipação de uma sociedade a qual ele havia iniciado em *Luta por reconhecimento* (1992), não pode deixar de ser considerado, nas passagens em que a reatualização de Hegel se faz presente, como uma evolução da sua interpretação a respeito da teoria hegeliana do reconhecimento (...) Para Honneth, Hegel nos seus escritos da juventude, influenciado pela filosofia aristotélica, dá um novo fundamento à ciência filosófica da sociedade substituindo as categorias atomísticas por uma base natural da socialização humana caracterizada pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo. Contudo, para o autor, Hegel, a partir da *Realphilosophie* (1805-1806), parte para uma teoria da consciência que infelizmente deixa de analisar essas formas essenciais de interação social e relações éticas para desenvolver as etapas da construção da consciência individual. Consequentemente, o modelo conceitual de uma luta por reconhecimento hegeliano perdeu, segundo Honneth, todo o seu significado teórico marcante (...) Em *O direito da liberdade*, Honneth, contudo, não somente afirma que é possível ver a forma de reconhecimento recíproco horizontal no esquema lógico hegeliano da *Filosofia do direito* como também o adota para desenvolver a sua própria tese de que é somente através das instituições livres que os indivíduos conseguem alcançar a verdadeira liberdade que é aquela do tipo social” (REICH, 2013, p.144-147, grifo do autor); Ver também HONNETH, A. Reconhecimento. CANTO-SPERBER, M (org). *Dicionário de ética e filosofia moral* (v.2). São Leopoldo, RS: Unisinos, 2003, p.473-478.

⁶³ “Honneth desenvolve o núcleo de uma teoria da justiça que visa especificar as condições intersubjetivas de realização individual, sem que para isso a teoria tenha de se vincular a modelos abstratos e possa estar apoiada na reconstrução das práticas e condições de reconhecimento já institucionalizadas” (WERLE; MELO, 2008, p.194-196).

Aqui nosso “excuso do reconhecimento” termina. Hegel foi o filósofo escolhido na “construção teórica” dos autores acima⁶⁴. As interpretações foram “eletivas”⁶⁵. O que foi (im)posto deve ser negado, pelo que for de Hegel conservado, enquanto exposto, para que o que for pensado possa assim ser elevado, re-posto, na totalidade do movimento conceitual. Vejamos então o que Hegel disse sobre “(a dialética do) reconhecimento” em sua *Fenomenologia do Espírito* (obra publicada, fragmentos suprassumidos). E “logos” em seguida, dizer enfim o que já é, para nós, um vir-a-ser das “afinidades seletivas”.

⁶⁴ “Na contemporaneidade há o registro da prática da “reconstrução” de várias maneiras diferentes, em vários autores, como Asladair MacIntyre, Charles Taylor, J. Rawls e até mesmo J. Habermas. “Aristóteles, Kant ou Hegel estão sendo ricamente reatualizados por autores preocupados com problemas da moral e da política, questões de justiça, ou ainda de fundamentação teórico-normativa” (WERLE e MELO, “Teoria Crítica, teorias da justiça e a „reatualização“ de Hegel”. In: HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad: Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007, pp. 32-33). Em nossa opinião esta prática tem se mostrado profícua e demonstra a profunda riqueza do pensamento clássico e a atualidade e necessidade da Filosofia; no entanto, para importantes pensadores do contexto filosófico brasileiro, como J. A. Gianotti, o procedimento, principalmente em sua forma indireta, não é ponto pacífico: “*Espanta-me esse projeto de reconstruir a Filosofia do Direito de Hegel, inspirando-se em idéias sugeridas pelos textos de juventude, mas recorrendo a livros posteriores: em ambos os casos, porém, em contradição direta com os textos lógicos de Hegel, quer da Lógica de Jena, quer da Enciclopédia. O que quer dizer uma “reconstrução” que não leva em conta os pilares do construído?*” (GIANOTTI, José Arthur. “Crítica. Sofrimento de indeterminação”. In: Novos Estudos CEBRAP, n° 80, São Paulo, Mar. 2008, p. 220-221); uma visão mais interessante, todavia, demonstra Ricardo Terra: “*No plano do aprendizado seria um ótimo recurso didático seguir a Wirkungsgeschichte de temas importantes. Por exemplo, temas de Aristóteles em Asladair MacIntyre, de Kant em John Rawls, de Espinosa em Antonio Negri e Michael Hardt, de Hegel em Honneth, e assim por diante. É uma maneira de refletir que leva em conta os filósofos clássicos com suas expectativas insatisfeitas, mas com uma perspectiva contemporânea aberta para o futuro. O confronto dos autores contemporâneos no conflito pelo diagnóstico mais abrangente da contemporaneidade é o exercício pedagógico fundamental para a formação do pensamento, já que é também o que importa no pensamento atual*” (TERRA, R. “História da filosofia e formação filosófica”. In: Plenárias do XII Encontro da ANPOF. João Carlos S. P. da Silva (Org.). Salvador, BA: Quarteto, 2008b, p. 109)” (RAVIGNANI, 2009, p.09, nota 31, grifo do autor).

⁶⁵ “Num contexto de discussão diferente, mas nem por isso não interessante e não digno de nota, Lebrun possui uma interpretação um pouco distinta da de Honneth sobre a relação de Hegel com o Estado: “A evolução política de Hegel terá consistido em ele renegar sua juventude? Se isso significa que o autor teria terminado por restaurar, sob a denominação de ‘liberdade dentro do Estado’, a mesma ‘positividade’ que tanto havia detestado, a tese é insustentável. Hegel, é verdade, poderia, abandonando o ideal da democracia antiga, ter passado à aceitação de um Estado ‘forte’, o único capaz de garantir uma coesão política num regime ‘atomizado’. Poderia ter trocado a idéia diretriz da Cidade ética pela fórmula de um despotismo maldisfarçado. Mas não foi isso, absolutamente, o que aconteceu. Ao contrário, o que torna apaixonante o itinerário de Hegel é o fato de que em nenhum momento ele renega nada, e sua ‘evolução’ é, antes, como que um pivotear em torno de um ponto fixo, uma variação sobre uma convicção imutável – a saber, o ódio a toda e qualquer *submissão a uma autoridade externa*” (LEBRUN, 1988, p. 65)” (RAVIGNANI, 2008, p.21, nota 09, grifo do autor). Ver também MORAES, A. *Fukuyama e o fim da história: distorções ou más interpretações?* Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev05b.htm> Acesso em: 21 jul. 2013c.

3 TOMAR CIÊNCIA DE PERDER-SE: TORNAR-SE SER CONSCIÊNCIA(-DE-SI)

“Com Heráclito, ao contrário,
vemos agora a verdade
da consciência até ele”
(HEGEL, 1985, p.261, tradução nossa)

“Toda filosofia apareceu no tempo que devia (...)
todas apreenderam, pelo pensamento,
o espírito de sua época”
(HEGEL apud CORBISIER, 1983, p.182, nota 05)

“Amar
o que nunca se verá
duas vezes (...)”
(HEGEL apud D'HONDT, 1987, p.73)

3.1 (A) FENOMENOLOGIA (É) DO ESPÍRITO⁶⁶ COMO (AUFHEBEN E) SABER ABSOLUTO

Qualquer ponto num círculo é começo; de modo sentencioso diríamos que “não houve início”; quer dizer, “No princípio era a Ação” (GOETHE, 2009, p.61)⁶⁷. Contudo, admitindo nosso texto escrito, (re)começamos por investigar a presença do pensamento hegeliano no nosso tempo; ou de um modo melhor, que nosso tempo seria ainda um “tempo de Hegel” estabelecido enquanto um dos pressupostos teóricos, sob o signo metafísico, do debate filosófico contemporâneo⁶⁸.

⁶⁶ Ver, por exemplo, MORAES, A. A Fenomenologia é do Espírito. MORAES, A [et al.]. *Cadernos hegelianos*. Recife: Fundação Antonio dos Santos Abranches, 2008, p.09-22.

⁶⁷ “Se Goethe coloca no começo a ação, é, em sua época, essencialmente a ação *sobre si* que celebram, como princípio da nova filosofia, os grandes representantes do idealismo alemão; a ação *sobre si*, isto é, aquilo que constitui para eles o espírito. O espírito é o que se afirma ou se faz a si mesmo. Assim, para Kant, mesmo o ser íntimo do espírito, o *a priori* racional, não é verdadeiramente seu, não é para ele, senão na medida em que ele próprio o adquire originariamente. Fichte irá definir explicitamente o espírito ou a razão, também em seu uso teórico, como agir sobre si. E Hegel não cessará de repetir que o espírito não é senão o que ele se faz: sua essência é claramente a auto-atividade ou a liberdade. No entanto, a atividade verdadeira do espírito é aquela pela qual ele é essa auto-atividade *para ele mesmo* e, por essa reflexividade absoluta, realiza-se plenamente como espírito” (BOURGEOIS, 2004, p.09, grifo do autor).

⁶⁸ Ver, por exemplo, BOURGEOIS, B. Apêndice: Filosofia hegeliana e atualidade. *Hegel: os atos do espírito*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004, p.371-384.

Ler Hegel é desconcertante; sua leitura inquietante é convite para acompanhar o movimento do conceito em sua efetividade e momento; uma ciranda que vai-e-vem em cada passo cruzado dos brincantes num giro dançante em comum e próprio ao ritmo daquela cantiga de roda. Ocorre que neste mesmo movimento de apreensão da totalidade em sua dinâmica, percebemos então que somos a própria inquietude. Para Hegel, o conceito somente pode ser apreendido no movimento próprio e constitutivo de si mesmo; uma vez que na realidade efetiva (*Wirklichkeit*) nada há que não esteja em processo.

Neste sentido, o itinerário da primeira grande obra de Hegel, a *Fenomenologia do Espírito* (FdE), parte de uma, por assim dizer, “perspectiva antropológica” do “saber absoluto”⁶⁹ que exige para sua compreensão, sempre e novamente, a alusão às figuras históricas entrelaçadas aos momentos do processo no qual se constitui a consciência-de-si em sua finitude, ou seja, apreender nesse processo o ser mesmo que nele se manifesta.

A FdE é o desenvolvimento da cultura do indivíduo, a elevação de seu “eu finito” ao “eu absoluto”, mas essa elevação não é possível senão junto aos momentos da história do mundo imanentes a tal consciência individual. E este fio de Ariadne deve ser seguido tendo em vista sempre o pensamento dialético⁷⁰.

Diz Kaufmann (1985, p.153-154, grifo do autor, tradução nossa):

O próprio Hegel, em seus últimos anos, disse que a *Fenomenologia* era uma viagem de descubrimento; mas no prefácio insinua que é a Odisséia do espírito universal, ainda que não mencione Odisseu nem usa tal imagem. Diz, ao contrário, algumas coisas que nos levam a pensar que a *Fenomenologia* seria algo assim como *Bildungsroman* do *espírito do mundo*, a história de seu desenvolvimento e formação; mas a comparação com a Odisséia não é menos sugestiva que esta outra com *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*: na sua busca por uma pátria onde possa morar em paz, o espírito humano naufraga a toda hora, sofre todo tipo de aventuras, muitas delas fantásticas, e de modo algum parece fazer progressos a cada passo. Todas essas

⁶⁹ Ver, por exemplo, HYPPOLITE, J. El saber absoluto como identidad y contradicción. Logos, Naturaleza, Espíritu. *Lógica y existência*. Barcelona: Herder, 1996, p.128-143; JARCZYK, G; LABARRIÈRE, P-J. La savoir absolu n'est pas l'absolu Du savoir. *De Kojève à Hegel: cent cinquante ans de pensée hégélienne em France*. Paris: Albin Michel, 1996, p.217-230; PINKARD, T. Saber absoluto: por que a filosofia é seu próprio tempo apreendido no pensamento. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 07, n.13, p.07-23, 2010.

⁷⁰ “Observemos ainda que o procedimento dialético é diferente segundo a diferença dos conteúdos que são pensados dialeticamente e não um conjunto de regras ou esquemas de pensamento que possam ser aplicados indiferentemente a qualquer conteúdo” (HERRERO, 2012, p.396).

comparações com grandes obras da literatura inteiramente incertas para a concepção predominante tanto de Hegel como da filosofia: forçosamente soaram a alguns leitores como algo quimérico. Mas a peculiar linguagem hegeliana apóia este modo de ver as coisas, e, na realidade, não é, em absoluto, compreensível sem algumas reflexões desta índole: em uma e mesma frase aparecem juntas uma sintaxe abstrusa, que também o leitor de língua materna alemã interpreta como se fosse latim, e toda uma imaginação violentamente concreta; e a especulação metafísica se mistura com uma considerável força poética (...) Hegel busca termos que não sejam abstratos, palavras que retenham um núcleo sensorial embora sejam utilizadas numa prosa metafísica⁷¹.

A FdE de Hegel parece ter semelhante pretensão da obra de Goethe, a saber, ser um “romance de formação” (*Bildungsroman*⁷²); pois nela se exprime o desenvolvimento da consciência desde, por assim dizer, sua infância (certeza sensível) até sua “idade da razão” (saber absoluto)⁷³.

Aquela “viagem homérica” da consciência significa que a consciência individual em processo de formação deve “percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já

⁷¹ “El mismo Hegel, en sus últimos años, dijo que la *Fenomenología* era un viaje de descubrimiento; pero en el prólogo insinua que es la Odisea del espíritu universal, aun cuando no menciona a Odiseo ni usa tal imagen. Dice, em cambio, algunas cosas que llevan a uno pensar que la *Fenomenología* sería algo así como la *Bildungsroman* del *Weltgeist*, la historia de su desarrollo y formación; pero la comparación con la Odisea no es menos sugerente que esta otra con *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*: en su búsqueda de una patria en la que pueda morar en paz, el espíritu humano naufraga una y otra vez, sufre toda clase de aventuras, muchas de ellas fantásticas, y en modo alguno parece hacer progresos a cada paso. Todas estas comparaciones con grandes obras de la literatura son enteramente peregrinas para la concepción predominante tanto de Hegel como de la filosofía: forzosamente sonaran a algunos lectores como algo quimérico. Pero el peculiar lenguaje hegeliano apoya este modo de ver las cosas, y, en realidad, no es, em absoluto, comprensible sin algunas reflexiones de esta índole: em uma y la misma frase aparecen juntas uma sintaxis abstrusa, que incluso el lector de lengua materna alemana interpreta como si fuese latín, y toda uma imaginería violentamente concreta; y la especulación metafísica se alea com uma considerable fuerza poética (...) Hegel busca términos que no sean abstractos, palabras que retengan um núcleo sensorial aunque se empleen en una prosa metafísica”.

⁷² O termo foi cunhado em 1803 por K. Morgenstern. Ver SUAREZ, R. Nota sobre o conceito de *Bildung* (formação cultural). *Kriterion*, n.112, p.191-198, 2005; QUINTALE NETO, F. Para uma interpretação do conceito de *Bildungsroman*. *Pandemonium germanicum*, p.185-205, 2005; MAAS, W. *O Canone mímino: O Bildungsroman na história da literatura*. São Paulo: UNESP, 2000; BORGES, B. A fenomenologia do espírito como romance de formação. *Veritas*, n.55, n.03, p.158-177, 2010; SANTOS NETO, A. A fenomenologia do espírito de Hegel e o romance de formação de Goethe. *Revista Urutáqua*, n.17, p.74-86, dez/2008-jan/fev/mar/2009; SANTOS NETO, A. A “Fenomenologia do Espírito” de Hegel e “Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister” de Goethe. *Controvérsia*, v.04, n.01, p.13-26, 2008.

⁷³ “Segundo Hegel, contudo, tal história da consciência não é um romance, mas uma obra científica. O desenvolvimento da consciência apresenta uma necessidade em si mesmo. Seu término não é arbitrário, embora não esteja pressuposto pelo filósofo; resulta da própria natureza da consciência” (HYPPOLITE, 1960, p.28).

depositadas pelo espírito" (HEGEL, 2002, §28, p.41). E embora o caminho já esteja preparado, uma vez que a consciência universal já realizou todo esse percurso, ainda é preciso que a própria consciência individual também realize esse percurso; no sentido de poder descobrir em si a presença da ciência e do universal.

A novidade da FdE como uma "propedêutica"⁷⁴ é, para Hegel, a substituição das explicações psicológicas e abstratas sobre a fundamentação do saber por uma "ciência" que além de fazer "progredir" o conhecimento da consciência sobre si mesma e sobre o mundo é, simultaneamente, consciência dessa própria progressão; "*à riqueza das manifestações do espírito, que se oferecem à primeira vista como caos, é conferida uma ordem científica que as apresenta segundo a sua necessidade*" (HEGEL apud FERREIRA, [s.d], p.31).

⁷⁴ "Aqui encontramos a controvérsia entre as duas exposições da Fenomenologia do Espírito no sistema hegeliano: de um lado, temos a *Fenomenologia do espírito* como obra independente, supostamente descrevendo os três momentos do desenvolvimento do Espírito (subjetivo, objetivo e absoluto); de outro, a Fenomenologia como parte do sistema enciclopédico, localizada no contexto subjetivo, entre Antropologia e a Psicologia. A dificuldade está no fato de, ao pretender ordenar o sistema, Hegel ter incluído os conteúdos da *Fenomenologia do espírito* no contexto subjetivo da *Encyclopédia*, dando a entender que conteúdos próprios do âmbito objetivo estariam, ali, totalmente ausentes, mesmo tendo presente que o seu percurso pretende levar ao saber absoluto (...) Além disso, no término desta obra, Hegel trata das três dimensões do absoluto em sua manifestação: Religião, Arte e Filosofia, dando a entender que a estrutura interna da obra de 1807 comprehende os três momentos do espírito. Esta posição é defendida por Ernest Bloch: 'O primeiro grupo, o 'subjetivo', se abre com a consciência imediata, comprehende consciência, consciência de si, razão (caps. I-V). O segundo, 'objetivo', comprehende o Espírito (cap.VI). O terceiro, 'absoluto', a religião e o Saber absoluto (caps. VII e VIII). Os capítulos do I ao V tratam da história como algo que aparentemente nos afeta de fora, nos sobrecai, até que o sujeito a reconhece como sua na 'razão'. O cap. VI recorre à história como algo graças ao qual o sujeito tem chegado a sua maioridade, de modo que o 'Espírito' se encontra nela como motor e sucesso reais. Os capítulos VII e VIII, por último, anunciam a apropriação completa da história por um conhecimento realizado, que se converte em retrospectivo. Depois do qual o 'estranhamento' histórico pode ser estranhado por sua vez, isto é, que se retroage na recordação como 'internalização', no Saber absoluto' (Bloch, 1982, p.68). Assim, consideramos que a *Fenomenologia* – ainda que atentando especialmente para a consciência em seu desenvolvimento -, por pretender mostrar o seu percurso em vistas ao saber absoluto, não poderia deixar de considerar, também, a esfera da objetividade e da absolutude. Quando, porém, Hegel precisou posicionará-la logicamente no sistema, colocou-a a meio caminho entre a Antropologia e a Psicologia, no centro do Espírito Subjetivo, para assumir o momento exclusivo do desenvolvimento da consciência, somente depois do qual poderíamos falar em objetividade, mais especificamente, após a introdução da linguagem no Espírito Teórico" (COSSETIN, 2006, p.20, nota 07, grifo do autor); Por outro lado, já é certo que "Hegel na *Encyclopédia* irá retomar o itinerário da sua primeira grande obra a – *Fenomenologia do Espírito*, não mais desde a perspectiva antropológica do saber absoluto, que exigia para a sua compreensão a remissão por alusão às figuras históricas, mas desde a necessidade do Espírito Absoluto, daí que a apresentação se dará de forma concisa e reduzida ao que lhe é fundamental para a apreensão da efetivação do Conceito, ou ainda, aqui não se trata de apreender através da gênese e desenvolvimento manifesto da consciência-de-si o processo no qual se constrói a consciência-de-si em sua finitude, mas de apreender nesse processo ao ser mesmo que nele se manifesta" (MORAES, 2013a, grifo do autor).

A descrição do objeto próprio da FdE como “o saber em devir” (*das werdende Wissen*) ou “o espírito que aparece” (*der erscheinende Geist*) vai ao encontro da sua definição enquanto “ciência da experiência da consciência”⁷⁵; uma vez que somente pode ser efetivamente sabido o que alguma vez se apresentou por experiência e tem suas mediações constitutivas como algo reconhecido.

Deste modo, torna-se mais compreensível a interpenetração das duas séries de experiências distintas e exteriores e heterogêneas em relação uma à outra. Tais experiências são na verdade uma e a mesma; pois não se trata, de fato, de duas séries de graus que teriam primeiro de ser “encaixadas” uma na outra de modo especial, mas tão somente de uma única série que tanto pode se manifestar e ser captada na História quanto numa “versão individual”.

Diz Ferreira ([s.d], p.33-34):

as investigações contemporâneas (H. Schmitz, J. Ritter, KI. Dusing, D. Henrich) vêm crescentemente insistindo numa interpretação do pensamento hegeliano como uma filosofia da subjetividade. Porém, no que diz respeito à *Fenomenologia*, o centro de gravidade das pesquisas tem residido mais nas relações entre esta obra e a *Ciência da Lógica*, questão suscitada por dois dados circunstanciais distintos, embora ligados entre si: por um lado, a apresentação por Hegel da *Fenomenologia* como Introdução à Ciência e, ao mesmo tempo, como Primeira parte do Sistema, caracterização julgada como assaz problemática (aliás desde os primeiros leitores, I. von Sinclair, Ulrici, I. H. Fichte, entre outros), como bem traduz a alternativa vincada por Th. Haering: “a *Fenomenologia* ou é uma introdução ou é uma parte do sistema”; por outro lado, a hesitação revelada posteriormente pelo próprio Hegel, que não sabe qual o verdadeiro lugar sistemático a conceder à obra, como se vê claramente na 2^a edição da *Ciência da Lógica* e na *Encyclopédia*. A questão de fato decisiva na compreensão do projeto fenomenológico é, sem dúvida, a da articulação entre o ponto de vista genético nele contido e a doutrina lógica. Num escrito tardio de Hegel encontramos um apontamento que pode sugerir o princípio da solução: “todas as formas, quer sejam do ser-aí ou do pensar, diluem-se no mesmo conceito”. A *Fenomenologia* é a teoria das formas do ser-aí, dos momentos concretos, manifestações do espírito, figuras da consciência, formas imediatas prisioneiras da

⁷⁵ “A idéia de uma *Fenomenologia do Espírito* obedece a dois desígnios principais: a) conduzir a consciência ao nível da Ciência na sua forma mais elevada – a filosofia – ou ao nível do lógico como forma absoluta da Razão; b) organizar esse caminho da consciência para a Ciência segundo uma lógica própria (ou lógica fenomenológica) que vigora entre as formas do saber que se manifestam na consciência (na medida em que a consciência se manifesta como consciência que sabe). Tal caminho torna-se, assim, também ele ciência ou “Ciência da experiência da consciência” (primeiro título dado por Hegel à sua obra) ou “Ciência da Fenomenologia do Espírito” (título definitivo), pois o Espírito é o conceito nodal em que se entrelaçam a consciência e a ciência” (VAZ, 1997, p.59-60).

oposição da reflexão e da intuição, da certeza e da verdade, do ser e do saber, da singularidade particular e da universalidade; as determinações lógicas, as formas do puro pensar (ser, relação, essência, etc.), são esses mesmos momentos do espírito “na forma da simplicidade”. Organizados segundo a sua necessidade interna, “essencialidades puras” que são o conteúdo específico da lógica [...] As conclusões a que a Fenomenologia conduz são o ponto de partida imediato da Lógica – na experiência da consciência aprende-se a ultrapassar a abstração que cinge o saber e a verdade, a atender à mediação absoluta do ser que o identifica com o conceito, a surpreender nas configurações do espírito a simplicidade da verdade que as estrutura [...] Há um progresso efetivo que é um reconhecimento de que o seu fundamento era já o resultado procurado, sem por isso invalidar o esforço cumprido; assim se fecha o círculo, e o que era propedêutica revela-se ser já elaboração sistemática⁷⁶.

Neste sentido, a FdE, diz VAZ (2002, p.186),

não é uma meditação no estilo cartesiano, nem uma construção medida e rigorosa como a Crítica da Razão Pura, nem um tratado didático como a Doutrina da Ciência de Fichte. Sendo tudo isso, é sobretudo a descrição de um caminho que só pode ser levado a cabo por quem chegou a seu termo e é capaz de rememorar os passos percorridos: o próprio filósofo na hora e no lugar da escritura do texto filosófico, Hegel no seu tempo histórico de lena de 1806.

O tema da FdE é simultaneamente uma introdução à ciência e uma ciência particular. Em muitos momentos da obra, ao descobrir a experiência feita pela consciência, Hegel descreve uma determinada maneira de existir, uma particular visão de mundo; contrariamente àquelas filosofias existenciais que se detêm numa mesma existência. A consciência empírica individual, para elevar-se ao saber absoluto, deve assim tomar consciência de seus pressupostos históricos; ou seja, elevar seu “eu singular” ao “eu universal” desse próprio tempo no qual, e somente nele, pode “aparecer” o saber absoluto.

Deste modo, Hegel é “a verdade da consciência até ele”; bem como a filosofia (a fenomenologia) aparecendo sempre “no tempo que devia” é, enquanto saber

⁷⁶ Esta longa citação nos oferece a dimensão dos “estudos hegelianos contemporâneos” à época da edição do livro em referência; bem como sobre as “polêmicas” relações entre a FdE e as “obras sistemáticas” posteriores. Destacamos também que, atualmente, os estudos sobre a relação entre a FdE e a Ciência da Lógica (ou das obras em separado) fazem parte do contexto brasileiro atual. Ver, por exemplo, SOCIEDADE HEGEL BRASILEIRA. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/> Acesso em: 21 jul. 2013.

absoluto, um resultado (junto ao seu devir) que coincide com a própria reflexão do espírito em certa época⁷⁷.

As doutrinas filosóficas assim compreendidas como modos de viver somente encontram sua realização na experiência vivida por uma consciência particular. Contudo, inversamente, essa experiência vivida somente encontra seu sentido em um pensamento universal, ou mais propriamente, num pensamento filosófico; segundo Hyppolite (1960), esse esforço de reconciliação do universal com o particular numa individualidade espiritual é o valor da FdE.

Diz Moraes (2003, p.128):

O ser do fenômeno não se oculta no fenômeno de ser, o fenômeno não nega e tampouco tem fora de si a sua essência, antes, ele é unidade manifesta da essência e da existência; por conseguinte, a verdade do fenômeno é aparecer, sua essência somente se realiza na sua manifestação, sua essência é o seu manifestar-se.

Com efeito, a FdE foi escrita desde a perspectiva do saber absoluto; suas passagens acontecem sob o ponto de vista do momento dialético no qual o caminho da consciência para o saber, assumido nas figuras da história da “cultura ocidental”, toma a “forma do conceito” ou a forma objetiva da verdade enquanto o Si-que-sabe; quer dizer, quando a consciência sabe-se espírito. A FdE não seria assim somente “antropologia” nem igualmente “filosofia da história”; mas uma exposição do caminho da “formação” da consciência para a ciência, ou melhor, para o momento em que o “Espírito se manifesta como Saber Absoluto”; manifestação no tempo (de Hegel) adequado da modernidade.

⁷⁷ “A Fenomenologia apresenta, pois, três significações fundamentais. Uma significação propriamente filosófica definida pela pergunta que situa Hegel em face de Kant: o que significa para a consciência experimentar-se a si mesma através de sucessivas formas de saber que são assumidas e julgadas por essa forma suprema que chamamos ciência ou filosofia? Uma significação cultural definida pela interrogação que habita e impele o ‘espírito do tempo’ na hora da reflexão hegeliana: o que significa, para o homem ocidental moderno, experimentar o seu destino como tarefa de decifração do enigma de uma história que se empenha na luta pelo Sentido através da aparente sem-razão dos conflitos, ou que vê florescer ‘a rosa da Razão na cruz do presente?’ . Finalmente, uma significação histórica, definida pela questão que assinala a originalidade do propósito hegeliano: o que significa para a consciência a necessidade de percorrer a história da formação do seu mundo de cultura como caminho que designa os momentos do seu próprio formar-se para a Ciência? Tais serão as significações que irão entrecruzar-se na dialética do Senhor e do Escravo conferindo-lhe o caráter paradigmático que aqui queremos ressaltar” (VAZ, 2002, p.188).

O texto da FdE, segundo Vaz (2002), oferece três instâncias de leitura⁷⁸, a saber, a) uma que acompanha a lógica própria dos objetos da experiência que são momentos do seu saber, o qual é para a consciência no seu ser natural, sem que ela mesma se desdobre como consciência da articulação dialética desses momentos; b) uma outra que acompanha a lógica fenomenológica ou a explicitação da lógica natural da consciência no encadeamento das suas experiências. E neste sentido, é uma lógica que para o leitor enquanto consciência cultivada seja capaz de acompanhar o caminho da FdE como caminho de uma “ciência das experiências da consciência”, pois, diz respeito à experiência da própria logicidade que a consciência faz sobre si mesma; e c) uma última que acompanha uma lógica formal do discurso fenomenológico em si que não é a da consciência na experiência nem a do leitor, mas, a do filósofo, Hegel, na “hora histórica” do saber absoluto em que se torna possível escrever as páginas da FdE.

A consciência “aparece”, nesse tempo histórico, como o lugar teórico privilegiado de manifestação do espírito e, por conseguinte, a tarefa da consciência filosófica será a de expor as experiências da consciência num discurso logicamente organizado que se estende por todo o domínio dos fenômenos nos quais a consciência tem a aparência da alienação e a apreensão de sua essência.

⁷⁸ “Segundo Labarrière, há três tipos de paralelos possíveis na leitura da Fenomenologia do Espírito: os que remetem à linearidade (continuidade linguística e conceitual); os que destacam a circularidade estática (estrutura da obra, arquitetônica) e os que traduzem a circularidade dinâmica (o retorno de um movimento idêntico através dos conteúdos diversos). Ao procurar imagens que definam as relações orgânicas entre esses três tipos de correlações internas, três se destacam: o quadro (pintura ou tapete), o caminho e a música harmoniosa. Labarrière acrescenta que algumas dessas imagens encontram fundamento no próprio texto de Hegel. Gostaríamos de destacar, então, como mais adequada para nossa abordagem a imagem do caminho, que aparece em diversas expressões. Segundo o filósofo francês, ‘em um outro registro expressivo, e como a Fenomenologia do Espírito se apresenta explicitamente como um caminho, um itinerário, teríamos, por um lado, a paisagem mesma em sua continuidade, por outro lado, sua representação estática sobre um mapa que se pode estudar por fora e, por fim, o caminhar efetivo e a descoberta que ele guarda’. Essa é também a preferência de Lima Vaz, para quem a Fenomenologia do Espírito é sobretudo a descrição de um caminho que pode ser levado a cabo por quem chegou a seu termo e é capaz de rememorar os passos percorridos; o próprio filósofo na hora e no lugar da escritura do texto filosófico, Hegel na Jena de 1806. Esse caminho é um caminho de experiências e o fio que as une é o próprio discurso dialético que mostra a necessidade de se passar de uma estação a outra até que o fim se alcance no desvelamento total do sentido do caminho ou na recuperação dos seus passos na articulação de um saber que o funda e justifica. O ‘longo e difícil itinerário da Fenomenologia do Espírito’ é conduzido por dois fios, segundo Lima Vaz: a linha das figuras e a ordem dos momentos, pois a obra de Hegel não é uma ‘rapsódia sem nexo’, mas acompanha ‘os passos da formação do indivíduo para a ciência, ou, se quisermos, do homem ocidental para a Filosofia’ (BORGES, 2010, p.165-166).

Deste modo, a face fenomenológica articula-se com a face lógica na medida em que as experiências do espírito no tempo, bem como as experiências da consciência que a constituem, abragem a história enquanto “história conceituada”.

Diz Lefebvre (apud MENESES, 2006, p.128):

Foi preciso aguardar o século XX para que se reconhecesse nela o ponto mais alto da filosofia idealista alemã, que é, ao mesmo tempo, uma recoléção súbita, densa e fulgurante de toda a filosofia, e o começo de uma nova maneira de pensar a vida, a história e o próprio pensamento. Hoje a *Fenomenologia do Espírito* conta entre as obras mais importantes da cultura ocidental, mas é principalmente uma obra decisiva na história da filosofia.

No esforço conceitual da FdE, para Meneses (2006), já se pressente a forma sistemática posterior; uma vez que lá encontramos a “filosofia do espírito”, mas ainda de maneira não desenvolvida. É a “escada” que temos o direito de pedir para chegar ao saber, segundo Hegel; é aquela “viagem de descoberta”, travessia, que leva ao encontro da Filosofia propriamente dita, ou seja, não haveria dúvida de que a FdE é a “Introdução” do sistema hegeliano⁷⁹.

⁷⁹ “Eis o fato. O que deveria ser somente uma introdução ao sistema cresceu por si mesmo e se tornou – a despeito das afirmações do próprio Hegel, segundo as quais não poderia haver introdução à filosofia – um conjunto auto-suficiente, uma exposição de toda a filosofia hegeliana, precisamente sob o aspecto fenomenológico. Sabemos por uma carta a Niethammer, provavelmente de setembro de 1806, que Hegel acabara então de entregar uma parte de seu manuscrito. Esta compreendia, não prefácio, que seria enviado somente no término da obra, mas toda a Fenomenologia da consciência, da consciência de si e da razão. Faltava ainda aquela parte considerável da obra, a que constitui uma verdadeira filosofia do espírito e que comprehende o Espírito propriamente dito: a Religião, e o Saber Absoluto. Essa parte somente foi remetida ao editor, trecho por trecho, durante o mês de outubro de 1806” (HYPPOLITE, 1960, p.69-70); Ver, propriamente, HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*. Lisboa: Discurso Editorial, 1960; Ver também LABARRIÈRE, P-J. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Paris: Éditions Aubier, 1975; PÖGGELE, O. Qu'est-ce que la <<Phénoménologie de l'Esprit>>? *Études hégéliennes*. Paris: Vrin, 1985, p.145-192; PLANTY_BONJOUR, G. *Trois interprétations de la Phénoménologie de l'Esprit. Le Projet hégélien*. Paris: Vrin, 1993, p.09-59; VAZ, H. Fenomenologia e sistema: a propósito da composição da Fenomenologia do espírito. *Revista Brasileira de Filosofia*, p.384-405, 1970; MENESES, P. Estrutura da Fenomenologia. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006, p.41-48; PUNTEL, L. A Fenomenologia do espírito de Hegel e a unidade de sua filosofia: uma reavaliação sistemática. *Síntese – Revista de Filosofia*, v.36, n.115, p.219-254, 2009; LUFT, E. Sobre o lugar da Fenomenologia do Espírito no sistema de filosofia. *Contradiccio*, n.01, p.83-94, 2009; WOHLFART, J. A significação histórica e filosófica da Fenomenologia do espírito. *Filosofazer*, p.21-49, 2007; ZUBIRIA, M. Sobre la Fenomenología del Espíritu y su lugar em el sistema de la ciencia hegeliana. *Diálogo Filosófico*, n.74, p.283-296, 2009; HÖSLE, V. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007.

A fenomenologia hegeliana é, tal como aparece na FdE, uma “descrição”, segundo Hyppolite (1960), e apresenta o desenvolvimento de uma experiência tal como ela se dá a si mesma. O saber como fenômeno comprova sua verdade através da experiência de si mesmo e a consciência se comporta como observadora dessa “auto-experiência” do saber. Contudo, a consciência faz experiência de si mesma somente quando experimenta seu saber; uma vez que o saber mesmo é momento da própria consciência.

Deste modo, temos uma dialética imanente à experiência da consciência, articulada entre os momentos do em-si e do para-outro, ou seja, o que é verdade para a consciência é também sua verdade. E a consciência desse processo, ou melhor, a ciência dessa experiência, é a descrição pretendida do desenvolvimento daquela dialética na FdE.

Com efeito, assim como considerar isoladamente uma pequena parte de um círculo já seria desfigurá-lo, considerar isoladamente a dialética hegeliana sem relação ao seu sistema⁸⁰ é, no dizer de Bourgeois (1995, p.376), querer conhecê-lo pretendendo ultrapassá-lo “por fora”.

No § 2º da FdE, Hegel (2002, p.25-26) utiliza a metáfora da flor que nega a realidade do botão, mas que o conserva na plenitude do fruto. O pensamento dialético-especulativo hegeliano⁸¹ é, assim nos parece, uma das mais poderosas criações do “espírito” humano.

⁸⁰ Ver ainda, por exemplo, “A Fenomenologia nas obras posteriores (Parte B - A Fenomenologia na Encyclopédia)” em HYPPOLITE, J. *Génese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*. Lisboa: Discurso Editorial, 1960, p.76-78.

⁸¹ “*Latu sensu*, a dialética de Hegel envolve três etapas: (1) Um ou mais conceitos ou categorias são considerados fixos, nitidamente definidos e distintos uns dos outros. Esta é a etapa do *ENTENDIMENTO. (2) Quando refletimos sobre tais categorias, uma ou mais contradições emergem nelas. Esta é a etapa propriamente dialética, ou da RAZÃO dialética ou negativa. (3) O resultado dessa dialética é uma nova categoria, superior, que engloba as categorias anteriores e resolve as contradições nelas envolvidas. Esta é a etapa de ESPECULAÇÃO ou razão positiva (*Enc. I*, §§79-82). Hegel sugere que essa nova categoria é uma ‘unidade de *OPOSTOS’, uma descrição que se ajusta em alguns casos (por exemplo, SER, *NADA e *DEVIR) mais facilmente do que em outros (por exemplo, MECANISMO, *QUIMISMO e *TELEOLOGIA). Sustenta Hegel que os opositos, no caso tanto de pensamentos quanto de coisas, se convertem mutuamente quando são intensificados, por exemplo, um ser cujo poder é tão grande, que aniquila toda a resistência, cai na impotência a partir do momento em que deixa de ter um antagonista a testar, revelar e sustentar o seu poder” (INWOOD, 1997, p.100, grifo do autor).

A noção de *aufheben*⁸² é uma das mais reveladoras chaves de leitura da FdE de Hegel ou mesmo do real enquanto fluidez. E a influência deste “mestre de pensar” é sentida, por exemplo, desde a interpretação marxiana do social⁸³, passando pela interpretação psicanalítica de Freud e Lacan⁸⁴, até na “ainda por desenvolver” interpretação físico-cosmológica de David Bohm⁸⁵.

⁸² “Termo exemplar, segundo Hegel, do gênio especulativo da língua alemã, que reune intimamente duas significações opostas, conservar [*aufbewahren*] e revogar ou suprimir [*hinwegräumen*]. O francês, que Hegel considera como uma língua do entendimento, que fixa cada sentido nele mesmo, como exclusivo ao seu oposto (ou bem... ou bem) não tem um termo que corresponda a *aufheben*. Foram então, forçando seu sentido ou os acompanhando de explicações mais ou menos trabalhosas, propostos os termos comuns: levantar, retirar... ou neologismos: sursumer... expedientes que violam o grande princípio hegeliano segundo o qual a filosofia deve utilizar a linguagem comum. A palavra << ultrapassar >> respeitava esse princípio, mas tem a desvantagem de prevalecer o significado positivo. Pois, seguindo o próprio Hegel, que, quando quer acentuar o sentido positivo de *Aufhebung*, acrescenta o adjetivo *erhaltend* (conservante), a palavra alemã enfatiza o sentido negativo da supressão. *Aufheben* é essencialmente suprimir, o resultado da supressão ou negação não sendo um puro nada, mas um nada determinado por ser negado, portanto, tem em si mesmo um lado positivo. A identidade da conservação e supressão, faz certamente, com que conservar algo seja, preservando-o da corrupção, o suprimir como se suprimindo, o colocar em negando sua negação, mas *Aufhebung* significa de preferência a negação enquanto ela põe, a supressão enquanto ela conserva. O que é negado não pode ser senão enquanto já em si-mesmo negado, limitado, determinado, o que o impede de ser por ele mesmo, por ele sozinho. Esta auto-negação originária é seu caráter dialético” (BOURGEOIS, 2011, p.22-23, grifo do autor, tradução nossa); Ver também BAVARESCO, A. *A fenomenologia da opinião pública: a teoria hegeliana*. São Paulo: Loyola, 2003, p.32, nota 14.

⁸³ Ver, por exemplo, ROCKMORE, T. Após o marxismo: liberalismo democrático e reconhecimento hegeliano. *Filósofos*, v.04, n.01, p.125-137, 1999; PAULA, M. A dialética do senhor e do escravo em Hegel e sua repercussão no marxismo e na psicanálise lacaniana. *Psicanálise & Barroco em revista*, v.08, n.01, p.98-113, 2010.

⁸⁴ Ver, por exemplo, ZIZEK, S. *O Mais Sublime dos Histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991; TAVORA, L. *Raízes hegelianas no pensamento de Freud*. Tese de Doutorado. PUCRJ. Agosto, 2007. 220p.

⁸⁵ “Bohm admite que a rede de interconexões que marca indelevelmente a realidade não se associa à localidade estrita no espaço e no tempo — determinista — mas sim à consistência e integração harmônica e fluida do todo. Para isto, utiliza uma analogia com o holograma (estrutura na qual, de certo modo, as partes contém o todo) (...) Tal é o conceito de *holomovimento*, um fenômeno dinâmico de onde procedem todas as formas do universo material. O espaço e o tempo — o todo, enfim —, fluem do *holomovimento* e a ele tornam, havendo um forte indício de que o *holomovimento* pertence à consciência, tornando a realidade um *tecido* no qual há profundas interconexões entre os fenômenos, na sua face indeslindável de relação entre observadores e observados” (SIQUEIRABATISTA, 2006, p.09-10); “O físico Mário Schenberg criticou o determinismo rígido do modelo quântico de Bohm e recomendou-lhe a leitura de Hegel (...) O que Schenberg criticou foi a estreiteza do conceito de causalidade de Bohm. Os fenômenos da natureza tinham causas, sim. Mas essas causas não determinavam o curso dos acontecimentos de maneira única e inexorável. Elas definiam os vários desenvolvimentos possíveis. A efetivação de uma possibilidade ou outra, porém, se dava ao acaso, sob a influência de fatores circunstanciais. A questão era extremamente complexa. Porém a ciência alcançara um estágio em que conceitos de ‘causa’ e ‘acaso’ já não podiam mais ser utilizados de maneira trivial. Esses conceitos haviam sido profundamente trabalhados pela filosofia. E Schenberg encaminhou Bohm para o estudo do mais profundo dos filósofos: o alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Foi uma completa revolução. Sob o impacto de Hegel, Bohm escreveu, ainda no Brasil, a maior parte do livro *Causality and Chance in Modern Physics* (Causalidade e Acaso na Física Moderna). E, segundo o biógrafo David Peat, ele nunca mais deixou de carregar, em suas viagens, um exemplar da *Lógica de Hegel*” (ARANTES, 1998, p.33, grifo do autor).

Contudo, todo esse elogio seria desconcertante sem mencionar a figura de Heráclito. Admitindo a leitura hegeliana deste pensador, seria então dele todo o mérito daquela originalidade. O próprio Hegel (1973, p.98, grifo do autor) nos diz que “*não existe frase de Heráclito que eu não tenha integrado em minha Lógica*”. O próprio Heráclito (apud HEGEL, 1973, p.98) nos diz que “*Tudo flui (panta rei), nada persiste, nem permanece o mesmo*”. A riqueza, beleza e estranheza deste modo de pensar residem, por assim dizer, na veracidade lógica e insuportabilidade existencial da simultaneidade onto-lógica do real.

A realidade é, como sugere Heráclito, fluxo constante. E a dialética hegeliana o supremo esforço conceitual da razão. Ora, somente concebemos um rio se o consideramos em seu fluxo, não apenas considerando em separado todos os seus elementos. Ou ainda, seria desconcertante conceber um filme cinematográfico sem o movimento das imagens estáticas. Daí que sujeito e objeto, finito e infinito, ser e pensar devem ser vistos sempre em sua unidade.

O objeto da filosofia não é o abstrato, mas o real efetivo. A efetividade é o resultado que inclui seu processo mais o seu devir em sua totalidade. A proposição filosófica implica um conflito dialético; não pode ser uma fotografia. E a identidade do sujeito e do predicado não deve aniquilar sua diferença, mas, acentuá-la. É somente na tensão do arco e da lira (ou das cordas de um cavaquinho) que se consegue obter a “harmonia oculta” das melodias. Pensar dialeticamente com Hegel é, no dizer de Meneses (2006), provocar uma verbalização dos substantivos e uma substantivização dos verbos. É compreender a simultaneidade imbricada no devir e favorecer sempre aquele pensamento pensante.

Não seria o caso de se construir todo um castelo conceitual para depois não se poder entrar; mas que a realidade é apreendida, conforme a física contemporânea, como “*fronteiras de padrão discerníveis*” (MORAES, 2003, p.76, nota 63); e não que “*o mundo, desgraçadamente, é real, e eu, desgraçadamente, sou Borges*” (apud PRIGOGINE, 1996, p.267), como nos diz o poeta.

Ao contrário, segundo Torres (apud LEBRUN, 1982), a filosofia hegeliana seria um edifício muito difícil de entrar; não pela falta de entradas, mas que nunca é boa qualquer uma escolhida. E seja qual for o tema escolhido para um começo de

estudo sobre Hegel, logo nota-se que este tema não é o “verdadeiro começo”, que este conceito estava mediado por outros e que conviria aprendê-los previamente; que aquele que estuda Hegel sempre está só, como já disse celebrado pesquisador.

Ora, deste modo surgiriam duas tentações, a saber, a de se criticar Hegel “por fora” (como já nos alertou Bourgeois), renunciando-se a penetrar no sistema (como no caso de Feuerbach) ou a de seguir o procedimento hegeliano, mas, tão de perto, que igualmente há de se recusar todo afastamento; “e o comentário vira paráfrase. O intérprete pensa falar-nos de Hegel, mas, de fato, não ensinará grande coisa ao profano, porque já se exprimirá na língua hegeliana” (LEBRUN, 1982, p.08).

Ainda mais, seria preciso dissipar essa confusão que nos leva a associar as idéias de “dialética” e “devir” em Hegel. E aquela já mencionada aproximação entre a fluidez do real em Hegel e o “rio heraclitiano”, onde tudo passaria quase numa indeterminação, deveria ser questionada. “O exercício da dialética exige de nós, ao contrário, que nos libertemos do mito da temporalidade-rio” (LEBRUN, 1982, p.08).

Com efeito, não admitimos as interpretações imediatamente acima; julgamos válida a “crítica à dialética”, mas temerária no que diz respeito à “dialética hegeliana”, pelo fato de que, nos diz Meneses (2003, p.08),

entre os grandes filósofos, Hegel é o menos entendido, e objeto de exposições incapazes de captar seu pensamento, tão superficiais quanto distorcidas. Por outro lado, seu pensamento é também uma armadilha: ninguém consegue captá-lo sem se fazer, enquanto o estuda, hegeliano também, ao refazer em si mesmo o movimento do conceito hegeliano. Só que depois disso muitos não conseguem escapar dessa “ciranda” e não encontram saída para voltarem à maneira de pensar anterior. Por isso talvez a tendência comum de seja manter-se de fora – o que tem como contrapartida nada entender verdadeiramente de Hegel.

Daí nossa atenção para o *aufheben* hegeliano; traduzido por Meneses (apud HEGEL, 2002, p.09) como “suprassumir” e que pode ser compreendido como um pensar em três momentos, a saber, universal, particular e singular. E não deve ser entendido como a famosa tríade (marxiana): tese, antítese e síntese; uma vez que o pensar dialético hegeliano é notadamente marcado pela simultaneidade.

Notamos na própria escrita hegeliana certa “vontade de simultaneidade” naquilo que diz respeito à correspondência entre o que se está pensando e escrevendo, “na textura de um discurso de extrema tecnicidade, de um desses veios profundos da filosofia não-escrita que correm ao longo da cultura ocidental” (VAZ, 2002, p.183). No início da FdE, por exemplo, podemos observar o “excesso” de palavras e expressões tais como: “no entanto”, “porém”, “mas”, “ao contrário”, “embora” etc; resultado da tentativa hegeliana de uma “fiel exposição didática”. Entre os 16 parágrafos que compõem a Introdução foram utilizados, aproximadamente, 28 termos do tipo acima citado. Isto nos parece sintomático.

Diz Hegel (2002, §65, p.65):

Esse movimento - que constitui o que a demonstração aliás devia realizar – é o movimento dialético da proposição mesma. Só ele é o Especulativo efetivo, e só o seu enunciar é exposição especulativa. Como proposição, o especulativo é somente a freagem interior, o retorno não aí-essente da essência a si mesma. Por isso, vemos que as exposições filosóficas com freqüência nos remetem a essa intuição interior, e desse modo ficamos privados da exposição dialética que reclamávamos. A proposição deve exprimir o que é o verdadeiro; mas essencialmente, o verdadeiro é o sujeito: e como tal é somente o movimento dialético, esse caminhar que a si mesmo produz, que avança e que retorna a si. Em qualquer outro conhecer, a demonstração constitui esse lado da expressão da interioridade. Porém, desde que a dialética foi separada da demonstração, o conceito da demonstração filosófica de fato se perdeu.

Todo o movimento do universal é negado e restringido pelo particular, o qual por sua vez é suprassumido no singular. Este é um “universal concreto” em que a generalidade do primeiro universal se enriquece com as determinidades do segundo momento, alcançando realização autêntica e onde a unidade está enriquecida pelas diferenças e as diferenças reconduzidas à unidade. É um “negar-conservar-elevar”; descobrir o universal no particular e ambos no singular. E isso se estende à totalidade do real. Daí a necessidade do pensamento harmonizar-se com a “própria coisa”, de captar o ritmo do todo e do dinamismo da realidade em sua efetividade.

Diz Menezes (1969, p.147):

Aufheben tem no idioma alemão um duplo sentido: tanto significa manter, conservar, como também fazer cessar, pôr termo. O próprio conservar (*Aufbewahren*) encerra já em si o negativo, a saber, para

conservar, tira algo de sua imediação, e, portanto, de um Ser determinado aberto às influências exteriores, a fim de conservá-lo. – Destarte, o suprimido é ao mesmo tempo o conservado, que perdeu somente sua imediação, mas que nem por isso é anulado. – As duas determinações mencionadas do *Aufheben* podem ser lexicologicamente deduzidas como duas significações dessa palavra. Poder-se-ia achar surpreendente que uma língua chegue ao ponto de empregar uma só e mesma palavra para duas determinações opostas. Para o pensamento especulativo, é uma alegria deparar num idioma palavras que têm, nelas próprias, significação especulativa; a língua alemã tem muitas palavras semelhantes. O sentido duplo da palavra latina *tollere* (que se tornou célebre através do gracejo duplo de Cícero: *tollendum esse Octavium* – Otávio deve ser levantado / eliminado), não vai tão longe; a determinação afirmativa vai apenas até o levantar (*Emporheben*). Uma coisa somente é suprimida quando é conduzida a uma unidade com seu oposto; nesta determinação, mais próxima que algo refletido, pode adequadamente ser denominado momento [...] Impõe-se-nos mais frequentemente a observação de que a linguagem técnica da Filosofia emprega para as determinações refletidas expressões latinas, ou porque a língua materna careça de expressões para tal, ou porque a língua as tenha, como no caso presente, sua expressão recorde mais o imediato e a língua estranha mais o irrefletido⁸⁶.

Ora, Hegel não relaciona a identidade entre dialética e experiência com um simples método filosófico, uma vez que, com o movimento intrínseco que constitui propriamente o objeto do pensar filosófico, na FdE é a consciência que é esse objeto do pensamento. E na medida em que a própria consciência é o saber de um objeto, tal movimento será, necessariamente, de um modo dual, a saber, tanto em relação ao ato de conhecer quanto em relação ao seu objeto.

Outra interpretação da dialética hegeliana⁸⁷ pode ser observada a partir de Hösle, uma vez que, nos diz Oliveira (2002, p.220),

a filosofia hegeliana, no que diz respeito ao método, é, de certa forma, paradoxal, pois, por um lado, Hegel é o primeiro pensador da tradição ocidental a dar tanta importância ao método; por outro lado, o que Hegel, explicitamente, diz sobre o método, em primeiro lugar, não é capaz de elevar ao nível da reflexão o que de fato é feito, e depois é inconsistente, já que Hegel percebe que a silogística não está à altura do fim buscado pela fundamentação última, mas não vai além dela. No

⁸⁶ Contudo, insistimos na consideração do *aufheben* (suprassumir) enquanto simultaneidade do “negar-conservar-elevar” conforme proposta de Meneses já apresentada neste capítulo.

⁸⁷ Ver também CIRNE-LIMA, C. Dialética e evolução. DE BONI, L. (Org.). *Finitude e Transferência*. Rio de Janeiro: Vozes; Rio Grande do Sul: PUCRS, 1995, p.47-80; NEGT, O. Sobre a incompatibilidade entre modo de pensar dialético e modo de pensar positivista. DE BONI, L. (Org.). *Finitude e Transferência*. Rio de Janeiro: Vozes; Rio Grande do Sul: PUCRS, 1995, p.561-583.

entanto, para Hösle, o método de Hegel é melhor do que sua reflexão sobre o método, já que ele se utiliza dos meios, que possibilitam uma fundamentação de princípios. A questão sistemática fundamental é, aqui, a consideração desses meios. A intuição básica do idealismo alemão é que a alternativa ao regresso ao infinito é um fundamento último, que se mostra último, uma vez que não pode ser eliminado de forma consistente por se fundamentar reflexivamente a si mesmo, o que é assumido por Hegel, só que nele, em contraposição a Fichte, o princípio supremo se põe no fim. Tudo indica que, com isso, Hegel pretende dar a essa instância fundante ainda uma prova, que vai além da demonstração de seu caráter ineliminável, e tal demonstração só pode ser negativa por duas razões: a) a prova direta desemboca num regresso ao infinito ou numa interrupção dogmática; b) uma prova direta se contrapõe à natureza do Absoluto, pois o transformaria em algo dependente.

Determinada interpretação, segundo Vaz (1997), que tende a tornar-se comum é aquela que admite os silogismos com que Hegel expõe a estrutura dialética da filosofia representando três ordens possíveis de leitura não da FdE, mas da *Encyclopédia das Ciências Filosóficas (ECF)*. E esta pluralidade de leituras (semelhante à FdE) advém de que a verdade deve necessariamente se finitizar e se temporalizar no discurso do espírito finito. Deste modo, “*a Fenomenologia e Encyclopédia seriam exposições em perpendicular, cada uma numa dimensão, embora tocando-se num ponto, que é o saber absoluto*” (MENESES, 2006, p.38).

Contudo, o que importa é, assim nos parece, observar o ensinamento de Hegel, a saber, que a dialética é a experiência que a consciência tem de si mesma; e não é o caso dela ser introduzida a partir de fora nem de ser “apenas” um método de meditação filosófica. A dialética encontra-se na própria série formal enquanto movimento que a consciência executa por meio desta série. “*A epopéia da Fenomenologia é um périplo dialético*” (MENESES, 2006, p.129).

Assim sendo, voltemos a Goethe (2009, p.64), que em um dos seus diálogos, nos diz pela arte, o que o pensamento dialético hegeliano nos diria pelo conceito:

Fausto: De vós outros, amigo, a natureza
Vulgarmente no nome ler-se pode,
Que bem claro o demonstram vossos títulos
De Padre da mentira ou Deus das moscas.
Ora pois, quem és tu?

Mefistófeles: Parte da força
Que tem no mal intento, e o bem só causa.

Fausto: Que queres tu dizer com esse enigma?

Mefistófeles: O espírito sou que sempre nega!
 E com razão: pois tudo quanto nasce
 De extermínio total somente é digno;
 Pelo que, nada haver melhor seria.
 É, pois aquilo que chamais pecado,
 Ruína, em suma – o mal – meu elemento.

A meta da FdE (a ciência da experiência da consciência) é o saber absoluto (o espírito que se sabe a si mesmo); sua via de acesso é a rememoração (*Erinnerung*) do percurso da substância ao sujeito de modo que haja uma mútua exteriorização (*Entausserung*⁸⁸). Neste sentido, o espírito nesse caminho de retorno a si mesmo, experimenta os momentos da consciência, da consciência-de-si, da razão, até saber-se espírito; compreendido como objetivo na história, e absoluto, nas formas da arte, religião e filosofia.

Um dos momentos circulares mais significativo daquele movimento em espiral, por assim dizer, do pensamento e da escritura hegeliana presentes na FdE pode ser considerado o do § 177 (início do capítulo IV/A) em que o “conceito de espírito” é citado por Hegel já sob a figura da “consciência-de-si”.

Com efeito, segundo Kaufmann (1985, p.155-156, tradução nossa),

Geist é para Hegel ‘espírito’, e não ‘inteligência’ (*mind*). Há diversas razões para isso, das quais é preciso agora destacar somente três. A primeira é incontestável: em grande número de passagens é simplesmente impossível que as frases tenham sentido como ‘inteligência’, mas somente como ‘espírito’; de modo que até Baillie, mesmo tendo intitulado sua tradução com *The Phenomenology of Mind*, tenha que utilizar ‘espírito’ uma ou outra vez. Poderíamos interpretar a segunda razão como um mero caso particular da primeira: *der heilige Geist* é o Espírito Santo, não ‘a santa inteligência’, e ‘espírito’ aparece em centenas de associações bíblicas e religiosas (e isso não ocorre com ‘inteligência’); deste modo, ‘espírito’ tem ressonâncias e conotações que o distingue de ‘inteligência’ e o leva à extrema proximidade do termo alemão *Geist* [...] A terceira razão corrobora em muito com nossa tese central: quem já viu por aí ‘inteligências (*mind*)’?; são, quase por definição, invisíveis; os filósofos as postulam como ‘fantasmas da máquina’ – para utilizar a famosa expressão de Gilbert Ryle em *The Concept of Mind* -, e seu uso está epistemologia e na metafísica [...] Hegel termina a Fenomenologia do Espírito com uma adaptação dos últimos versos do poema de Schiller,

⁸⁸ Ver MENESES, P. Entfremdung e Entausserung. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006, p.49-64.

referindo-se assim retrospectivamente a própria obra como um ‘reino dos espíritos’, e repentinamente nos damos conta que Hegel nos colocou entre espíritos, fazendo-os passar diante de nós como numa gigantesca procissão⁸⁹.

Ora, se no discurso da FdE a tematização do “espírito” deveria acontecer (segundo o sumário) somente no último capítulo, podemos observar, retrospectivamente, que o movimento dialético descrito nas páginas anteriores é, “para nós”, verdadeiro.

Diz Borges (1995a, p.37-38):

Se na seção “Espírito” a consciência entra em contato com os momentos mais significativos do fazer racional dos homens na História, as seções anteriores, nos diz Hegel, são abstrações deste mesmo fazer: “O espírito é, então, a essência absoluta e real que se sustenta a si mesmo. Todas as figuras anteriores são abstrações deste Espírito. Nelas ele se analisa, distingue seus próprios momentos e demora-se nos momentos singulares. Esta ação de isolar tais momentos pressupõe o Espírito e subsiste nele, ou ela existe somente no Espírito que é existência”. O Espírito é, portanto, o todo, a existência. Os momentos enfocados anteriormente à seção “Espírito” têm no espírito mesmo seu substrato e não são sem ele. Cada seção, no entanto, não nos dá separadamente a totalidade do espírito, cada uma o apresenta sob um aspecto específico.

Hegel foi o último grande filósofo cuja obra manifesta a intenção de traduzir no conceito, já dissemos, as vicissitudes da “história da humanidade” como uma “dialética da cultura”. A FdE é uma reconstrução conceitual da cultura (do conhecimento), um movimento dialético de “figuras” da consciência (encontrando

⁸⁹ “Geist es para Hegel ‘espíritu’, y no ‘inteligencia’ (mind). Hay muchas razones que lo abonan, de las cuales solo es preciso destacar ahora tres. La primera es irrefutable: en gran número de pasajes es simplemente imposible que las frases tengan sentido com ‘inteligencia’, y solo vale ‘espíritu’; de modo que hasta Baillie, pese a haber titulado su traducción The Phenomenology of Mind, tiene que emplear ‘espíritu’ una y otra vez. Podría interpretarse la segunda razón como um mero caso particular de la primera: der heilige Geist es el Espíritu Santo, no ‘la santa inteligencia’, y ‘espíritu’ posee centenares de asociaciones bíblicas y religiosas (frente a lo que ocurre com ‘inteligencia’); debido a lo cual ‘espíritu’ tiene resonancias y connotaciones que lo distinguen de ‘inteligencia’ y lo llevan a uma extrema cercanía del alemán Geist [...] La tercera razón concuerda muy bien com el razonamiento central de este apartado: quién há visto nunca ‘inteligencias (mind)?; son, casi por definición, invisibles; los filósofos las postulan como ‘fantasmas de la máquina’ – por emplear la famosa expresión de Gilbert Ryle em The Concept os Mind -, y su hogar está em la epistemología y la metafísica [...] Hegel termina la Fenomenología del Espíritu com uma adaptación de los últimos versos del poema de Schiller, refiriéndose así retrospectivamente a la obra como a um ‘reino de los espíritus’, y repentinamente caemos em la cuenta de que há estado conjurando espíritus, haciéndoles pasar ante nosotros em uma gigantesca procesión”.

expressões em “momentos” da história) que perfaz todo o processo de formação (*Bildung*) do sujeito⁹⁰. Já o filósofo é aquele que arranca da realidade o seu conceito (semelhante a coruja “suidara”); e essa tarefa é a mais difícil, pois, “nada mais fácil do que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos” (HEGEL, 2002, §3, p.26).

Diz Chiereghin (1998, p.47 e 49, grifo do autor):

Embora sendo funcional relativamente a um todo, cada momento é ele próprio em si mesmo um todo que articula uma multiplicidade de figuras no seu interior. Estas figuras reconhecem-se na unidade que lhes é garantida pelo momento, porque se configura nele um modo característico de relação da consciência com o seu objeto. O momento representa assim a classe dentro da qual são agrupados os modos estruturalmente afins, segundo os quais a consciência configura o seu próprio saber dos objectos. Isto implica que o momento “no seu princípio representa a vida do espírito no seu todo” e por isso, embora reflectindo a vida do todo sob o ângulo particular da oposição da consciência que lhe é característica, deve todavia chegar a constituir-se como “um todo no seu princípio peculiar” (...) No léxico hegeliano, a designação “figura” pertence essencialmente à filosofia da natureza. Seja nos fragmentos dedicados a esta parte do sistema nos escritos anteriores à *Fenomenologia*, seja na filosofia da natureza da *Encyclopédia*, a figura (*Gestalt* ou *Gestaltung*, configuração) aparece no momento central em que forças antagonistas se unificam para dar origem à unidade individualizada de um corpo. Não deve causar admiração o facto de Hegel se servir de um termo tirado da filosofia da natureza para designar as manifestações em que se concretiza uma actividade que tem por pressuposto o espírito, como é a consciência. Na *Fenomenologia*, de facto, a consciência está presente enquanto consciência “natural”, e a sua naturalidade consiste exactamente na forma imediata como assume as próprias experiências, ignorando as condições que as tornam possíveis.

⁹⁰ “- uma é a sucessão das figuras em que a consciência se encontra e com as quais se identifica em cada fase de seu itinerário, na sua ‘Bildung’ ou formação para a ‘ciência’. As figuras surge, são dadas, ‘aparecem’ ante a consciência: são as etapas de sua história. Assim se apresentam ante a ‘consciência fenomenal’, como o fluxo de fenômenos sucessivos que a constituem e que se lhe afiguram contingentes; - outra é a dialética dos momentos, a necessidade que está por trás dessa sucessão de aparências que faz de cada um deles momento de um processo total, que vai do primeiro objeto e sua ‘verdade’ até o ‘saber absoluto’, quando a aparência coincide com a realidade efetiva, e a verdade é seu próprio objeto, por ser o conceito. A primeira dialética estrutura a própria descrição da ‘experiência que faz a consciência’. A segunda dialética é a ‘ciência da experiência da consciência’ e está expressa nos incisos ‘para nós filósofos’, ‘em-si e para nós’, em que Hegel reflete sobre o que está sucedendo, sobre o que realmente se passa, pois a consciência fenomenal, absorta na aparência, não se dá conta do alcance de sua situação, não se conhece verdadeiramente. A bem dizer, a dialética dos momentos não é uma outra dialética, mas uma reflexão de segundo grau, interpretando a figura que está sendo vivida e sua posição no contexto, como um momento do processo que a constitui e arrasta. A sucessão das figuras, por sua vez já é uma dialética, porque é ordenada por essa lógica imanente que só o filósofo capta no fluxo histórico das figuras, nos avatares em que a consciência é fenômeno para si mesma” (MENESES, 2006, p.130, grifo do autor).

Ora, para o senso comum, sempre recorrendo ao sentimento quando não consegue (se) explicar ou para aqueles de “tempestade e ímpeto” que, segundo Hartmann (1976), não filosofam por causa da “preguiça de pensar”, o conceito mostra eternamente sua “face de esfinge”.

Deste modo, o ato pelo qual a consciência produz-se a si mesma como consciência-de-si é aquele desde o péríodo do espírito enquanto movimento de reflexão de uma subjetividade substancial em devir. Aquele que na experiência de conhecer-se acaba por re-conhecer no outro a determinação do movimento de extrusão⁹¹ de si; onde o outro já não é somente o outro da exterioridade indiferente, mas, o outro de si mesmo como essencial no seu próprio vir-a-ser conceitual.

Diz Hegel (2002, §177, p.142, grifo nosso):

É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois 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 é só independente por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a-si-mesma. Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito de espírito. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: **eu, que é nós, nós que é eu**. A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito de espírito, seu ponto-de-inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além supra-sensível, para entrar no dia espiritual da presença.

O espírito não é somente um Eu, é assim a razão que em sua “face finita” se manifesta no Nós enquanto verdadeiro sujeito da realidade. O Eu para Hegel já pressupõe o Nós, que por sua vez se efetiva somente na ação singular de cada Eu que o constitui. E é a esta mútua determinação que Hegel denomina “espírito”.

⁹¹ “Devido à grande rejeição que suscitou o ‘extrusar’, pensamos em mudar o termo; infelizmente não encontramos no dicionário outra palavra que exprimisse uma exteriorização que requer força para executar-se. Mas, sobretudo, porque Hegel quando quer dizer simplesmente ‘exteriorização’ utiliza ‘Aüsserung’ (ver na ‘Razão observadora’, sobretudo a partir do §309, no quadro do ‘exterior exprime o interior’). Claro que ‘Entäusserung’ como ‘Entfremdung’ são também exteriorizações, mas qualificadas: a primeira, porque exige energia para efetuar-se a assumir a forma de ser, ou seja, transpor para o elemento do ser e dar efetividade ao que era apenas ‘disposição’; e a outra, por ser ‘desessenciamento’, perda de si, esvaziar-se kenótico, donde não há retorno a si pela reflexão (...)” (MENESES apud HEGEL, 2002, p.09, grifo do autor).

O espírito somente é convertendo-se no outro de si mesmo, objetivando-se, negando um absoluto em si; mas a alteridade, a positividade e a negatividade que estruturam esse absoluto não permitem apenas transferência para o momento da identidade; é somente no outro de si mesmo, no reconhecimento da finitude e transitoriedade da objetivação, que ocorre efetivamente a emergência do espírito.

Assim, no conceito de espírito, encontramos significação para aquela razão formulada por Hegel; que permite pensar o sujeito não apenas “idealisticamente”, mas também, em seu “aspecto fático”. E isto se explica na forma como Hegel faz diferentes abordagens encontradas na “filosofia do espírito”.

A gênese do espírito é, por assim dizer, um “jogo de se perder e de se achar de novo”, um processo descrito até mesmo como trágico. Em outras palavras, mais do que uma substância no mundo, o espírito se atualiza na necessária determinação histórica de seu aparecer; aí a razão em sua “face espiritual” é também o fazer-se da história, o “universal concreto” em devir no tempo (o homem enquanto ser-no-tempo). A razão é substância, verdadeiramente e num só tempo, como sujeito.

Hegel ao longo da obra desenvolve o conceito de espírito a partir de sua reflexão sobre a extrusão histórica do próprio espírito, ou seja, uma figuração que representa o Absoluto para o pensamento. Segundo Hegel, a essência do espírito é manifestar-se, pois, ser, é, para o espírito, exteriorizar-se, tornar-se fenômeno; e sendo o tempo a forma do fenômeno, o espírito é “acontecer”.

O espírito é um mundo efetivo que perdeu toda a significação de algo estranho. As figuras anteriores eram abstrações do espírito analisando-se em seus momentos singulares. A consciência enquanto análise de si mesmo retém somente seu momento do em-si ou do ser. Já a consciência-de-si retém-se apenas no momento contrário do ser-para-si. A razão é que unifica o ser-em-si e o ser-para-si na categoria da identidade do ser e do pensar. E o espírito, quando se intui como razão que é, retorna a si mesmo como espírito em sua verdade. Assim o espírito se põe como efetividade e constitui seu próprio mundo. A distinção em relação àquelas figuras é que enquanto “espíritos reais” são agora “figuras de um mundo”.

Diz Izuzquiza (1990, p.114, grifo do autor, tradução nossa):

O capítulo que Hegel dedica ao Espírito na *Fenomenologia* é uma exposição das figuras do mundo histórico, uma verdadeira história do mundo ocidental que tem como ponto de referência a mesma experiência que faz a consciência consigo mesma. Aqui há uma dimensão diferente ao que temos analisado até o momento, que caracteriza a *Fenomenologia* como uma obra com dois níveis entrelaçados entre si: o plano da mera consciência individual e o da consciência histórica coletiva (...) Tomando como base de exposição a consciência-de-si constituída no capítulo IV, com fundamento no processo do saber, que se fez sair do individualismo da razão (e à crítica de todo idealismo subjetivista dedica Hegel o capítulo V) e que se analisa o movimento dessa consciência-de-si na história do ocidente: Grécia, Roma, Idade Média e Idade Moderna (...) A superação da Consciência-de-si particular, fechada em si mesma, se fará mediante a linguagem e mediante a ação mútua do reconhecimento. Linguagem e reconhecimento, duas atividades de um sujeito que agirá segundo os modelos de sua própria constituição⁹².

Com efeito, não seria o caso de nenhum “isolamento cultural” que garantiria a “pureza” do espírito, ao contrário, “é preciso que alguma coisa mude para que o fundamental continue”⁹³. Daí o pensamento de Hegel ser predominantemente ético, se admitimos a ética como movimento permanente de suprassumir toda moral.

Assim como há passagem do inorgânico ao orgânico, haveria também como resultado de sua complexidade a passagem do orgânico ao espírito; e sendo uma totalidade orgânica viva, o espírito enquanto “espírito finito” recebe as determinações da cultura e não as deixa cristalizar; ao contrário, seu agir é voltado para rompê-la, enriquecê-la e fazê-la movimento. O jogo do espírito é sempre “o novo”.

Numa palavra, o conceito do espírito é o mancá na obra hegeliana.

⁹² “El capítulo que Hegel dedica al espíritu en la *Fenomenología*, es una exposición de las figuras del mundo histórico, una verdadera historia del mundo occidental que tiene como punto de referencia la misma experiencia que hace la conciencia consigo misma. Hay aquí una dimensión diferente a cuanto hemos analizado hasta el momento, que caracteriza a la *Fenomenología* como una obra con dos niveles entrelazados entre sí: el plano de la mera conciencia individual y el de la conciencia histórica colectiva (...) Tomando como base de exposición la autoconciencia constituida en el capítulo IV, con fundamento en el proceso del saber, se ha salido del individualismo de la razón (y a la crítica de todo idealismo subjetivista dedica Hegel el capítulo V) y se analiza el movimiento de esa autoconciencia en la historia de occidente: Grecia, Roma, Edad Media y Edad Moderna (...) La superación de la autoconciencia particular, encerada en sí misma, se hará mediante el lenguaje y mediante la acción mutua del reconocimiento. Lenguaje y reconocimiento, dos actividades constitutivas de un sujeto que actuará según los modelos de su propia constitución”.

⁹³ Adaptado de O LEOPARDO. Direção: Luchino Visconti. Itália: Versátil, 1962. 1 DVD (Trecho disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=yOhzjYcH7tl> Acesso em: 21 jul. 2013).

3.2 ONDE HAVIA “SOLISTÊNCIA” QUE HAJA “EVANESCÊNCIA”: JOGANDO O JOGO DA CONSCIÊNCIA(-DE-SI)

A experiência⁹⁴ de apreensão dos conceitos de “aufheben” e de “espírito”, bem como da significação do “lugar” (da própria FdE) onde esses conceitos se apresentam foi estabelecida. A primeira volta do “círculo do saber” segue em espiral naquele próprio movimento conceitual hegeliano. Agora investigamos os conceitos de “consciência”⁹⁵ e “consciência-de-si” (bem como de seu “caminho” de transformação na FdE) para somente depois de enriquecidos com tal “repertório espiritual” tratarmos das experiências na “dialética do reconhecimento”.

Diz Borges (1995b, p.38):

A seção “Consciência” marca os momentos mais simples e parciais do espírito, nos quais é referido um tipo de relação da consciência com seu mundo, caracterizado por um acesso passivo a este. O mundo chega à consciência enquanto o portador da verdade, que cabe a ela apenas acolher. Nesta seção, a consciência não sabe que é igualmente importante neste processo, pois ela não se concebe ainda como a que conhece. Isto é dado apenas na seção “Autoconsciência”, onde é mostrada a constituição daquilo que é a marca da Filosofia Moderna – de Descartes ao próprio idealismo alemão: o Eu pensante, autônomo, livre e doador de regras, do qual depende, em última instância, todo e qualquer conhecimento do mundo.

⁹⁴ Ver, por exemplo, BARBOSA, A. *Ciência e experiência*: um ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010; GAMA, L. *El camino de la experiencia: la Fenomenología del espíritu*. ACOSTA, M; DÍAZ, J (orgs). *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008, p.143-166; JAESCHKE, W. *La experiencia de la conciencia*. DUQUE, F (org). *Hegel: la odisea del espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010, p.35-52; ASMUTH, C. A génese da génese: a noção de “desenvolvimento” na Fenomenologia do Espírito de Hegel e o seu desenvolvimento. *Revista Filosófica de Coimbra*, n.18, p.309-323, 2000; RIGACCI JÚNIOR, G. *Fenomenologia do Espírito de Hegel*: uma aproximação ao conceito de experiência. Dissertação de Mestrado. UNICAMP, Novembro de 1995. 191p.

⁹⁵ Ver, por exemplo, CHAGAS, E. A experiência da consciência na “introdução” à *Fenomenologia do Espírito de Hegel*. CHAGAS, E; NICOLAU, M; OLIVEIRA, R (orgs). *Reflexões sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Fortaleza: UFC, 2008, p.13-26; COSSETIN, V. Entre o sensível e a palavra: o dilema linguístico da consciência na Fenomenologia. *Filosofazer*, n.31, p.77-94, 2007; VIEIRA, L. *A desdita do discurso*. São Paulo: Loyola, 2008; SCHMIDT, A. O movimento tautológico da natureza: sobre a gênese da consciência de si a partir da consciência na Fenomenologia do Espírito. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 09, n.17, p.21-29, 2012; OKRENT, M. Consciousness and objective spirit in Hegel’s Phenomenology. *Journal of the History of Philosophy*, n.18, v.01, p.39-55, 1980.

A crítica kantiana do conhecimento era realizada, segundo Hyppolite (1960), desde o ponto de vista filosófico em relação à “consciência” comum e científica, no sentido de que tal ciência (newtoniana e fenomênica) era diferente da metafísica. Assim, não era a própria consciência comum que se criticava, mas a reflexão do filósofo; uma vez que o entendimento fenomênico (oposto à natureza) era conduzido pela reflexão filosófica ao entendimento transcendental (fundante de toda experiência teorética) enquanto unidade sintética, entendimento objetivo.

O pensamento hegeliano, ao contrário, ocorreria mais uma “descrição” do que uma construção daquela consciência comum e científica. A figura do filósofo desapareceria diante da experiência que realiza; ou seja, é a própria consciência comum que faz sua experiência e “percebe” tal trans-formação; esse “*movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência*” (HEGEL, 2002, §86, p.80, grifo do autor).

Neste sentido, a reflexão não é algo acrescentado exteriormente à consciência comum; a reflexão seria, ainda segundo Hyppolite (1960), uma “história” daquela consciência trans-formada; não haveria então início para filosofia como “crítica do conhecimento”⁹⁶.

Diz Hegel (2002, §§73-75, p.72-73, grifo do autor):

Com efeito, o conhecer não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca. Ao subtraí-lo, só nos restaria a pura direção ou o lugar vazio. O temor de errar introduz uma desconfiança na ciência, que, sem tais escrúpulos, se entrega espontaneamente à sua tarefa, e conhece efetivamente. Entretanto, deveria ser levada em conta a posição inversa: por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro? De fato, esse temor de errar pressupõe como verdade alguma coisa (melhor, muitas coisas) na base de suas precauções e consequências; - verdade que deveria

⁹⁶ “Em suas obras filosóficas de lena, Hegel criticara toda propedêutica à filosofia [...] A filosofia não é uma lógica, como *organon*, que trata do instrumento do saber antes do saber, nem um amor da verdade que não seja a possessão mesma da verdade. A filosofia é ciência, e, como o quer Schelling, ciência do Absoluto. Em vez de permanecer na reflexão, no saber do saber, é preciso mergulhar direta e imediatamente no objeto a conhecer, denomine-se este Natureza, Universo ou Razão absoluta. Tal era a concepção ontológica que Schelling opunha, desde seus ensaios sobre filosofia da Natureza, à filosofia da reflexão que era aquela de Kant e de Fichte. Tal era igualmente o ponto de vista de Hegel, tanto em sua primeira obra de lena sobre a Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling, quanto em seu artigo no Diário crítico de filosofia, sobre a fé e o saber” (HYPPOLITE, 1960, p.21).

antes ser examinada (...) Pressupõe com isso que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro; - suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade. Essa consequência resulta de que só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto (...)

Nas “abordagens hegelianas”, o conteúdo problemático da “experiência do conhecimento” é investigado numa dimensão do “pensamento conceitual”; ou seja, o conceito como atividade do sujeito é a forma verdadeira da realidade.

A realização efetiva do conceito tem seu início a partir do momento em que a consciência emerge, enquanto imediata, como consciência posta na “certeza sensível”⁹⁷. Aqui tal “saber imediato” de um objeto igualmente imediato faz parecer à consciência ser aí seu saber mais verdadeiro; uma vez que julga tê-lo por inteiro nessa imediatez (singularidade).

O conhecimento sensível é saber tão imediato que “não dá tempo” para dizer o que é sua diferença; tal como acender uma luz muito forte na qual imediatamente (aqui e agora) não houvesse condições de possibilidade para sabermos sobre os objetos “iluminados”, mas somente (e isso não é pouco), a certeza da presença.

Diz Hegel (2002, §109, p.92):

É claro que a dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história de seu movimento ou de sua experiência; e a certeza sensível mesma não é outra coisa que essa história apenas. A consciência natural por esse motivo atinge sempre esse resultado, que nela é o verdadeiro, e disso faz experiência; mas torna sempre a esquecê-lo também, e começa de novo o movimento desde o início.

⁹⁷ Ver, por exemplo, AQUINO, M. Certeza sensível e percepção na esfera da consciência: duas experiências na Fenomenologia do Espírito. *Kriterion*, n.68, p.30-49, 1975; TUDELA, J. Certeza sensible y percepción. DUQUE, F (org). *Hegel: la odisea del espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010, p.53-68; COSSETIN, V. *Entre uma ilusão e um enigma: a filosofia da linguagem em Hegel*. Ijuí: Unijuí, 2006; RODRIGUES, W. *Certeza sensível e significação na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tese de Doutorado. UFRGS. 2008. 238p.; GUISOLFI, R. A crítica de Hegel ao realismo ingênuo. Dissertação de Mestrado. PUCRS. 2005. 102p.; GABOARDI, E. A certeza sensível e o realismo linguístico. *Filosofazer*, n.31, p.101-114, 2007; SANTORO, T. Hegel contra o saber imediato: análise crítica do primeiro capítulo da Fenomenologia do Espírito. *Contradicção*, n.01, p.21-31, 2009.

O conhecimento sensível é saber imediato que sabe que determinado objeto existe, mas não sabe nem imediatamente o que ele é. Assim, na tentativa de expressar alguma coisa desse objeto, o universal se apresenta e “mostra” àquele conhecimento na consciência seu “quase nada”; mais que nada é tal experiência que ao “desejar” dizer o que parece ser a verdade do seu objeto acaba experimentando um além de si mesma; ou seja, realiza o “ato de perceber”.

Tomemos como exemplo um “objeto pesado”; sua qualidade de ser pesado é percebida somente porque, por assim dizer, “certa força” impõe a esse objeto um comportamento que o distingue de outros corpos com peso diferente e porque, ao mesmo tempo, tal força tem sua própria autonomia; ou seja, neste caso, resulta da “gravidade”, no sentido de que não há relação com nenhum corpo em particular, mas que determina todos os corpos em geral. Assim o “objeto percebido” é exatamente o oposto do que tradicionalmente é posto como “objeto”⁹⁸; não é “alguma coisa” que é dada de uma vez por todas; mas “alguma coisa” que somente ganha independência e particularidade devido àquela “força” e que por isso mesmo tem sua diferença em relação a “qualquer outra coisa”.

Contudo, ainda assim a consciência vacila nesse conhecimento; investiga agora se é o sujeito que totaliza ou, ao contrário, a multiplicidade das propriedades distintas é do objeto? Aqui surge uma “luta pelo conhecimento”; pois a consciência apreende o objeto como o verdadeiro, mas a contradição entre a totalidade na qual o objeto se deixa apreender e aquela multiplicidade na qual se manifesta a conduz para num “estranho” conhecimento perceptual.

Com efeito, somente no suprassumir destas contradições ocorre a apreensão do “incondicionado” como objeto da consciência enquanto “entendimento”⁹⁹. Aquela “agonia” termina quando a percepção, na pretensão de conhecer o “interior das

⁹⁸ “A palavra ‘objeto’ é a tradução de *Gegenstand*. Escolheu-se escrever assim esta palavra para marcar a diferença em relação a outra palavra alemã, *Objekt*, habitualmente traduzida pelos especialistas por ‘objeto’. O objeto é estudado como tal na *Lógica*, enquanto o ob-jeto designa na *Fenomenologia* o conteúdo que a consciência se opõe para aparecer a ela mesma. A consciência se opõe ou se ob-jecta (*Gegen-stand*) ao mundo que se torna consciente. Ver *Enc*, t.III, B. Bourgeois, nota de rodapé nº4, p.99” (BAVARESCO, 2003, p.13, nota 01, grifo do autor).

⁹⁹ Ver, por exemplo, AQUINO, M. Gênese e formação da necessidade e da universalidade do saber conceitual. *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XXXIII, fasc.01, p.43-66, 1977; NEUSER, W. Entendimento e força: sobre um aspecto fundamental da filosofia da natureza na Fenomenologia do Espírito de Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 05, n.09, p.37-47, 2008; RIPALDA, J. Fuerza y entendimiento. El conflicto de la especulación y la realidad. DUQUE, F (org). *Hegel: la odisea del espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010, p.69-84.

coisas”, experimenta um (outro) além de si mesma; agora então “tudo é fenômeno” por meio do qual o entendimento deve conhecer o objeto enquanto tal; ou seja, aquele interior “inteligível” é posto como um além do sensível e nisso se constitui o “reino calmo das leis”¹⁰⁰.

Admitindo não conhecer o “interior” das coisas, mas somente o que aparece à consciência, ocorre então um “mundo invertido”¹⁰¹ em oposição àquele contemplado; surge assim outra “inquietude no conhecimento” agora como um “jogo de forças”¹⁰². E nessa identificação dos opostos, a própria infinitude (um mau infinito¹⁰³) se constitui objeto do entendimento.

A consciência “levanta a cortina” sobre o interior do objeto e se descobre, em verdade, como consciência-de-si; mas para o entendimento essa cruz é loucura (!). O mandamento é que nenhuma relação deve escapar à hipostasia. Ora, haveria “átomo” ainda no interior do microscópico eletrônico? O que há são relações.

¹⁰⁰ “O que os predecessores de Hegel parecem não ter compreendido é que essa consciência, quando reflete sobre si mesma, se emancipa absolutamente de seu objeto, se desliga radicalmente das condições mesmas de sua própria efetivação, de seu exercício próprio. Para o empirista Locke, como aliás para o racionalista Leibniz e, também, para o próprio Kant, a consciência não podia derrogar as leis que governam seu surgimento; ela não podia escapar às “condições de possibilidade” de seu funcionamento [...] É claro que ela jamais cessa de depender de relações vivas, relações que o entendimento busca sempre compreender, às vezes até com sucesso. Entretanto, o próprio dessa consciência é refletir sobre si mesma como capaz de independência, de autonomia, nem que seja negando-se ou suprimindo a si mesma. Por ela o homem se descobre como um ser de iniciativa; não mais como simples ser de reação, observador ou calculador das leis da natureza, mas ator, combatente, lutador. Para esse homem, a verdade não é mais o outro de si mesmo (sensações, percepções, leis), mas a infinitude de seu próprio poder de negação, revelado pela dialética do entendimento” (TIMMERMANS, 2005, p.86-87).

¹⁰¹ “A exegese mais bem-sucedida dessas páginas parece-nos ser a de H.-G. Gadaamer, *Hegel-Die verkehrte Welt*, ap. *Hegels Dialektik: fünf hermeneutischen Studien*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1971, pp.31-47” (VAZ, 2002, p.190, nota 13, grifo do autor); Ver também GADAMER, H.-G. *O mundo às avessas* (1966). *Hegel-Husserl-Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p.47-69; GADAMER, H.-G. *Hegel y el mundo invertido. La Dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra, 2000, p.49-74.

¹⁰² “O jogo das forças é, portanto, a interação de duas forças que surgem como independentes e, em seguida, tornam-se uma ação recíproca (...) Em nível de movimento do todo, a *Fenomenologia*, a ‘força e o entendimento’ são um novo percurso do itinerário já feito nas duas dialéticas anteriores. Agora, o objeto é suprassumido no universal e o resultado é a infinitude como a contradição pura e o movimento sem repouso. A consciência não se põe mais sob um modo objetivo, mas como experiência de si, como um Eu que se reflete e se toma ele mesmo como objeto: é a autoconsciência” (BAVARESCO, 2003, p.27-28, grifo do autor).

¹⁰³ “Hegel adverte que ‘a coisa capital é distinguir o verdadeiro conceito de infinitude daquele da má infinitude, o infinito da razão do infinito do entendimento’. E acrescenta que ‘o finito é esse suprassumir de si, ele é o fato de ser infinito’, pela ação do infinito da razão (cf. CL I, p.115). Isso está confirmado na introdução à doutrina do Ser, onde Hegel identifica o infinito com o racional: ‘o infinito é o racional’ (CL I, p.28). Cf. Jean-Marie LARDIC, *L'infini et la logique. Étude sur Hegel*, Paris, L'Harmattan, 1995, p.119 ss.” (BAVARESCO, 2011, p.33, nota 34).

Destacamos no início as palavras “solistência” e “evanescência”, num estilo semelhante à célebre sentença freudiana, a saber, “onde havia id que haja ego”¹⁰⁴. Nossa intenção foi insistir numa “significação fluída” para a consciência, mas que, ao mesmo tempo, uma imagem de indeterminação não fosse predominante. Guimarães Rosa versa “solistência”¹⁰⁵ para certo estado de uma “bela existência”; aquela mesma, por exemplo, de um “solista” numa orquestra. Contudo, assim nos parece, o “solipsismo” ainda seria seu entendimento. Haveria então uma percepção da orquestra e ao mesmo tempo a certeza de seus solistas? Ou seja, haveria subjetividade enquanto experiência de intersubjetividade?¹⁰⁶

Diz Hegel (2002, §167 e §187, p.136 e p.146, grifo do autor):

Se consideramos essa nova figura do saber – o saber de si mesmo – em relação com a precedente – o saber de um Outro – sem dúvida, que este último desvaneceu; mas seus momentos foram ao mesmo tempo conservados; a perda consiste em que estes momentos aqui estão presentes como são *em si*. O ser ‘visado’ [da certeza sensível], a singularidade e a universalidade – a ela oposta – da percepção, assim como o *interior vazio* do entendimento, já não estão como essências, mas como momentos da consciência-de-si; quer dizer, como abstrações ou diferenças que ao mesmo tempo para a consciência são nulas ou não são diferenças nenhuma, mas essências puramente evanescentes (...) mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente.

¹⁰⁴ “Essa visão não conduz Freud a uma revolta metafísica ou a uma cansada resignação. Não é uma asceta, nem um moralista, nem um anárquico. Entre a lei e o desejo, coloca-se em defesa do desejo, mas não contra a lei. Sugere, porém, que haja uma diminuição da rigidez do superego cultural e, consequentemente, das exigências éticas para que se tornem mais compatíveis com a realidade do psiquismo humano. Parodiando uma célebre frase dele – *onde havia Id deve advir Ego* (FREUD, 1933a, p.102), poderíamos resumir a proposta freudiana em *onde havia superego cultural deve advir o ego*” (MATTEO, 2006, p.64, grifo do autor); “Estas aproximações com Hegel, porém, foram questionadas tanto por psicanalistas que não viam de bons olhos esta invasão da filosofia no reduto psicanalítico, quanto por filósofos hegelianos que denunciavam a parcialidade de sua interpretação. No momento, não estamos interessados em aprofundar até que ponto a interpretação de Kojève ou outras teriam influenciado Lacan. A história destas várias leituras se encontra numa conferência que Hyppolite pronunciou em Bruxelas, em 1957, onde aproveita a oportunidade para estabelecer as diferenças entre a sua leitura de Hegel e a de Kojève” (MATTEO, 2013a).

¹⁰⁵ “Eu estou só. O gato está só. As árvores estão sós. Mas não o só da solidão: o só solistência” (ROSA, 2001, p.114, grifo do autor).

¹⁰⁶ Ver, por exemplo, AQUINO, M. Estruturas da intersubjetividade. *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XXXIV, fasc.02-03, p.243-257, 1978; COSTA, E. Liberdade e alteridade: Hegel e a crítica ao modelo solipsista de fundamentação da filosofia moderna da subjetividade. *Studium*, n.09, p.30-49, 2002.

3.3 (A DIALÉTICA¹⁰⁷ DO) RECONHECIMENTO COMO SEGUNDO NASCIMENTO

A consciência suprassumida é consciência-de-si. A consciência-de-si é como retorno a si mesma a partir de seu outro. E o que move esse retorno é o desejo (esse comportamento espiritual¹⁰⁸). A tradição filosófica interpreta o desejo como um impulso instintivo que se situa na esfera das funções propriamente vitais¹⁰⁹. Para Hegel, o desejo é o impulso do eu para si, tensão da consciência-de-si para a universalidade total e efetiva, ou seja, para o espírito.

A consciência-de-si como “tensão de sair de si” é já consciência-de-si que deseja como necessidade ontológica. Aqui a consciência-de-si deixa de ser aquela tautologia vazia e engaja-se num conflito dinâmico com o mundo e consigo mesma. O mundo é para a consciência-de-si aquilo que desaparece, que não tem subsistência, “que não tem medida nem nunca terá, que não tem juízo”, como nos diz a canção popular. E nesse desaparecimento do mundo a consciência-de-si descobre a “insustentável leveza” do peso de sua afirmação.

¹⁰⁷ "É preciso, em Hegel, distinguir o dialético e a dialética. A dialética constitui um de três momentos, uma das três dimensões significativas essenciais, de tudo o que tem sentido e ser. Toda coisa é, primeiramente, idêntica a si-mesma: esta identidade-para-si, que faz com que ela seja e que ela possa ser dita, é o seu momento de entendimento (A é A). Mas uma tal identidade para ela-mesma abstrata, não é aquela de tal coisa, de uma coisa determinada, diferenciada nela-mesma e, assim, realmente, do outro, que desde que a coisa seja não-identificada, diferenciada dela-mesma nela mesma, portanto, na verdade, contraditória ou idêntica ao seu oposto. Este é seu momento dialético (A não é não-A, seja B): "o momento dialético é a própria auto-supressão [das] determinações finitas, e sua passagem pelo seus opostos" (*E, SL*, § 81, p .343). Isso já expressa a razão - poder supremo de identificação, porque opostos eles-mesmos -, mas negativa: a identificação dos opostos anula cada um deles. No terceiro momento, dito especulativo, será exprimida a razão na sua positividade introduzindo o nada de uma determinação, nada determinado, como uma nova determinação, positiva, se alimentando da auto-negação dialética dos opostos identificados um ao outro (é a identidade positiva de A que nega em B e B que se nega em A). Como vemos, o dialético, razão negativa, mediatiza o entendimento com a razão positiva do especulativo e, nisso, faz os três momentos um único processo que podemos portanto designar como a dialética. Este é o processo imanente que leva, pela diferença consigo mesma (contradição) do dialético, da identidade abstrata do entendimento para a identidade concreta ou total da razão" (BOURGEOIS, 2011, 38-39, grifo do autor, tradução nossa).

¹⁰⁸ Ver, por exemplo, OLIVEIRA, M. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993, p.188; Ver também PIPPIN, R. *Hegel on self-consciousness: desire and death in the Phenomenology of Spirit*. New Jersey: Princeton University Press, 2011; CAMPELLO, F. A ambivalência do desejo: nexos interpretativos entre a primeira e a segunda natureza em Hegel. UTZ, K; SOARES, M (orgs). *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p.212-231.

¹⁰⁹ Não é o caso de interpretarmos o desejo em Hegel tal como entendemos, por exemplo, o *connatus* em Hobbes; aqui o desejo não é concebido a partir da dinâmica do *aufheben* hegeliano.

O objeto do desejo da consciência-de-si não é mais somente o objeto sensível porque agora o que é desejado não é apenas qualquer objeto em sua autonomia; mas consumir e negar enquanto verdade desse objeto para que a consciência-de-si se ponha em unidade consigo mesma.

O que a consciência-de-si deseja, mesmo sem o saber explicitamente, é ela mesma, ou seja, seu próprio desejo; o que nos revela porque somente pode atingir-se pelo encontro com outro desejo. Diante desse outro, a consciência-de-si deseja o desejo do outro, quer ser reconhecida como si-mesmo, deseja reconhecimento como em-si e para-si pelo outro.

A consciência-de-si é desejo¹¹⁰ e sua verdade ocorre somente no encontro com outra consciência-de-si, vivente; desejando ser, sempre, desejo de outro desejo. A consciência-de-si somente é quando é também além de si mesma¹¹¹, somente pode encontrar-se numa outra, alteridade; e somente quando tal alteridade também seja para si mesma, quando também goza de sua própria autonomia.

¹¹⁰ “A dialética do desejo, enquanto esse é a essência da consciência-de-si, pode ser compreendida em três momentos, a saber: a) O desejo conduz aos objetos do mundo, é o momento do consumir e do traduzir a realidade efetiva que não pode ser imediatamente consumida em saber e, assim, progredir do incorporar pelo consumo algo ao seu ser fisiológico para o consumir espiritual, no qual o objeto transfigurado em significado é tornado parte do seu si mesmo na forma do conhecimento; b) O desejo desvela um objeto que lhe é homólogo – a vida, um objeto que é reflexão em si mesmo, um algo centrado-em-si-mesmo, o meio no qual a consciência-de-si busca a si mesma e que constitui assim a sua primeira verdade, vindo a ser como seu outro é a vida. Aquilo a que a consciência-de-si encontra diante de si é a vida, que é necessariamente outro e o mesmo; desejar a vida outra coisa não é senão desejar ser si mesmo; c) O desejo suprassume o desejo – desejar a vida conduz a desejar a si mesmo, desejar o desejo, o conhecer se transmuta em reconhecer e a consciência-de-si já não se satisfaz apenas em conhecer quer ser reconhecida em seu desejo, assim é o desejo que se busca a si mesmo no outro, o desejo do reconhecimento do Eu por outro Eu, o desejar o desejo do Outro” (SISNANDO, 2013).

¹¹¹ “Isso de querer ser exatamente aquilo que a gente é ainda vai nos levar além” (LEMINSKI, 2013); “A consciência é para si mesma seu próprio conceito; imediatamente portanto, é o ato de ultrapassar o limitado e, quando esse limite lhe pertence, o ato de ultrapassar-se a si mesma (...) A consciência não é uma coisa, um ser-aí determinado; está sempre para além de si mesma, supera a si mesma ou se transcende. É essa exigência transcendental que constitui a natureza da consciência (...) Ora, toda consciência comum é também consciência transcendental, toda consciência transcendental é também, necessariamente, comum; a primeira não se realiza senão na segunda. Isto quer dizer que a consciência comum supera-se a si mesma, transcende-se e torna-se consciência transcendental. Mas o movimento de se transcender, de ir além de si, é característico da consciência. Propriamente, toda consciência é mais do que acredita ser, e isso é o que faz com que seu saber se divida. Ele é a certeza (subjetiva) e, enquanto tal, opõe-se a uma verdade (objetiva). Portanto, o saber é inquieto em si mesmo, visto que deve incessantemente superar-se; tal inquietude, que Hegel descreve em termos existenciais, é inapaziguável enquanto o término não for atingido, um término que permanece necessariamente fixado pelo dado do problema: ‘a meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito. Portanto, a progressão rumo a essa meta não pode ser detida, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente’” HYPPOLITE, 1960, p.32-33).

A consciência-de-si implica necessariamente outras consciências-de-si. A vicissitude do desejo está na sua capacidade de impulsionar a consciência-de-si para a ação, para além da contemplação. O desejo que “nega-conserva-eleva” a consciência-de-si é o desejo que não se funda na identidade, mas no princípio da diferenciação¹¹². O desejo humano é o desejo de reconhecimento.

Contudo, o que devemos apreender com o conceito hegeliano de reconhecimento¹¹³? Ora, pelo menos a ciência “*de que a outra consciência é igual à primeira e que, portanto, o fazer das duas consciências-de-si deve ser simétrico*” (BORGES, 1995b, p.29).

¹¹² “A diferença é a negatividade que a reflexão tem em si, o Nada, que se diz mediante a linguagem idêntica, é o movimento essencial da própria identidade, que, simultaneamente, se determina como negatividade de si mesma e é diferente da diferença (...) A diferença, assim concebida como unidade de si e da identidade, é diferença determinada em si mesma. Não é transição a um outro, nem relação a um outro fora dela; tem seu outro, a identidade, nela mesma; do mesmo modo que esta, recebendo a determinação da diferença, não se perdeu nesta como em seu outro, mas ali se conserva, é a reflexão em si da diferença e seu momento (...) A identidade se decompõe nela mesma em diversidade, porque, como diferença absoluta em si mesma, ela se pousa como o negativo de si, e esses seus momentos, que são ela própria e seu negativo, são reflexões em si, idênticas consigo mesmas; ou porque ela mesma suprime seu imediato negar e, em sua determinação, reflete-se em si. O diferenciado subsiste como diferente indiferente (*gleichgültig Verschiedene*) reciprocamente, porque é idêntico consigo mesmo, isto é, porque a identidade constitui seu terreno e elemento; ou seja, o diferente é o que é, precisamente em seu contrário, a identidade” (MENEZES, 1969, p.193-195).

¹¹³ “O que a consciência, como entendimento, contemplava fora dela sob o nome de jogo das forças, e que não é senão a experiência da ação mútua das causas, passou agora para o seio da consciência (...) Agora, o processo passou do em-si ao para-si. Cada força, cada consciência de si sabe que, agora, o que é exterior lhe é interior, o que é interior lhe é exterior. Já não é um entendimento estranho que pensa tal verdade, é a própria consciência que, para si mesma, se desdobra e se opõe a si mesma (...) Tal dialética exprime o que Hegel denomina ‘o conceito do reconhecimento mútuo das consciências de si’. Esse conceito é, primeiramente, para nós ou em-si, exprime a infinitude que se realiza no nível da consciência de si; em seguida, porém, é para a própria consciência de si que faz a experiência do reconhecimento. A experiência traduz o fato da emergência da consciência de si no meio da vida (...) Para si mesma, é certeza absoluta de si, para outro é um objeto vivente, uma coisa independente no meio do ser, um ser dado; portanto, vista como ‘um fora’. É tal desigualdade que deve desaparecer, e desaparecer tanto de um lado como de outro, pois cada uma das consciências de si é também uma coisa vivente para o outro e uma certeza absoluta de si para si mesma; ademais, cada uma só pode encontrar sua verdade ao se fazer reconhecer pelo outro tal como é para si, manifestando-se no exterior tal como é no interior. Na manifestação de si, porém, deve descobrir uma igual manifestação, no outro (...) Somente sou consciência de si quando me faço reconhecer por outra consciência de si, e se reconheço a outra do mesmo modo. O reconhecimento mútuo, tal como os indivíduos se reconhecem ao se reconhecerem reciprocamente, cria o elemento da vida espiritual (...) O conceito da consciência de si é, com efeito, ‘o conceito da infinitude se realizando na e para a consciência’; ou seja, exprime o movimento por meio do qual cada termo torna-se ele mesmo infinito; portanto, torna-se outro ao permanecer ele 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. É preciso, porém, não esquecer que esse ser não é o da natureza, é o ser do desejo, a inquietude do Si; por conseguinte, o que devemos reencontrar no ser, ou nele atualizar, é esse modo de ser próprio à consciência de si. Hegel chega a duvidar que o termo ‘ser’ convenha a tal forma de existência (...) portanto, a consciência de si é, decerto, aquilo que é ao recusar-se a ser, e no entanto essa recusa essencial deve aparecer no ser, manifestar-se de algum modo. Tal será o sentido da luta pelo reconhecimento mútuo (HYPOLITE, 1960, p.179-182).

O objeto imediato do desejo é a vida (o vivo); mas nada é capaz de satisfazer o desejo enquanto seu objeto não for outra consciência-de-si, outro desejo que faça sobre sua própria consciência-de-si uma única e mesma ação do sujeito. Encontramos deste modo uma das mais significativas e belas passagens de um texto filosófico: a dialética do senhor e do escravo¹¹⁴. Todos os conceitos operatórios desta dialética encontram aqui lugar definitivo para sua apreensão. E isso, porque todo “*sujeito humano se constitui tão somente no horizonte do mundo humano e a dialética do desejo deve encontrar sua verdade na dialética do reconhecimento*” (VAZ, 2002, p.195).

A consciência-de-si experimenta um “re-encontrar-se por meio de si mesma”. Ao formar seu ser-para-si, torna-se seu próprio ser-para-si-mesma e alcança deste modo a consciência-de-si de que é ela própria também em-si e para-si. Para Hegel, segundo Vaz (2002), senhor e escravo não são personagens de uma “estrutura arquetípica” da qual procederia toda a história¹¹⁵; e sim figuras de uma parábola que se referem à momentos dialéticos presentes no texto da FdE e que expõe a formação do indivíduo para o “saber absoluto” que se apresenta como fundamento para a “exigência histórica” de uma sociedade do reconhecimento universal.

Interpretamos o primeiro encontro de duas consciências-de-si não enquanto uma identificação amorosa, mas uma “luta de vida ou morte”. Cada uma quer provar que é autêntica consciência-de-si sem limitação de nenhum ser-aí. O impasse estabelecido é o de que se reconhecer a outra não haverá condição de sua afirmação; mas se não reconhece a outra enquanto livre e capaz de reconhecer, também permanece sem afirmação nenhuma. Que fazer? Para Sartre, por exemplo, nada; pois “o inferno são os outros”; não é possível não fazer do outro “coisa”.

Imaginemos, como diria Platão, um eu vagando pelo mundo. Ora, todo eu é dativo de significado e enquanto tal nomeia tudo quanto aparece; diante do eu tudo são coisas. Mas “eis que de repente, não mais do que de repente”, em tom de bossa viniciana, ou “eis que de repente, no meio do caminho tinha uma pedra”, se

¹¹⁴ Ver, por exemplo, VAZ, H. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. TOLEDO, C; MOREIRA, L. (orgs). *Ética e direito*. São Paulo: Loyola, 2002, p.183-202.

¹¹⁵ (...) uma das encruzilhadas do pensamento pós-hegeliano, sobretudo desde quando Marx fez dessa página de Hegel uma das chaves de leitura da história universal” (VAZ, 2002, p.183); Ver também HYPPOLITE, J. A Fenomenologia não é a história do mundo. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*. Lisboa: Discurso Editorial, 1960, p.51-55.

preferirmos uma linguagem drummondiana, notemos que esta pedra na verdade seria um outro eu, e que por sua vez também é dativo de significado e age de modo idêntico àquele eu primeiro; eis que, agora, necessariamente, surge um paradoxo, qual seja, não se pode deixar nenhum outro eu livre, pois sua ação de “dar sentido” objetificaria aquele primeiro eu; que por sua vez também agiria como sujeito fazendo o mesmo movimento. Daí, por assim dizer, eis que uma guerra está declarada.

Diz Chierghin (1998, p.92-94):

Na luta pelo reconhecimento que aqui se acende, o fim resulta inatingível porque a autoconsciência não conhece outra forma de confirmação da própria existência – que lhe possa vir de uma outra autoconsciência – que não seja a supressão desta autoconsciência ou a sua submissão. Em ambos os casos, não se dá um verdadeiro reconhecimento. Se o resultado é a morte de um dos dois contendores, “a morte é a negação *natural* da própria consciência, a negação sem a independência, negação que, portanto, permanece privada do requerido significado do reconhecer”. Se o resultado é, ao invés, a submissão de um dos dois, tal sucede porque uma das duas autoconsciências se retirou perante o medo da morte e preferiu reduzir-se à escravidão do que perder a vida. Mas, deste modo, a consciência servil, bloqueada na própria maturação pelo medo da morte, é em si mesma algo incompleto e parcial que não pode nem sabe oferecer mais do que um reconhecimento igualmente parcial e totalmente inadequado para satisfazer a autoconsciência vencedora (...) Se o senhor põe o trabalho do escravo entre si e os objectos, condena-se a depender da actividade do escravo; semelhantemente, o trabalho através do qual o escravo transforma os objectos para satisfazer o apetite do senhor, forma e educa o escravo mas não consegue fazê-lo recuperar a liberdade nem lhe restitui a totalidade de si mesmo (...) Com efeito, se a consciência servil não consegue reconquistar-se a si mesma da totalidade perdida de si, não está sequer em termos de reconhecer o senhor como totalidade, e assim qualquer função totalizante está agora fora do seu alcance: “ao verdadeiro reconhecer falta o momento pelo qual o que o senhor faz perante o outro indivíduo, fá-lo também consigo mesmo, e pelo qual o que o escravo faz para consigo, fá-lo para com o outro”.

O reconhecimento propriamente dito ocorreria somente quando realizada a unidade das consciências-de-si; onde haveria reciprocidade de reconhecimento, ou seja, se cada uma das consciências-de-si postas como dependentes e opostas, livremente concebesse a outra, pela alienação, como independente e livre; numa relação de liberdade reconhecida.

Examinando tal questão sob a forma de silogismo¹¹⁶, como estabeleceu Aristóteles, a originalidade hegeliana é apresentá-lo desde o pensamento pensante, ou dito de modo mais próprio, a partir da dialética. Aqui o termo médio, ou seja, a mediação, as duas consciências-de-si e o mundo ao mesmo tempo, é dissolvido nos termos extremos, quer dizer, nas duas consciências-de-si. Não ocorre assim a condição de uma como um meio para a outra. O mundo se dilui nas duas consciências-de-si. O mundo somente se explica quando se partilha os significados. O mundo não é um terceiro termo, pois existe nos dois primeiros. O sujeito hegeliano somente se manifesta quando se expressa (isso nos remete às meditações cartesianas do *cogito* que somente existe quando concebido e no ato de sua enunciação) e somente se expressa quando reconhece o outro como sujeito (isso nos remete à uma substância finita, mas não enquanto substância espinosista).

Ora, observamos assim que o outro, na concepção hegeliana, deve ser independente. Há, portanto, um respeito incondicional à diferença (e isso nos remete às infundadas críticas ao pensamento de Hegel como um “filósofo da identidade” entendida como anulação da alteridade).

¹¹⁶ (...) cujos extremos são S (senhor) e E (escravo), enquanto o termo-médio é a coisa(C). Obtemos, portanto, o seguinte silogismo prático: S-C-E. Como segunda duplicação da primeira duplicação, o senhor relaciona-se com a coisa mediante o escravo. Temos assim o segundo silogismo da dominação, S-E-C, no qual o senhor e a coisa, objeto do desejo, são extremos, ficando o termo médio ocupado pelo escravo. Preenchendo conceitualmente a forma do silogismo, obtemos a explicação. Como consciência-em-geral, o escravo relaciona-se com a coisa de *modo negativo*; ele é apenas ferramenta viva, negatividade atuante, capaz de desgastar a natureza, suprimi-la do lado independente e transformá-la em objeto de consumo. O senhor obtém então o que não conseguia somente pelo desejo, isto é, desfrutar a natureza por seu lado tornado dependente, oferecido ao gozo. Ao escravo só é dado transformar (*bearbeiten*) a coisa. Para o silogismo duplo do escravo, a dominação estabelece duas relações mediadas, E-S-C (pela submissão ao senhor, ele se submete à coisa), e, como segunda duplicação, E-C-S (pela submissão à coisa, ele se submete ao senhor). Quanto à natureza independente que se torna dependente, os silogismos seriam simétricos as do escravo (...) Nos dois momentos, o senhor foi reconhecido por uma outra consciência que neles se pôs como inessencial, primeiro na transformação da coisa, segundo, na confirmação a uma existência determinada. Está presente aqui o momento do reconhecer no qual a outra consciência se suprime como ser-para-si e faz em si o que a primeira faz nela. Mas também o segundo momento, no ação do escravo é ação do senhor. Este age mediante o escravo, e sua essência é o ser-para-si. Ele é a potência negativa, diante da qual a coisa nada conta e por isso é consumida sem mais. Em toda esta relação, vem dele o agir essencial, diante do qual o agir do escravo aparece destituído de essência (pois é o fazer de uma ferramenta obediente). Mas se é assim, o reconhecimento resultou desigual. A nova contradição escapa à potência do senhor: a verdade da certeza de si, que só poderia provir de um igual, é dada por uma consciência que o próprio senhor tornou desigual. Como este objeto não corresponde a seu conceito, o *ser-para-si* do senhor só encontra a verdade de uma consciência escrava. Por conseguinte, a dominação entra sua própria essência na *inversão* daquilo que ela quis ser; por sua vez, a servidão, reprimida em si, se abre à verdadeira independência, como contraparte daquilo que ela é de modo imediato” (SANTOS, 2007, p.201-202, grifo do autor).

Contudo, se na luta do reconhecimento, todos agissem de modo igual, somente um sobreviveria ou ambos morreriam. Daí ser indispensável que após a luta todos permaneçam vivos para que um possa renunciar em favor do outro (reconhecimento unilateral), ou seja, um reconhecendo o outro como (seu) senhor e se reconhecendo e sendo reconhecido como escravo.

Diz Hegel (2002, §§187-188, p.145-146, grifo do autor):

Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo *imediato* como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro *ser-para-si*. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como um Outro, está fora dele; deve suprassumir seu ser-fora-de-si. O Outro é uma consciência essente e de muitos modos enredada; a consciênciaca-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta (...) Com efeito, como a vida é a posição *natural* da consciência, a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é a negação *natural* desta mesma consciência, a negação sem a independência, que assim fica privada da significação pretendida do reconhecimento.

Deste modo, livre é somente aquele que se torna livre; e escravo é aquele que pelo temor da morte preferiu a vida à liberdade (“aquele que não arrisca a vida pela liberdade pode até possuí-la, mas não tem dignidade em vivê-la”). O temor ao senhor absoluto (a morte) fez de um, escravo e de outro, senhor; este é para-si e aquele para-outro (para o senhor o qual considera sua verdade). “*No medo absoluto do escravo ante a morte, ele dissolveu-se intimamente, e tudo o que era fixo vacilou*” (ROSENFIELD, 2002, p.56).

Contudo, impedido de reconhecer o outro que o reconhece, o senhor se encontra naquela situação existencial quase insuportável, ou seja, somente pode ser senhor na medida em que é reconhecido, mas recusando-se a reconhecer o escravo, nega ao mesmo tempo, o sujeito que poderia reconhecê-lo. O senhor, pelo desejo, consome o que o escravo produz e somente chega à certeza de si mesmo

através de uma consciência dependente. O senhor não pode nem quer negar-se como senhor; sua verdade é a consciência servil. Por sua vez, o escravo não quer tal condição, mas a assumiu, pois quis “sobreviver”; na medida em que trabalha, se forma (*Bildung*) e sua formação junto com o medo da morte permitem um retorno ao seu si-mesmo, enriquecido; não como era anteriormente (puro eu), e sim como consciência que tem a outra suprassumida.

Dito de outro modo, pela angústia é que se toma consciência da precariedade e da historicidade da condição humana¹¹⁷. O trabalho é, então, segundo Hegel, e dito próximo da linguagem psicanalítica, o “desejo recalcado”. Forma e educa. Nega a natureza e produz a cultura; ou seja, liberta. Contudo, tal liberdade não é efetiva, pois existe num mundo ainda marcado pela cisão entre senhor e escravo (a categoria última daquela dialética é o reconhecimento). A dialética da liberdade é uma dialética da sociabilidade. A gênese do indivíduo coincide com a gênese de sua sociabilidade¹¹⁸. Ocorre que a metafísica moderna da subjetividade não concebe esta posição enquanto um movimento de saída de si mesmo e seu retorno pela mediação da alteridade; uma experiência de intersubjetividade.

Diz Torres (2001, p.47):

Por isso, Hegel é radicalmente anti-subjetivista e crítico feroz de toda filosofia da reflexão, marcadamente, da filosofia de Kant. Não para negar a subjetividade e a necessidade da reflexão, mas para dar-lhes cumprimento, por assim dizer, na identidade dialética final de sujeito e objeto, certeza e verdade, pensamento e ser, na Idéia Absoluta, raiz e coroamento de todo o sistema.

¹¹⁷ A morte para Hegel pode ser entendida como um senhor absoluto, uma negação não-dialética, uma aniquilação pura e simples do ente; parece não haver espaço para uma especulação sobre uma vida após a morte. Neste sentido, guardadas as devidas restrições, podemos aproximar esta angústia profunda advinda da morte com a lição kierkegaardiana que nos ensina não fazer do outro o sentido da nossa existência.

¹¹⁸ “(...) onde estaria a consciência-de-si original, que transmitiria às outras o contágio de sua autenticidade? É possível evitar a cadeia da má infinitude, como se cada consciência resumisse em refletir-se em todas as outras já formadas? A resposta se encontra no modo como o escravo aprende a se relacionar com o Senhor Absoluto, a morte. Ao vencer o medo da morte e sobressumir a coisa em geral, o escravo encontra o caminho da humanidade que ele produz em si mesmo. Pelo domínio da natureza, ele se torna espírito. A ascensão do espírito é produto do trabalho, e não provém de qualquer essência que venha pronta não se sabe de onde. A objeção de circularidade cai por terra porque a dialética do trabalho introduz o conceito no espírito tornado livre. Não faz sentido procurar um momento particular da história para enquadrar a relação entre senhor e escravo. Ela pertence a todos os tempos e ocorre sempre de novo onde os homens procuram a verdade de si. O *Eu* nunca cessa de reconhecer-se como *Nós* (*Nosotros*, diz expressivamente o espanhol). Sendo nós mesmos, somos sempre *Outros*, em luta permanente com a existência natural” (SANTOS, 2007, p.204-205, grifo do autor).

A individualidade é suprassumida no indivíduo universal que se elevou à dimensão da comunhão das liberdades e reconheceu sua humanidade.

Diz Moraes (2003, p.253-254):

Pois somente na reciprocidade encontra-se o reconhecimento autêntico; mas o reconhecimento de uma consciência-de-si por outra já é o início de um processo universal de reconhecimento (...) O ponto a considerar é que o suprassumir o ser-outro, não é a eliminação da alteridade, mas a negação do outro como uma ameaça à singularidade da consciência-de-si. Mais ainda, implica, igualmente, o considerar do outro como ser diferente na identidade recíproca, e também o elevar do reconhecimento do outro ao reconhecimento de todo o Outro; em resumo, suprassumir a contraposição na universalidade do reconhecer recíproco.

Este reconhecimento do outro numa relação de reciprocidade nos remete à aceitação da universalidade, na medida em que ambos são considerados fontes valorativas como diferenças numa unidade.

Diz ainda Moraes (2001, p.92):

Não há unidade sem antagonismos (...) a identidade do eu será tanto maior quanto maior o reconhecimento do outro como outro-de-si mesmo na não-identidade absoluta (...) preservando as diferenças no eu e no outro, é que se pode conceber a unidade do eu com o outro (...) o outro que, na sua alteridade, jamais me completa, mas que sempre revela, na minha incompletude, a necessidade essencial de sua presença.

Nossas considerações sobre a “dialética do reconhecimento” passam agora à determinada “fruição estética”; uma vez que mesmo pela falta de autoridade filosófica da poesia e sua perspectiva somente representacional, o poder das metáforas sempre ocorre de modo significativo.

Diz Ferreira (1992, p.328, grifo do autor):

(...) pois se a proposição especulativa será, formalmente, sempre uma proposição, o discurso filosófico articulado, a exposição dialéctica terá sempre, igualmente, como <<partes ou elementos>>, as proposições. Permanece a necessidade do esforço do pensar especulativo por libertar-se dos esquemas abstractivos e redutores do entendimento, da unilateralidade e pontualidade das suas posições. O pensar que tenta exprimir, no conceito, a verdade, a realidade e a presença do todo a si

mesmo e que quer situar-se livremente na palavra da Ciência como em sua casa, que procura ser a voz e não a letra da vida, ao lutar pela plasticidade da sua própria linguagem, tanto na produção dos conceitos como na sua inter-relação, esse pensar que é Filosofia em exercício, (...) *aparenta-se à imaginação poética*.

Hegel conclui sua FdE com versos adaptados do poeta Schiller¹¹⁹ e muitas de suas passagens mais radicais e de maior densidade filosófica são, por assim dizer, acompanhadas de uma prosa poética. “As feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes” (HEGEL, 2002, §669, p.455). “O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio” (HEGEL, 2002, §47, p.53). “O botão desaparece no desabrochar da flor” (HEGEL, 2002, §02, p.26).

Ora, recordamos que foi a partir do poema “Nascer de novo” de Carlos Drummond de Andrade o imediato para a reflexão sobre a “dialética do reconhecimento” como “segundo nascimento”; tal “segundo nascimento” acaba se tornando efetivo primeiro nascimento, uma vez que o espírito pode assim ser concebido como “cultura”. O que se pretende é percorrer o assim chamado “círculo do saber” e retornar de modo enriquecido àquele imediato.

Escreve Andrade (1980, p.39-40):

Nascer: findou o sono das entranhas
surge o concreto,
a dor de formas repartidas.
Tão doce era viver sem alma,
no regaço do cofre maternal,
sombrio e cálido.
Agora, na revelação frontal do dia,
a consciência do limite,
o nervo exposto dos problemas.

Sondamos, inquirimos sem resposta:
nada se ajusta, deste lado,
à placidez do outro?
É tudo guerra, dúvida no exílio?
O incerto e suas lajes criptográficas?
Viver é torturar-se, consumir-se
à míngua de qualquer razão de vida?

¹¹⁹ (...) do cálice desse reino dos espíritos espuma até ele sua infinitude” (HEGEL, 2002, §808, p.545).

Aqui podemos traçar um paralelo entre aquele caminho percorrido pela consciência, na perspectiva do espírito finito na FdE, da certeza sensível até a consciência-de-si, e as primeiras linhas do poema até o seguinte verso: **a consciência do limite.**

Diz Hegel (2002, §11, p.31):

Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de um longo período de nutrição tranqüila, a primeira respiração – um salto qualitativo – interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida.

As analogias prosseguem com a perspectiva dialética de “ver o negativo de frente” (**na revelação frontal do dia**). Também observamos, se assim o for, a coincidência de sentidos da expressão hegeliana “jogo de forças” com a expressão drummondiana **é tudo guerra**; bem como no “momento do entendimento” (**sondamos, inquirimos sem resposta**). Ou ainda, e talvez mais acertadamente, com aquela já citada dialética heraclitiana em sua decisiva divisa do “tudo flui”.

Consideremos então a segunda parte do poema. Aqui nosso propósito de encontrar metáforas para a “dialética do reconhecimento” como “segundo nascimento” encontra sossego.

Escreve ainda Andrade (1980, p.39-40):

Eis que um segundo nascimento,
não adivinhado, sem anúncio,
resgata o sofrimento do primeiro,
e o tempo se redoura.
Amor, este o seu nome.
Amor, a descoberta de sentido
no absurdo de existir.
O real veste nova realidade,
a linguagem encontra seu motivo
até mesmo nos lances de silêncio.

A explicação rompe as nuvens,
das águas,
das mais vagas circunstâncias:
não sou eu, sou o outro
que em mim procurava seu destino.
Em outro alguém estou nascendo.

A minha festa,
o meu nascer poreja a cada instante
em cada gesto meu que se reduz
a ser retrato, espelho, semelhança
de gesto alheio aberto em rosa.

O verso é explícito: **eis que um segundo nascimento**. A dialética do reconhecimento em seus momentos do desejo, do senhor e do escravo, da liberdade, assim poderia ser tematizada sem prejuízos? Quando lemos, por exemplo, **não adivinhado** ou **sem anúncio**, poderíamos estabelecer relação com aquela assertiva hegeliana de um “eu” sem *a priori* nem pressupostos. Ou a relação sutil entre o “real” e o “real efetivo” no verso **o real veste nova realidade**. Já em **a linguagem encontra seu motivo**, teríamos o correspondente hegeliano nas proposições comuns em sentido especulativo. E ainda, de modo mais próprio e afim com a temática deste texto, teríamos **Não sou eu sou o outro / que em mim procurava seu destino / em outro alguém estou nascendo / a minha festa / o meu nascer poreja a cada instante**; aqui colorimos o que também poderíamos dizer em léxico filosófico. Finalmente, um retorno enriquecido, **de gesto alheio aberto em rosa**. O círculo se completa em seu retorno mediado ao seu início. A rosa daquele acima citado segundo parágrafo de Hegel. A metáfora da flor que nos ensina a “insuportável beleza” do *aufheben*. O convite indeclinável ao paciente esforço do movimento do conceito em permanente suprassumir, suprassunção.

Diz Hegel (2002, §21, p.36, grifo do autor):

Se o embrião é de fato homem *em si*, contudo não o é *para si*. Somente como razão cultivada e desenvolvida – que se fez a si mesma o que é *em si* – é homem para si; só essa é sua efetividade. Porém esse resultado por sua vez é imediatamente simples, pois é liberdade consciente-de-si que *em si* repousa, e que não deixou de lado a oposição e ali a abandonou, mas se reconciliou com ela.

Com efeito, o “mundo humano” pode ser reconhecido como uma totalidade dinâmica de significados; é somente nesta totalidade que encontramos os determinantes fundamentais desse reconhecimento, a saber, desejo e liberdade.

Diz Hyppolite (1960, p.171, grifo nosso):

A consciência-de-si, que é **desejo**, só chega à sua verdade ao encontrar outra consciência-de-si, vivente como ela. Os três momentos – o das duas consciências-de-si postas no elemento da exterioridade e o desse mesmo elemento, o ser-aí da vida – dão lugar a uma dialética que conduz da luta pelo **reconhecimento** até a oposição entre o senhor e o escravo, e daí a **liberdade**.

Ora, o que a consciência-de-si deseja é o seu próprio desejo. E já dissemos que seu destino é “ser desejo de outro desejo” (**não sou eu sou o outro que em mim procurava seu destino**). Hegel nos mostra que o enfrentamento entre consciências-de-si é uma experiência fundadora da liberdade; em si mesmas nada são; somente vêm-a-ser pela relação.

Diz Rosenfield (2002, p.51):

Vale ressaltar que o senhor e o escravo não estão nessa posição por qualquer determinação social, como se o seu nascimento os tivesse destinado a tal posição, mas que se trata de uma determinação recíprocaposta pelo próprio combate. E que o reconhecimento é tributário de uma experiência limite, a da morte.

A liberdade então não pode ser algo dado, mas conquistado a cada instante. Ao libertar-se da natureza elevando-se ao “reino do espírito”, todos entramos no “jogo das relações” (**é tudo guerra, a minha festa**), na dimensão simbólica da existência. Contudo, não se está somente “condenado à liberdade”, mas a “nascer duas vezes”, a saber, como *physis* e como *logos*.

Assim sendo, “reconhecimento” somente a partir desse “segundo nascimento” que nos torna aquilo que já somos, ou seja, transcendência das determinações da natureza e liberdade do mundo pela criação. A mesma liberdade conquistada por Prometeu através da palavra; “*E achava bonita a palavra escrita*” (MORAES, 2013b); uma vez que liberdade é a bela tarefa de libertação.

Outra “estação poética” poderíamos considerar no paralelo entre os heterônimos de Fernando Pessoa¹²⁰ e aquele movimento de figuras e momentos da “infeliz consciência-de-si” presente na FdE. Tal “eletiva” aproximação ocorreria segundo determinadas “medidas”, a saber, a) não seria o caso de reflexão filosófica da poesia em geral; b) não seria o caso de leitura comparativa entre autores em particular; e c) não seria o caso de comprovar hipótese, mas tão somente outro exercício de pensar hegelianamente alguns versos pessoanos, de modo singular, sob horizonte de temas contemporâneos.

Ora, apreender a *Fenomenologia* seria como fenomenologicamente aprender. Ao movimento das figuras corresponde a “experiência que faz a consciência” em sua formação (*Bildung*). Ao movimento dos momentos a “ciência da experiência da consciência” no curso do mundo. Biografia e história, por assim dizer. Figuras da consciência e formações histórico-sociais, melhor dizendo.

Deste modo, nos diz Meneses (2006, p.132), que a relação posta

entre o espírito do mundo e a consciência não é de mútua exclusão, mas de inclusão recíproca. Não só porque o singular faz parte do universal, mas porque só nos indivíduos tudo existe, e o espírito alimenta-se de sua realidade efetiva.

¹²⁰ “Resumindo, há, com efeito, um drama Caeiro, um drama Reis, um drama Campos, que, em conjunto, compõem um outro drama. E há, por outro lado, a poesia ortônica que, mesmo possuindo um estatuto próprio, não identificável com o da poesia heterônica, é igualmente sentida ‘por instinto dramático’, o que autoriza incluí-la na composição do sentido global, sinalizado por Fernando Pessoa (...) considerando que, no plano de sua obra individual, Fernando Pessoa ortônimo e os heterônimos Alberto Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos constituem mundos poéticos singulares, organicamente permeados por uma tensão dialógica sem conciliação; considerando, além disso, que, no plano global da poética pessoana, todos eles juntos compõem um contexto polifônico e dialógico, cujas vozes se entrelaçam numa contrastação permanente, algumas vezes aparentando conciliar-se, mas de fato mantendo-se irredutíveis em seu jogo dubitativo, suspensivo e inquisitivo, dissolvendo toda pretensão de saber verdadeiro; é justo inferir que o significado global desse conjunto poético não está a solicitar tratamentos totalizantes, conciliantes e unificadores, do tipo preconizado pela aplicação do modelo reflexivo hegeliano, mas, antes, um tratamento não sintetizador, que resguarde a sua irreducibilidade dialógica e o seu sentido essencialmente dubitativo, inquisitivo e suspensivo. Tal modelo reflexivo, penso eu, pode ser buscado na *epoché* da filosofia céтика (...) Segundo o próprio Fernando Pessoa são esses os seus verdadeiros heterônimos. Os demais personagens por ele inventados seriam, ou ‘semi-heterônimos’ (por exemplo, Bernardo Soares, que dele se distingue pelas ideias, sentimentos e visão de mundo, mas não pelo estilo), ou simples ‘personalidades literárias’. Note-se que Bernardo Soares é apresentado, ora como semi-heterônimo – ‘É um semi-heterônimo porque, não sendo a personalidade a minha, é, não diferente da minha, mas uma simples mutilação dela. Sou eu menos o raciocínio e a afetividade’ (PESSOA, 1995. p.98) - ora como uma personalidade literária – ‘... o B.S. não é um heterônimo, mas uma personalidade literária’, escreve em carta a Gaspar Simões, datada de 28/07/1932 (PESSOA, 1995. p.465)” (ABDO, 2005, p.14-16 e nota 12, grifo do autor).

A primeira experiência que fez a consciência foi buscar a verdade nas coisas, obter saber imediato, aqui e agora. A sensação de realidade seria algo assim como uma certeza “alucinante”. Então, como expressaria essa “certeza”?¹²¹ A consciência “percebeu”, segunda experiência, que a palavra seria garantia daquilo que sabe. Contudo, ocorre que a descrição dos objetos acaba não dizendo a “essência das coisas”. Daí a consciência buscou aquele “universal incondicionado”, terceira experiência, analisando a realidade como um “jogo de forças”, reino de leis, infinito. E novamente a consciência desesperou, pois “entendeu” que a objetividade externa é sua própria realidade, suas próprias leis.

Com efeito, a consciência, outra vez, se suprassumiu como pura consciência e se tornou consciência-de-si, tomou a si própria como objeto. Começou como desejo e se definiu como *“movimento de retorno a partir do ser percebido e sentido sobre si mesma”* (MENESES, 2006, p.137). Desse modo, a consciência-de-si faz sobre ela o mesmo que investia sobre a outra: *“deseja o desejo do outro, ama ser amada, reconhecer, porque quer ser reconhecida”* (MENESES, 2006, p.138).

¹²¹ “A dialética da identidade e da alteridade já se apresentava com notável mobilidade no capítulo da certeza sensível. A alternância dos advérbios de lugar e tempo supõe reciprocidade de troca no próprio ato de indicar o sensível. Sejam considerados categorias ontológicas ou dêicticos puramente gramaticais, - a discussão a respeito não a podemos fazer aqui – gozam eles da propriedade de ter a significação fora de si, como se o predicado fosse expulso do sujeito no próprio ato de expressão. Assim, ‘aqui’ e ‘agora’, tão logo enunciados, trocam de lugar e de tempo, no movimento incessante de tornar-se outro em si mesmos, condição sem a qual não poderiam indicar a permanência de algo. Se dissermos ‘agora é noite’, amanhã diremos ‘agora é dia’; ‘agora’ precisa ser dito de novo, pois ele é sempre um outro agora. Para ser ‘todos os agora’ – um universal – é preciso que agora não seja nenhum (*nem-um*) agora, e não fique ‘colado’ no singular, como uma etiqueta. O mesmo ocorre com os nomes próprios, que nada significam enquanto nomeiam; a função de indicar surge com a ruína da significação. Se imaginarmos a cena da representação da certeza sensível de maneira um pouco diferente da proposta por Hegel, e fizermos intervir dois atores em vez de um, a ‘reciprocidade negativa’ do dêictico pode ser melhor aquilatada. Suponhamos que A diga a B, ‘estou aqui’, ao que B responde, ‘aqui estou eu’, ‘tu estás aí’. Nós, leitores, situados fora da cena, sabemos muito bem que o ‘aqui de A’ é o *mesmo* que o ‘aí de B’ (e vice-versa), de forma que os dois opostos são o mesmo; para manterem a função indicativa, devem transformar-se imediatamente em seu oposto. Para poder funcionar, essa unidade negativa provoca um curto-circuito, e cada polo deve negar-se a si mesmo para afirmar o outro, e ao mesmo tempo, negar o outro para se afirmar. No mundo esférico da dialética hegeliana, ocidente e oriente mudam de lugar à simples invocação do nome. Dizendo o mesmo em linguagem técnica: a identidade é idêntica à não-identidade. A diferença com a indicação do nome próprio é que este forma uma unidade simples com o nomeado, sem necessidade da mediação negativa. Assim, ‘Branca’, nome próprio, supõe apenas um ‘esquecimento significativo’ no ato de nomear, sem entrar na contradição. Dessa experiência simples conclui-se: (a) *aqui* e *aí* não são imediatos, mas mediados um pelo outro; (b) cada qual é um poder negativo; (c) a troca de lugar funciona como matriz da experiência do outro, tornando possível a *qualquer um* pôr-se no lugar de outro; (d) qualquer um é outro de outro; (e) a dupla negação é o que chamamos de ‘abstrato’” (SANTOS, 2007, p.231-232, grifo do autor).

Ora, esse limbo no encontro das consciências é “livro do desassossego”; visto, percebido e entendido que “*o verdadeiro reconhecimento não é imediato: é fruto de um longo processo de reconciliação*” (MENESES, 2006, p.138). Antes disso a luta é condição, dominação e escravidão. Depois, a fuga, estoicismo e ceticismo. Ao final, angústia. A consciência infeliz é cindida e duplicada, jaz em si mesma os reinos do empírico e do universal, o mutável e o imutável, a dualidade senhor e escravo. Este drama continua e aquela trama se desoculta; mas essa prosa deve acabar agora. Aqui, já seria outra epopeia do Espírito; outra viagem na sua *Fenomenologia*¹²². “É preciso navegar”.

Fernando Pessoa é filho “trans-tornado” de época em trans-formação; sua poética é re-velação dos fascínios e interrogações do “mundo moderno”. E ao contrário de outros artistas que sucumbiram diante das contradições de seu tempo, Pessoa “encarou o negativo”, se fez presente e, paradoxalmente, se dividiu em mais de 75 figuras (03 oniscientes), entre heterônimos e ele-mesmo, para suportar conviver e compreender o todo de seus momentos¹²³.

¹²² “Foi o próprio Hegel quem sugeriu que a *Fenomenologia* podia ser pensada como a epopeia do Espírito. Primeiro, ao apropriar-se do verso famoso de Virgílio “*Tantae molis erat romanam condere gentem*” e convertê-lo em “*Tantae molis erat seipsam cognoscere mentem*”. Considera, pois, a *Fenomenologia* como uma Eneida, o que está esclarecido pelo contexto, no final das “Lições sobre a história da Filosofia”: “Até aqui chegou o Espírito do mundo. A última filosofia é o resultado de todas as anteriores; nada está perdido, todos os princípios são conservados. Essa ideia concreta é o resultado dos esforços do Espírito durante quase 2500 anos (Tales nasceu no ano 640 AC) – do seu trabalho mais sério, o de tornar-se objetivo para si mesmo e de reconhecer-se”. E segue a citação de Virgílio: “*Tantae molis erat...*”. depois, Hegel declarou que a *Fenomenologia* era sua “viagem de descobrimento” – seria então seu Lusíadas – ou sua Odisséia. Segundo Strauss, pode-se “denominar a *Fenomenologia* o Alfa e o Omega da filosofia de Hegel: aqui, pela primeira vez, Hegel parte com seus próprios navios, como em um roteiro da Odisséia, e circunavega o mundo”. Marx, por sua vez, considera a Fenomenologia “o lugar de nascença e o segredo da filosofia de Hegel”. Adiante vamos precisar essa caracterização da *Fenomenologia* como “epopeia”. Labarrière fala da “dramaturgia do texto da *Fenomenologia*”. É uma confirmação de nosso intento, pois, no caso, tanto “epopeia” como “drama” são usados em sentido amplo, sem o rigor das categorias literárias, e, nesse sentido, cabe dizer que a epopeia é também “dramática”. Trata-se de um texto excepcionalmente barroco, comparado com o resto da exposição sisuda do comentarista. É de notar sua observação de que os textos, “para nós filósofos”, no plano recuado do discurso, desempenham uma função análoga à do coro das tragédias gregas, dando ao encaminhamento sua profundezas real. É certo que só têm um papel pedagógico, não podem invadir o agir da consciência, pois só ela é dona de seu destino. Diante da consciência que evolui de figura em figura, o filósofo é mais árbitro do que ator, contudo ocupa, sob essa forma modesta, o lugar do universal, aquele mesmo que o espírito assume na gênese da realidade. E termina citando o próprio Hegel: ‘*Pela consciência o espírito intervém no domínio do mundo. Uma Ilíada não procede de um golpe de dados, tampouco uma grande obra de baionetas ou canhões, mas o compositor é o espírito*’” (MENESES, 2006, p.127-128, grifo do autor).

¹²³ Ver MATTOS, L.; LACERDA, W. A Poética da Fragmentação do Eu e o Fenômeno da Heteronímia: uma visão única. *Saberes*, v.7, n.1, p.118.

A primeira figura exemplar é Alberto Caeiro, antípoda-mor do Pessoa ortônimo. Este pensava, muito. Aquele sente, demasiadamente. O primeiro fixa-se na “certeza dos objetos”. O outro somente serve-se para reflexão. “Descobridor da Natureza e Argonauta das sensações verdadeiras”, Caeiro sobrevive, vive vida simples, foge. E pela “dúvida cansada” percebe o mundo.

O que nós vemos das cousas são as cousas.
 Por que veríamos nós uma cousa se houvesse outra?
 Por que é que ver e ouvir seria iludirmo-nos
 Se ver e ouvir são ver e ouvir?

O essencial é saber ver,
 Saber ver sem estar a pensar,
 Saber ver quando sevê
 E nem pensar quando sevê
 Nem ver quando se pensa.¹²⁴

(...)

Creio no mundo como num malmequer,
 Por que o vejo. Mas não penso nele
 Porque pensar é não compreender...
 O Mundo não se fez para pensarmos nele
 (Pensar é estar doente dos olhos)
 Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...

Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...
 Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é.
 Mas porque a amo, e amo-a por isso,
 Porque quem ama nunca sabe o que ama
 Nem sabe porque ama, nem o que é amar...
 Amar é a eterna inocência,
 E a única inocência não pensar...¹²⁵

A segunda figura é o “anacrônico” e “ex-patriado voluntário” Ricardo Reis; para quem majestade é o reinado da abdicação e com modo de vida “neo-clássico”. A poética é moderação; mas ocorre que esta “idealização” é também sua tormenta. O destino parece inimigo. E somente uma atitude contemplativa diante (à margem) do mundo é via. Ataraxia.

¹²⁴ Ver ABDO, S. *Fernando Pessoa: Poeta célico?* Tese de Doutorado. USP. 2005, p.125.

¹²⁵ Ver MATTOS, L.; LACERDA, W. A Poética da Fragmentação do Eu e o Fenômeno da Heteronímia: uma visão única. *Saberes*, v.7, n.1, p.124-125, 2009.

Tirem-me os deuses
 Em seu arbítrio
 Superior e urdido às escondidas
 O Amor, glória e riqueza.
 Tirem-me, mas deixem-me,
 Deixem-me apenas
 A consciência lúcida e solene
 Das coisas e dos
 seres.

(...)

O resto passa,
 E teme a morte,
 Só nada teme ou sofre a visão clara
 E inútil do Universo.¹²⁶

Diz Mattos (2009, p.125-127):

No complexo sistema do constelado Fernando Pessoa, Ricardo Reis é um satélite em contínuo movimento. Inicialmente situado ao lado do ortônimo Fernando Pessoa, no polo subjetivo do pensar, Ricardo Reis caminha, posteriormente, rumo ao polo objetivo do sentir. Atraído por seu mestre, Alberto Caeiro, passa a orbitar ambos os polos. Começa a se afastar do Fernando Pessoa ele-mesmo já na própria atitude do pensamento: enquanto este procurava pensar para a tudo entender e não se contentava com os raciocínios, Reis pensava, apenas, com o intuito de evitar as angústias e se contentava com os raciocínios. Reis procura se manter calmo, Pessoa ele-mesmo mergulha na agitação. Já o processo de aproximação com Caeiro se dá, dentre outros motivos, principalmente, pela atitude de ambos em relação ao período em que vivem: fogem dele. Caeiro por não acreditar na lógica corrente do mundo, envolve-se, apenas, com o mundo natural; Reis, para evitar o desequilíbrio, alija-se de tudo. Idealiza outros mundos, foge para outras eras.

A terceira e, talvez, mais exemplar figura é a “experiência de existir” chamada Álvaro de Campos. Contrapondo-se tanto à abstração reflexiva de Pessoa, quanto ao “pastoreiro” de Caeiro e ao “forasteiro” de Reis, in-surge-se a “emoção excessiva e plural da vida” moderna. Depressões, frustrações, infelicidades; “*Qual foi a vida que houve nisto? Que foi isto à vida?*” (MATTOS, 2009, p.127).

¹²⁶ Ver ANDRADE, S. *Fernando Pessoa e a Consciência Infeliz*. Disponível em: [http://www.letras.ufmg.br/cesp/textos/\(1980\)fernandopessoa.pdf](http://www.letras.ufmg.br/cesp/textos/(1980)fernandopessoa.pdf) Acesso em: 21 jul. 2013.

A real sensação poética é, com dúvidas, sua angústia existencial. Campos também quer “entender o mundo”; ora pela objetividade, ora pela subjetividade, desloca-se para ortônimo em Pessoa. Ou ainda, com sinal trocado, Campos deixa de ser Caeiro, sendo Reis.

Fiz de mim o que não soube,
E o que podia fazer de mim não o fiz.
O dominó que vesti era errado.
Conheceram-me logo por quem não era e não desmenti, e perdi-me.
Quando quis tirar a máscara,
Estava pegada à cara.
Quando a tirei e me vi ao espelho,
Já tinha envelhecido.
Estava bêbado, já não sabia vestir o dominó que não tinha tirado.
Deitei fora a máscara e dormi no vestiário
Como um cão tolerado pela gerência
Por ser inofensivo
E vou escrever esta história para provar que sou sublime.

(...)

Sempre esta inquietação sem propósito, sem nexo, sem
Consequência,
Sempre, sempre, sempre,
Esta angústia excessiva do espírito por coisa nenhuma,
Na estrada de Sintra, ou na estrada do sonho, ou na estrada da vida...
Esta velha angústia,
Esta angústia que trago há séculos em mim,
Transbordou da vasilha,
Em lágrimas, em grandes imaginações,
Em sonhos em estilo de pesadelo sem terror,
Em grandes emoções súbitas sem sentido nenhum.
Transbordou.

Mal sei como conduzir-me na vida
Com este mal-estar a fazer-me pregas na alma!
Se ao menos endoidecesse deveras!
Mas não: é este estar entre,
Este quase,
Este poder ser que...,
Isto.¹²⁷

(...)

Na casa defronte de mim e dos meus sonhos,
Que felicidade há sempre!
Moram ali pessoas que desconheço, que já vi mas não vi.
São felizes, porque não são eu.¹²⁸

¹²⁷ Ver ABDO, S. *Fernando Pessoa: Poeta céltico?* Tese de Doutorado. USP. 2005, p.189-192.

¹²⁸ Ver ANDRADE, S. *Fernando Pessoa e a Consciência Infeliz*. Disponível em: [http://www.letras.ufmg.br/cesp/textos/\(1980\)fernandopessoa.pdf](http://www.letras.ufmg.br/cesp/textos/(1980)fernandopessoa.pdf) Acesso em: 21 jul. 2013.

Diz ainda Campos (apud PESSOA, 2011, p.356):

Gostava de gostar de gostar.
 Um momento... Dá-me de ali um cigarro,
 Do maço em cima da mesa-de-cabeceira.
 Continua... Dizias
 Que no desenvolvimento da metafísica
 De Kant a Hegel
 Alguma coisa se perdeu.
 Concordo em absoluto.
 Estive realmente a ouvir
Nondum amaban et amara amaban (Santo Agostinho)
 Que coisa curiosa estas associações de ideias!
 Estou fatigado de estar pensando em sentir outra coisa.
 Obrigado. Deixa-me acender. Continua. Hegel...

A por(des)ventura dialética presente na obra de Pessoa é, admitindo suas várias *personas*, como flúido princípio constitutivo imanente aos textos, a saber,

“a suprema verdade que se pode dizer de uma coisa é que ela é e não é ao mesmo tempo. Por isso, pois, que a essência do universo é a contradição [...] uma afirmação é tanto mais verdadeira quanto maior contradição envolve’ (PESSOA, 1995. p.710). Ou, em outro lugar: ‘Tudo quanto existe envolve contradição, porque envolve o ser e o não-ser ao mesmo tempo’ (PESSOA, 1995. p.710)” (ABDO, 2005, p.258, nota 25).

A (in)completude de “ortônimo e heterônimos” re(a)presentaria uma diversidade de visões sobre o problema do ser e da verdade sem exclusividade de sentido deste ou daquele implícito do poeta, desta ou daquela explícita proposição enunciada, nem tampouco demandaria “conciliação dialética”; ao contrário, exigiria respeito àquele princípio constitutivo.

O caminho das figuras e momentos da infeliz consciência-de-si e do espírito do mundo, dos heterônimos e de Pessoa, percorrido, respectivamente, nas páginas da FdE de Hegel e nos versos pessoanos, poderiam ser-comum àquela

inquietação do sujeito emancipado do Iluminismo, que não se demora numa única instância, não se detém no conhecimento uma vez alcançado, mas quer ir sempre além, embora para tanto se enrede numa série constante de contradições (...) **percurso nunca passível de ser concluído** e capaz de ser satisfeito, estabelecendo a verdade do sujeito que se experimenta a si no objeto, reunindo ao mesmo tempo teoria e prática (WERLE, 2001, p.165-166, grifo nosso).

Não seria o caso de confronto, Hegel e Pessoa, duas posições, lado a lado, compará-las de modo direto, já dissemos; Pessoa versa escrita poética, artística, enquanto Hegel escreve obra filosófica.

Diz ainda Werle (2001, p.163, grifo do autor):

A propósito, desde a *Fenomenologia do espírito*, misturar poesia e filosofia é para Hegel tanto má filosofia quanto má poesia. As posições distintas que têm de ocupar o filósofo e o poeta constituem também um dos principais pressupostos dos Cursos de estética de Hegel: o artista opera com a Forma da intuição (a Forma da arte), ao passo que o filósofo atua no *medium* do pensamento (a Forma da filosofia) (...) O poeta, para Hegel, não tem necessidade de ser e não pode ser filósofo, e vice-versa, pois a arte expõe o absoluto de modo sensível, pela intuição e, na poesia, pela representação (*Vorstellung*), ao passo que a filosofia apreende o absoluto pelo pensamento (*Gedanken*). Neste sentido, ao poeta cabe estar em sintonia sensível e direta com a sua época e seu tempo – embora tanto o poeta quanto o filósofo sejam sempre filhos do seu tempo -; cabe a ele saber apreender de modo sensível os interesses mais elevados do espírito. Já ao filósofo impõe-se a tarefa de apreender o curso do espírito pelo pensamento.

Pessoa e Hegel são como “consciências” de seu tempo, o Si mesmo em diverso momento do espírito; o primeiro sensivelmente re-presentado, o segundo perfeito conceitualmente, e ambos intuídos. A intenção da filosofia hegeliana é, segundo Andrade (2006), além de derrubar a concepção de verdade como algo pronto e acabado, pretender também discutir a necessidade da mediação, em múltiplas dimensões, entre ideia e coisa ou natureza e cultura, por exemplo.

Com efeito, o que resulta disso não seria aquela síntese de comentaristas, “*síntese pacificada das antíteses dialéticas, como querem crer os intérpretes ingênuos da filosofia hegeliana, mas uma proposta de harmonia fundada a partir do caótico e que, por isso, não pode excluir a dissonância*” (ANDRADE, 2006, p.100)¹²⁹.

Assim sendo, sabemos por tantos que “somos muitos”, pensar alguma coisa já modifica a coisa e o pensamento, ou seja, é já outra a própria causa; somente agora compreendemos, retrospectivamente, nosso breve deslumbramento com possíveis “passagens” entre Pessoa e Hegel; daí com outra pessoa, escrevemos.

¹²⁹ Não haveria “precisão” hegeliana nessa harmonia fundada “a partir do caótico”, mas por conta dos nossos propósitos e deveras fins retóricos utilizamos então tal comentário.

Diz Perrone-Moisés (apud GUIDA, [s.d.], p.04):

Quanto mais eu o lia, tentando pensar as questões por ele suscitadas, mais me convencia de que não são a filosofia, a psicanálise, a lingüística, a sociologia ou a poética que ajudam a ler Pessoa. É Pessoa quem oferece um formidável saber para a ampliação do campo dessas disciplinas. Assim, não foi lendo Hegel que eu entendi melhor Pessoa; foi porque eu tinha Pessoa em mente, que me encantei com a *Ciência da Lógica*, obra que, de outra forma, me pareceria absolutamente aborrecida ou, pior, totalmente impenetrável.

Outros registros deste “impacto estético” encontramos¹³⁰, por exemplo, em 1) Campos (1997, p.61-73, grifo do autor) e 2) Aquino (1978, p.252-254, grifo do autor), respectivamente:

1) Segundo Adorno, o filósofo da *Fenomenologia do Espírito* teria “elevado a princípio estilístico sua relação cética com a linguagem”. (...) Adorno estabelece um paralelo entre a linguagem do filósofo de lena e a do poeta de Diotima, Hölderlin, seu colega e amigo de juventude, reconhecendo, no escrever de ambos, uma “qualidade musical”. No caso do filósofo, seria necessário, ao lê-lo, acompanhar com o “ouvido especulativo” os pensamentos, como se estes fossem “notas” de uma partitura musical. A música “dialética”, ou seja, “a música de tipo beethoveniano”, que impõe uma audição “multidimensional”, para frente e para trás ao mesmo tempo”, ofereceria um *análogon* da reflexão hegeliana. Não por acaso, face à luz que nos vem dessas observações adornianas, é possível colher na Filosofia do Espírito asserções à primeira vista paradoxais, como aquela, célebre, sobre a verdade (que, pelo menos na aparência, como que antecipa o “gaio saber” dionisíaco e dançarinamente zaratustriano de Nietzsche): *Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar (sich) auflöst, ist ter ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe*. Ou, na versão brasileira de Henrique Cláudio de Lima Vaz (Coleção “Os Pensadores” [São Paulo: Abril Editora, 1974]): “O verdadeiro é, assim, o delírio báquico no qual não há membro que não esteja embriagado, e porque cada membro, na medida em que se separa, imediatamente se dissolve, é igualmente o repouso translúcido e simples”. Ou, ainda, como eu reproponho o texto do filósofo, submetendo-o a um recorte poemático:

a verdade

a verdade é o
delírio báquico:
nela nenhum elo
escapa à embriaguez
e como cada

¹³⁰ Ver, por exemplo, MARTINHO, A. Os momentos literários da individualidade moderna na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Dissertação de Mestrado. USP. 2010.

um deles
 ao se-
 parar-se i-
 mediatamente já se dis-
 solve
 ela é
 igualmente a
 paz
 translúcida e
 singela

2) Ora, ante esta nova unidade jaz uma segunda unidade, porém universal, na qual todos os momentos da primeira existem como suprimidos. Hegel apresenta esta unidade universal empregando um termo-chave para a intelecção do inteiro processo do mútuo reconhecimento das consciências-de-si: <<Esta unidade é o gênero simples>>. Já se pode adiantar que um tal mútuo reconhecer-se é a experiência feita pelas consciências-de-si de pertencerem ao mesmo gênero. O segundo parágrafo continua a aprofundar esta reflexão em torno da consciência-de-si como gênero. A densidade que as três primeiras linhas apresentaram é notável, e por isso mesmo são apresentadas aqui na sua cadência rítmica:

Esta outra vida porém
 Dies andere leben aber

para a qual
 für welches

o gênero como tal
 die Gattung als solche

e a qual
 und welches

para si mesma
 für sich selbst

é gênero
 Gattung ist.

A feliz coincidência entre grandes estudiosos brasileiros, poeta e filósofo, com nosso breve propósito “estético” encerra aqui e agora nossas considerações sobre “reconhecimento” como “segundo nascimento”; para adiante prosseguirmos no movimento de apreensão das figuras “sabidas e vivenciadas” pelas experiências da consciência-de-si. Ora, resta ainda aquela cindida e duplicada, jamais satisfeita, na sua infelicidade e finitude, mas sempre em busca da reconciliação entre certeza e verdade, a saber, *la consciencia desgraciada*.

3.4 (EIS AÍ) A CONSCIÊNCIA(-DE-SI) INFELIZ¹³¹: (D)A LIBERDADE POR UM TRIZ

A figura da consciência-de-si resultante da relação senhor e escravo agora se sabe como “espírito que é um mundo”; estóico, cético e infeliz, situações históricas conhecidas e experimentadas no conceito de liberdade; quer dizer, quando se sabe livre no estoicismo, há experiência de um Marco Aurélio ou Epicteto, por exemplo. Ocorre que aquelas situações concretas do senhor e do escravo são inessenciais para o estoicismo; aqui tanto o “escriba” quanto o “imperador” são livres. A questão do reconhecimento da liberdade tem passagem na própria consciência-de-si.

Contudo, livre não significa não ser mais escravo ou ser livre como senhor; liberdade é quando se age como ser pensante em qualquer momento. Livre é quem

¹³¹ “A humilhação do homem, o reconhecimento de sua dependência e a posição fora dele de um ideal de liberdade que não encontra em si mesmo, eis aí uma dialética que reencontraremos no seio da consciência infeliz, quando o homem, como consciência do nada e da vaidade de sua vida, se opuser à consciência divina (...) A consciência infeliz é a *subjetividade* que aspira ao repouso da unidade, é a consciência de si como consciência da vida e aquilo que supera a vida, mas não pode senão oscilar entre os dois momentos, como a inquietude subjetiva que não encontra em si sua verdade. A consciência de si – reflexão da vida – aparece-nos, portanto, como a elevação à liberdade; tal elevação, porém, é a inquietude subjetiva, a impossibilidade de sair de uma dualidade essencial ao conceito de espírito. O sentido da dialética da consciência infeliz é, no entanto, a própria superação de sua infelicidade. Por isso, a consciência de si transporá sua subjetividade, consentirá em aliená-la e pô-la como ser, mas então o próprio ser terá se tornado a consciência de si, e a consciência de si será ser. Tal será a nova unidade da consciência de si e da consciência. É preciso acompanhar esse movimento cujo termo será a alienação atualizada da consciência de si. Consideraremos sucessivamente a consciência infeliz como consciência mutável diante da consciência imutável; em seguida, a figura do imutável para essa consciência – o universal concreto para a subjetividade –; e enfim o problema da unificação da realidade e da consciência de si. Se tomarmos exemplos históricos, o primeiro estágio corresponde ao judaísmo; o segundo, às primeiras formas do cristianismo; e o terceiro nos conduz da Idade Média europeia ao Renascimento, à razão moderna. Em todo caso, trata-se apenas de exemplos históricos, como o eram o estoicismo e o ceticismo; de fato, aquilo que Hegel quer aqui descrever é a educação da consciência de si, o aprofundamento da subjetividade reconduzindo à consciência do ser” (HYPPOLITE, 1960, p.189-190 e 210-211, grifo do autor). Ver também, por exemplo, FRANÇA, L. Estética e consciência infeliz na filosofia hegeliana. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 06, n.10, p.109-121, 2009; SCHIO, S. O movimento dialético: a dor e o sofrimento na Fenomenologia do Espírito. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 05, n.09, p.59-74, 2008; TREVISON, A. Dois rapazes teimosos: a formação nas figuras do espírito. *Educação*, v.34, n.01, p.42-48, 2011; TORRES, J. A consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo. *Ágora Filosófica*, ano 01, n.01, p.43-55, 2001; ÁLVAREZ, E. La autoconciencia: lucha, libertad y desventura. DUQUE, F (org). *Hegel: la odisea del Espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010, p.85-107; MÁSMELA, C. *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*. Madrid: Trotta, 2001; WAHL, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: PUF, 1951; JARCZYK, G. Jean Wahl, I - Le malheur de la conscience: de Jean Wahl à Hegel. JARCZYK, G; LABARRIÈRE, P-J (orgs). *De Kojève à Hegel: cent cinquante ans de pensée hégélienne em France*. Paris: Albin Michel, 1996, p.41-50.

suprassume pensamento na vontade; liberdade é posição de si por si; ou seja, vontade é pensamento sabendo de si em seu objeto.

Ora, tal identidade suprassumida entre pensamento e vontade é consciência-de-si da liberdade estoica. Assim “*para ser consciência de si livre, é preciso ser estóico num ou outro momento da vida*” (HYPOLLITE, 1960, p.194).

A liberdade do estoicismo aparece pela negação das relações exteriores, daí perderem o sentido as contingências que anteriormente se apresentavam como “peso da existência”. O estóico não se define mais pelas situações de dominação e escravidão; “vive com naturalidade”, quer dizer, “que beleza é a natureza”, conforme aquela canção “racional”. O estóico se regula pelo seu comportamento em relação aos acontecimentos; sua essencialidade é somente conservação da liberdade. A medida do estóico é a da liberdade acima das determinações da vida.

Diz Chiereghin (1998, p.94-95, grifo do autor):

A figura do estoicismo não é a extensão e o aprofundamento da impotência e da situação aporética em que a dialéctica escravo-senhor ficaria bloqueada. A consciência estoica, filha de épocas de cultura generalizada, mas também de medo e escravidão generalizados, tenta subtrair-se à força necessitamente de apetite e temor em que a dialéctica escravo-senhor está retida, refugiando-se na essência simples do pensamento, onde, independentemente da situação empírica em que se acha vivendo, a autoconsciência é livre, quer entronizada quer agrilhoada. Mas esta liberdade do pensamento é apenas o pensamento da liberdade, não certamente a sua realidade nem o seu gozo efectivo: é “a pura forma em que nada se determina”, porque é totalmente “*indiferente a respeito da existência natural*”. Na sua oposição a toda a forma de exterioridade, o estóico limita-se a retirar-se, não para lhe completar a harmonização efectiva consigo; o seu distinguir-se da realidade coloca assim em campo uma diferença que permanece superficial e que não tem força para impelir a fundo o poder da própria negatividade: a consciência estoica, “como liberdade abstracta, não é portanto mais do que a negação imperfeita do ser-outro: como apenas *retirou* o ser para dentro de si, não chega a cumprir-se como absoluta negação do ser nela”.

A “natureza” dessa liberdade estoica é somente pensamento em geral; pois toda diferenciação se mantém na reflexão, sempre determinada como forma pura, do pensamento sobre si mesmo. O estóico assume uma vontade universal e própria em todo conteúdo, mas aquela dualidade impede sua efetividade.

Com efeito, somente no ceticismo¹³² é que tal negação se efetiva pela pretensão de valor absoluto em suas determinações. A verdade daquele suposto “eu livre” estoico está na inquietude e instabilidade de uma consciência sem repouso, mas que é superação permanente das situações; “sei lá, a hora do sim é um descuido do não”, conforme aquela canção popular; ou seja, tal verdade mesma se encontra na “dialética do cético”¹³³.

Diz Hyppolite (1960, p.202-203, grifo do autor):

A consciência céтика é a própria experiência da dialética; porém, enquanto a dialética nas fases precedentes do desenvolvimento fenomenológico se produzia, por assim dizer, sem que a consciência o soubesse, agora é obra sua. A consciência sensível acreditava ter a

¹³² “Como a dúvida cética atinge esse núcleo racional – ‘é verdade’ que não há verdade’, - ela produz uma ‘inquietação absoluta’, que parece dissolver a própria consciência numa ‘confusão contingente’, na qual todo conteúdo de pensamento desaparece sugado para dentro do disparate (*Faselei*) consciente do ceticismo afirmado. O pensamento experimenta o desaparecimento absoluto de todo conteúdo, mas na própria nulidade do ver, do ouvir e do pensar, a consciência continua a ver, ouvir e pensar – numa palavra, ela se recusa a entrar no nirvana da ausência de si (...) Mesmo dilacerada pela contradição, ela se põe sempre de novo como a forma universal de todos os conteúdos que a negam, e aprende também a negar esta negação continuada de si; pois, sendo seu próprio conceito, a consciência é a pulsão para ultrapassar todo limite, sofrendo ‘da parte dela mesma a violência que destrói toda satisfação limitada’. Graças a essa obstinação, a razão extrai força da própria fraqueza e pode então afirmar-se como ‘o prodigioso poder do negativo’. Com tal poder, a razão se apropria das armas do inimigo – o ceticismo é um poder mefistofélico que ‘sempre diz não’ – e agora as utiliza em proveito de si para dissolver toda oposição” (SANTOS, 2007, p.226-227, grifo do autor); Ver também BICCA, L. Hegel: o ceticismo na dialética. *O que nos faz pensar*, n.25, p.53-78, 2009; BONACCINI, J. O conceito hegeliano de “fenomenologia” e o problema do ceticismo. *Veritas*, v.51, n.01, p.56-68, 2006.

¹³³ “Todavia, exactamente aqui, onde a consciência parece estar a um passo da verdade da própria essência, assoma o limite intrínseco ao saber, apenas aparente, que a consciência tem de si mesma. A autoconsciência céptica activa o “movimento dialéctico”, mas tal *Unruche* está bem longe de poder ser identificada com a função essencial que Hegel sempre reconheceu ao ceticismo como momento dialéctico-negativo do conhecimento do absoluto. A dialéctica aparece aqui no seu aspecto formalista e abstracto, porque os opostos diferentes dentro da unidade do gênero, entre os quais ela opera, são uma miscelânea inessencial de representações, em parte sensíveis, em parte pensadas. Ela aparece, assim, em duas formas igualmente distantes de uma experiência concreta e radical da negatividade. Por um lado, no seu percurso por tudo o que é empírico e acidental, ela acaba por conferir a si mesma uma vida igualmente acidental ou até o aspecto animalesco de uma consciência extraída. Por outro lado, ele retrai-se em si mesma até que todas as diferenças se dissolvem na igualdade abstracta consigo. Quando este “arrufo acidental”, este litígio entre meninos teimosos, que passa de extremo um ao outro da consciência céptica, é reconhecido como laceração íntima que atormenta a autoconsciência em si mesma, surge então a última figura deste momento: a consciência infeliz. Esta sua proveniência já deveria aconselhar cautela quanto a acentuar o seu papel ou até a sobrevalorizar a sua importância a ponto de fazer dela uma figura emblemática de toda a *Fenomenologia* ou chave de leitura para a filosofia hegeliana no seu conjunto. A consciência é de facto infeliz porque, parodisticamente, é incapaz de remover de si uma infelicidade cuja causa é ela mesma. Ela desdobra-se em si num lado inessencial: em é a consciência do divino, o outro a consciência mutável “que se confunde e se inverte de modo absoluto”, sendo este o lado que a consciência reserva para si enquanto “infeliz”. Para superar esta desigualdade, importaria tirar o que é inessencial e, com isso, a fonte de infelicidade; mas é precisamente impossível que isto suceda, porque a eliminação de si como inessencial seria sempre obra sua; logo, mais não faria do que reproduzir a inessencialidade que lhe é constitutiva” (CHIEREGHIN, 1998, p.95-96, grifo do autor).

verdade no isto imediato, mas via desaparecer sua verdade sem compreender como isso era possível. A consciência percipiente punha a coisa fora de suas propriedades, e assim imaginava encontrar uma posição estável; porém, sem compreender como isso era possível, tal estabilidade ainda lhe escapava. Doravante, é a própria consciência que faz desaparecer esse Outro que pretende a objetividade [...] Assim, a consciência proporciona a si mesma a inabalável certeza de sua liberdade, traz à luz sua experiência e a eleva à verdade [...] Entretanto, o ceticismo ainda não se elevou à consciência de si mesmo, não é senão a alegria de destruir, a operação dialética puramente negativa; é preciso ver como tal consciência cética pode pôr sua própria certeza de si. É evidente que ela só o pode mediante a negação daquilo que é outro; logo, ela própria está vinculada a essa alteridade e, por isso, sua dualidade deve se manifestar. Ela própria ainda não tem uma verdadeira consciência disso, pois então seria a consciência infeliz.

Ora, estóicos e céticos quase “imitam” subjetivamente aquela relação exterior do senhor e do escravo. Assim o senhor era consciência-de-si independente e o escravo sua realização efetiva. Do mesmo modo, o estóico eleva a consciência-de-si ao pensamento “indiferente” dos conteúdos, mas enquanto “vontade pensante” é posição abstrata de um “mundo separado”; ou seja, de um lado, a forma universal, de outro, a determinação “existencial”. Ademais o senhor afirmava sua independência, mas era incapaz de vivê-la. Já o escravo, mediante “serviço e trabalho”, conquistava sua substância da vida. Da mesma maneira, o cético penetra radicalmente em todas as experiências, mas sua “independência” formal é duplicada em negatividade onipotente e em absoluta positividade.

Diz Cossetin (2012, p.103-104):

Para Hegel, em sua experiência existencial, a consciência infeliz é somente dor, pois como a sua infelicidade está em suas contradições, ela se atormenta em tentar o tempo inteiro superá-las. Ela é o resultado ilusório da pretensão estoica de atingir a liberdade mediante o pensamento e só a encontrar na inquietude e instabilidade do cético. Na verdade, o drama do estoico e do cético é que ambos têm de admitir que só podem afirmar a si mesmos mediante outra consciência: no caso do estoico, ignorada, e do cético, negada. Ou seja, eles são conduzidos a abandonar a visão solipsista e subjetivista e a se comunicarem, admitirem outra existência, outro ponto de vista, portadora, inclusive, de mesmo valor. É exatamente tal descoberta que atormenta a consciência infeliz: ela sabe que não pode afirmar o seu ser sem perder-se, sem tornar-se coisa para outra consciência, numa contínua busca pela conformação que nunca ocorre.

A verdade da consciência cética então é a *consciencia desgraciada*¹³⁴ enquanto consciência explícita da contradição interna da própria consciência; ocorrendo assim, paradoxalmente, uma das “mais felizes aparições” da consciência. Contudo, nessa experiência, a consciência como sujeito volta a se encontrar ao experimentar em si a supressão de seu objeto, pois já não é mais um eu que depõe um outro, nem um senhor que se opõe a um escravo, no “mundo da vida”, mas, ao contrário, com o estoicismo e com o ceticismo, ambos os momentos são agora o desdobramento da consciência-de-si nela própria.

Numa palavra, a consciência-de-si é, para si mesma, dupla consciência.

A *consciencia desgraciada* consiste, segundo Hyppolite (1960), na ignorância de sua infelicidade ou numa consequente unidade “transcendente” de sua própria dualidade. Daí se comprehende a recorrência deste tema na FdE¹³⁵. Contudo, em sentido estrito, a consciência infeliz é “livre” reconhecimento da consciência-de-si.

¹³⁴ Utilizamos, por vezes, e assim nos parece, a ênfase da tradução espanhola para “consciência infeliz”, a saber, experiência da consciência-de-si “caracterizada pela nostalgia do infinito separado diante do qual a consciência experimenta o sentimento de sua nulidade” (SANTOS, 1993, p.140).

¹³⁵ “A consciência é infeliz e, na sua miséria, tão mesquinha “que não consegue mais do que incubar-se a si mesma”; tendo separado o essencial de si como algo inatingível, quando tenta “reatingir-se na essência, o que atinge é apenas a própria efectividade separada” (...) A consciência infeliz é, assim, “somente o movimento contraditório em que o contrário não chega à tranquilidade no próprio contrário, antes se reproduzindo naquele, novamente, apenas como contrário”. No entanto, a consciência infeliz, justamente no ponto em que reconhece a sua total dependência de uma essência que a transcende, tem ao seu alcance a possibilidade de resolver a diferença inessencial dentro da qual permanece retida. De facto, na alienação total do próprio ser e operar, ela introduz a sua singularidade peculiar na universalidade da essência imutável que a subjuga, oferecendo-se assim à sua representação como a unidade já alcançada de si e do seu outro. Neste ponto, a consciência encontra-se como que suspensa em equilíbrio entre a mais profunda miséria da renúncia total a si e a máxima beatitude da reunificação com o essencial. Todavia, também aqui onde ela parece ter perdido tudo, permanece apegada ao sentimento da própria perda e da própria infelicidade: este é o último reduto que o poder alterizante da consciência interpõe ainda entre uma reunificação já sucedida *em si* e o seu gozo efectivo, que continua a não ser real para a consciência. Está preparada *em si* a reconciliação entre a singularidade da consciência e o universal, tal como se há-de explicitar no momento seguinte da “razão”; mas aqui, fica a dor da separação para a consciência ou, melhor dizendo, a separação depende unicamente do seu doer-se, porque tem já em mãos “um operar que se contenta em si mesmo no seu operar, ou seja, um gozo bem-aventurado”, um operar que “só como operar de um singular é operar de verdade”. A infelicidade que afectua a consciência é pois somente aquela que a consciência procura para si mesma; e se ela exprime genericamente a atitude religiosa do crente, resulta claro pela sua dialéctica paralisante que ela incarna apenas os modos defectivos de tal experiência ou, por outras palavras, a fé tal como aparece à consciência, embora não como ela é *em si* na sua verdade. Esta dá-se somente no interior da comunidade dos crentes, onde é possível realizar a passagem para a reunificação efectiva com o divino, o que é impraticável para a consciência infeliz e que na *Fenomenologia* permitirá, pelo contrário, a passagem conclusiva ao saber absoluto” (CHIEREGHIN, 1998, p.96-97, grifo do autor).

Diz Hegel (2002, §207 e §216, p.159 e p.163, grifo do autor):

Mas seu verdadeiro retorno a si mesma, ou a reconciliação consigo, representará o conceito do espírito que se tornou [um ser] vivo e entrou na [esfera da] existência; porque nela mesma como *uma* consciência indivisa já é ao mesmo tempo uma consciência duplicada. Ele mesma é o intuir de uma consciência-de-si numa outra; e ela mesma é ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência. Contudo *para si*, ainda não é a essência mesma; ainda não é a unidade das duas (...) Embora a consciência infeliz não possua tal presença, está ao mesmo tempo acima do puro pensar: seja do puro pensar do estoicismo, que faz abstração da singularidade em geral; seja do puro pensar do ceticismo, que é somente *inquieto*, e de fato é apenas a singularidade, como contradição sem-consciência e movimento sem-descanso. A consciência infeliz ultrapassa esses dois momentos: reúne e mantém unidos o puro pensar e a singularidade, porém não se elevou ainda àquele pensar *para o qual* a singularidade da consciência se reconciliou com o puro pensar mesmo.

Com efeito, a verdade da consciência-de-si então é uma subjetividade que deve descobrir sua própria insuficiência e experimentar a impossibilidade da sua própria unidade. A consciência-de-si é reflexão da consciência em si mesma; implica uma cisão “existencial” de modo tão radical, ontologicamente, que a consciência dessa separação é a consciência da infelicidade de toda reflexão¹³⁶.

Diz Hyppolite (1960, p.219-220, grifo do autor).

Todo o desenvolvimento da consciência infeliz exprime, portanto, o desenvolvimento da subjetividade que se renuncia a si mesma e, nessa negação de si, reinstitui uma objetividade, mas objetividade que não é mais o em-si puro e simples, em-si que se tornou o em-si

¹³⁶ “A dualidade que, na consciência céptica, era uma alternância de posições, aqui ocupa dois polos: coexistem o Senhor e o Escravo em uma só consciência e essa cisão é o motivo de sua profunda infelicidade. O polo inferior é a consciência mutável, e com esse polo a consciência se identifica. O polo superior é o Imutável, que um dia se tornou “Imutável figurado”, vindo ao encontro da consciência mutável, mas isso foi nos longes do tempo e espaço, porque, quando a consciência cruzou o mundo para encontrá-lo, tudo o que achou foi seu “túmulo vazio”. Pelo cultivo da terra, produz e desfruta os frutos de seu trabalho, dando ações de graças ao Imutável, de cuja liberalidade tudo procede. Trata de eliminar seus desejos e sua vontade própria, para identificar-se com a vontade do Imutável: confessa-se com o sacerdócio Mediador, que a declara reconciliada com a divindade. Quer dizer, em si a reconciliação está operada, e foi conseguida sua unidade com o Imutável. No entanto, o que se passa em si (e para nós) não é assimilado por essa consciência que continua a sentir-se infeliz e distante de seu Imutável. **E assim se perde uma excelente ocasião da reconciliação definitiva da consciência singular com a Essência absoluta, ou seja, da certeza com a verdade. Falhou por pura falta de lucidez – ou por teimosia de não querer retificar sua postura encurvada para o polo inferior e dar-se conta de que o polo do Imutável se tinha reconciliado com ela.** Desvaneceu-se a experiência que a consciência fazia com tanto empenho e, assim, tem de partir em busca de outros caminhos” (MENESES, 2006, p.141, grifo nosso).

para si ou o para-si em si; uma substância que é ao mesmo tempo sujeito, que se põe a si mesma como aquilo que ela é. Que tal reconciliação, que tal síntese do em-si e do para-si seja possível, é precisamente o que não admite a maior parte de nossos contemporâneos, aí residindo a crítica por eles feita ao sistema hegeliano como sistema. Preferem, em geral, isso que Hegel denomina a consciência infeliz àquilo que denomina o espírito; retomam de boa vontade a descrição dessa certeza de si que não chega a ser em-si e que, no entanto, só é por meio de sua superação rumo a esse em-si, mas abandonam o hegelianismo quando a consciência de si singular – a subjetividade – se torna consciência de si universal – a coisidade -, pelo que o ser é posto como sujeito e o sujeito como ser. O que recusam é a ontologia hegeliana, não sua fenomenologia. Não é nossa tarefa tomar partido nesse debate, mas somente esclarecer, tanto quanto possível, as *démarches* da Fenomenologia. Ora, não há dúvida sobre o sentido da dialética da consciência infeliz. Como diz explicitamente Hegel: ‘A consciência de si que atinge seu apogeu na figura da consciência infeliz foi somente a dor do espírito lutando para elevar-se novamente à objetividade, porém, sem atingi-la’.

Ora, todos os caminhos da consciência à consciência-de-si levaram ao dilaceramento de uma consciência duplicada, a *consciencia desgraciada*. Primeiro a consciência visava uma outra, depois, por meio de outra, a consciência-de-si visou a si própria; seu “nome de batismo” foi desejo. Em outro momento, a consciência-de-si se desenvolveu nas relações entre senhor e escravo e na luta pelo reconhecimento; tornou-se consciência suprassumida de sua própria independência; seu “nome de crisma” foi liberdade. Contudo, a consciência-de-si como consciência estóica, pôs à prova a verdade de sua certeza no ceticismo e, finalmente, na liberdade desse reconhecimento, “conjurou” enquanto *consciencia desgraciada*.

Diz Hegel (2002, §228 e §230, p.169-171, grifo do autor):

A ação, enquanto é seguimento de uma decisão alheia, deixa de ser própria, segundo o lado do agir ou do *querer*. Mas resta ainda à consciência inessencial o lado *objetivo* da ação, a saber: o *fruto* de seu trabalho e o *gozo* (...) A renúncia de sua vontade, como *singular*, não é para ela segundo o conceito, o positivo da vontade universal. Igualmente, sua renúncia à posse e ao gozo tem somente o mesmo significado negativo; e o universal, que para ela vem-a-ser nesse processo, não é para ela seu *próprio agir* (...) Mas, para ela mesma, o agir, e seu agir efetivo, continua sendo um agir miserável; seu gozo, dor; e o ser suprassumido dessa dor, no sentido positivo, *um além*. Contudo, nesse objeto – em que seu agir e seu ser, enquanto desta consciência *singular*, são para ela ser e agir *em si* -, a representação da razão veio-a-ser para ela: a certeza de ser a consciência em sua singularidade, absolutamente *em si*; ou de ser toda a realidade.

A verdade da *consciencia desgraciada* então é a unidade do universal e do singular, na figura “imutável” do além na consciência; mas a liberdade é por um triz, no reconhecimento da consciência infeliz como momento da razão. O verdadeiro é como suprassunção da consciência e da consciência-de-si.

Antes, a consciência desejou, trabalhou, mas acabou em recolhimento; sem reconhecimento no mundo o desprezou. Agora, parece compreendê-lo “como se fosse uma primeira vez”, trabalha pela sua conquista e permanência, deseja e faz nele uma experiência “verdadeira” consigo mesma; mas está somente certa disso. “A Felicidade é uma unidade a ser produzida pela ação do sujeito” (MENESES, 2006, p.146). Aqui tal “afinidade” exigiria outra volta no “círculo do saber” para assim reconhecer a fenomenologia do espírito¹³⁷.

¹³⁷ Ver MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*: roteiro. São Paulo: Loyola, 1992; MENESES, P. *Hegel & a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003; Ver também, por exemplo, GRUPO Hegel Unicap (Obra Coletiva). *A Rosa da Razão sobre a Cruz do Presente*: bicentenário da Fenomenologia do Espírito / 1807-2007 – 30 anos do Grupo Hegel / 1977-2007. Recife: FASA, 2007 (Col. NEAL, n.10, 2007); CHAGAS, E; UTZ, K; OLIVEIRA, J (orgs). Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. Fortaleza: UFC, 2007; DUQUE, F (org). *Hegel: la odisea del Espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010; MENDOZA, C (org). *Hegel: ciencia, experiencia y fenomenologia*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2010; MOYAR, D; QUANTE, M (orgs). *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*. USA: Cambridge University Press, 2010; PIRES, E (org). *Still reading Hegel: 200 years after the Phenomenology of Spirit*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

4 ESPÍRITO VERDADEIRO (AINDA EM SUA REFLEXÃO): (MAIS UMA) TRANSFIGURAÇÃO DO CONCEITO (VIVO)

“Nesse ato de largar e prender,
nessa fuga e nessa busca,
julgamos ver realmente uma
determinação mais elevada”
(GOETHE, 2008, p.47)

O principal é *força* da afinidade,
mas nenhuma afinidade é unilateral;
quando eu estou perto e afim de alguém,
tanto *ele* está de mim
(HEGEL, 1997, p.337, grifo do autor)

“Eu sou a luta (...)
sou ambos os lutadores
e a própria luta”
(HEGEL apud SAFATLE, 2012)

4.1 AS AFINIDADES ELETIVAS DE GOETHE (DE HEGEL)

Diz Hegel (1989, p.95, grifo do autor, tradução nossa) em suas *Lições sobre Filosofia da História* (1822-1831) que já havia citado a passagem abaixo na sua FdE¹³⁸ e destacou, com precisão, que o mesmo tema estava presente em *As Afinidades Eletivas* (1809) de Goethe (1749-1832)¹³⁹:

O homem necessita comer e beber; está em relação com amigos e conhecidos; tem sentimentos e rompantes. Aqueles grandes homens tiveram também estas particularidades; comeram, beberam, preferiram este cardápio ou este vinho, àquele outro ou água. Não há grandes

¹³⁸ “Nenhuma ação pode escapar a tal julgar, porque o dever pelo dever – esse fim puro – é o inefetivo; no agir da individualidade [é que] tem sua efetividade, e 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. Do mesmo modo, para o julgamento não há ação em que ele não possa contrapor o lado da singularidade e da individualidade, ao lado universal da ação, e desempenhar para com aquele-que-age o [papel de] criado-de-quarto da moralidade” (HEGEL, 2002, §665, p.452-453).

¹³⁹ “Dizem que para o camareiro não existem heróis. **Mas isso é porque um herói só pode ser reconhecido por um outro herói.** Provavelmente, porém, um camareiro saiba apreciar apenas aquele que lhe é semelhante” (GOETHE, 2008, p.144, grifo nosso).

homens para seu criado, diz um conhecido ditado. E eu o citei (na *Fenomenologia do espírito*) – e Goethe o repetiu dois anos depois – (Em *Afinidades eletivas*, II parte. Cap.V. *O diário de Otilie*): não porque o grande homem não seja um herói, e sim porque o criado é um criado. O criado tira as botas do herói, ajuda-o a deitar, sabe que ele gosta de champanhe, etc. Para o criado não há heróis; somente para o mundo, para a realidade, para a história¹⁴⁰.

Diz Hegel (2001, p.296-298, grifo do autor) agora, especificamente, em suas *Lições sobre Estética* (1820-1829) sobre As *Afinidades Eletivas* de Goethe:

A verdadeira obra de arte deve ser libertada desta originalidade enviesada, pois ela apenas demonstra sua autêntica originalidade pelo fato de aparecer como a única e própria criação [*Schöpfung*] de um espírito, que não recolhe e costura nada do exterior, mas permite que o todo se produza por meio de si mesmo na conexão a mais rigorosa a partir de uma fusão, num tom, tal como a coisa se sucedeu em si mesma (...) Um acoplamento semelhante de traços singulares que não provém do conteúdo, encontramos ainda nas *Afinidades Eletivas*: são destas espécie os parques, as imagens vivas e as oscilações de pêndulo, a sensibilidade [*fühlen*] aos metais, as dores de cabeça e toda a imagem, emprestada da química, das afinidades químicas. No romance, que se desenrola numa determinada época prosaica, tais coisas podem certamente ser antes permitidas, principalmente se, como em Goethe, são empregadas de modo tão hábil e gracioso e, de mais a mais, uma obra de arte não pode libertar-se completamente da formação de sua época. Mas uma coisa é espelhar esta própria formação, outra coisa é recolher e juntar os materiais [*Materialien*] de modo exterior, independentes do autêntico conteúdo da exposição. A autêntica originalidade do artista, como da obra de arte, reside apenas no fato de ser animada pela racionalidade do Conteúdo em si mesmo verdadeiro. Se o artista transformou completamente esta razão objetiva em algo seu, sem misturá-la ou contaminá-la a partir do interior ou do exterior com particularidades estranhas, então unicamente ele também se oferece a si mesmo em sua subjetividade a mais verdadeira no objeto configurado, subjetividade que apenas quer ser o ponto de passagem vivo para a obra de arte em si mesma acabada. Pois em todo poetizar, pensar e atuar verdadeiros a autêntica liberdade deixa o substancial imperar enquanto uma potência em si mesma, a qual é ao mesmo tempo de tal modo a mais própria potência do pensamento e querer subjetivos mesmos, que não pode mais sobrar nenhuma discordância na completa reconciliação de

¹⁴⁰ “El hombre necesita comer y beber; está en relación con amigos y conocidos; tiene sentimientos y arrebatos momentáneos. Aquellos grandes hombres han tenido también estas particularidades; han comido, han bebido, han preferido este manjar o este vino a aquél otro o al agua. No hay grande hombre para su ayuda de cámara, dice um conocido refrán. Y yo he añadido1 (Em la *Fenomenología del espíritu*) – y Goethe lo há repetido dos años después – 2(Em *Afinidades electivas*, II parte. Cap.V. *El diario de Otilia*): no porque el grande hombre no sea un héroe, sino porque el ayuda de cámara es el ayuda de cámara. El ayuda de cámara le quita las botas al héroe, le ayuda a acostarse, sabe que le gusta el champahne, etc. Para el ayuda de cámara no hay héroes; solo los hay para el mundo, para la realidad, para la historia”.

ambos. Assim, a originalidade da arte certamente consome cada particularidade casual, mas ela apenas a devora, para que o artista possa seguir completamente o traço e o impulso de seu entusiasmo do *genius* preenchido unicamente pela coisa e, em vez do bel-prazer e arbítrio vazio, possa expor seu verdadeiro si mesmo [*Selbst*] em sua coisa realizada de acordo com a verdade. Não possuir nenhuma maneira foi desde sempre a única grande maneira, e somente neste sentido Homero, Sófocles, Rafael e Shakespeare hão de ser chamados originais.

Neste romance¹⁴¹, Goethe explora as possíveis correspondências entre “laços sociais”, as afinidades entre pessoas e as chamadas leis de atração e repulsão, fenômenos do “mundo químico”; ou seja, a idéia de que a ligação entre certos elementos se dissolve na presença de outros afins seria observada também nos costumes; haveria assim uma “força” que determinaria os relacionamentos¹⁴².

Diz Santos Neto (2005, p.47-73):

Não obstante, o traço eminentemente filosófico que constitui o desenvolvimento das diferentes figuras (consciência, consciência-de-si, razão e espírito) na Fenomenologia do espírito, é possível afirmar que Hegel demonstra um amplo conhecimento do universo literário, e

¹⁴¹ “Uma dessas novelas, na origem embutidas nos Anos de peregrinação, transforma-se em As afinidades eletivas, que põem em cena a irrupção trágica do amor nas relações da família e da sociedade. Goethe escolhe como fórmula para essa novela trágica a imagem-metáfora química. Os cientistas conhecem certas substâncias compostas que se desfazem inexoravelmente quando entram em contato com certos elementos “afins”. Goethe aplica a curiosa regra química às relações humanas. Num espaço fechado da propriedade de campo do casal Eduard e Charlotte (ambos casados em segundas núpcias conforme o mútuo afeto e a livre escolha) entram dois outros personagens (uma afilhada e um amigo), cuja presença começa imediatamente a desencadear a dissolução das uniões existentes. Os quatro protagonistas, que viviam para a realização de seus sentimentos e de seus valores estéticos, sucumbem a um redemoinho que destrói a felicidade e as vidas de dois dos protagonistas, além da do filho de Eduard e Charlotte” (ROSENFIELD, [s.d.], p.25); “Acerca de As afinidades eletivas Goethe disse a Heinrich Laube, em 1809, o ano de sua publicação, que o considerava o seu melhor livro. Obra de maturidade do poeta, o romance concentra toda a sua experiência e apresenta num panorama a sociedade de seu tempo, aplicando as suas concepções favoritas sobre a polaridade e o magnetismo universal. Ao transpor a ideia de *afinidade eletiva* do domínio da química para o das relações amorosas, uma verdadeira equação é montada com os quatro personagens principais, que reagem uns sobre os outros à maneira de compostos instáveis, num jogo cruzado de “simpatias magnéticas” (CASTRO, 2011, p.15).

¹⁴² “Pretendo mostrar brevemente como Kant e Goethe apropriaram-se, nos respectivos domínios moral e estético, da teoria de Bergman, cuja tradução alemã de 1785 (não a referida por PB, de 1779), pude ler recentemente na Staatbibliothek de Berlin. No entanto, o título alemão mais curto, na versão que referi, parece corresponder melhor ao conteúdo da obra, já que as “afinidades eletivas” aparecem nela como uma entre as modalidades de atrações próximas. O importante é que Kant, afora a possibilidade de ter lido Bergman em latim, teve tempo à sua disposição, antes da publicação da *Crítica da razão prática*, a tradução alemã do livro de Bergman e pôde, antes da sua aplicação estética em Goethe, fazer uso dessa teoria em sua filosofia moral” (ROHDEN, 2006, p.227-228, grifo do autor); Ver também LÖWY, M. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central: um estudo de afinidade eletiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

certamente uma preocupação estética. Na tessitura da obra em questão, encontramos claras referências ao Fausto, de Goethe (secção V); à Antígona, de Sófocles (secções V, VI, VII); ao Sobrinho de Rameau, de Diderot (secção VI); à “bela alma” dos Anos de aprendizagem de Wilhelm Meister, de Goethe e Lucinda, de Frederico Schlegel (secção VI); ao “criado de quarto do herói” das obras: Afinidades eletivas e Máximas e reflexões, de Goethe; às obras de William Shakespeare: Hamlet e Macbeth (secção VII); Schiller e uma secção (VII) dedicada à experiência estética à luz da religião (...) É a crítica do Romantismo contra o Iluminismo. O mesmo acontece com os heróis de uma outra obra de Goethe, As afinidades eletivas em que os personagens Otilie e Eduard emergem como aquelas figuras que não conseguem efetivar os sentimentos de amor e paixão no mundo constituído devido às regras e convenções sociais dominantes. A impossibilidade de realização desta paixão leva ao estabelecimento de uma relação vivida somente no plano da contemplação, em que o amor ultrapassa o plano material e subsiste, quase que exclusivamente, no plano espiritual (...) O Romantismo não é capaz de compreender a realidade como uma totalidade dinâmica, por isso ela cai na unilateralidade, enfatiza apenas um lado – contemplação – à custa do outro (...) Mas a palavra final da Fenomenologia do espírito não é o sujeito contemplativo expresso pela “bela alma”, porque a experiência da consciência não termina aí.

Ora, se em tais afinidades “naturais” as “escolhas” são subsumidas, então, ao contrário, para o “mundo cultural”, propriamente humano, a exigência é sempre de uma ação reconhecida; contudo, ressaltamos mais o empréstimo daquela expressão do que sua comprovação utilizada no romance¹⁴³.

Diz Hegel (1968, p.455-456, grifo do autor, tradução nossa):

Mas não é somente no aspecto químico onde o específico se apresenta numa esfera de combinações; também o tom [musical] particular tem seu sentido somente na relação e na combinação com um outro e com a série dos outros; a harmonia ou desarmonia em tal esfera de combinações constitui sua natureza qualitativa, que ao mesmo tempo repousa em relações quantitativas, as que Formam

¹⁴³ “A arte mais apreciada por Hegel é a poesia e, ainda que não oculte seu amor pela poesia épica e lírica, seu maior entusiasmo é mostrado em relação à poesia dramática: “O drama, porque se desenvolve tanto segundo o seu conteúdo quanto segundo a sua Forma até a totalidade a mais perfeita” – diz Hegel – “deve ser considerado como o supremo estágio da poesia e da arte em geral” (...) Na filosofia de Hegel, a *Bildung* é um conceito fundamental, pois é o princípio que constitui e move o espírito (...) Se, como entendiam em comum Goethe e Hegel, o sagrado é o que une o homem com o homem, artes como a pintura e a música estão ao lado das artes da palavra, como o drama, cuja outra vantagem para que Hegel o escolhesse como modelo é a imediatez com que nele aparece a humanidade em ação. Os homens em situações, conflitos e ação são representados no drama para a contemplação e o desfrute, ou seja, para a reflexão, a crítica e o prazer, que são as condições da arte quando já não proporciona *substantielle* e sim *formelle Bildung* (...) Hegel se vale desta grande tradição poética para expor “A verdadeira objetividade da obra de arte” em nossas condições modernas de recepção subjetiva” (HERNÀNDES, 2009, p.79, 84, 89, 94, grifo do autor).

uma série de expoentes; e as relações das relações específicas são as que constituem cada um dos tons combinados nele mesmo. O tom individual é o tom fundamental de um sistema mas é igualmente por sua vez um membro individual no sistema de cada outro tom fundamental. As harmonias são afinidades eletivas exclusivas, cuja peculiaridade qualitativa, entretanto, se resolve igualmente por sua vez na exterioridade de um progresso simplesmente qualitativo – donde porém reside o princípio de uma medida para aquelas afinidades, que são afinidades eletivas (químicas, ou musicais ou outras) entre e diante das outras [é um problema] acerca do qual se apresentará no que segue todavia uma observação com respeito às químicas; mas esta questão superior está na mais estreita conexão com o específico do propriamente qualitativo e pertence às partes especiais da ciência natural concreta¹⁴⁴ (...) A próxima determinação que se oferece, consiste que¹⁴⁵, segundo a diferença da multidão, por conseguinte, das magnitudes extensivas, que se verifica entre os membros de um lado para a neutralização de um membro do outro lado, se dirige também a afinidade eletiva deste membro em direção aos membros da outra série, com todos os quais se fala em afinidade¹⁴⁶.

¹⁴⁴ “Hegel indica claramente aqui que a justificação lógica da afinidade eletiva não é suficiente para resolver os problemas postos pelas ciências concretas. É desejável que seu leitor lembre-se desta observação quando a próxima nota irá desenvolver pontos de vista que se pode julgar aventureiro” (DOZ apud HEGEL, 1970, p.150, note [366]1, grifo do autor, tradução nossa).

¹⁴⁵ “Hegel apresenta aqui uma simples possibilidade lógica sem alusão a hipótese científica qualquer; tudo o que podemos dizer dessa possibilidade lógica, é que ela não satisfaz as dúvidas do conceito de afinidade eletiva (...) A medida da afinidade simples seria por princípio as diferenças de quantidade do corpo que pode ser substituído nas combinações. Mas a afinidade seria em razão direta ou em razão inversa dessas quantidades? O texto de Hegel sugere que ele pensa em relação direta; mas não impõe esta interpretação (...) Hegel demonstrou mais acima que o intensivo e extensivo não se distinguem absolutamente, mas relativamente, que eles são dois momentos necessários do quantum e que eles passam um no outro (2). Esta identidade fundamental encontra aqui uma aplicação direta: de uma maneira ou de outra, o extensivo poderia compensar o intensivo, o intensivo compensar a extensivo” (DOZ apud HEGEL, 1970, p.150-151, note [366]2, grifo do autor, tradução nossa).

¹⁴⁶ “Pero no es sólo en el aspecto químico donde lo específico se presenta en una esfera de combinaciones; también el tono [musical] particular tiene su sentido sólo en la relación y la combinación con un otro y con la serie de los otros; la armonía o inarmonia en tal esfera de combinaciones constituye su naturaleza cualitativa, que al mismo tiempo reposa en relaciones cuantitativas, las que forman una serie de exponentes; y las relaciones de las dos relaciones específicas son las que constituyen cada uno de los tonos combinados en él mismo. El tono individual es el tono fundamental de un sistema, pero es igualmente a su vez un miembro individual en el sistema de cada otro tono fundamental. Las armonías son afinidades electivas exclusivas, cuya peculiaridad cualitativa, empero, se resuelve igualmente a su vez en la exterioridad de un progreso simplemente cuantitativo. – Dónde empero reside el principio de una medida para aquellas afinidades, que son afinidades electivas (químicas, o musicales u otras entre y frente a las otras, [es un problema] acerca del cual se presentará en lo que sigue todavia una observación con respecto a las químicas; pero esta cuestión superior está en la más estrecha conexión con lo específico de lo propriamente cualitativo y pertenece a las partes especiales de la ciencia natural concreta (...) La próxima determinación que se ofrece, consiste en que, según la diferencia de la multitud, y por ende de las magnitudes extensivas, que se verifica entre los miembros de un lado para la neutralización de un miembro del otro lado, se dirige también la afinidad electiva de este miembro hacia los miembros de la otra serie, con todos los cuales se halla en afinidad”.

Diz ainda Hegel (1968, p.438-439, grifo do autor, tradução nossa):

O processo começa com a pressuposição de que os objetos em tensão, ao estar em tensão contra si mesmos, estão precisamente por isso em tensão um diante do outro, isto é, é uma relação que se chama sua afinidade - dado que cada um está, por seu conceito, em contradição frente a própria unilateralidade de sua existência e, portanto, esforça-se para eliminar, no que está posto de imediato o esforço dirigido a eliminar a unilateralidade do outro objeto, e a adequar, mediante esta recíproca nivelação e vinculação, a realidade ao conceito, que contém ambos os momentos. Porquanto cada objeto está posto como contradizendo e eliminando a si mesmo, os objetos estão mantidos apenas por uma violência exterior em sua superação mútua e em sua falta de acabamento recíproco. O meio termo, pelo qual agora estas extremidades são vinculadas, é principalmente a natureza de ambos, que é em si, isto é, o conceito íntegro que contém ambos. Mas, em segundo lugar, posto que na existência eles estejam um contra o outro, assim também sua absoluta unidade é um elemento diferente deles, existente, um elemento todavia formal – o elemento da comunicação, de onde eles entram mutuamente em uma comunidade extrínseca. Como a diferença real pertence aos extremos, assim este meio termo é apenas a neutralidade abstrata, a possibilidade real daqueles – ou seja, o elemento teórico da existência dos objetos químicos, do seu processo e de seu resultado. No mundo material a água faz o papel deste meio; no espiritual, quando se verifica algo análogo a tal relação, deve ser considerado como este meio o signo em general, e, com mais exatidão, a linguagem¹⁴⁷.

Ora, sabemos que Merleau-Ponty (apud ZUBEN, 1984) considerava a razão hegeliana como uma “razão ampliada”, onde todo singular é inexprimível e toda singularidade expressão máxima, ou seja, o outro é, comigo, sempre universal concreto, é sempre em-si e para-si somente enquanto “razão cultivada”.

¹⁴⁷ “El proceso empieza con la presuposición de que los objetos en tensión, al estar en tensión contra si mismos, están precisamente por eso en tensión uno frente al otro – es decir, en una relación que se llama su afinidad – Dado que cada uno está, por su concepto, en contradicción frente a la propia unilateralidad de su existencia y, por lo tanto, se esfuerza para eliminarla, en eso está puesto de inmediato el esfuerzo dirigido a eliminar la unilateralidad del otro objeto, y a adecuar, mediante esta recíproca nivelación y vinculación, la realidad al concepto, que contiene ambos momentos. Por cuanto cada objeto está puesto como contradiciéndose y eliminándose a si mismo, los objetos están mantenidos sólo por una violencia exterior en su separación mutua y en su falta de acabamiento recíproco. El término medio, por el cual ahora estos extremos quedan vinculados, es ante todo la naturaleza de ambos, que está en si, es decir, el concepto íntegro que los contiene a ambos. Pero, en segundo lugar, puesto que en la existencia ellos están uno en contra del otro, así también su absoluta unidad es un elemento diferente de ellos, existente, un elemento todavia formal – el elemento de la comunicación, donde ellos entran mutuamente en una comunidad extrínseca. Como la diferencia real pertenece a los extremos, así este término medio es sólo la neutralidad abstracta, la posibilidad real de aquéllos – como decir, el elemento teórico de la existencia de los objetos químicos, de su proceso y de su resultado. En el mundo material el agua juega el papel de este medio; en el espiritual, cuando en él se verifica algo análogo a tal relación, hay que considerar como este medio el signo en general, y, con más exactitud, el lenguaje”.

A abordagem hegeliana, assim nos parece, implicaria também numa “metafísica da linguagem”¹⁴⁸. O pensar do ser e o pensar do pensar são no absoluto, mas dialeticamente, no vir-a-ser das categorias, é que são suprassumidos no mesmo; uma vez que as categorias existem propriamente na linguagem, que nega o sensível e, ao mesmo tempo, também o conserva e o ultrapassa.

Neste sentido, a linguagem antecede o pensamento e, ao mesmo tempo, é sua expressão; bem como no nível da linguagem, é o próprio pensamento em sua imediatidate que a antecede. Daí a crítica da impossibilidade da linguagem poder ser definitivamente suprassumida¹⁴⁹. A linguagem é relação consigo sempre novamente e se ultrapassa somente em si mesma; bem como o pensamento, assim devido àquela própria vinculação¹⁵⁰.

Diz Cossetin (2012, p.44-45, nota 01, grifo do autor):

Já no início da Fenomenologia, Hegel mostra que a consciência se engana ao tentar obter a verdade do objeto intuitiva e imediatamente, pois, em todas as suas tentativas, a linguagem irrompe como mediação universal, verdade esta que só pode ser alcançada após a consciência expressar o que experiência a fim de que seu saber seja

¹⁴⁸ “A este respeito, consultar um primeiro esboço estabelecido por J. Hyppolite no seu livro *Lógica e existência*, onde, na primeira parte, ele analisa o problema da linguagem e da lógica. [...] esse discurso que o filósofo faz sobre o ser é também o discurso mesmo do ser através do filósofo. Isso supõe em primeiro lugar uma explicitação de uma filosofia da linguagem humana espalhada nos textos de Hegel. Cf. J. Hyppolite. *op. cit.*, Paris, PUF, 1991, p.5-6” (BAVARESCO, 2001, p.166, nota 259, grifo do autor); Ver também AQUINO, M. Metafísica da subjetividade e linguagem I. *Síntese Nova Fase*, v.20, n.61, p.199-218, 1993; AQUINO, M. Metafísica da subjetividade e linguagem II. *Síntese Nova Fase*, v.21, n.67, p.495-528, 1994; AQUINO, M. Metafísica da subjetividade e linguagem III. *Síntese Nova Fase*, v.22, n.71, p.453-488, 1995.

¹⁴⁹ “O problema da expressão não está completamente resolvido na filosofia de Hegel (...). Assim Mure exprime a forma controversa com que a linguagem é abordada por Hegel. Enquanto elimina o sensível não elimina, porém, aquele sensível que é condição ou meio para a exposição do pensamento. E se é assim, de que o pensamento exige a sua expressão para desenvolver-se, então ele carece da linguagem e encontra nela, tanto como fala quanto como escrita, um meio sensível de fixação provisória. Daí a dificuldade: se o pensamento puro pressupõe linguagem, como pode ele realizar-se na forma da necessidade, como pretende Hegel, inclusive suprimindo a própria mediação?” (COSSETIN, 2006, p.95).

¹⁵⁰ “A progressão em si, por intermédio da palavra pronunciada, o regresso a si, a partir do mundo que ele próprio criou pelo poder do nome, mostra que a linguagem, esta mediação de si consigo mesmo no seu ser-outro, é justamente o caminho que torna o espírito presente a si mesmo e a palavra, a sua existência, pois o silêncio e a mudez, sendo a marca da natureza e do animal, indicam, no domínio do espírito, a não realidade deste. O espírito é irredutivelmente *Lógos*: a razão, como fundamento e como forma, e o racional <>existem apenas como linguagem>>; logos, razão, essência das coisas e discurso, coisa e palavra, categoria (Sobre a linguagem como modo único de existência do racional, v. a fórmula mais tardia das *Lições de História da Filosofia*: <>O racional só existe como linguagem>>. Hegel conservará em grande apreço o termo *logos* pela ambiguidade que nele encontra: <>logos é mais determinado do que palavra. É uma bela ambiguidade do termo grego – razão e, ao mesmo tempo, linguagem. Pois a linguagem é a pura existência do espírito>>” (FERREIRA, 1992, p.315, nota 29).

testado e criticado. Assim, a sua pretensa intuição pura cede lugar ao elemento intermediário da linguagem, impedindo que a consciência se relaciona pura e imediatamente com o mundo: a linguagem sempre se interpõe nessa relação: “Mas, como vemos, a linguagem é o mais verdadeiro; nela nós mesmos refutamos imediatamente nosso ‘querer dizer’, e então, o universal é o verdadeiro da certeza sensível e a linguagem só exprime esse verdadeiro, assim, é totalmente impossível que possamos dizer o ser sensível que ‘queremos dizer’ (HEGEL, 1996(a), p.85). A insistência de Hegel, nesse sentido, consiste justamente em mostrar a contradição inerente à certeza sensível, que nem chega a realizar a experiência que desejava, menos ainda, extrair dali alguma verdade. Quer dizer, desde a primeira e mais elementar experiência da consciência, existe uma inevitabilidade do pensar e da linguagem que mostra que o objeto só existe para a consciência quando passa pela sua expressão.

No pensamento hegeliano, qualquer possível “experiência pré-linguística”, ou seja, “permanência do silêncio”, assumida como não sendo capaz de se reflexionar, resultaria na sua própria não-realização; que por sua vez significaria a impossibilidade mesmo do pensamento filosófico¹⁵¹. Desde a FdE tomamos “ciência” da experiência da consciência em apreender o ser por uma aderência imediata ao objeto e seu consequente “saber verdadeiro” somente enquanto expressão conceitual, quer dizer, também discursivamente.

Com efeito, se o silêncio prevalece diante da fala, então devemos admitir que haveria, de fato, conhecimento em-si-mesmado, fora da possibilidade de suspeição e ausente do saber compartilhado; ou se, por exemplo, o “mistério” é limite para o saber, então não haveria possibilidade daquele saber absoluto hegeliano.

Diz Hegel (§462, p.256, grifo do autor) que

Mas é também ridículo ver, no fato de estar o pensamento ligado à palavra, uma deficiência do pensamento, e uma desgraça; embora se pense que o *inexprimível* seja justamente o mais excelente, essa suposição, nutrida pela vaidade, não tem o mínimo fundamento; porque o inexprimível, na verdade, é somente algo turvo, fermentante, que só ganha clareza quando consegue chegar à palavra.

¹⁵¹ “As expressões do falar comum poderiam parecer pouco dignas para significar o absoluto, o qual exigiria uma linguagem própria e específica. Pelo contrário, o que mais importa é atender ao que permanece irreflectido no dizer comum, o que fica camouflado na aparente inocência ou neutralidade especulativa da linguagem representativa – os conceitos supremos em que a verdade se exprime; Hegel exemplifica: na simples frase <*a árvore é verde*>, na sua imediatez e naturalidade, oculta-se o <<é>> inexpressivo unicamente devido à ausência da intenção filosófica” (FERREIRA, 1992, p.312).

A FdE não admite, fora da linguagem, nenhuma experiência, efetivamente. Nada haveria, nem de resto, naquilo que não fosse manifesto. O espírito reconheceu, nas “passagens da consciência”¹⁵², que todo saber imediato, subjetivo, suposto na apreensão da totalidade é suprassumido na subversão da linguagem. Daí somente no todo os momentos ganham sentido. E na liberdade do absoluto enquanto reconhecimento do espírito pode ser dito conhecimento verdadeiro.

Com efeito, “a linguagem é o **ser-aí** do puro *Si*, como *Si*; pela linguagem entra na existência a **singularidade para si essente** da consciência-de-*si* como tal, de forma que ela é **para os outros**” (HEGEL, 2002, §508, p.350, grifo do autor, grifo nosso em negrito)¹⁵³.

A palavra é um risco, o silêncio nem isso.

¹⁵² “Tudo o que para a consciência – cujo meio é a linguagem – é, é consequentemente dizível (mesmo como indizível), é sentido, ou seja, identificação, pelo Eu=Eu, de uma diferença, pois o que tem por sentido ser é aquilo que, para esse Eu, é diferente dele, outro que não ele, portanto em si mesmo diverso ou diferente. Toda determinação do ser é a identidade de uma diferença. E toda categoria por meio da qual a filosofia enciclopédica de Hegel concebe o ser ou o absoluto identifica claramente uma diferença, o progresso do percurso hegeliano consistindo então na identificação crescente de uma diferença ela mesma crescente; pois o auge da diferença como oposição é a contradição, a qual, no outro extremo da indiferença mútua dos termos da simples diversidade, é a intimidade ou a identidade dos opostos (...) O ser, enquanto tal, frágil identificação de uma frágil diferença, é assim um sentido frágil, lábil (que o abandona ou o faz passar imediatamente a seu Outro), um quase não-sentido que o pensamento, excedendo-o em muito ao visá-lo como tal, deve necessariamente superar para realizar-se ele mesmo numa completa adequação do pensante e do pensado” (BOURGEOIS, 2004, p.254).

¹⁵³ “Exprimir-se autenticamente consiste em proceder a uma operação universal de reconhecimento: A linguagem é um universal em si reconhecido, ressoando deste modo na consciência de todos. Cada consciência que fala torna-se nisso imediatamente em outra consciência (...) A verdade da palavra é assim testada pela comunidade que instaura; o pensar, na pureza da sua solidão, não se converte nunca, para ser efectivamente real, em monólogo: o lógos revela uma essência relacional, é dia-logia em acto: a palavra do absoluto só pode ser pronunciada por <<um Eu que é um Nós e um Nós que é um Eu>>” (FERREIRA, 1992, p.318); “Para Hegel, o espírito não é uma determinação entre outras, mas a determinação, verdadeira, absoluta, do ser: o hegelianismo é a filosofia do ser como espírito (...) Na categoria do espírito, a diferença e a identidade são, cada qual, absolutas, e uma é porque a outra é. Por isso, o espírito não pode ser senão uma relação ou uma mediação entre ele e ele mesmo. Relação ou mediação é diferença: o espírito só é ao ser *para um outro*; relação ou mediação consigo é identidade: o espírito só é ao ser *para o espírito*. Aqui, o que é espírito ou sujeito ultrapassa fundamentalmente o que pertence ao ser simplesmente natural ou substancial, no qual a relação é simples relação com o Outro: a substância é relação, mas com o acidente, relação que não existe ela mesma como substância; a causa é relação dela com esse Outro dela que é o efeito, assim como o fim com o que é apenas seu meio etc. Eis por que Hegel declara que o espírito está nele mesmo presente em sua comunidade, a comunidade dos espíritos (...) Este completa e garante o ser como ser na medida em que sua perfeita identidade a si coincide com sua plena diferença em relação a si: ele é a contradição resolvida (...) O espírito só é assim ele mesmo ao negar toda imediatidate, todo simples ser dele mesmo, ao assumir a auto-affirmação originária de si nessa relação negativa a si que é o agir absolutamente tal, não limitado por alguma outra coisa, isto é, o agir sobre si” (BOURGEOIS, 2004, p.253-257, grifo do autor).

4.2 AFINIDADES SELETIVAS: A ROSA DO RE-CONHECIMENTO NA CRUZ DA LIBERDADE EFETIVA

Conta-se que num tempo não contado, num muro gasto qualquer, de cidade que não se sabe bem qual, foi possível ler a seguinte pixação (sem aspas e com “x” mesmo): “*Deus está morto. Marx morreu. Freud também. E eu já não ando me sentindo muito bem*”¹⁵⁴. De passagem, registre-se que tal (sub)urbana manifestação cultural acima estava “aspada” e (pasmém!) assinada com aquele sempre conveniente “anônimo”.

Ora, esta pequena introdução foi somente uma “doce bárbara” imaginação; mas “baseada em fatos reais”.

Diz Santos (1986, p.20) que

o pós-modernismo nasceu às 8 horas e 15 minutos do dia 6 de agosto de 1945, quando a bomba atômica fez booom sobre Hiroxima. Ali a modernidade – equivalente à civilização industrial – encerrou seu capítulo no livro da História, ao superar seu poder criador pela sua força destruidora. Desde então, o Apocalipse ficou mais próximo. Historicamente o pós-modernismo foi gerado por volta de 1955, para vir à luz lá pelos anos 60. Nesse período, realizações decisivas irromperam na arte, na ciência e na sociedade. Perplexos, sociólogos americanos batizaram a época de pós-moderna, usando termo empregado pelo historiador Toynbee em 1947.

E diz Weberman (2003, p.247, nota 135) também que

a idéia de ‘acúmulo flexível’ e a expressão ‘condição de pós-modernidade’ vêm de um dos melhores livros sobre o assunto: *The condition of Postmodernity*, de David Harvey (Cambridge, MA: Blackwell, 1990). O livro de Harvey também fornece dados mais precisos para o início da pós-modernidade. Na página 39, Harvey cita Paul Jencks dizendo que o modernismo terminou e a era pós-moderna começou às 15h32 (horário padrão), no dia 15 de julho de 1972 em St. Louis, Missouri, com o lançamento do sistema de moradia modernista Pruitt-Igoe.

¹⁵⁴ Ver SANTOS, J. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p.07; Ver também MENESES, P. *A cultura e suas razões. Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006, p.101-110; VAZ, H. *Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica. Síntese – Revista de Filosofia*, v.27, n.88, p.149-163, 2000.

Contemporaneamente, notamos que a despeito desse esforço (ainda) “moderno” de categorização, há somente imprecisão. A pós-modernidade não precisaria mais não. Como já se disse, “*a pós-modernidade não existe*” (GALLI, 2010, p.08). Todavia é costume recorrer à mitologia quando falha a explicação, em desmedida; ocorre que para tal “*patologia social*”, nada, importa.

Diz Rouanet (2006, p.105):

os pós-modernos não criticam nada e não reivindicam nada: limitam-se a observar uma realidade nova que já existe diante dos seus olhos e que só não é vista pelos intelectuais clássicos, ainda profundamente mergulhados nos valores da modernidade.

Com efeito, há causas controversas. “*À consciência pós-moderna não corresponde uma realidade pós-moderna*” (MAGALHÃES, 2001, p.08). As transformações sociais, sempre em processo, não decorrem das “desconstruções” atuais. E nada mais moderno a esta altura dos acontecimentos do que qualquer vontade pela “ruptura dos tempos”.

Tais reflexões remetem àquele psicanalítico “mal-estar da modernidade”¹⁵⁵. Cada tempo com seu passa-tempo performático onde se antecipa seu destino. O que estaria “escondido” nas apostas entre publicidade e artistas plásticos? Cada época com sua própria técnica de “pão e circo” onde se estetiza seu fascínio. O que haveria de tão polêmico nas mostras *cultural turn* de cidades com “aura-espetáculo”? Urbanismo e fetichismo assim são pressentidos. Quando o “sólido se desmancha no ar” o que há para estranhar? Aquilo que é óbvio re-vela-se despercebido. E agora nem caberia perguntar se “*houve uma modernidade para cada pintor antigo*” (BAUDELAIRE, 1996, p.25).

A secura da visão moderna “semi-aridou” o olhar sobre o real como estático, sólido, pedra. E a obsessão em vencer a superstição fez a modernidade “*perder a alma para o diabo*” (GOETHE, 2009), esquecer a *douta ignorantia* socrática e as “ousadas luzes” acabaram por “incandiar o pensamento” e ofuscar a vida. Talvez nem seja bom uma civilização universal, e sim um mundo com “diferentes

¹⁵⁵ Ver, por exemplo, ROUANET, S. *Mal-estar da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998; HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

civilizações”¹⁵⁶. Daí os “manuais” para “existir junto”, a insistência numa “ação comunicativa”¹⁵⁷ e o cumprimento daquele “projeto iluminista”; pois autóctone não é solipsismo, mas o “iluminismo” foi à (sua) revelia disforme.

As lágrimas da crise hodierna “aguaram” o olhar sobre a “realidade do real”; movimento, evanescência, relações. Lógica e existência¹⁵⁸ são lições que nos dizem, fenomenologicamente¹⁵⁹, “cousas” que já ouvimos pela canção: “quem sempre quer vitória perde a glória de chorar” (CAMELO, 2003); tal qual o senhor do escravo, um vencedor vencido; pois aquilo “que ensina o conceito mostra necessariamente do mesmo modo a história” (HEGEL, 2010, p.44) e a história é “como progresso na consciência da liberdade” (VAZ, 1996, p.65, grifo do autor).

Diz Lipovetsky (1999, p. 53-54 e 65, grifo do autor),

Narciso entrou em órbita. O neo-narcisismo não se contentou com neutralizar o universo social, esvaziando as instituições dos seus investimentos emocionais; também o Eu, desta feita, se vê corroído, esvaziado da sua identidade, o que paradoxalmente sucede em virtude do seu hiper-investimento. Como o espaço público se esvazia emocionalmente por excesso de informações, de solicitações e de animações: o Eu tornou-se um “conjunto frouxo”. Por toda a parte, eis que o real pesado desaparece, e é a *dessubstancialização*, última figura da desterritorialização, que condena a pós-modernidade. No sentido da mesma dissolução do Eu actua a nova ética permissiva e hedonista: o esforço deixou de estar na moda, o que significa coerção e disciplina austera é desvalorizados em proveito do culto do desejo de sua realização imediata (...) Curiosa concepção a deste narcisismo, apresentado como estrutura psíquica inédita e que, de facto, se vê repescado pelas redes do “amor próprio” e do desejo de reconhecimento já identificados por Hobbes, Rousseau e Hegel como responsáveis pelo estado de guerra (...) Desolação de Narciso, demasiado bem programado na sua absorção em si próprio para poder ser afectado pelo Outro, para sair de si – e, no entanto, insuficientemente programado, pois que deseja ainda um mundo relacional afectivo.

¹⁵⁶ Ver, por exemplo, HUNTINGTON, S. Choque das civilizações? *Política Externa*, v.II, n.4, p.121-134, 1994; HOBSBAWN, E; RANGER, T (orgs). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2002; MENESES, P. Etnocentrismo e relativismo cultural. *Universidade e diversidade*. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abrantes, 2001, p.95-106; SCHULER, F.; SILVA, J. (orgs). *Metamorfoses da Cultura*. Porto Alegre: Sulina, 2006

¹⁵⁷ Ver, por exemplo, HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003; ROUANET, S. *As razões do iluminismo*. São Paulo: companhia das Letras, 1987.

¹⁵⁸ Ver, por exemplo, HYPPOLITE, J. *Lógica y existência*. Barcelona: Herder, 1996.

¹⁵⁹ Ver, por exemplo, SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

Afora determinadas leituras¹⁶⁰ sobre nosso filósofo consideramos razoáveis as palavras do autor tendo em vista corroborar nosso parágrafo anterior. Nessa longa citação é a “caricaturização pós-moderna” que interessa.

Convém destacar intempestiva dificuldade na apreensão do modo de pensar hegeliano tendo em vista inadvertidas expressões de comentaristas. Não foi o caso acima, mas “o Eu tornou-se um ‘conjunto frouxo’” merece nossa atenção “eletiva”.

Consideramos que esse estigma da “fragilidade do eu” é pensado somente onde o paradigma da “coisa” ainda prevalece, quando a “metafísica de base material”¹⁶¹ ainda obscurece. Neste sentido, “eu forte” é “eu sólido”. Ora, nossa sensação de solidez é “dura ilusão”; sólido é o que há de mais frágil para a razão; são as relações, “jogo de forças”, que mantém a concretude da “Coisa mesma”. Deste modo, não seriam os pilares que, necessariamente, sustentariam qualquer edifício, mas o “jogo de forças” presente no todo.

Tomemos o seguinte exemplo: Onde fica a internet? A pergunta desconcerta. Responder mais ainda: A internet “acontece” enquanto “conectividade”; assim existe “de verdade”; *mutatis mutandis* o “eu”. Relacionamento de “eus” é “eu” propriamente reconhecido. Um todo maior que (a soma de) suas partes, ou melhor, um todo tanto maior quanto seus momentos conflitivos, portanto, constitutivos.

A intersubjetividade que “aparece” nesta simultaneidade da “consciência em rede” é também subjetividade, a “natureza” do espírito; não seria nada “abstrato” como um “conjunto frouxo”, ao contrário, é tão “forte” quanto o sistema imunológico “vivente”, ou tão singular, universal concreto, quanto uma “dor de dente”.

¹⁶⁰ “(...) ao contrário do que sugerem as interpretações mais vulgarizadas, a referência implícita de Hegel não parece ser aqui o problema da origem da sociedade ou a hipótese do ‘estado de natureza’. A hipótese do ‘estado de natureza’ como estado de luta entre os indivíduos, que deve cessar com o pacto social e a constituição da sociedade civil, atende a um tipo de explicação hipotético-dedutiva da origem da sociedade característica das teorias do chamado Direito Natural moderno. Na verdade, essas teorias foram sempre um dos alvos constantes da crítica de Hegel. Na Fenomenologia não se trata de saber como se originou a sociedade (esse é um falso problema para Hegel, pois o indivíduo é, desde sempre, um indivíduo social)” (MORAES, 2013c).

¹⁶¹ Ver original crítica também em MORAES, A. O fim da matéria e a re-significação da *Physis*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, n.11, p.07-18, 2009.

Diz Hegel (1997, §247, Adendo, p.28 e §376, Adendo, p.555-556, grifo do autor, grifo nosso em negrito):

Pareceria que nós aqui poderíamos deixar de lado a metafísica; contudo, é este o lugar de empreendê-la e não há que hesitar, pois ela não conduz a grandes delongas e rapidamente é concluída. Porque, de fato, a metafísica da natureza – como a determinidade essencial de sua diferença – é tal que a natureza é a ideia no seu ser-outro dela; nisto está que ela seja essencialmente um ideal ou aquilo que só tem sua determinidade como relativo, somente em relação com um primeiro (...) O vivente é na verdade o mais alto modo da existência do conceito na natureza, mas também aqui o conceito é somente em si (...) pois a negação do natural, isto é, da singularidade imediata, é isto: que o universal, o gênero é posto, e, sem dúvida, em forma de gênero. Na *individualidade* este movimento dos dois é o decurso, que se suprassume, e cujo resultado é a *consciência*, a unidade, que em e para si mesma é unidade de ambos como Si, não só como o gênero no conceito interno do singular. A ideia existe com isto *no sujeito independente*, para o qual, como órgão do conceito, tudo é ideal e fluido; isto é, ele pensa, faz tudo espacial e temporal ser o seu, tem assim nele a universalidade, isto é, tem-se a si mesmo (...) Esta é a *transição do natural para o espírito*; no vivente a natureza se aperfeiçoou e concluiu sua paz, enquanto se transforma em algo mais alto. O espírito assim proveio da natureza. O fim [alvo] da natureza é matar-se a si mesma e quebrar sua casca do imediato, sensível, queimar-se como fênix para emergir desta exterioridade rejuvenescida como espírito. A natureza é, decerto, o imediato – mas igualmente, como o outro para o espírito, é somente um relativo, e, com isto, como o negativo, somente um [que é] posto. É o poder do livre espírito que suprassume esta negatividade; ele [espírito] é tanto antes como depois da natureza. Não meramente a ideia metafísica da mesma (...) O espírito, portanto, *antes de tudo*, chegando ele mesmo do imediato mas *então* abstratamente se apresentando, quer libertar-se a si próprio, assim como formando a natureza a partir de si; **este agir do espírito é a filosofia.**

Ora, o paradigma da “coisa” já fora suprassumido, por Hegel, no paradigma da “relação”; numa fenomenologia própria ao movimento do conceito.

Diz Haraway (apud SILVA, 2000, p.99-100):

o eu é o um que não é dominado, que sabe isso por meio do trabalho do outro; o outro é o um que carrega o futuro, que sabe isso por meio da experiência da dominação, a qual desmente a autonomia do eu. Ser o um é ser autônomo, ser poderoso, ser Deus; mas ser o um é ser uma ilusão e, assim, estar envolvido numa dialética de apocalipse com o outro. Por outro lado, ser o outro é ser múltiplo, sem fronteira clara, borrado, insubstancial. Um é muito pouco, mas dois (o outro) é demaisido.

Hegel “ultrapassou por dentro” estas dicotomias e unilateralidades compreendidas numa relação do conhecimento desde sempre como reconhecimento; como suprassunção dos termos presentes.

Diz Lipovetsky (1999, p. 45-46):

As consciências já não se definem pela dilaceração recíproca; o reconhecimento, o sentimento de incomunicabilidade, o conflito deram lugar à apatia e a própria intersubjetividade se encontra desinvestida. Após a deserção social dos valores e instituições, é a relação com o Outro que, seguindo a mesma lógica, sucumbe ao processo de desafecção. O eu já não habita um inferno povoado de outros egos rivais ou desprezados; o relacional apaga-se sem gritos, sem razão, num deserto de autonomia e de neutralidade asfixiantes. A liberdade, na esteira da guerra, propagou o deserto, a estranheza absoluta perante outrem. “Deixa-me ficar sozinha”, desejo e dor de ser-se só (...) Já atomizado e separado cada um de nós se torna agente activo do deserto, estende-o e aprofunda-o, incapaz que é de “viver” o Outro. Não satisfeito com produzir o isolamento, o sistema engendra o seu desejo, desejo impossível que, logo que realizado, se revela intolerável: o indivíduo pede para ficar só, cada vez mais só e simultaneamente não se suporta a si próprio, a sós consigo. Aqui o deserto já não tem começo nem fim.

Ora, há elementos suficientes nas citações acima para uma crítica à concepção hegeliana do reconhecimento; mas desde já refutamos com a própria impossibilidade do indivíduo “ficar a sós”. O querer ficar sozinho é manter ainda uma relação a outro. Daí quanto mais esse querer maior a afirmação relacional.

Diz Hegel (2002, §17, p.34, grifo do autor), que

tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *immediatez do saber* mesmo, mas também aquela *immediatez* que é o ser, ou a *immediatez para o saber* (...) – o pensar unifica consigo o ser da substância e comprehende a *immediatez* e o intuir como pensar, o problema é saber se esse intuir intelectual não é uma recaída na simplicidade inerte; se não apresenta, de maneira inefetiva, a efetividade mesma.

Contudo, de torto modo, aos olhos (anti)humanistas contemporâneos, parecemos mais próximos de uma determinada vertigem do pós-humano conforme uma apressada “antropologia do ciborgue”¹⁶².

Não obstante, consideramos pertinente a denúncia de uma “antropotécnica”; mas ocorre que as fronteiras até então bem discerníveis já não são mais tão decidíveis. As identidades se pensam como eletivas e constituídas por grupos afins. As “linhas cívicas” cedem aos blocos econômicos, as “esferas do átomo” cedem às (in)determinações da física quântica e as “alianças rígidas” nos relacionamentos cedem às sucessividades dos afetos.

Num tempo de muitas possibilidades, muitos parecem querer apenas mundos possíveis, mais “modos de ser.

Apareça! É o imperativo. E nessa hegemonia da aparência, vale mais quem melhor parecer ser, principalmente mediante imagens trans-produzidas para aparecer, “nikonicamente”, na cena social preferida. Visibilidade, superficialidade, super-feliz-idade. Mídias especializadas reverberam tanto imposição da “vida para consumo” quanto ofertam suas condições de realização¹⁶³.

Toda essa “cultura imagética”, essa aparência sensível, esse momento do espírito do mundo, onde “uma imagem mente mais que mil palavras” (CHACON, 2013), parece exigir experiências numa “racionalidade logopática”¹⁶⁴ onde razão e afeto não são “vistos” como excludentes.

¹⁶² Ver SILVA, T. (org). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000; SLOTERDIJK, P. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000; Ver também, por exemplo, EXAMINED life. Direção: Astra Taylor. Alemanha: Zeitgeist films, [s.d]. 1 DVD (Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=PQ8crLK_DII Acesso em: 21 jul. 2013).

¹⁶³ Ver BAUMAN, Z. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008; VIANA, R. *Rituais de sofrimento*. São Paulo: Boitempo, 2012; BUCCI, E.; KEHL, M. *Videologias: ensaios sobre televisão*. São Paulo: Boitempo, 2004; TIBURI, M. *Olho de vidro: a televisão e o estado de exceção da imagem*. Rio de Janeiro: Record, 2011; DOMINGUES, I. *Terrorismo de marca: publicidade, discurso e consumerismo político na rede*. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2013;

¹⁶⁴ Ver CABRERA, J. *O Cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*. São Paulo: Martins Fontes, 2006; Ver também, por exemplo, O HOMEM BICENTENÁRIO - Bicentennial Man. Direção: Chris Columbus. EUA: Sony Pictures, 1999. 1 DVD (Baseado em ASIMOV, I. *O homem bicentenário*. São Paulo: L&PM, 1997) que julgamos estabelecer deveras “afinidades” com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, notadamente com a “dialética do reconhecimento”.

Diz Cabrera (2006, p.12-13):

Como se o problema dos limites da linguagem da filosofia e a sua busca obsessiva por imagens, fantasias e projeções não precisasse ter esperado pelo surgimento do cinema para ser colocado. A “proposição especulativa” hegeliana é já puro cinema, muito antes de Hiroshima mon amour, de Alain Resnais, ser pura filosofia. Conceitos e imagens não estão tão desvinculados quanto a tradição filosófica (de Platão a Habermas) quer fazer-nos pensar (...) A noção de “logopático”, centro conceitual de minha reflexão cine-filosófica, constitui, de certa forma, a confluência do analítico e do existencial (...) Assim, as imagens parecem vincular conceitos e explorar o humano de maneiras mais perturbadoras do que a lógica e a ética escritas.

Neste sentido, uma articulação racional que inclui o componente emocional poderia “elevar” o cinema à “forma de pensamento”; ao modo “quando dizer e pensar são como tocar”¹⁶⁵. A apresentação cinematográfica não apresentaria uma argumentação conforme nossa tradição filosófica¹⁶⁶, mas poderia conceitualizar “imageticamente” proporcionando inteligibilidade¹⁶⁷.

Deste modo, “saber” numa perspectiva “logopática” não consistiria somente “entender informações”, mas exemplarmente saber como “experiência vivida”; onde “o emocional não desaloja o racional: redefine-o” (CABRERA, 2006, p.22).

¹⁶⁵ Ver PUENTE, F. A metáfora, a metáfora táctil e o pensamento em Aristóteles. PEIXOTO, M; MARQUES, M; PUENTE, F. *O visível e o inteligível: estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p.123-137.

¹⁶⁶ “Mas um mestre de pensar que quer ensinar a pensar deve alertar os discípulos contra os falsos caminhos e desvios do pensamento. Hegel não se cansa de advertir para duas formas – uma imperfeita, outra distorcida – que assume com frequência o pensamento. A primeira é o pensamento representativo. De si, essa forma de pensar teve – e ainda tem – uma função importante: foi a alma dos mitos, onde o pensamento pré-filosófico depositava em imagens suas verdades. Um modo de conhecimento verdadeiro, que está presente na poesia, nas artes em geral e, muito mais amplamente, como Barthes demonstrou, em toda a linguagem humana, que se move numa atmosfera de símbolos. Esse pensamento encontra sua verdade em imagens e através delas; e é, de certa forma, dialético, pois as analogias têm uma dialética implícita, operam uma travessia entre diversas ordens do ser, entre as quais estabelecem pontes e unidade. Porém recusar-se a passar do pensamento representativo ao conceitual, ‘ex umbris et imaginibus ad veritatem’, seria contentar-se com imagens e desistir da Coisa, ou da realidade verdadeira: ficar nas ‘formas transitórias e imperfeitas’, ou seja, como diziam os antigos, ‘tomar a nuvem por Juno’. Seria contentar-se com os andaimes, que servem para fazer subir a construção, como se fosse o edifício mesmo; ou dar-se por satisfeito com a maquete de papelão, dispensando o prédio de mármore ou granito. O outro desvio é o pensamento raciocinante” (MENESES, 2001, p.72-73).

¹⁶⁷ Ver COUTINHO, E. *A Imagem autônoma*. São Paulo: Perspectiva, 1996; BENJAMIN, W. *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*. BENJAMIN, W [et al.]. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril, 1975, p.09-34.

Ora, a consciência tardia desta época não se caracterizaria pela ambigüidade, ao contrário, exigiria outra modernidade mais livre, quando e porque igualmente reconheceria sua ambivalência¹⁶⁸; negando e conservando, estereotipia e desejo de autonomia, respectivamente.

A “pós-modernidade” renuncia aos confrontos pela “verdade”, indiferente, não se ocupa disso. A “pós-modernidade” é indiscutível¹⁶⁹. Não enuncia contra-princípios, mas vicia des-referências. Aquele eu como um “conjunto frouxo” agoniza, intermitente, mas ainda não se desfez, não se desfaz aos “olhos da vigília”¹⁷⁰; pois, como já foi dito, sempre se refaz, haja vista que pelo “espírito” é visto. O mundo contemporâneo insinua “risos” disfarçando lamentos, julga abismos por fundamentos. A “pós-modernidade” é sua própria consciência tardia; como naquela metáfora de que “primeiro nos deram asas para depois nos roubar o céu”.

Há tamanha confusão no *quantum* da profusão bibliográfica sobre “pós-modernidade”. E nenhum sofrimento acompanha, somente indeterminação¹⁷¹. A “pós-modernidade” não é (mais) uma questão. Daí por que tal relação com Hegel então?¹⁷² “Já não chegamos aqui às afinidades?” (GOETHE, 2008, p.45), perguntaríamos como Charlotte.

¹⁶⁸ Ver BAUMAN, Z. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999; ROUANET, S. As Duas Modernidades. SCHULER, F.; SILVA, J. (orgs). *Metamorfoses da Cultura*. Porto Alegre: Sulina, 2006, p.105; BADIOU, A. *Para uma nova teoria do sujeito*: conferências brasileiras. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

¹⁶⁹ Ver EAGLETON, T. *As Ilusões do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

¹⁷⁰ “Passar da sonolência da substância e da consciência habitual (uma certa forma de morte natural, como Hegel dirá na *Filosofia da História*) à atitude vigilante da subjectividade filosófica, à vida da razão, é uma mudança de estado que se opera pela violência, segundo o modo da ruptura; não a aproximação timorata de quem não se arrisca a cortar as amarras do adquirido, mas um salto para uma nova ordem, uma <<conversão>> (*Umkehrung*), que é a subversão do dado, para emergir num outro modo de se situar, prática e racionalmente, na realidade. Decidir-se a pensar filosoficamente é obrigar-se a um único gesto possível: lançar-se <<à corps perdu>> nesse elemento translúcido e simples e, através do trabalho sério e árduo do conceito, assimilá-lo, para se converter, por sua vez, em luz e poder viver a vida no seu meio-dia” (FERREIRA, 1992, p.135-136, grifo do autor); Ver também, por exemplo, MONTEIRO, A. *Os Olhos da Vigília*. Lisboa: Arón, 2002.

¹⁷¹ Ver NOVELLI, P. A dor e o sofrimento em Hegel: os não-verbetes da Enciclopédia. *Ágora Filosófica*, ano 12, n.01, p.199-233, 2012.

¹⁷² Ver, por exemplo, TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005, p.07; FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996, p.72-73; ZUBEN, N. Fenomenologia e existência: uma leitura de Merleau-Ponty. MARTINS, J; FARINHA, M (orgs). *Temas fundamentais de fenomenologia*. São Paulo: Moraes, 1984, p.56-57.

Agora “rompamos a paz”¹⁷³ dessas breves considerações sobre o “eu” na “pós-modernidade”; palavras já “fora-de-moda”, desgastadas, dizem as representações habituais; “*a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha*” (HEGEL, 2002, §11, p.31).

As sociabilidades contemporâneas assim nos (a)parece não somente “líquidas”, pertencentes à uma “era do vazio”, de “homens-massa”, com ética *symbebekos*, mas também conforme difusas “tonalidades afetivas”, ou melhor ainda, como “afinidades eletivas”.

As sociabilidades contemporâneas assim nos conduzem às ressonâncias fenomenológicas hegelianas; quer dizer, prossigamos nas experiências (no reconhecimento) do saber.

Diz Sokolowski (2004, p.71-72, grifo nosso):

a fenomenologia é parasita da atitude natural e de todas as efetividades dela. A fenomenologia não tem acesso às coisas e manifestações do mundo exceto através da atitude natural e suas intencionalidades. **A fenomenologia chega somente mais tarde [...] Então, contempla essas efetividades e suas atividades subjetivas correlatas, mas se as efetividades não estivessem lá não haveria nada para a filosofia pensar.**

Diz Hyppolite (1960, p.59-60, grifo nosso):

para dizer ainda uma palavra sobre a pretensão de ensinar como o mundo deve ser, **a filosofia sempre chega, em todo caso, tarde demais**. Enquanto pensamento do mundo, só aparece na época em que a realidade concluiu o processo de sua formação e se completou. O que o conceito nos ensina, a história nos mostra com a mesma necessidade; é preciso esperar que a realidade tenha alcançado a maturidade para que o ideal apareça em face do real e, após ter apreendido o mundo em sua substância, reconstrua-o na forma de um império das ideias.

¹⁷³ “O rompimento da paz consigo – a recusa de uma <<má>> subjectividade, uma subjectividade <<irreconciliada>>, enclausurada em si mesma, refugiando-se na abstenção do agir (bela alma) ou na fuga ao presente efectivo, como <<nostalgia>> (*Sehnsucht*) de um futuro (*Dever-ser*) ou de um passado idealizado. A presença ao presente é suspensão-superação do subjectivo, é plenitude do espírito como infinito concreto no finito, é tarefa de realizar aquele como infinita contemporaneidade, coincidência com o eterno do homem” (FERREIRA, 1992, p.75-76, grifo do autor).

Ora, destacamos as relações entre os comentadores da “fenomenologia” e da filosofia hegeliana, respectivamente, quando Hegel (2002, §165, p.132, grifo nosso) diz que “(...) ***por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto***”.

Neste sentido, o lema husserliano, quer dizer, hegeliano, de “ir às coisas mesmas” diz que “*não precisamos trazer conosco padrões de medida, e nem aplicar na investigação nossos achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como é em si e para si*” (HEGEL, 2002, §84, p.79, grifos do autor).

Husserl “redescobre” essa identidade do “voltar a si” e do “sair de si” e pretende chegar à evidência apodíctica pela “intuição originária”. Ocorre que a existência do mundo, entendido na atitude natural, não é apoditicamente evidente; mas o que é evidente é uma consciência à qual aparece o mundo. A crítica, por exemplo, de Merleau-Ponty (apud ZUBEN, 1984) é a de que tal “volta a nós mesmos” implicaria um movimento inverso.

Contudo a *epoché*, segundo Zilles (apud HUSSERL, 1996), cria “uma *sui generis* solidão filosófica” (solipsismo). Daí para determinar a intersubjetividade da intencionalidade, Husserl apresenta o “eu” enquanto um “mônada leibiziana”.

Deste modo, o “outro” aparece ao eu por uma intencionalidade mediata, configurando uma “apercepção por analogia” que resultaria numa co-existência a partir de um “ato que o torna co-presente” e que Husserl chama de *appréSENTATION*. O outro seria assim um “alter-ego” e as mônadas experimentadas do mesmo modo como o eu faz experimenta de si mesmo.

Neste sentido, segundo Husserl (1996), haveria uma “comunidade de mônadas”, não limitada no mundo espacial, mas que é a própria “intersubjetividade transcendental”; por conseguinte, há sempre intersubjetividade já na própria subjetividade transcendental.

Com efeito, surgem críticas sobre tal redução do outro à mero fenômeno, bem como do “eu solitário” à única realidade. No entanto, conforme Sokolowski (2004),

estas críticas não procedem; uma vez que são possíveis descrições extensivas de nossa experiência com outrem. Daí sempre que certas perspectivas são apresentadas, co-intencionamos outras que não são, mas que poderiam ser dadas se mudássemos nossa posição e garantíssemos a percepção.

Deste modo, todo objeto assume uma maior transcendência para nós, quando nos damos conta de que não somente o vemos e o poderíamos ver, mas também, de que outros também o vêem no mesmo momento.

A fenomenologia não é método somente, de modo positivista; pode levar em conta a dimensão existencial. Contudo, não podemos assumir exclusivamente os termos de uma “descrição da existência”. Daí a tarefa de “pensar a vida” seria mais própria, assim nos parece, ao modo dialético¹⁷⁴; admitindo toda a complexa unidade entre “fenomenologia e subjetividade”.

Hegel e Husserl parecem linhas assíntotas¹⁷⁵.

Perguntemos, junto com Sokolowski (2004): é possível para a fenomenologia ir à coisa mesma da intersubjetividade? A intersubjetividade é uma “esfera de privacidade máxima”? E se respondermos com negativas, tal dimensão deveria então ser desconsiderada?

Sabemos que Hegel (apud MORAES, 2003) não dispensa o elogio a Descartes como “herói do pensamento”. Deste modo, segundo Descartes (2000), primeiro sou uma coisa que duvida e que duvida de quase tudo absolutamente. Tal poder do negativo, que marca com alteridade tudo aquilo que não sou eu, constitui o princípio e a vida de qualquer pensamento; aquilo que faz do eu um espírito livre e certo de si mesmo.

¹⁷⁴ Ver, por exemplo, MORAES, A. Hegel, a fenomenologia e a (bio)eticidade ou a vida ética. LOPARIC, Z.; WALTON, R (orgs). *Phenomenology 2005* (v.2 – Select Essays from Latin America). Bucharest: Zeta Books, 2007, p.359-374.

¹⁷⁵ Vejamos alguns pontos: a) redução do mundo à fenômeno (mundo humano); b) relação sujeito-objeto (consciência de algo), intencionalidade da consciência; c) “ir às coisas mesmas” sem prejuízos (*epoché*); Pretender conhecer o “conhecer” antes do próprio objeto do conhecimento, seria como, ao modo escolástico, pretender “não querer entrar n’água antes de ter aprendido a nadar” (HEGEL, 1995b, §41, Adendo 1, p.109); d) condução do saber empírico ao saber filosófico (da certeza sensível ao saber absoluto); entre outros. E “se as diferenças não fossem ainda mais profundas, teria uma natureza tal que seria possível aproximar a Fenomenologia de Hegel da fenomenologia de Husserl” (HYPPOLITE, 1960, p.26).

Contudo, o eu não se limita a essa recusa do mundo, é também uma coisa que concebe e julga, afirma e nega; e negando a existência do mundo, afirma a sua própria; um “eu que quer e deseja conhecer mais”.

No pensamento cartesiano, segundo Poirier (apud DESCARTES, 2000), o eu pode se reconhecer como desejo; nesta concepção até a imaginação e a sensação pertencem ao pensamento. Somos uma coisa que pensa, uma consciência; somos aquilo que a dúvida não suprime, somos a interioridade por oposição à exterioridade.

“A consciência das coisas começa por ser desde logo consciência de si” (POIRIER apud DESCARTES, 2000, p.122). Daí perceber não é somente ver, mas compreender aquilo que vemos; compreendemos somente pela faculdade que temos de julgar; não somente podemos pensar as coisas dadas para nós numa experiência, podemos compreender também a nós mesmos enquanto pensamos.

Ora, Kant censurou Descartes ao fazer do sujeito pensante uma coisa pensante. Contudo, foi Husserl que mostrou como Descartes ao fazer do ego uma coisa, segundo o modelo do mundo exterior, acabou por dissociar o saber do eu e o saber da exterioridade; consciência e vida.

Na ausência de uma redução suficientemente radical do ego, Descartes errou na orientação “transcendental”, mas acertou por mostrar o caminho. E quanto à Husserl, ainda segundo Poirier (apud DESCARTES, 2000), qualquer pesquisa do fundamento absoluto agora é sempre uma pesquisa dirigida para a objetividade.

Diz Garaudy (1968, p.20 e 35):

(...) o mérito de Husserl consiste em ter advertido que a exterioridade assim concebida era impensável. E em ter contribuído para definir a verdade como movimento, como revisão e superação. A verdade não é um objeto, mas uma dialética, uma dialética prática (...) No início, Husserl não esteve muito afastado de Hegel, que começa sua Fenomenologia advertindo que não se pode partir nem do sujeito, porque a consciência é sempre consciência de (...) nem do objeto, porque não há objeto que não seja objeto para.

Na filosofia cartesiana, o “outro” não foi objeto privilegiado de consideração porque o “outro” como “idêntico” não participa no movimento que a consciência faz

sobre si mesma; daí como puro “eu pensante”, como “princípio seguro e incondicionado”, não há necessidade (da relação) com o outro.

Diz Descartes (2000, p.22, grifo nosso), no §9 da Segunda Meditação:

(...) porém, que sou eu então? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? O mesmo é dizer uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também, e que sente. Não é com certeza pouco se todas estas coisas pertencerem à minha natureza.

Admitimos que haja uma aceitação hegeliana do ponto de partida cartesiano, a saber, o conhecimento do eu como pensante; e mais, que o eu enquanto primeira verdade na ordem do conhecer é caminho seguro para se chegar ao ser, uma vez que o conhecer já é o ser ele próprio em seu desenvolvimento.

Diz Hegel (apud MORAES, 2003, p.46) que

por conseguinte, o Eu tem, aqui, a significação do pensamento e não a da individualidade da consciência de si. A segunda tese da filosofia cartesiana é, portanto, a da certeza imediata do pensamento. O certo é somente o saber como tal, em sua forma pura, como projetado sobre si mesmo, o qual não é outra coisa que o pensamento; por isso o entendimento desamparado segue desenvolvendo-se até elevar-se à necessidade do pensamento.

Ora, o conhecer não é discurso sobre o ser, é identidade dialética com o ser. O voltar-se para si (em Hegel) não é introspecção, é voltar-se para outro, relação¹⁷⁶; e voltar-se intencionalmente (em Husserl) para outro já é sair do solipsismo.

“A mente é uma coisa pública” (SOKOLOWSKI, 2004, p.21). O conhecimento do eu enquanto evanescência é, desde a “ciência da experiência da consciência”, a efetividade da “verdade da certeza de si mesmo”¹⁷⁷, o que não é pouco; uma concepção de subjetividade simultaneamente experiência de intersubjetividade.

¹⁷⁶ Ver, por exemplo, LARDIC, J-M. A contingência em Hegel. HEGEL, G. *Como o senso comum comprehende a filosofia*. São Paulo: Paz e Terra, 1995, p.69-125.

¹⁷⁷ “Mas para entrar na posse da “verdade da certeza de si mesmo”, título que enuncia a entrada no círculo do espírito, há que percorrer ainda um extenso caminho, ao longo do qual o jogo de forças não poderá, de maneira alguma, degradar-se em jogo de linguagem” (SANTOS, 2007, p.199).

Agora, nosso ponto de inflexão.

Diz Hegel (2002, §166, p.135):

O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio (*Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dies Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist*).

Para nós, eis aí que pensar “*Beziehung*” é dizer “relação”; dizer “*Beziehen*” é pensar “relação como ato de relacionar”, é pensar por verbalização dos substantivos e substantivização dos verbos; é ação de relacionar a outro, o relacionar(-se) a si mesmo¹⁷⁸, sendo (vindo-a-ser) e sabendo(-se) como sujeito, como objeto e a própria relação¹⁷⁹; é agir como “decisão”, para nós;

que nada possui da simples arbitrariedade, destotalizante por abstração, que o decisionismo quis ver nela – é antes aquilo no qual e pelo qual a consciência se concentra nela mesma para pensar o todo, isto é, para pensar verdadeiramente (...) A consciência à qual Hegel se dirige na *Fenomenologia do espírito* é, de fato, o Outro da consciência filosófica especulativa, mas este Outro não é a consciência não-filosófica, é a consciência filosófica não-especulativa, à qual se demonstra a impossibilidade de direito, para a consciência já filosofante, de não se realizar como consciência filosófica especulativa. Uma introdução científica à ciência – a *Fenomenologia do espírito*, introdução à ciência, já é a primeira parte desta – só pode ser compreendida por um leitor que faz existir para si mesmo, dentro já dele mesmo, por sua livre decisão de filosofar, ‘o fundamento e o solo da ciência ou o saber em geral (...)’ E essa livre decisão de filosofar deve ser reativada a todo instante (BOURGEOIS, 2004, p.319-321, grifo do autor); pois o ser da consciência de si é ação (HYPPOLITE, 1960, p.227).

¹⁷⁸ Conforme tradução do §166 da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel proposta pelo Prof. Dr. Alfredo Moraes (UFPE).

¹⁷⁹ “Hegel assume que a relação engloba identidades e diferenças e que tanto umas quanto as outras e entre si mesmas subsistem pela harmonia. Ora, deve-se tomar cuidado ao se considerar a harmonia em Hegel, pois esta não se restringe à ideia da coexistência nem do equilíbrio e ou ausência de conflito. A harmonia, segundo Hegel, passa pelo existir e deixar de existir. A harmonia em Hegel não indica obrigatoriamente permanência dos opostos, mas assimilação da oposição de modo que a totalidade das experiências possa ser atingida. Assim, não é a resistência à mudança que marca a harmonia, mas o existir na alteração e pela alteração. Pensar a harmonia constituída pela alteração é entendê-la como conjugação das diferenças, das oposições e das contradições. A harmonia se dá não quando o mesmo ou o único se estabelecem, mas quando a diversidade é assumida como necessária e condicional. A harmonia contém em si o sofrer porque abarca as discrepâncias e as dissonâncias, mas o sofrer não pode conter a harmonia porque é precisamente o diverso que desbanca o mesmo, o único e provoca o embate entre o que é e o que vem a ser” (NOVELLI, 2012, p.221-222).

O pensar hegeliano é, assim nos parece, “filosofia dos sentidos”, no sentido livre da polissemia. “*No pensar, Eu sou livre*” (HEGEL, 2002, §197, grifo do autor); não como um ser de relações¹⁸⁰, mas, no dizer de Moraes (2013d), como “relações de relações”, conexões de sentidos conectadas e conectivas; não como um “percurso do reconhecimento”, mas uma “*identidade de percurso*” (JARCZYK, 1993, p.178); um ““desabamento fundador’ (l’effondrement fondateur)” (LABARRIÈRE, 1993, p.499, grifo do autor); rememoração; para nós, afinidades seletivas.

Diz Moraes (2008, p.20):

Eis um ponto, conforme o entendemos, dos mais relevantes na revolução galileana operada pelo pensamento hegeliano, na sua compreensão do Eu Hegel despoja-o de toda a fixidez, o Eu emerge como fluidez e evanescência, como relação; ora, o próprio de uma relação é ser somente a partir daquilo que relaciona, sendo sua qualidade igualmente dependente de ambos os lados que lhe são constitutivos; pois o Outro do Eu não é senão ele mesmo, o ser-em-si e o ser-para-um-outro coincidem, são um e o mesmo. O Eu é o conceito vivo e que se mantém ao se recriar no ato de saber de si, ao ser este saber mesmo na efetividade dialética do instante. De modo que o Eu é idêntico ao próprio saber que é ser – em palavras de Hegel: o Eu não é apenas o Si, mas é a igualdade do Si consigo; essa igualdade, porém, é a perfeita e imediata unidade consigo mesmo, ou seja, este sujeito é igualmente a substância. Com efeito, não é sem razão que Hegel já havia assinalado que a individualidade é o que é seu mundo como um mundo seu: ‘é ela o círculo do seu agir, em que se apresentou como efetividade. É pura e simplesmente a unidade do ser enquanto dado e do ser enquanto construído’. Por conseguinte, mundo aí deve ser entendido como totalidade dinâmica e fluente de significados, por isso mesmo já deveríamos ter abandonado o sonho quimérico não só da neutralidade do sujeito no ato de conhecimento, mas também de uma objetividade isenta do sujeito e de seu agir, para a partir daí instituir um novo paradigma, qual seja: o do homem como objeto de conhecimento para si mesmo.

Para nós, escolha é coisa do entendimento e decisão causa da razão; mas razão é supressão do entendimento; daí nosso “seletivas” como supressão de “eletivas”; mas sem conjugar “suprassumir” no modo imperativo.

¹⁸⁰ “A própria palavra relação pode ser, aqui, metafisicamente equívoca a partir de uma formulação que consideraria seres independentes que, em sua coisidade ou entificação, se subtraíram à relação que, na verdade, os institui. A duplicação das consciências-de-si ocorre por que operam entre si uma relação de igualdade/desigualdade vivenciada e contraposta em cada uma delas, de tal maneira que o resultado deste embate é a produção de uma nova figura da consciência-de-si” (ROSENFIELD, 2004, p.133-134).

E ainda assim como “unidade diferenciada” de significados ou como “polissemia da ação humana”; decisão¹⁸¹ pelo reconhecimento.

Diz Hegel (1995b, §462, p.256, grifo do autor):

Certamente, também se pode, sem compreender a Coisa, preocupar-se com palavras. Isso porém não é culpa da palavra, mas de um pensar falho, indeterminado, sem conteúdo. Assim como o pensamento verdadeiro é a *Coisa*, assim também o é a *palavra*, quando é empregada por um pensar verdadeiro.

Diz Descartes (1979, p.92 e p.94, grifo do autor):

De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (...) Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir (...) não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas.

¹⁸¹ “A confusão fantasmática de termos inconciliáveis, entre os quais deveriam existir limites nítidos – como entre irmã e esposa -, é, mais do que o tema da paixão, o assunto deste romance. É próprio da fantasia, da imaginação e do fantasma no sentido psicanalítico – *escolher*, no universo de infinitas possibilidades, aquelas que podem agrupar-se em torno de um núcleo imagético que capta e presentifica, ao mesmo tempo que vela o objeto perdido [**esse “ao mesmo tempo” poderia ser tal qual o *aufheben* hegeliano?**]. Como os versos citados mostram com suficiente clareza, esta escolha não é uma opção entre dois termos, porém a seleção de uma série virtualmente aberta em que o *ou* é ao mesmo tempo um *e*, onde não existe nenhum entrave em se desejar simultaneamente a irmã e a esposa. Esta particularidade das escolhas inconscientes, que desconhecem a negação e a opção [**assim como a loucura é o “ainda não da razão”, o inconsciente poderia ser o ainda não (ou um diverso) do entendimento, a verdade de cabeça para baixo, como diria Freud?**], retoma um problema muito antigo da ética ocidental – o da distinção entre *Wahl*, escolha, e *Entscheidung*, decisão, distinção que remonta a Aristóteles³ (Aristóteles, Ética a Nicômaco, livro III, 4, adverte-nos de que as opiniões conscientes das pessoas não coincidem necessariamente com suas escolhas, que podem deslizar até a perversão, tampouco confundindo-se com um ato da vontade livre). O mero título *Wahlverwandtschaften* (Afinidades Eletivas) remete assim ao problema ético da ação humana [**não nos esqueçamos que para Hegel, o espírito prático é suprassunção do teórico, ou seja, a vontade é inteligência suprassumida; daí mais um motivo que corroboraria nossa proposta de “seletiva” como “escolha suprassumida”;** uma vez que é preciso *escolher* (também) e não *recolher* exteriormente (*abstrair somente*), “selecionar os melhores grãos”, ecletismo, (in)consequentemente; *escolha re-conhecida*, decisão pelo reconhecimento, eu que se sabe nós, espírito, e que precisa, quer, decide querer o reconhecimento do outro como outro-de-si-mesmo, consciência-de-si em-si e para-si re-conhecida], que pode ser chamada de “livre” e “racional” apenas quando consegue fazer o salto das “escolhas” naturais e espontâneas para as “decisões” que, ao introduzirem os limites da opção, são criadoras de novas realidades, agora éticamente relevantes” (ROSENFIELD apud GOETHE, 2008, p.16, grifo do autor, grifo nosso em negrito, interrogação nossa).

Na perspectiva hegeliana, a apreensão do conceito do “eu” não ocorre mais enquanto uma “estaticidade”, e sim, desde um paradigma da “evanescência”; uma vez que “*nada mais fácil do que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos*” (HEGEL, 2002, §3, p.27).

“*Ora, no Eu há um múltiplo conteúdo, interior e exterior; e conforme está constituído esse conteúdo, nos comportamos: intuindo sensivelmente, representando, recordando etc. Mas em tudo está o Eu, ou em tudo está o pensar*” (HEGEL, 1995a, §24, Adendo 1, p.79-80).

Aqui, nossa tese. A figura da consciência-de-si, para nós, enquanto afinidades eletivas suprassumidas, desenvolvendo aquelas experiências muito acima descritas e que são próprias do seu mundo e do seu movimento constitutivos, encontra assim sua verdade na figura agora das afinidades seletivas; onde “afinidades” é outro nome para um “eu” sem fixidez na sua identidade; onde “seletivas” designa uma “decisão pelo re-conhecimento” de si, de seu mundo, que vem-a-ser, ao mesmo tempo, portanto, também como ética, política, estética do re-conhecimento, por exemplo, e não somente epistemológico, mas ontologicamente-existencial, de toda outra consciência-de-si, de (seu) mundo relacionante e relacionado, de (seu) mundo como a própria relação e o próprio ato de relacionar(se), que não outro senão aquele primeiro, afins, re-conhecidamente assumido, ou seja, decidido, por conseguinte, mais livre, até mesmo para não sê-lo, contudo, ainda assim, decididamente, mais constitutivamente condição para (sua) liberdade efetiva.

A figura da consciência-de-si aparece enquanto afinidades seletivas, continua tomando ciência de perder-se, continua jogando aquele jogo da consciência(-de-si). O jogo-de-forças que bem podia exprimir-se como jogo (de amor) consigo mesma; mas o entendimento é lúcido diante do lúdico; não sabe que o engraçado é coisa séria; e fica constrangido, com seu método, diante da verdade; ele é um Javert diante de Jean Valjean (afinal, quem foi o miserável?). Mas prossigamos nas experiências do re-conhecimento, pois no “*reino do entendimento (...) não há passagens, transição, onde se acumulam as contradições; porque suprime o devenir*” (MENEZES, 1977, p.93, grifo do autor); e a consciência não para, de jogar.

Com efeito, não se trata aqui de “filigranas da linguagem”, de questiúnculas jurídicas para golpes de estado, nem “fogueiras da vaidade” sobre a arte da expressão, mas tentativa de buscar algum apoio, mesmo que por oposição (talvez assim melhor ainda), às nossas considerações; “*não existe linguagem privada nem para o Absoluto!*” (COSTA, 2012, p.77, grifo do autor).

Diz Hegel (1995c, §436, Adendo, p.207-208, grifo do autor):

Desse ponto de vista, os sujeitos conscientes-de-si em relação recíproca elevaram-se assim, pela suprassunção de sua *singularidade particular desigual*, à consciência de sua *universalidade real*, de sua *liberdade* que compete a *todos* e, por isso, à intuição de sua *identidade determinada de um com o outro*. O senhor que se contrapunha ao escravo não era ainda verdadeiramente livre, pois ainda não intuía no outro a si mesmo, completamente. **Só por meio do libertar-se do escravo**, também o senhor, por consequência, se torna completamente livre. Na situação dessa liberdade universal, enquanto estou refletido sobre *mim*, estou imediatamente refletido sobre o *outro*; e vice-versa, refiro-me a *mim mesmo* imediatamente, ao referir-me ao *outro*. Temos aqui a divisão imperiosa do espírito em diversos Eus que em si e para si, e uns para os outros, são perfeitamente livres, autônomos, absolutamente rígidos, opondo resistência – e no entanto ao mesmo tempo idênticos – uns aos outros, e assim não autônomos, não impenetráveis, mas, de certo modo, confundidos. Essa relação é completamente do tipo *especulativo* (...) O especulativo, ou racional e verdadeiro, consiste na unidade do conceito – ou do subjetivo – e da objetividade. Essa unidade está manifestamente presente, do ponto de vista em questão. Ela forma a substância da eticidade, em especial da família, do amor sexual (aí, aquela unidade tem a forma da particularidade), do amor à pátria, desse querer dos fins e interesses universais do Estado, do amor a Deus e também da bravura, quando essa consiste em pôr em risco a vida por uma Coisa universal; e, enfim, também da honra, caso ela não tenha por seu conteúdo a singularidade indiferente do indivíduo, mas algo substancial, verdadeiramente universal.

Na perspectiva hegeliana e, assim nos parece, também nossa abordagem admite que “*na existência toda a consciência de um outro objeto é consciência-de-si: eu sei de um objeto como meu (é minha representação); portanto, nele eu sei de mim*” (HEGEL, 1995b, §424, p.195).

Ou ainda que “*podemos nos voltar para esses outros e experenciá-los como nós próprios, como dativos de manifestação, que podem retribuir nosso reconhecimento e nos ver como eles próprios*” (SOKOLOWSKI, 2004, p.165).

Ora, há quase 10 anos Honneth concedeu entrevista¹⁸² onde, em linhas gerais, tematizou aquela questão do “déficit sociológico” da teoria crítica e sua respectiva “superação” somente na consideração de um “conflito insolúvel por reconhecimento” no centro da vida social.

Há quase 200 anos a crítica de Hegel ao modelo solipsista da filosofia moderna da subjetividade já entendia a gênese da individualidade enquanto gênese de sua própria sociabilidade e a “relação” sempre como necessidade; na medida da “liberdade como verdade da necessidade” (VAZ, 2002, p.143).

Com efeito, já dissemos, não bastaria somente “*respeitar a existência do outro; é preciso também respeitar sua alteridade, sem pressupor formas e cultura do mesmo*” (MENESES, 2007, p.60). Assim, Honneth pretende que aquela velha “intuição do jovem Hegel”¹⁸³ nos escritos de Iena deve ser, por assim dizer, “sociologizada”, posta em normatividade das recentes sociedades complexas e demonstrada empiricamente para a ocorrência de um efetivo processo de reconhecimento; uma vez que “*susas reflexões devem parte de sua força a pressupostos da razão idealista, os quais não podem ser mantidos sob as condições do pensamento pós-metafísico*” (HONNETH, 2003, p.24-25, grifo nosso).

Diz Saavedra ([s.d.], p.80, grifo nosso):

Honneth está interessado em esclarecer o que acontece no ato do reconhecimento através da oposição entre os conceitos de conhecimento e reconhecimento. O autor reinterpreta esses dois termos como **duas formas existenciais** do ser humano: o modo do conhecer e o modo do reconhecer. **Sua tese é que o modo do reconhecer precede o modo do conhecer** (...) o fenômeno da reificação não consiste em uma primazia do modo do conhecer em relação ao modo do reconhecer. Reificação consiste para Honneth numa forma de **esquecimento-do-reconhecimento**.

¹⁸² Ver NOBRE, M; REPA, L. *Honneth esquadinha “déficit sociológico”*. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u37729.shtml> Acesso em: 21 jul. 2013; Ver também RODAS, F. *Reconocimiento y justicia: una entrevista com Axel Honneth*. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=NdD2OxLnyVc> Acesso em: 21 jul. 2013.

¹⁸³ Ver, por exemplo, BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.

No entanto, em Hegel, esse desessenciamento não advém, não é o caso de impedimento alheio, pelo contrário, é extrusão, fazer-se ser, alienação da alienação, movimento para fora e que a si retorna, mundo enriquecido, conhecendo-se melhor e reconhecido.

Diz Honneth (apud OLIVEIRA, 2006, p.31, grifo do autor):

A diferença entre conhecer (*Erkennen*) e reconhecer (*Anerkennen*) torna-se mais clara. Se por conhecimento de uma pessoa entendemos exprimir sua identificação enquanto indivíduo (identificação que pode ser gradualmente melhorada), por reconhecimento entendemos um ato expressivo pelo qual este conhecimento está confirmado pelo sentido positivo de uma afirmação. Contrariamente ao conhecimento, que é um ato cognitivo não público, o reconhecimento depende de meios de comunicação que exprimem o fato de que outra pessoa é considerada como detentora de um valor social.

Ora, quando acontece conhecer uma coisa, a cousa que acaba acontecendo é que se conhece também outra coisa, qual seja, “eu”; ou seja, a “coisa mesma” conhecida é tanto a coisa antes pretendida quanto esta outra cousa agora desprevenida; quer dizer, conhecer foi se conhecer; “*sem dúvida, a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro*” (HEGEL, 2002, §164, p.132).

Dar conta das determinações na experiência do conhecimento mais seu devir é, neste momento, dar-se conta das relações na consciência-de-si enquanto reconhecimento, vir-a-ser. “*É por essa necessidade que o caminho para a ciência já é ciência ele mesmo, e portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da experiência da consciência*” (HEGEL, 2002, §88, p.81, grifo do autor).

Para nós, este conhecimento já estava posto, para a consciência foi preciso esforço no reconhecimento do seu ex-posto; pois, assim visto pelo espírito finito, somente no fim sabemos do início. E para todo sabido a exigência é ter vivido.

Neste sentido, Hegel pensou uma co-existência em que “*o conflito dos desejos é, simultaneamente, desejos de conflito*” (ROSENFIELD, 2004, p.143) num movimento sempre permanente que implica no “jogo das mediações” a transformação do espírito.

Diz Souza (2000, p.115, grifo nosso), que Honneth

pretende deixar de lado o desenvolvimento metafísico dessa idéia, como acontece no Hegel maduro, e preservar o estímulo da intuição hegeliana da luta por reconhecimento como fundamento do processo de aprendizado moral de sociedades concretas. Em Hegel a dinâmica do reconhecimento é abrangente o suficiente para abranger as relações afetivas, as relações sociais reguladas pelo direito, além do componente metajurídico da solidariedade. Estas diversas etapas são concebidas, no entanto, como o desenvolvimento de uma subjetividade metafísica que se diferencia e volta-se a si mesma segundo um processo evolutivo monológico. Honneth **pretende seguir um caminho alternativo, repudiando as figuras da filosofia da consciência hegeliana** e propondo uma estratégia intersubjetiva e aberta às ciências empíricas.

Não consideramos aqui tal “divisão” entre um jovem Hegel e outro maduro devido àquele “erro” de Marx em “retirar” e “aplicar” somente uma “parte” do sistema hegeliano (no caso, a chamada “dialética invertida”) e ao registro mesmo de uma “separação temporal” que desconsidera a categoria da simultaneidade, bem como uma perspectiva relacional do todo que são próprias ao pensamento hegeliano.

Neste ponto, nossa pretensão também tem sido investigar a presença do pensamento de Hegel, sob o signo metafísico, no debate filosófico hodierno sobre questões da alteridade, do reconhecimento e da linguagem, por exemplo. E deste modo, provocar “estranhamentos” em relação às “reatualizações”, “apropriações” e “subversões” dos conceitos hegelianos; mais ainda (e sempre) a nós mesmos.

Com efeito, para o complexo de relações sociais que se apresentam sob metamorfoses constantes nos tempos contemporâneos, insistimos como fio condutor tal “pensamento pensante” hegeliano, notadamente da FdE, que “serve de escada” para o “paciente esforço” da reflexão metafísica, própria para compreensão daquela subjetividade enquanto experiência de intersubjetividade.

Deste modo, reconhecimento em Hegel é compreendido enquanto outro “reconhecimento”; reconhecimento “do eu e do outro”, quando e quanto seja reconhecimento “do eu com o outro”, que promove, numa relação de (in)tensa reciprocidade, afirmação das singularidades reconhecidas ambas como universalidade concreta.

Diz Melo (2008, p.99), que

encontramos na teoria do reconhecimento de Axel Honneth a proposta de uma reatualização do conceito de eticidade, reescrita a partir de padrões conceituais que atenda as exigências da situação teórica atual. O projeto de Honneth situa-se num quadro em que se delineia a tentativa de atualização da problemática hegeliana em um registro pós-metafísico, no qual o conteúdo do pensamento hegeliano é retomado, mas é posta em questão a forma com a qual ele se expõe e se fundamenta, com vistas a evitar o que Honneth entende por “um retrocesso brutal de nossos padrões pós-metafísicos de racionalidade”.

Acrescentaria Taylor (2005, p.95), que

Hegel é importante hoje porque, de maneira recorrente, sentimos a necessidade de uma crítica das ilusões e distorções de perspectiva resultantes das concepções atomistas, utilitaristas e instrumentais acerca do homem e da natureza, punctionando ao mesmo tempo as contra-ilusões românticas que continuamente geram. É pelo fato de que Hegel está constantemente empenhado em fazer precisamente isso, e com uma profundidade e uma penetração de pensamento excepcionais, que ele tem algo a nos dizer, apesar de sua própria ontologia do desdobramento necessário da razão poder nos parecer tão ilusória quanto algumas doutrinas que ele ataca.

E concordaria Ricoeur (2006, p.189 e 201, grifo do autor), no que diz respeito àquele projeto, que

(...) a apostila era que ao se confrontar com o tema do reconhecimento em seu estágio incoativo o leitor poderia esperar ver trazidos à luz do dia recursos de sentido que não teriam sido esgotados pelas obras acabadas mais tardias, até a última, *Princípios da filosofia do direito*, na qual o tema do reconhecimento e do ser reconhecido perdeu não apenas sua densidade de presença, mas também sua virulência subversiva. Em compensação, o preço a ser pago é uma leitura trabalhosa que torna os não-especialistas tributários da reconstrução feita pelos especialistas (...) A reatualização empreendida por Honneth extrai sua força da convicção no equilíbrio que ele preserva entre a fidelidade à temática hegeliana e a rejeição da metafísica do absoluto que mantém o Hegel de Iena próximo de Schelling e depois novamente de Fichte (...) O que Honneth guarda de Hegel é o projeto de fundar uma teoria social com conteúdo *normativo*.

Ora, responderia Bourgeois (1995, p.378-379, grifo nosso):

Na certa, foi por isso que a obra onde o racionalismo hegeliano se revela mais claramente, como apresentação do sistema do saber – Encyclopédia das Ciências Filosóficas – foi muitas vezes negligenciada em proveito de obras em que se pensava encontrar um Hegel mais humano, isto é, mais perto do entendimento comum e de seu princípio da diferença absolutizada. Insistiram sobre tudo o que parecia indicar em Hegel uma ruptura, um desequilíbrio, uma inquietação: a separação do devir e do resultado da filosofia hegeliana. Preferiram o devir não pacificado na calma unidade do resultado, ao resultado que supera toda a diferença. **Louvaram nos trabalhos da juventude a vitalidade que teria abandonado mais tarde o grande sistemático – separando o ponto de vista da consciência imersa nos dramas e nas renúncias da experiência, e o saber absoluto que desenvolve seu conteúdo na imobilidade de uma total serenidade (...)** Esqueciam que no hegelianismo, mesmo nas suas formulações iniciais, o verdadeiro é sempre pressentido, e depois exposto, como **Totalidade** (...) É igualmente anti-hegeliano privilegiar como mais hegeliana a Encyclopédia das Ciências Filosóficas em relação à Fenomenologia do Espírito, como vice-versa. Cada obra de Hegel ocupa seu lugar no Todo de sua filosofia, situando a determinação – de que ela é o desenvolvimento – no Todo do saber: isto é, exprime sua própria necessidade e sua própria insuficiência.

E abordaria Meneses (2006, p.105-106, grifo do autor):

Hegel, também, na sua juventude, não gostava da filosofia, que achava incapaz de captar a vida, como o faziam os êxtases amoroso, estético e místico. Depois é que se deu conta de que era o entendimento kantiano essa potência que só dividia e catalogava diferenças, mas que, para além deste *Verstand*, havia a razão (*Vernunft*, capaz de ver a unidade na diferença e pela diferença, que, em vez de identidade abstrata, abrangia a riqueza multiforme e contraditória do concreto).

A categoria da “simultaneidade” é indispensável à compreensão da “dialética hegeliana”, já dissemos. E o “último Hegel” seria, necessariamente, a supressão daquele primeiro. Outrossim, a dialética do reconhecimento, em Hegel, não seria normativa, “gramática”, assim como um dever-ser; não é uma “luta pelo restabelecimento”, pelas condições de possibilidade de “identidades pessoais” que se relacionam como inter-subjetivas; mas apreensão conceitual da subjetividade enquanto idiossincrática “(comum) unidade em luta”, viva.

Não seria o caso de “estados de paz” nem de tréguas consoladoras; ou até mesmo um desinvestimento no reconhecimento, quer dizer, um “desconhecimento”.

Diz Santos (2007, p.157, grifo do autor, grifo nosso em negrito):

A aceitação do risco voluntário, que acarreta o desprezo da vida em si e no outro, retira à morte seu caráter natural. **Por isso, a experiência que não resultou de uma opção, mesmo a da agonia, não basta por si só ao espírito livre.** A agonia, *agon*, é uma *luta* da vida contra a morte; ora, toda experiência, por definição, é experiência de vida, ainda que *in extremis*. Suar sangue e afligir-se de muitas maneiras não fariam de Cristo experimentar o Espírito, não fosse a **vontade de sacrifício** que o habitava internamente.

Diz Hegel (1995c, §431, p.201, grifo do autor, grifo nosso em negrito):

É uma luta: pois eu não posso me saber no Outro como a mim mesmo, enquanto o Outro é para mim um outro ser-aí imediato; por isso sou dirigido para a suprassunção dessa sua imediatez. Igualmente, eu não posso ser reconhecido como algo imediato, mas só enquanto suprassumo em mim mesmo a imediatez e assim dou um ser-aí à minha liberdade. Mas essa imediatez é, ao mesmo tempo, a corporeidade da consciência-de-si, em que esta tem, como em seu signo e instrumento, seu próprio *sentimento-de-si*, assim como seu ser *para outras* [consciências-de-si] e sua reação que a mediatiza com elas.

E com relação àquela “solução satisfatória” de um “sistema de reconhecimento entre iguais” onde Hegel seguiria Rousseau¹⁸⁴ ou também à questão sobre “quando um sujeito seria verdadeiramente reconhecido”, diz ainda Hegel (1995c, §432, p.203, grifo do autor):

Para prevenir eventuais mal-entendidos a propósito do ponto de vista acima descrito, temos ainda a fazer aqui a observação de que a luta pelo reconhecimento na forma levada ao extremo, que foi indicada, só pode ter lugar no estado-de-natureza – em que os homens só existem como *singulares*; ao contrário, está longe da sociedade civil e do Estado, porque aqui mesmo o que constitui o resultado daquela luta, a saber, o ser-reconhecido, já está presente.

¹⁸⁴ Ver NOVELLI, P. Rousseau e Hegel: aproximações e distanciamentos. *Ethica*, v.10, n.1 e 2, p.95-118, 2003.

“Não há guarda-chuva contra o amor” (MELO NETO, 1994, p.79) nem divã para uma consciência infeliz repousar a cabeça. “A Fenomenologia do Espírito deve substituir-se às explicações psicológicas ou às discussões mais abstratas sobre a fundamentação do saber” (VAZ, 2002, p.14).

Com efeito, assim nos parece, o reconhecimento tem, fenomenologicamente, um sentido ontológico-existencial em Hegel; já em Honneth, o reconhecimento deve ser admitido como fundamento crítico-normativo da teoria social¹⁸⁵. Daí não haveria mais nenhum imbróglie. Tal *démarche* é grave.

Diz Novelli (2012, p.215):

No entanto o interesse pela ética aparece transvestido na preocupação com o aspecto normativo-regulativo que expõe novamente o viés técnico, que se contenta aqui com a determinação do fazer, isto é, com a exterioridade da moral e não mais com a ética em sentido largo. Importa muito mais o fazer do saber do que o saber do fazer. A permanência no âmbito da exterioridade prende o ser do espírito na individualidade, o que é a sua dor infinita, segundo Hegel, porque não vai além de si e da situação na qual se encontra.

Ademais, diz Mattos (2006, p.87, grifo nosso) que

como Honneth se propõe a desenvolver uma **sociologia do reconhecimento**, faz-se necessário comprovar empiricamente como ocorre o processo de reconhecimento em suas diferentes dimensões, o que Hegel só fez abstrata e metafisicamente.

Ora, “só fez” isso? E quanto ao “déficit metafísico”?¹⁸⁶ Salve-se quem puder, *mon Dieu!*¹⁸⁷ Nem simples devir nem pura reflexão, mas o desenvolvimento... Rememoremos, mais uma vez, a FdE; afinal, “*como sabemos, para o hegelianismo é sempre a segunda vez que é a boa!*” (BOURGEOIS, 2004, p.325).

¹⁸⁵ Ver, por exemplo, MERLE, J-C. Um olhar crítico sobre a “ética do reconhecimento”. BAVARESCO, A; BARBOSA, E; ETCHEVERRY, K (orgs). Projetos de filosofia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p.92-109; ROSA FILHO, S. *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Discurso Editorial: Editora Barcarolla, 2009; WILLIAMS, R. *Hegel's ethics of recognition*. California: University of Califórnia Press, 1997.

¹⁸⁶ Ver, por exemplo, ROSENFIELD, D. A metafísica e o absoluto. *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p.163-182; VAZ, H. tópicos para uma metafísica do conhecimento. ULMANN, R (org). *Consecratio mundi*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p.430-437.

¹⁸⁷ Ver HEGEL, G. Quem pensa abstratamente? *Síntese Nova Fase*, v.22, n.69, p.235-240, 1995.

Diz Hegel (2002, §178, p.142-143, grifo do autor, grifo nosso em negrito):

A consciência-de-si é *em si e para si* quando e por que é *em si e para si* para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um **entrelaçamento multilateral e polissêmico**. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, **devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta**.

Diz Tinland (2003, p.64, grifo do autor, grifo nosso em negrito, tradução nossa) que “*la conscience de soi, en tant qu'elle est conscience de soi, doit nécessairement trouver dans l'ob-jet sa vérité (a consciência de si, enquanto é consciência de si, deve necessariamente encontrar no objeto sua verdade)*”.

Ora, aquele grifo do autor em “conscience” e em “ob-jet” (ainda mais destacado na presença do hífen que remeteria a uma “distinção sem separação”, ou seja, uma fixidez fluída, por assim dizer) sugere, assim nos parece, substância e subjetividade, intencionalidade e reflexão, movimento, de saída e retorno, relação. Ainda mais nosso estranho grifo em negrito que pretende sugerir também ressonâncias cartesianas, ou seja, como a filosofia hegeliana contém os princípios de todas as filosofias passadas (presentes) suprassumidas, aquele “enquanto” indicaria a força do espírito atuando contra toda fixidez (que lhe é própria, por sua vez, como momento). Aqui meditamos Descartes, mas por quanto tempo?

Com efeito, assim nos parece, ser-para-si não se traduz por auto-ser, nem tão pouco auto-ser traduziria ser-em-si; não é o caso de estruturalismos perfeitos, mas de mútua extrusão da substância-sujeito; é preciso progredir do idêntico a si ao Si, se diferenciando, “é proibido proibir” tal re-conhecimento, como na canção popular; daí se “(...) *la vérité de l'être-pour-soi consiste à éprouver as certitude de soi dans um autre être-pour-soi, la conscience de soi doit s'avérer dans un ob-jet qui soit lui-même um sujet, - dans une autre conscience de soi*” (TINLAND, 2003, p.67, tradução nossa); “auto-consciência” seria, assim nos parece, como “momento” da consciência-de-si.

Neste sentido, auto-consciência estaria para afinidades eletivas (certas de si mesmas, convictas de suas escolhas) assim como consciência-de-si está para afinidades seletivas (verdade daquelas, de-ci(n)didas delas).

“Auto” é duplicação, isso é certo; mas, não é volta; daí “consciência-de-si” ser movimento de retorno pelo/desde o outro (-de-si-mesmo). Para nós, em “auto” há “explosão”, mas não como força de “extrusão”; “auto” seria muito “ensimesmado”, falta-lhe a multidão de Pessoa(s), eu “*sou trezentos, sou trezentos e cinquenta*”, como diz Oswald de Andrade (apud MENESES, 2001, p.118).

Diz Magalhães (2009, p.312, nota 03, grifos do autor), que segundo Labarrière, de modo diferente

aos termos ‘Bewusstsein seiner’ e ‘Bewusstsein von sich’ (*consciência de si*), que expressam ‘uma apreensão de si a partir de um ponto de exterioridade’ ou simplesmente ‘tomar-se a si mesmo por objeto de conhecimento’, o termo ‘Selbstbewusstsein’ designa para Hegel ‘a reduplicação interior e imediata do Eu (PhE, p.207, nota 1), e é exatamente isso o que o neologismo ‘autoconsciência’ quer significar: ‘Ao falar *Selbstbewusstsein*, Hegel quer designar o movimento pelo qual a ‘consciência’, realidade essencialmente dual, se toma ela mesma como objeto de seu saber; o movimento de reflexão por meio do qual o ‘Eu’ originário (o *Ich*, visado na sua qualidade de sujeito, como ponto de partida de um processo de sentido) retornou a si carregado da objetivação que ele se deu na linguagem ou no trabalho, e pode portanto ser denominado um ‘Si’ (um *Selbst*)’ (PhE,, pp.55-56). *Autoconsciência* designa, assim, ‘a identidade processual entre o *Eu* e o *Si*’ (PhE, p.56)’.

Diz também Bavaresco (2003, p.28, nota 13, grifo do autor), conforme Labarrière e Jarczyk:

Adotamos o termo “autoconsciência” seguindo a tradução de G. jarczyk e P-J Labarrière e a justificação precisa e sólida que eles dão e que citamos aqui: ‘No que diz respeito ao termo ‘autoconsciência’, pode-se afirmar que ele é largamente admitido em nossa língua. Falando em *Selbstbewusstsein*, Hegel entende designar o movimento pelo qual a ‘consciência’, realidade essencialmente dual, toma-se ela como objeto de seu saber; o movimento de reflexão pelo qual o ‘Eu’ originário (o *Ich*, visado na sua qualidade de sujeito, como ponto de partida de um processo de sentido) retornou nele mesmo carregado de objetivação que se deu na linguagem ou no trabalho, e pode portanto ser nomeado em ‘Si’ (um *Selbst*). Esta autotomada reflexiva do Eu como Si nos parece expressa o mais próximo pelo termo simples ‘autoconsciência’, formada sobre o modelo bem francês de termos tais como ‘autodeterminação’, ‘automovimento’, [...] e uma

multiplicidade de outros vocábulos que nos são familiares. Objetar-se-á que tal era já o sentido visado sob o termo complexo ‘consciência de si’, e que era inútil transgredir um hábito que parecia ter se imposto; mas eis o argumento a nossos olhos decisivo: Hegel sabe distinguir *Selbstbewusstsein*, com o sentido reflexivo que acabamos de evocar, e *Bewusstsein von sich* (ou *Bewusstsein seiner*), que é preciso evidentemente tomar por ‘consciência de si’; ora, essas últimas expressões, bem menos frequentes mas empregadas cada vez mais de propósito, introduzem uma nuança de exterioridade marcada pela decomposição da palavra simples e sua articulação ao redor de um ‘de’ que mantém uma dimensão de objetividade não resolvida; em relação a ‘consciência de si’, ‘autoconsciência’ é portanto requerido cada vez que esse vocábulo simples designa a identidade processual entre o Eu e o Si’ (FE, LABARRIÈRE-JARCZYK, Apresentação, p.55-56).

Contudo, ainda preferimos “consciência-de-si”. De fato, a “re-duplicação” sugere o “auto”, mas é justamente o caráter de “sair-de-si” e “voltar-para-si” que, assim nos parece, tal “auto” não diz. Ainda mais, nosso “consciência-de-si” utiliza hífens para “visualizar” – pois “a língua é a invisibilidade visível do Espírito”, como sugere Menezes (1977, p.60) – aquela acima citada “identidade processual entre o Eu e o Si”. Daí até nossa distinção entre “consciência de si” e “consciência-de-si” (*Bewusstsein von sich* e *Selbstbewusstsein*). Acrescente-se possível ênfase em “consciência-de-Si”.

Já para o termo *Anerkennung*, ainda na interpretação de Labarrièrre (apud MAGALHÃES, 2009, p.313, grifos da autora), assumimos também

‘que temos de escutar aqui a ressonância interior dos termos simples *kennen* (‘conhecer’) e *erkennen* (‘conhecer’ igualmente, ou ‘reconhecer’ no sentido banal de ‘confessar’); mas, insistia ele, ‘*anerkennung* não é redutível à ordem do saber’: [E]sse verbo designa um movimento-fonte que caracteriza as estruturas mesmas do existir, não segundo o estatismo de sua definição sincrônica, mas no ato que as esclarece [lès amène au jour] e (...) é o fundamento permanente de sua subsistência, aquilo mesmo que as faz funcionar como estruturas-em-movimento’.

As diversas interpretações de Hegel parecem “hegelianas” abordagens abstratas, parecem considerar a síntese (“termo ao qual Hegel tinha um grande horror” (LÉONARD, 1990, p.147, tradução nossa) como resultado.

Diz Hegel (1995c, §462, Adendo, p.256, grifo do autor):

Dessa maneira, o excesso (por assim dizer) de *rememoração* da palavra se transforma na suprema *extrusão* da inteligência. Quanto mais familiar me torno com a significação da palavra, quanto mais assim a palavra está reunida com minha interioridade, tanto mais a objetividade e, portanto, a determinação de sua significação podem desaparecer; tanto mais, por conseguinte, a própria memória, ao mesmo tempo junto com a palavra, pode tornar-se algo abandonado pelo espírito.

Diversos pensadores do mundo contemporâneo “anunciaram” a morte do sujeito moderno. Morte morrida ou morte matada, esse tema insistia nas listas dos mais vendidos e dos mais noticiados. No que diz respeito ao tema do reconhecimento, talvez a história esteja se repetindo, e mais impressionante ainda, talvez mesmo como farsa, como queria Marx.

Diz Hegel (1995c, § 401, Adendo, p.108):

É por esse motivo que se entoam cânticos fúnebres nos falecimentos com boa razão, se dão pésames, os quais, por enfadonhos que possam às vezes parecer ou ser, têm no entanto a vantagem de que, pela repetida evocação da perda ocorrida, extraem a dor que se nutre da premência d a alma, para elevá-la à representação, e assim a tornam algo objetivo, algo que se contrapõe ao sujeito repleto de dor.

Diz Magalhães (2009, p.12-13, grifo do autor) que na interpretação de Labarrière da FdE,

na última seção (a seção (C) (DD) *O Saber absoluto*) se apresenta então como a *unificação* destas duas *reconciliações* (a reconciliação histórica e a reconciliação religiosa) entre consciência e autoconsciência (...) Labarrière insiste que essa *unificação* dos extremos, que são por um lado a história e, por outro lado, a religião, é *tarefa da liberdade*. Hegel não pode ser considerado como um ‘visionário que pronunciaria de uma vez por todas uma unidade posta e acabada’; ele propõe uma tarefa: ‘o caráter ‘absoluto’ – deveríamos dizer apenas absoluto – do saber ao qual ele nos conduz sendo então (...) o que nos recorda que este, afirmado em sua verdade de princípio, deve ainda se encenar e se autenticar no livre engajamento de cada um.

A tarefa da liberdade, proposta por Hegel, ainda segundo Labarrière, seria a *unificação* re-conciliada da rosa da religião na cruz da história. Nossa tarefa seria,

então, decisão pelo re-conhecimento, afinidades seletivas. A decisão é a morte escolha e sua verdade é o agir na vida do re-conhecimento; mas reconhecimento não é ainda reconciliação. Essa história continua como outra trans-figuração.

Admitindo, re-novadamente, que o reconhecimento seja também um re-conhecimento, uma “decisão”, ação permanente em conhecer “quem somos nós”, e simultaneamente, um “re-conhecer o outro” estabelecendo sempre o “eu enquanto aquele feixe de relações” e neste sentido privilegiando uma concepção de mundo como uma “sistema de informações”¹⁸⁸ entre todos os entes, talvez possamos afirmar um pensar filosófico contemporâneo para esses “tempos de re-conhecimento”.

“Um mundo hegeliano é coisa muito difícil de acontecer”, advertia um colega pesquisador. Ora, até hoje não entendemos tal observação. Hegel não oferece nenhuma utopia¹⁸⁹. Hegel não filosofa sobre “o que deve ser”, mas sobre “o que é”. O implícito aparece no “paciente esforço do conceito”. As mediações engendram a realidade efetiva e a “linguagem encontra seu motivo” como ser-aí do espírito.

Ora, se, por exemplo, não há um reconhecimento efetivo no estado brasileiro ou em qualquer outro estado soberano é porque não haveria, efetivamente, Estados. A sentença é dura para os ouvidos ufanistas. Mas admitindo a concepção hegeliana, este é o mundo que é o caso; não somente um “mundo hegeliano” a ser alcançado. O Estado (hegeliano) é o Estado Ético, ou seja, um tornar-se Estado Livre, permanentemente, pela ação dos cidadãos.

¹⁸⁸ “A análise dos sistemas vivos em função de quatro perspectivas interligadas – forma, matéria, processo e significado – faz com que nos seja possível aplicar uma compreensão unificada da vida não só aos fenômenos materiais, mas também aos que decorrem no campo dos significados. Vimos, por exemplo, que as redes metabólicas dos sistemas biológicos correspondem às redes de comunicação dos sistemas sociais; que os processos químicos que produzem estruturas materiais correspondem aos processos de pensamento que produzem estruturas semânticas; e que os fluxos de energia e matéria correspondem aos fluxos de informações e idéias. A idéia central dessa concepção sistêmica e unificada da vida é a de que o seu padrão básico de organização é a rede. Em todos os níveis de vida – desde as redes metabólicas dentro da célula até as teias alimentares dos ecossistemas e as redes de comunicações da sociedade humana -, os componentes dos sistemas vivos se interligam sob a forma de rede. Vimos, em particular, que na Era da Informação – na qual vivemos – as funções e processos sociais organizam-se cada vez mais em torno de redes. “Quer se trate de grandes empresas, do mercado financeiro, dos meios de comunicação ou das novas ONGs globais, constatamos que a organização em rede tornou-se um fenômeno social importante e uma fonte crítica de poder” (CAPRA, 2002, p.267); Ver também, por exemplo, MINDWALK. Direção: Bernt Capra. EUA: Versátil, 1990. 1 DVD. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=7tVslZSpOdl> Acesso em: 21 jul. 2013.

¹⁸⁹ Ver, por exemplo, LABARRIÈRE, P-J. *L'utopie logique*. Paris: L'Harmattan, 1992.

Com efeito, o cidadão somente afirma seus deveres junto à comunidade quando seus direitos também são por ela afirmados; tais direitos e deveres somente são afirmados quando o cidadão se reconhece enquanto indivíduo; por sua vez tal consciência individual somente se mantém pela comunidade; é o “indivíduo social”.

A “*Constituição é a justiça viva, a liberdade efetiva que vai permitir o desenvolvimento de todas as determinações racionais*” (BAVARESCO, 2001, p.144-145). A unilateralidade não pode ser toda a verdade e hodiernamente as “redes de comunicações” (a)parecem, por exemplo, mais relevantes para a compreensão da cousa do Estado do que já fora nos tempos de Gutemberg.

Diz Vaz (2001, p.245, grifo do autor):

O fato da *comunicação*, pela mediação do mundo (linguagem e técnica e, mais amplamente, *cultura*), é a estrutura inteligível fundamental do existir histórico do homem. No momento em que a *comunicação* se *universaliza* efetivamente nos quadros de uma civilização planetária, sua interpretação filosófica torna-se uma tarefa cuja urgência vital, reconhecida e afrontada, julga a seriedade da intenção do filósofo.

Admitimos também que “*o reconhecimento do princípio da subjetividade exige uma redefinição do espaço público*” (BAVARESCO, 2011, p.52-55) e que a razão “*reconhece que a contradição é o ato de elevar-se acima das limitações do entendimento*” (BAVARESCO, 2001, p.146).

O Estado¹⁹⁰ não deve ser confundido com “governo” nem tão pouco com “estatais”; e estas com aquilo que “*existe mas não funciona*” (SUASSUNA, 1975, p.188). Do mesmo modo, “*interesses privados*” não se definem como “inimigos públicos”; pois o vício das abelhas são benefícios das fábulas.

¹⁹⁰ (...) a substância ética é como um rio caudaloso, que tem na sua nascente, como uma fonte, a Família, unidade originária de onde emergem as águas que dão impulso à vida ética; no leito, corre a torrente de águas tortuosas – a Sociedade Civil, onde fluem as contradições; a fluidez dessa correnteza deságua no mar figurativo da Constituição – o Estado; as margens, enquanto normatividade do rio, podem ser, eventualmente, corroídas pelo ímpeto das águas, assim como a fluidez da correnteza pode ser, aqui e ali, comprimida pela dura estreiteza das margens. Assim, nascente, margens e fluxo formam o rio, uma totalidade dinâmica de elementos diferenciados, opostos e interdependentes; mas, para bem compreender a imagem, é preciso considerar os elementos como partes de um silogismo dialético, no qual os termos têm cada um em si sua própria negação e, no jogo das mediações em que se determinam as influências de uns sobre outros, todos exercem o seu direito e alternam-se permanentemente como potência determinante” (MORAES, 2003, p.270-271).

Ora, se “o que domina no Estado são o espírito do povo, os costumes, a lei. Ali o homem é reconhecido e tratado como ser racional, como livre, como pessoa” (HEGEL, 1995, §432, Adendo, p.202-203).

A própria liberdade não pode se tornar algo habitual¹⁹¹; pois “as imperecíveis montanhas não são superiores à rosa que logo se desfolha” (HEGEL apud D'HONDT, 1987, p.73); é preciso vigiar a calmaria; pois “água parada dá dengue”. Tal engajamento na mudança das condições objetivas promove as condições subjetivas da mudança no comportamento.

Diz Aristóteles (2006, p.81):

O efeito de uma conferência depende dos hábitos do ouvinte, porque espera-se a linguagem a que se está habituado, e qualquer coisa que difira disso parece escapar de nosso nível e soa um tanto estranho e incompreensível, por conta de não nos ser familiar ou costumeiro, na medida em que é o costumeiro que apresenta inteligibilidade. O efeito poderoso do costumeiro é claramente demonstrado pelas leis, nas quais os elementos remanescentes fantasiosos e pueris prevalecem, por força do hábito, a despeito de nosso conhecimento deles.

Assim sendo, a *práxis* da comunicação pública é *modus operandi* de expressão e formação do *modus vivendi* dos cidadãos no Estado¹⁹², esta “ágora

¹⁹¹ “A liberdade não pode jamais se tornar hábito (ou habitual) pois nesse caso não é mais liberdade (é por isso que Thomas Jefferson escreveu que, para se manter livre, o povo deve se rebelar contra o governo a cada vinte anos) (...) Por outro lado (...) somente quando o sujeito exterioriza sua aprendizagem em hábitos mecanizados ele se torna ‘disponível para se ocupar e engajar em outra coisa’ (...) De fato, como Hegel nos adverte (...) ‘Seres humanos podem até morrer em decorrência do hábito – ou seja, caso se tornem totalmente habituados à vida, espiritualmente e fisicamente embotados’” (GABRIEL, 2012, p.175-179).

¹⁹² “Há, de fato, um antiindividualismo ontológico do Estado: tomado absolutamente, abstratamente, em sua existência política ou cívica, o homem tem essencialmente deveres, e não direitos, em relação ao Estado. O liberalismo não é originariamente político, o que faz com que toda tentativa de realizá-lo no campo político esteja por princípio voltado ao fracasso. No entanto, e também porque ele é o ‘divino terrestre’, o Estado só é verdadeiro ao concretizar dentro dele o sacrifício de si, a autonegação, a negatividade absoluta pela qual se faz a absoluta positividade de Deus, da Idéia, do Verdadeiro (...) O Estado é antes a autodiferenciação, nos indivíduos, de sua identidade originária então presente a atuante neles: o patriotismo é a prova dessa essência ontológica própria do Estado, cuja expressão normativa é que ‘a obrigação suprema [dos indivíduos é] ser membros do Estado’ (...) No Estado racional, a afirmação moderna das subjetividades individuais tem sempre o significado da afirmação, por estas, da unidade substancial da comunidade (...) Somente o que é em seu sentido originariamente universal pode-se realizar plenamente como todo na autonegação de sua realização empírica total, isto é, de sua singularização empírica. Esta é imediata, pois somente a singularidade exprime o todo (o universal verdadeiro é o universal concreto ou total, identidade singular do universal abstrato e do particular que é seu outro), cujas determinações particulares, parciais, só têm ser e verdade em sua totalização singular” (BOURGEOIS, 2004, p.91-148).

moderna"; que por sua vez é *locus privilegiado* onde cada indivíduo, reconhecendo e reconhecido em comunidade, todos em "comum-ação", reconhecem a liberdade¹⁹³; ou seja, o "*combate pelo reconhecimento é o combate pela liberdade pública*" (BAVARESCO, 2003, p.33) ¹⁹⁴.

Outro ponto é a Educação; uma vez que "*o meio universal anônimo e indeterminado da vida social, o meio sem unidade nem responsabilidade do que chamamos de mídia, propõe ou impõe um conteúdo cultural, mas não cultiva*" (BOURGEOIS, 2004, p.111-112, grifo do autor). Daí se a Razão Escolar Contemporânea, a "formação espiritual" (*Paidéia, Bildung*) admite, cada vez mais, exigências da comunicação¹⁹⁵, então, o reconhecimento efetivo, papel de todos no Estado, exige, por sua vez, urgência das políticas públicas e coerência nas ações éticas da família e sociedade civil no cumprimento do sentido da Educação.

Diz Hegel (2002, §33, p.45):

O gênero de estudos dos tempos antigos difere do dos tempos modernos por ser propriamente a formação da consciência natural. Pesquisando em particular cada aspecto de seu ser-aí, e filosofando sobre tudo que se apresentava, o indivíduo se educava para a universalidade atuante em todos os aspectos do concreto. Nos tempos modernos, ao contrário, o indivíduo encontra a forma abstrata pronta. O esforço para apreendê-la e fazê-la sua é mais o jorrar-para-fora, não-imediatizado, do interior, e o produzir abreviado do universal, em vez de ser um brotar do universal a partir do concreto e variedade do ser-aí. Por isso o trabalho atualmente não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal. No entanto é bem mais difícil levar à fluidez

¹⁹³ Ver, por exemplo, para discussão, HONNETH, A. Justiça e Liberdade Comunicativa: reflexões em conexão com Hegel. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n.89, p.101-120, 2004.

¹⁹⁴ "A análise do quimismo não se reduz aos limites da ciência particular que é a química. O quimismo é um paradigma ou sistema de relações que pode ser aplicado a todos os domínios da natureza e do espírito, e por conseguinte, no que diz respeito ao nosso estudo, o utilizaremos para compreender o processo objetivo da opinião pública. Esse esquema conceitual ou essa estrutura especulativa consiste em que os objetos químicos mantêm uns com os outros relações contraditórias entre si, o que corresponde aos termos do juízo; em outras palavras, a diferença se tornou um processo objetivo. O quimismo é o momento por exceléncia da tensão contraditória entre a indiferença e a não-indiferença dos objetos, entre sua autonomia e sua não-autonomia, entre a particularidade e a universalidade, entre o em si e o para si. Aí mesmo o quimismo é investido de uma função eminentemente mediatisante, visto estabelecer uma relação entre os objetos. O processo químico mediatisa sobre o modo de uma contradição o mecanismo e a teleologia" (BAVARESCO, 2011, p.149); um paradigma do quimismo para um reconhecimento míntimo.

¹⁹⁵ Ver, por exemplo, TIBURI, M. Filosofia e Mídia. SARDI, S.; SOUZA, D.; CARBONARA, V. (Orgs). (2007). *Filosofia e Sociedade: perspectivas para o ensino de filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, p.279-293; BOHM, D. *Diálogo: comunicação e redes de convivência*. São Paulo: Palas Athena, 2005.

os pensamentos fixos, que o ser-aí sensível. O motivo foi dado acima: aquelas determinações têm por substância e por elemento de seu ser-aí o Eu, a potência do negativo ou a efetividade pura; enquanto as determinações sensíveis têm apenas a imediatez abstrata impotente, ou o ser como tal. Os pensamentos se tornam fluidos quando o puro pensar, essa imediatez interior, se reconhece como momento; ou quando a pura certeza de si mesmo abstrai de si. Não se abandona, nem se põe de lado; mas larga o [que há de] fixo em seu pôr-se a si mesma – tanto o fixo do concreto puro, que é o próprio Eu em oposição ao conteúdo distinto, quanto o fixo das diferenças, que postas no elemento do puro pensar partilham dessa incondicionalidade do Eu. Mediante esse movimento, os puros pensamentos se tornam conceitos, e somente então eles são o que são em verdade: auto-movimentos, círculos. São o que sua substância é: essencialidades espirituais.

O século XXI já foi chamado de muitos modos, desde a hegemonia de uma “única cultura” globalizante até a volta de uma “barbárie nonsense” após o colapso do capitalismo financeiro mundial. Deste, observamos uma capacidade de “mutação” que o livra da extinção. E daquela, consideramos que certo “efeito bumerangue” prevaleceu sobre “culturas locais” que reagiram e se afirmam cada vez mais diante desta oposição totalizante.

Contudo, aquele “choque das civilizações” parece ceder ao intrigante “multiculturalismo”. Não é o caso, somente, de uma dita “servidão voluntária” de alguns povos, mas, por assim dizer, de uma incapacidade de reação diante da dominação, de um ambíguo excesso de compreensão de sua realidade (ou seu oposto como fatalismo) que chega ao escopo de uma estranha cumplicidade.

Numa linguagem hegeliana, talvez possamos afirmar que no contato (por vezes forçado) entre as mais variadas culturas (os diversos *ethos*), no conflito primeiro entendido pelo viés da dialética do senhor e do escravo, o que resulta das tensões estabelecidas são “consciências culturais infelizes”; vários *ethos* conscientes-de-si, mas que ainda carecem do reconhecimento da presença espiritual, ou seja, ainda não se saberiam espíritos (de um povo).

Haveria uma crise de sentido no conceito de “povo”. O indivíduo não se pensa enquanto constituição de um povo; não “se sabe” povo; se “imagina” como (um) só indivíduo. Recusa reconhecer(se). Ou não pode reconhecer, pois não se conhece.

A constituição do eu não pode ser pensada fora da relação (com o outro). A relação sujeito-objeto ganha nova significação nas formulações hegelianas por garantir, as identidades e as diferenças numa unidade dialética. O indivíduo somente pode ser pensado (como relação) numa situação de convivência.

O extremo individualismo, frenética auto-realização, e sempre à parte da sociedade (do outro), acaba no vazio de um “espelho quebrado”. Aquela desolação de Narciso (do “eu”) somente encontra alívio na possibilidade das afinidades seletivas, ou seja, na “ciência da travessia”, de modo ontológico-existencial, pelas figuras da consciência-de-si na dialética do re-conhecimento.

Com efeito, no momento mais imediato do seu aparecer, a liberdade não pode ser atribuída ao indivíduo particular; é necessário um “outro” para tal reconhecimento. Assim o reconhecimento não é imediato, mas resultado junto ao seu devir que suprassume a contradição entre um “indivíduo” e “outro” singulares; ambos “desejantes” pelo reconhecimento (como Nós).

Deste modo, o tema do reconhecimento pode ser compreendido enquanto um “re-conhecimento”, um “novamente outro de si-mesmo”, ou seja, um reconhecer da historicidade somente pela alteridade. É preciso conhecer a formação da identidade, saber re-conhecê-la na sua própria trans-formação e afirmar a alteridade como condição daquela identidade primeira. O outro é espelho único, mas sempre translúcido; sendo, num só tempo, lugar da afirmação, situação de abertura para além de si e limite vivido da identidade e da diferença.

Admitindo o reconhecimento também como uma “ação permanente”, assimilamos a identidade individual, na contemporaneidade, como sendo forjada permanentemente. Contudo, não como uma unidade diferenciada, uma “identidade da identidade e da diferença”, um outro-de-si-mesmo enquanto “vir-a-ser”, mas como um “deslizamento por comunidades”, grupos de afinidades.

Haveria mesmo consumo por “identidades fragmentárias” ao gosto volúvel pelo volátil e pela volúpia; todo um não querer “ser”, a qualquer momento, devido ao temor e tremor de “não-ser” mais, isto é, angustiante desespero de “poder-ser”, a todo tempo, um outro qualquer; desde que “seja sempre” um *fake* de si.

Ora, muitas são as tematizações sobre o “reconhecimento” em Hegel; sintomático nesta breve aurora do novo século já marcado por terrorismo, crise ético-política, degradação ambiental, um recuperar “alguma coisa esquecida”; uma “vontade mínima” de reconhecimento para um “povo mínimo” como minorias.

Deste modo, considerando “seletas afinidades”, bem como a efetividade daquela tarefa de todo filósofo, em seu tempo, de “*pensar a vida do conceito no conceito vivo*”¹⁹⁶, apresentamos esta pesquisa (com um mundo inteiro de representações, citações e conexões) à comunidade acadêmica.

Agora e aqui compreendemos que um mundo hegeliano é aquele “*não melhor que teu tempo, mas, teu tempo do melhor modo*” (LABARRIÈRE, 1992, p.15)¹⁹⁷; bem como liberdade verdadeira somente quando experimentada. Assim sendo, sem forjar nenhuma utopia, consideramos aqui a “dialética do reconhecimento” desde uma nova figura da consciência-de-si; eu como Afinidades Seletivas.

Re-conhecimento. A consciência-de-si somente vem-a-ser como reconhecida. A consciência-de-si deseja, “ela quer ele quer”, mas também não quer, nega e afirma, imagina e sente, “ah, bruta flor do querer”, como diz a canção popular, a consciência-de-si é vivente, conhece e também duvida. Certamente não é pouco se isso diz muito sobre sua natureza, se assim se concebe como afinidades seletivas.

As afinidades seletivas somente vem-a-ser como afinidades eletivas re-conhecidas. O desabrochar dessa flor-dialética são as vicissitudes do reconhecimento, que se diz de muitos modos, como nas moradas do homem e da mulher onde o sentido especulativo se sente em casa. Afinidades seletivas: a rosa da liberdade efetiva na cruz do re-conhecimento.

¹⁹⁶ Apontamentos durante Grupo de Estudos sobre Hegel coordenado pelo Prof. Dr. Alfredo Moraes (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco).

¹⁹⁷ “Hegel quis ser um *filósofo da atualidade*. Sua primeira publicação (a tradução comentada das *Cartas de Cart* sobre a situação na Suíça) e a última (o artigo sobre o *Reformbill* inglês) são escritos de atualidade. Ele próprio foi, durante dezoito meses, o redator-chefe do *Jornal de Bamberg*, e isto logo após a composição da *Fenomenologia do espírito*, isto é, ousando de certo modo encarnar imediatamente o saber absoluto, cuja afirmação essa obra fundamentava, na cultura da atualidade que constitui o trabalho jornalístico. Ele justifica essa identificação mediatisando-a, por meio de um célebre aforismo do período de lena, pela evocação do culto religioso: pois, se a leitura dos jornais é a tradução realista da oração da manhã, ela é em si realmente filosófica” (BOURGEOIS, 2004, p.371).

5 À GUIA DE CONCLUSÃO

“Mas importa notar que – como Aristóteles também determina a natureza como um agir conforme a um fim – o fim é o imediato (...)"
 (HEGEL, 2002, §22, p.37, grifo do autor)

“O verdadeiro é o todo”
 (HEGEL, 2002, §20, p.36)

“Sereno é quem tem a paz de estar em par (...)"
 (CAMELO, 2006)

Ouvir os tiros e as estrelinhas (“ora, direis”) no céu desta noite de conclusão. E não por causa de nenhum Napoleão (apesar dos apartidários marchando pelo centro da cidade), mas do *ethos* que envolve e preenche a todos agora com aquela insustentável leveza dos hábitos, essa segunda natureza; era a rua (*Vox Populi*) comemorando o feriado de São João. Por alguns momentos, recordamos nossa simbologia antropofagiada e as pessoas próximas desta época. Antes das chuvas e do vento, aqui em Recife, há também muita fumaça e fogueiras; e música profana, então, na festa inteira.

Todo começo é não-verdadeiro. E todo resultado exige como sua verdade novos começos; dialéticos. Recomeçemos, primeiro, com a imagem daquele doutorando em filosofia, que interessado (ad-mirado, irritado, seduzido) pelos tantos acontecimentos do (seu) “infinito particular” e impelido pelo “espírito do mundo” veemente, intuiu respostas prementes, como o “drama do reconhecimento”, e juntou alguns livros, por exemplo.

Depois, com método e entendimento, passou a separá-los por autor, classificou-os por importância e distinguiu-os por temas; colheu páginas determinadas, acolheu determinados significados e re-colheu o sentido do que fora pesquisado, “unificando as diferenças”.

E enfim, racionalmente, pôs o que foi pensado à prova dos próximos, pares e professores, inicialmente, os contra-pôs, “diferenciando a unidade”, depois, e, agora e aqui, ex-pôs tal movimento (dialético), “pensamento pensante”, quando e porque (decidiu, re-conheceu que) o re-pôs na permanente tensão dos “atos do espírito”, do “conflito” compartilhado, da comunicação; uma vez que, segundo Bourgeois (2004, p.76), “*o resultado só é verdadeiro enquanto nele conserva a vitalidade de seu devir (...) o devir da mediação só é negando-se na imediatez do resultado*”¹⁹⁸.

Agora sim, aos trabalhos dos dias.

Nossa pesquisa, assim nos parece, apresentou a emergência da figura das “afinidades seletivas” enquanto consciência-de-si no seu movimento próprio e constitutivo presente na “dialética do reconhecimento”¹⁹⁹, mas simultaneamente demonstrou a relevância do pensamento hegeliano, sob o signo metafísico, para o debate filosófico contemporâneo²⁰⁰.

As afinidades seletivas, assim nos parece, podem contribuir numa resposta às urgências teóricas e práticas do século XXI naquilo que dizem respeito à questão da alteridade. Ademais as interpretações “eletivas” de Ricoeur, Taylor e Honneth sobre o conceito de reconhecimento em Hegel corroboram a “necessidade da filosofia” na ordem do dia. Os protestos entre “estrangeiros” e cidadãos, o cinismo da “sociedade civil-burguesa” brasileira, os afetos simulados dos relacionamentos, dimensões ontológico-existenciais que passam pelas reflexões acadêmicas (bem como de modo menos sistemático em outras instâncias) e justificam aquela indicação hegeliana de que a tarefa do filósofo é “pensar o seu tempo em conceito”.

¹⁹⁸ Ver BOURGEOIS, B. A Encyclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. HEGEL, G. *Encyclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loyola, 1995, p.379 e 381.

¹⁹⁹ “Foram necessárias muitas abordagens para tocar neste fundo último e na promessa de inovação da qual é portador. Pode ser que esta intuição estivesse ainda diante de nós (...)" (JARCZYK, LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne em France*, Paris, Albin Michel, 1996, p.36) (BAVARESCO, 2011, p.171, nota 05, grifo do autor).

²⁰⁰ “Assim, a questão sobre a concepção da fenomenologia de Hegel acaba por ser complexa o suficiente para ser usada como chave-de-leitura para o estudo de todo seu pensamento e desenvolvimento. Mas para nossos propósitos, será mais do que suficiente lidar rapidamente com sete perguntas. 1 O que Hegel diz sobre a fenomenologia no Prefácio de 1807? 2 Como é que a introdução do livro orienta sua concepção? 3 O que Hegel realmente pretendia em sua Fenomenologia? 4 O que Hegel diz sobre a fenomenologia entre 1807 e 1817? 5 O conceito de fenomenologia encontramos na Encyclopédia? 6 Como, tendo em vista tudo isso, podemos resumir aquela sua concepção? 7 Como Hegel chega na descoberta da mente? Alguns scholars devem concordar que cada uma dessas questões exigiria uma monografia” (KAUFMANN, 1980, p.220-221, tradução nossa).

Diz Rosenfield (1983, p.272-273, grifo do autor, grifo nosso em negrito):

A produção histórica de uma nova figura da liberdade pressupõe uma regressão ao seu fundamento lógico-figurativo. A criação do novo atualiza a presença da liberdade graças à prática dos homens, realizando-se através dos desgarramentos e das angústias que surgem em todo devir histórico (...) **O pensamento do homem moderno, que se forma para o exercício consciente da liberdade, sabe-se produto de um processo de cisão que subverteu profundamente todas as certezas**, assim como a estabilidade de qualquer instituição política. Com efeito, o pensamento da liberdade tem como objetivo animar os princípios que são constantemente enfraquecidos pela cotidianeidade do mundo. O presente abre-se a várias possibilidades, sendo que as tarefas de cada época e de cada geração estão em profunda mutação. Uma regressão ao fundamento conceitual é normalmente produtora de um novo florescimento da liberdade. No entanto, uma regressão histórica determinada pode conduzir-nos ao abismamento sem um retorno ao fundamento, sendo esta possibilidade provável em virtude da preguiça do espírito, da acomodação e da covardia dos cidadãos e das suas instituições. Uma figura da liberdade, tendo atingido o seu cume, entrega-se inevitavelmente a sua queda que, por si, não é a ruína do conceito, mas é seu próprio recurso, que tem a possibilidade de voltar novamente à imediação do mundo através de uma nova determinação do seu fundamento.

Não seria o caso de “botar o carro à frente dos bois”, mas na escritura dos capítulos desta pesquisa, desde o início, destacamos o conceito de “espírito”; agora reconhecemos mais as palavras de nosso filósofo sobre “*Esse [ato de] isolar tais momentos tem o espírito por pressuposto e por subsistência; ou seja, só existe no espírito, que é a existência*” (HEGEL, 2002, §440, p.305, grifo do autor).

Acompanhar as experiências da consciência-de-si enquanto trans-formações no seu caminho para o saber absoluto, constituiu muitas re-voltas do “círculo do saber” percorrido; bem como, e mais propriamente, das afinidades seletivas; outro nome para esse “eu”, dito e concebido, como ato de relacionar(-se), conteúdo e relação mesma enquanto movimento suprassumido na decisão permanente pelo re-conhecimento polissêmico da liberdade efetiva em cada nova figuração espiritual.

Até uma semana antes de sua passagem, Hegel trabalhou; escreveu ainda 37 páginas daquela que seria a segunda edição da *Fenomenologia do Espírito*.

Dizia Hegel (2002, §196, p.151, grifo do autor) nos tempos de lena:

Sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo fica no formal, e não se estende sobre toda a efetividade consciente do ser-aí. Sem o formar, permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma. Se a consciência se formar sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio; pois sua forma ou negatividade não é a negatividade *em si*, e seu formar, portanto, não lhe pode dar a consciência de si como essência. Se não suportou o medo absoluto, mas somente alguma angústia, a essência negativa ficou sendo para ela algo exterior: sua substância não foi integralmente contaminada por ela. Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados, essa consciência pertence ainda, *em si*, ao ser determinado.

O tema fundamental da FdE é a consciência infeliz²⁰¹, nos diz Hyppolite (1960, p.205). A FdE é o ato de reconhecimento por Hegel de sua originalidade filosófica, diz Kervégan (2010, p.201). Já para Jarczyk e Labarrière (apud MAGALHÃES, 2009, p.08), a FdE exigiria os conteúdos do sistema hegeliano para a consciência ser plena verdade da certeza de si mesma. Isso, para nós, é certo, mas não sabemos se é verdadeiro. Nossa investigação passa pelo reconhecimento, mas ainda não chegou à reconciliação. Assim nos encontramos em situação semelhante conforme nossa primeira epígrafe.

Ora, há muitos estudos consagrados à FdE. Ocorre que, parodiando aquela historinha da criança, que vai jogando de volta para as águas cada estrela-do-mar que encontra ao longo da praia, mas que ao ser questionada por um velho sábio a respeito de por que continuar agindo assim sabendo que não faz diferença nenhuma

²⁰¹ “Entre o mundo antigo e o mundo moderno tem lugar o aparecimento de um novo princípio que, segundo Hegel, fará girar em seus gonzos a história do mundo: o anúncio, pela pregação cristã, da Encarnação de Deus na história. Aqui, uma inversão radical confere um sentido também radicalmente novo à relação Senhor-Escravo. Cristo, diz São Paulo, sendo de condição divina, não reteve como uma conquista ser igual a Deus mas se reduziu a nada, tomando a forma de escravo, feito à semelhança dos homens e sendo encontrado como um homem qualquer... (Fl 2,6-7). Essa passagem do extremo do Senhorio para o extremo da Servidão sob o signo da liberdade divina instaura um novo espaço de reconhecimento para além do consenso racional na sociedade política. Um novo caminho de liberdade se abre na história. Com efeito, Paulo proclama: ‘não há judeu nem grego, nem escravo nem homem livre, nem homem nem mulher: todos sois um em Cristo Jesus’ (Gl 3,28). A superação da oposição do Senhor e do Escravo não tem lugar aqui pelo longo e laborioso caminho da cultura da consciência. Ela se cumpre pela fulgurante irrupção da ágape divina no coração de uma história dilacerada pela divisão mais profunda (Ef 2,14-18). A filosofia hegeliana terá diante de si como seu problema, talvez o mais profundo, e seu risco, talvez o mais grave, compreender no conceito o tempo de uma história na qual se cruzam o trabalhoso caminhar do *logos* humano e o anúncio do *Logos* divino feito carne: a Razão e a Graça, Helenismo e Cristianismo” (VAZ apud TOLEDO, 2002, p.200-2001, grifo do autor).

todo esse esforço, pois o mar acaba por novamente deixar as estrelas na areia e com isso jamais se poderia terminar tal tarefa, responde que para aquela estrelinha na sua mão, sua ação faz diferença; para nós, é a “mesma diferença”; causa-mesma; outro-de-si-mesmo; foi nossa vez.

Diz Moraes (2008, p.21), com palavras afins:

Por fim, gostaríamos de externar nossa esperança de que um dia o saber absoluto²⁰² deixe de ser apenas um capítulo e a meta da Fenomenologia do Espírito de Hegel, venha a ser não apenas a realidade existencial não-sabida, mas a realidade consciencial de todos nós que o vivenciamos atualmente sem pensá-lo no Conceito, para que sejamos não apenas espíritos que se manifestam na existência fenomenal carentes da certeza de verdade do que somos. Na verdade, em tudo o que dissemos pretendíamos apenas evidenciar o que não dissemos explicitamente, ou seja, que na Fenomenologia do Espírito a fenomenologia é do Espírito.

E se Goethe tem razão quando diz que “não é alemão ser apenas alemão”, então, com ajuda dos nossos grandes “mestres de pensar” decidimos ler Hegel; mas radical mesmo é ler hegelianamente, pensar com categorias ontológico-existenciais. *“Hegel valoriza sempre o saber imediato e começa o processo da mediação do conceito na imediatidate da vida e da experiência vivida”* (BAVARESCO, 2011, p.31). No Brasil, por exemplo, não seria uma questão de luta por (pelo, para) nenhum reconhecimento social, mas pelos primeiros combates do reconhecimento²⁰³; luta pela vida mesmo. *“Não existe democracia de miseráveis”* (VAZ, 1985, p.481).

Diz Hegel (2002, §31, p.43, grifo do autor, grifo nosso em negrito):

O bem-conhecido em geral, justamente por ser bem-conhecido, não é reconhecido. É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está.

²⁰² “(...) o saber absoluto é e sabe que só é possível na medida em que coroa o engajamento familiar, socioeconômico, cívico, artístico e religioso de um homem que participa assim de todos os aspectos de uma vida cultural então harmonizada nela mesma, em suas diversas exigências, sob a autoridade do conceito” (BOURGEOIS, 2004, p.369).

²⁰³ Ver também JARCZYK, G; LABARRIÈRE, P-J. *Les premiers combats de la reconnaissance: maîtrise et servitude dans la <<Phénoménologie de l’Esprit>> de Hegel: texte et commentaire*. Paris: Aubier-Montaigne, 1987.

Até agora chegou nossa pesquisa; nossas notas de rodapé, nossos diálogos, nossas afinidades como tais; medo e desejo; a surpresa com a linguagem, novos modos de dizer que exprimam aquele movimento mediador; o perigo “raciocinante” do entendimento; a medida no “corpo do conceito”; um jogo-de-forças de como tornar-se ser consciência-de-si foram “dias de aprendizagem”; o espírito se demora em cada nova figura da liberdade; “*o conceito é para mim, imediatamente, meu conceito*” (HEGEL, 2002, §197, p.152, grifo do autor, grifo nosso em negrito); afinidades que somos, como unidade de identidade diferenciada, conexões de sentidos conectadas e conectivas, aquilo que decidimos, sempre de novo, como re-conhecimento. Até aqui chegaram nossas afinidades seletivas.

“Que belo estranho dia pra se ter alegria”.

[Roberta Sá]

REFERÊNCIAS

1 Referências primárias

1.1 Obra de referência:

HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002.

1.2 Obras de preferência:

HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica 2v*. Buenos Aires: Solar, 1993.

_____. *Cursos de Estética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) - v.1 (A Ciência da Lógica)*. São Paulo: Loyola, 1995a.

_____. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) - v.2 (Filosofia da Natureza)*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) - v.3 (A Filosofia do Espírito)*. São Paulo: Loyola, 1995b.

_____. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

_____. Fenomenologia do Espírito (Prefácio, Introdução, Capítulos 1 e 2). São Paulo: Abril, 1980, p.01-75.

_____. Fenomenologia do Espírito. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) - v.3 (Filosofia do Espírito)*. São Paulo: Loyola, 1995c, p.182-209.

_____. Fenomenologia do Espírito (Prefácio). FERREIRA, M. *Prefácios*. [s.l.]: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, [s.d.], p.27-93.

_____. Heráclito de Éfeso. HERÁCLITO. *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril, 1973, p.79-142.

_____. *La théorie de la mesure*. Paris: Presses, 1970.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía* 3v. México: Fondo de Cultura, 1985.

_____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010.

_____. *O Sistema da Vida Ética*. Lisboa: Edições 70, [s.d.].

_____. *Propedéutica filosófica*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Science de la logique* 3v. Paris: Aubier-Montaigne, 1972.

2 Referências secundárias

ABDO, S. *Fernando Pessoa: Poeta cético?* Tese de Doutorado. USP. 2005.

ANDRADE, A. Da Idéia ao Texto: uma digressão “filopoetasólica”. *ALEA*, v.8, n.1, p.95-109, 2006.

ANDRADE, C. Nascer de Novo. *A Paixão Medida*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980, p.39-40.

ANITELLI, F; SOUZA, D. Realejo. O TEATRO MÁGICO. *Entrada para Raros*. Brasil: Independente, 2003. 1 CD. Faixa 11.

AQUINO, M. Estruturas da intersubjetividade. *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XXXIV, fasc.02-03, p.243-257, 1978.

ARANTES, J. Os anos brasileiros de David Bohm. *Globo ciência*, p.30-34, 1998.

ARAÚJO, P. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2004.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: EDIPRO, 2006.

_____. *Ética de Nicômaco*, São Paulo: Martin Claret, 2007.

BAUDELAIRE, C. *Sobre a modernidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

BAVARESCO, A. *A fenomenologia da opinião pública: a teoria hegeliana*. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: LP&M Editora, 2001.

_____. *O movimento lógico da opinião pública: a teoria hegeliana*. São Paulo: Loyola, 2011.

BORGES, B. A fenomenologia do espírito como romance de formação. *Veritas*, n.55, n.03, p.158-177, 2010.

BORGES, M. A Dialética Hegeliana: o projeto de unificação da lógica e da ontologia. *Veritas*, v.40, n.160, p.43-51, 1995a.

_____. A Morte Impossível: uma análise da luta de vida e morte na figura do senhor e do escravo. In: *Veritas*, v.40, n.157, p.27-35, 1995b.

BOURGEOIS, B. A Encyclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. HEGEL, G. W. F. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas (1830) - v. 1. (A Ciência da Lógica)*. São Paulo: Loyola, 1995, p.373-443.

_____. *Hegel: os atos do espírito*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004.

_____. *Le vocabulaire de Hegel*. Paris: Ellipses, 2011.

CABRERA, J. *O cinema pensa: Introdução à filosofia através dos filmes*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

CAMELO, M. Morena. LOS HERMANOS. 4. Brasil: Sony, 2006. 1 CD. Faixa 06.

_____. *O Vencedor*. LOS HERMANOS. *Ventura*. Brasil: BMG, 2003. 1 CD. Faixa 02.

CAMPELLO, F. Axel Honneth e a ampliação normativa da teoria hegeliana da eticidade. MORAES, A. (org.) *Cadernos hegelianos*. Recife: Fundação dos Santos Abranches, 2008, p.73-94.

CAMPOS, H. Hegel Poeta. *O arco-íris braço: ensaios de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p.61-73.

CAPRA, F. *As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável*. São Paulo: Cultrix, 2002.

CHACON, R. *Uma imagem mente mais do que mil palavras*. Disponível em: http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=21988 Acesso em: 21 jul. 2013.

CHIEREGIN, F. *Introdução à leitura de Fenomenologia do espírito de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1998.

CORÁ, E. Intersubjetividade e vida ética: a proposta ricoeuriana. SPICA, M; BILIBIO, E (org). *Filosofia: reflexões contemporâneas*. Guarapuava: Unicentro, 2010, p.103-123.

CORBISIER, R. *Introdução à Filosofia*, Tomo 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

COSSETIN, V. *A dissonância no absoluto: linguagem e conceito em Hegel*. Ijuí: Unijuí, 2012.

_____. *Entre uma ilusão e um enigma: a filosofia da linguagem em Hegel*. Ijuí: Unijuí, 2006.

COSTA, D. A estrutura lógica do reconhecimento na Ciência da Lógica de Hegel. Tese de Doutorado. UFRGS. 2012.

COSTA, E. Liberdade e alteridade: Hegel e a crítica ao modelo solipsista de fundamentação da filosofia moderna da subjetividade. *Studium*, n.09, p.30-49, 2002.

D'HONDT, J. *Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1987.

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.73-142.

_____. *Meditações Metafísicas*. Lisboa: Didáctica, 2000.

FELLIPPI, M. *O espírito como herança: as origens do sujeito contemporâneo na obra de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

FERREIRA, M. *Hegel e a Justificação da Filosofia*. [s.l.]: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.

_____. *Prefácios*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, [s.d.]b.

GALLI, M. *Gilles Lipovetsky: “a pós-modernidade não existe”*. *Filosofia*, ano V, n.49, p.08-13, Julho/2010.

GAMA, J. Hermenêutica da cultura e ontologia em Paul Ricoeur. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.52, p.381-392, 1996.

GARAUDY, R. *Perspectivas do Homem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GOETHE, J. *Fausto*. São Paulo: Martin Claret, 2009

_____. *As afinidades eletivas*. São Paulo: Nova Alexandria, 2008.

GUIDA, A. A Poética do Tédio e/ou do Tempo. *Travessias*, n.02, p.02-10, [s.d.].

HARTMANN, N. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

HERNANDEZ, J. Arte como formelle Bildung: a estética de Hegel e o mundo moderno. WERLE, M; GALÉ, P. *Arte e filosofia no idealismo alemão*. São Paulo: Barcarolla, 2009, p.77-104.

HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991, 57-93.

HERRERO, F. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese – Rev. de Filosofia*, v.39, n.125, p.393-432, 2012.

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

HUSSERL, E. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

HYPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*. Lisboa: Discurso Editorial, 1960.

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

IZUZQUIZA, I. *Hegel o La Rebelión contra el Límite*. Zaragoza: Prensas Universitarias, 1990.

JARCZYK, G. A lógica de Hegel, princípio do sistema. STEIN, E; BONI, L (orgs). *Dialética e liberdade*. Porto Alegre: UFRGS; Petrópolis: Vozes, 1993, p.176-185.

KAUFMANN, W. *Hegel*. Madrid: Alianza, 1985.

_____. *Goethe, Kant and Hegel*. New York: McGraw-Hill, 1980.

KERVÉGAN, J-F. Figuras do direito na Fenomenologia do espírito: a Fenomenologia como doutrina do espírito onjetivo? COSTA, D; PIMENTEL JÚNIOR, P; SILVA, A. (orgs). *Dialética e metafísica: o legado do espírito*. Recife: UNICAP, 2010, p.85-109.

LABARRIÈRE, P-J. Sistematicidade da lógica hegeliana. STEIN, E; BONI, L (orgs). *Dialética e liberdade*. Porto Alegre: UFRGS; Petrópolis: Vozes, 1993, p.492-500.

_____. O Filósofo na Cidade: “não melhor que teu tempo, mas teu tempo do melhor modo”. In: *Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 56, p. 15-24, 1992.

LAUENER, H. *A Linguagem na Filosofia de Hegel*: com consideração especial da estética. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2004.

LEBRUN, G. Hegel e a Neutralização do Tempo. *Folhetim*, p. 7-10, 1982.

LEMINSKI, P. *Kamiquase*. Disponível em:
<http://paginas.terra.com.br/arte/PopBox/kamiquase/home.htm> Acesso em: 21 jul. 2013.

LÉONARD, A. La Estructura del Sistema Hegeliano. *Universitas Philosophica*, n.14, p137-173, 1990.

LEVY, D. A identidade narrativa. Conhecer o si-mesmo é narrar sua história. *Mente, Cérebro & Filosofia*, v.11, p.50-57, [s.d].

LIPOVETSKY, G. *A Era do Vazio*. Lisboa: Antropos, 1999.

MAGALHÃES, F. *Iluminismo pós-moderno: nova barbárie?* *Perspectiva Filosófica*, v.VIII, n.16, 2001, p.165-187.

MAGALHÃES, T. O reconhecimento em Hegel: leituras de Labarrièrre. *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, n.7, p.311-344, 2009.

MAIEROVITCH, W. *O multiculturalismo falhou na Alemanha e posturas racistas crescem. Sarkozy, Merkel e Medvedev discutem segurança e economia até terça-feira*. Disponível em:
<http://terraramagazine.terra.com.br/semfronteiras/blog/2010/10/18/o-multiculturalismo-falhou-na-alemanha-e-posturas-racistas-crescem-sarkozy-merkel-e-medvedev-discutem-seguranca-e-economia-ate-terca-feira/> Acesso em: 21 jul. 2013

MATTEO, V. *Fenomenologia do Espírito e Psicanálise: aproximações*. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev02e.htm> Acesso em: 21 jul. 2013a.

_____. Fenomenologia do Espírito: apropriações filosófico-psicanalíticas.
MORAES, A. (org.) *Cadernos hegelianos*. Recife: Fundação dos Santos Abranches, 2008, p.23-48.

_____. Os discursos éticos de Freud. *Estudos de Psicanálise*, n.29, p.57-66, 2006.

MATTOS, L; LACERDA, W. A Poética da Fragmentação do Eu e o Fenômeno da Heteronímia: uma visão única. *Saberes*, v.7, n.1, p.124-125, 2009.

MATTOS, P. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.

MELO, F. *A Reestruturação da Eticidade: a atualização do conceito hegeliano de eticidade na teoria do reconhecimento de Axel Honneth*. Dissertação de Mestrado. UFRGS, 2008.

MELO NETO, J. *João Cabral de Melo Neto: Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

MENESES, P. A cultura no plural. *Universidade e diversidade*. Recife: FASA, 2001, p.107-122.

_____. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

_____. As três figuras da Eticidade. *Perspectiva Filosófica*, v.1, n.27, p.63-70, 2007.

_____. *Hegel & a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*: roteiro. São Paulo: Loyola, 1992.

MENEZES, D. *Motivos alemães: filosofia, hegelianismo, marxologia, polêmica*. Rio de Janeiro, Cátedra; Brasília, INL, 1977.

_____. *Textos Dialéticos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1969.

MIRISOLA, M. *Bangalô*. São Paulo: Editora 34, 2003.

MORAES, A. *A fenomenologia do espírito na enciclopédia das ciências filosóficas*. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/atas.pdf> Acesso em: 21 jul. 2013a.

_____. A fenomenologia é do espírito. MORAES, A [et al.]. *Cadernos hegelianos*. Recife: Fundação Antonio dos Santos Abrantes, 2008, p.09-22.

_____. *A Metafísica do Conceito: Sobre o Problema do Conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. Dialética da Alteridade. *Ágora Filosófica*, ano 1, n.1, p.17-26, 2001.

_____. *Fukuyama e o fim da história: distorções ou más interpretações?* Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev05b.htm> Acesso em: 21 jul. 2013c.

_____. *Fundamento e realidade efetiva: uma abordagem na perspectiva hegeliana*. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev01b.htm> Acesso em: 21 jul. 2013d.

MORAES, V. O poeta aprendiz. Disponível em: <http://letras.mus.br/vinicius-de-moraes/87151/> Acesso em: 21 jul. 2013b.

NOVELLI, P. A dor e o sofrimento em Hegel: os não-verbetes da Enciclopédia. *Ágora Filosófica*, ano 12, n.1 p.199-233, 2012.

OLIVEIRA, M. *Para Além da Fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002.

OLIVEIRA, R. Identidade étnica e a moral do reconhecimento. *Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006, p.19-58.

PESSOA, F. *Poesia de Álvaro de Campos*. São Paulo: Martin Claret, 2011.

POIRIER, J-L. *Descartes: as meditações metafísicas*. Lisboa: Didáctica, 2000.

PRIGOGINE, I. Dos Relógios às Nuvens. SCHNITMAN, D. (Org.). *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996, p.257-273.

REICH, E. Honneth, Axel. Das Recht der Freiheit. Berlim: Suhrkamp, 2011. *Revista de Filosofia*, v.7, n.1, p.144-148, 2013.

RIBEIRO, E. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.

RICOEUR, P. *O Si-Mesmo como um Outro*. São Paulo: Papirus, 1991.

_____. *Percorso do Reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

ROHDEN, V. A dupla analogia, de Kant e Goethe, com um experimento químico. SALLES, J (org). *Plenárias da ANPOF*: 204-2006. São Paulo: Quarteto, 2006.

ROSA, J. *Ave, Palavra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSENFIELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. A Dialética do Reconhecimento. MORAES, A. (Org.). *Razão nos Trópicos: festschrift em homenagem a Paulo Meneses no seu 80º aniversário*. Recife: FASA, 2004, p.131-144.

_____. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

ROSENFIELD, K. Um clássico desconhecido. *Entreclássicos*, n.05, p.16-25, [s.d.].

ROSSATTO, N. Viver Bem. A “pequena ética” de Paul Ricouer. *Mente, Cérebro & Filosofia*, v.11, p.26-33, [s.d.].

ROUANET, S. As Duas Modernidades. SCHULER, F.; SILVA, J. (orgs). *Metamorfoses da Cultura*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SAAVEDRA, G. Reconhecimento e psicanálise. Os vários caminhos da Teoria Crítica. *Mente, Cérebro & Filosofia*, v.8, p.76-82, [s.d.].

SAAVEDRA, G; SOBBOTKA, E. Discursos filosóficos do reconhecimento. *Civitas*, v.9, n.3, p.386-401, 2009.

SAFATLE, V. *Grande hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SANTOS, J. *O trabalho do negativo: Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SANTOS, J. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SANTOS NETO, *A filosofia do romantismo*. Maceió: EDUFAL, 2005.

_____. *Do Desejo à Moralidade: a constituição do sujeito moral na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Dissertação de Mestrado. UFPE. 2000.

SARTRE, J-P. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.07-28.

SILVA, T. (Org.) *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SISNANDO, A. *A Emergência Categorial do Desejo na Filosofia de Hegel: considerações preliminares*. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev05d.htm> Acesso em: 21 jul. 2013.

SIQUEIRA-BATISTA, R. [et al]. Realidade e consciência: notas sobre o pensamento de David Bohm. *Revista Physicae*, n.6, p.07-12, 2006.

SOKOLOWSKI, R. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

SOUZA, J. *A Modernização Seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora da UnB, 2000.

SOUZA, L. *Reconhecimento como Teoria Crítica?* A formulação de Axel Honneth. Rio de Janeiro: Multifoco, 2011.

SUASSUNA, A. *Auto da Comadecida*. Rio de Janeiro: Agir, 1975.

TAYLOR, C. A política do reconhecimento. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p.241-274.

_____. A política de reconhecimento. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, [s.d.], p.45-94.

_____. *Hegel*. Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Iberoamericana; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.

_____. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

TIMMERMANS, B. *Hegel*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

TINLAND, O. *Maîtrise et servitude: Phénoménologie de l'esprit (B, IV, A): Hegel*. Paris: Ellipses, 2003.

TORRES, J. A consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo. *Ágora Filosófica*, ano 01, n.01, p.43-55, 2001.

VAZ, H. Comentários sobre a pesquisa Brasil, sociedade democrática. JAGUARIBE, H. [et al]. *Brasil, sociedade democrática*. Rio de Janeiro: Olympio, 1985, p.480-487.

_____. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. TOLEDO, C; MOREIRA, L (orgs). *Ética e direito*. São Paulo: Loyola, 2002, p.183-202.

_____. As Concepções do Homem na Filosofia Contemporânea. *Antropologia Filosófica - v. 1*. São Paulo: Loyola, 1996, p.111-156.

_____. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. Filosofia e Cultura: perspectiva histórica. *Escritos de Filosofia: filosofia e cultura - v.3.* São Paulo: Loyola, 1997, p.3-80.

WEBERMAN, D. A simulação de matrix e a era pós-moderna. IRWIN, W (org). *Matrix: bem-vindo ao deserto do real.* São Paulo: Madras, 2003, p.247-258.

WERLE, M; MELO, R. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. NOBRE, M (org). *Curso livre de teoria crítica.* São Paulo: Papirus, 2008, p.183-198.

WERLE, M. A Relação entre a Estética de Hegel e a Poesia de Goethe. *discurso* (32), p.161-192, 2001.

WILLIAMS, R. Hegel e Nietzsche: reconhecimento e relação senhor/escravo. ROSENFIELD, D (org) *Estado e política: a filosofia política de Hegel.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.78-100.

ZILLES, U. A Fenomenologia Husseriana como Método Radical. HUSSERL, E. A *Crise da Humanidade Européia e a Filosofia.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p.11-55.

ZUBEN, N. Fenomenologia e Existência: uma leitura de Merleau-Ponty. MARTINS, J.; FARINHA, M. (Orgs.). *Temas Fundamentais de Fenomenologia.* São Paulo: Moraes, 1984, p. 55-74.