

GERMANO RIGACCI JÚNIOR

**EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO: UMA CONTRIBUIÇÃO DA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
2001**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

TESE DE DOUTORADO

**EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO: UMA CONTRIBUIÇÃO DA *FENOMENOLOGIA DO
ESPÍRITO* DE HEGEL**

GERMANO RIGACCI JÚNIOR

Orientador: Prof. Dr. JOSÉ LUIZ SIGRIST

**Este exemplar corresponde à redação
final da tese defendida por Germano
Rigacci Júnior e aprovada pela
Comissão Julgadora.**

Data: ____/____/____

**Assinatura: _____
(orientador)**

- COMISSÃO JULGADORA -

2001

RESUMO

Nosso propósito é refletir sobre o fundamento da educação que tem como meta formar o cidadão. Afirmamos como seu fundamento, o princípio de subjetividade. Não identificamos a subjetividade com a idéia de um sujeito auto-referente e auto-suficiente que se institui como único critério do agir e do pensar. Mas a concebemos identificada com a idéia de que o sujeito constitui-se pela referência a outro sujeito e pela demanda do reconhecimento recíproco e livre. Por essa razão, procuramos explicitar a dialética do reconhecimento e a dialética da cultura contidas na obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Mostramos, enfim, como a articulação entre o reconhecimento e o processo cultural possibilitam ao indivíduo elevar-se a uma existência universal, sendo o que se espera na formação do cidadão.

ABSTRACT

Our purpose in this work is to think about the foundations of education that has the objective of building a citizen. We assert, as its basis, the principle of subjectivity. We do not identify subjectivity with the idea of a self-regarding and self-sufficient individual, who set himself up as the only criterion of acting and thinking. We, otherwise, conceive it identified with the idea by which the individual constitutes himself through the reference to another individual, and through the demand of mutual and free recognition. For this reason, we try to present the dialectic of recognition and the dialectic of culture presented in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Finally, we showed how the articulation between recognition and the cultural formation process makes possible a universal existence as expected in the cultural formation of the citizen.

Dedico este trabalho a Matilde e aos meus filhos David, Eduardo e Mariana que, com ternura e alegria, alimentam em mim a esperança.

Agradeço ao Prof. Dr. José Luiz Sigrist pela paciente e valiosa orientação desta tese; ao Prof. Tarcísio Moura pelo incentivo e apoio constante ao meu trabalho e à Profª Flávia D. C. Moraes pela digitação e pronta correção do texto.

“A maior maturação e nível que algo pode alcançar é aquele em que seu declínio começa”.

HEGEL (Ciência da Lógica)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO I - A subjetividade e a técnica.....	11
CAPÍTULO II - A subjetividade e o absoluto.....	33
1. O absoluto é sujeito.....	42
2. O absoluto é o verdadeiro.....	48
3. O absoluto é espírito.....	54
CAPÍTULO III - A subjetividade e o reconhecimento.....	63
1. Consciência.....	66
1.1. A certeza sensível.....	67
1.2. A percepção.....	70
1.3. O entendimento.....	73
2. A consciência-de-si e o reconhecimento.....	80
2.1. A dialética do conhecimento: independência e dependência da consciência-de-si.....	84
2.1.1. A consciência-de-si duplicada.....	85
2.1.2. A luta de vida ou de morte.....	86

2.1.3. A dialética do senhor e do escravo: dominação e servidão.....	87
2.2. A liberdade da consciência-de-si.....	93
2.2.1. O estoicismo.....	94
2.2.2. O ceticismo.....	94
2.2.3. A consciência infeliz.....	95
Conclusão.....	99
CAPÍTULO IV - Subjetividade e formação cultural.....	101
1. A Razão e a “Coisa mesma”.....	104
1.1. A razão observadora.....	105
1.2. A razão ativa.....	110
1.3. A individualidade real em-si e para si mesma.....	114
2. Espírito, cultura e alienação.....	118
Conclusão.....	135
CONCLUSÃO.....	139
BIBLIOGRAFIA.....	149

INTRODUÇÃO

A educação deve ter como meta a formação do cidadão. Esta é uma tese, defendida por muitos pedagogos e educadores, que nós também seguimos, pois acreditamos que um estado é democrático e o cidadão é livre, somente quando há a realização desta meta no processo educativo. Entretanto, não é o que constatamos de fato. Deparamo-nos com uma organização da educação, sobretudo no Brasil, que tem como finalidade instruir o indivíduo, propiciando-lhe a aquisição de um saber técnico, requerido pelo exercício das funções socialmente estabelecidas. Educar, neste contexto, significa preparar o indivíduo para atender às demandas do sistema vigente como funcionário e como consumidor. A inadequação entre o que afirmamos dever ser o fim da educação e o que o sistema educacional realiza provoca-nos espanto. Tomados pelo espanto, a única coisa que sabemos é que falta algo a ser pensado. O quê?

Tencionamos contribuir para o preenchimento desta falta, e não o faremos desenvolvendo uma teoria pedagógica, tampouco uma metodologia de ensino. Considerando a dimensão da falta e a amplitude de tais problemas, nossa pretensão

estaria condenada ao insucesso desde o início. Nosso propósito limita-se, então, ao desenvolvimento de uma reflexão sobre o seguinte problema: o que fundamenta uma educação que forma o cidadão?

A pergunta pelo fundamento é a pergunta a respeito do princípio que justifica que algo seja o que é e não outra coisa. A filosofia, desde a sua origem, tem como aspiração alcançar os fundamentos da vida humana e de toda a realidade. Buscava o princípio que fundamenta todas as coisas. Constituiu-se como o saber do que é comum a tudo; saber do uno e do idêntico a si mesmo, que confere sentido às coisas múltiplas e distintas. Neste sentido, a filosofia desenvolve uma razão abrangente.

No entanto, atualmente, a pergunta pelo fundamento perdeu a sua importância. O mundo contemporâneo é marcado de um lado pelo controle técnico da natureza e do homem, e de outro lado, pela especialização e pluralidade do saber. Interessa conhecer o particular, o temporal e o contingente. Sob esse relativismo generalizado, torna-se absurdo colocar o problema do fundamento.

Se insistimos em manter a pergunta pelo fundamento da educação, mesmo cientes de que ela conta com o desprezo das ciências empíricas, então devemos explicitar o que buscamos com tal questão. Está fora da nossa preocupação expor nossa posição contrária a tal desprezo, e tratar do problema metafísico do fundamento último. O que procuramos é o fundamento que justifica uma educação que forma sujeitos livres e autônomos. Ao dar essa orientação à nossa questão, concedemo-lhe uma delimitação histórica. Sujeito livre e autônomo é um sujeito emancipado. O tema da emancipação do homem é um tema central do pensamento filosófico na idade moderna. Nosso problema, circunscrito ao contexto histórico da modernidade, tem como solução o princípio de subjetividade. O que nos propomos é demonstrar que a educação, que não se limita a somente informar os indivíduos sobre os fenômenos e acontecimentos do mundo, mas que os ensina a compreender, a relacionarem-se e a situarem-se no todo da vida humana, encontra o seu fundamento no princípio de subjetividade.

Admitir o princípio de subjetividade como resposta à nossa pergunta sobre o fundamento da educação não deixa de ser complicado, porquanto na modernidade

encontramos as concepções de um sujeito auto-referente e de um sujeito referente a outro sujeito. Talvez um breve esclarecimento do que se entende sobre cada uma dessas concepções, possa especificar ainda mais o fundamento admitido. Na primeira concepção, a auto-referência do sujeito expressa a relação que ele estabelece consigo mesmo com o propósito de desenvolver um saber sobre si. O empirismo concebe um objeto interior ao sujeito que pode ser denominado “Eu”. Toda vez que o sujeito se volta sobre si, auto-apreende numa relação imediata e sensível o seu “Eu”. Essa objetivação do “Eu” não é defendida pelo racionalismo. Os racionalistas afirmam que a consciência que o sujeito tem de si é um saber imediato e intelectual. Este resulta de um exame introspectivo e estritamente intelectual que o sujeito faz de si mesmo. Encontra, neste exame, a certeza de que é um eu que pensa. A ênfase na subjetividade do eu leva o sujeito a se afastar das coisas e do mundo, pois ele não precisa se relacionar com o que lhe é exterior para alcançar a consciência de si mesmo. Assim, o princípio de subjetividade, que se estabelece a partir da auto-referência, compreende um sujeito edificado a partir do “Eu” que se sabe puro e imediatamente. Enclausurado em si mesmo, tal sujeito institui-se como único critério do pensar e do agir. Com base nesta auto-suficiência, o princípio de subjetividade passa a ser determinante para a constituição da ciência, da sociedade e do estado moderno.

Na segunda concepção, o sujeito não encontra o seu fundamento na auto-referência intelectual. O sujeito desenvolve a consciência de si mesmo pela mediação de outro sujeito. O “Eu”, que se constitui a partir da imediata apreensão de si mesmo, passa a ser considerado um universal puro e abstrato; como tal, não é a propriedade de nenhum indivíduo. Quando um sujeito singular designa a si como “eu”, acredita expressar algo que é somente seu. Na verdade, o “eu” expresso pelo indivíduo não diz nada a seu respeito, pois se trata de um universal usado pelos demais indivíduos para expressarem a mesma coisa; algo próprio e exclusivo. A subjetividade, que se fundamenta no sujeito auto-referente e solipsista, torna-se uma ilusão para o indivíduo na sua particularidade. O indivíduo evita iludir-se com essa idéia do sujeito fechado em si mesmo, se assume que só é um “eu”, quando este é concebido como resultado da mediação de outro “eu” o que queremos dizer é que o sujeito abandona a concepção de que é um puro “eu pensante”, porque concebe a subjetividade como referência ao

outro e como demanda do reconhecimento recíproco. Nesse sentido, o sujeito não desenvolve a consciência de si a partir de um dado imediato ou de uma intuição intelectual. Ele chega à consciência de si através da efetivação do reconhecimento de si mesmo pela mediação do outro que lhe é exterior e diferente. Suposto esse desenvolvimento da consciência de si do sujeito, podemos, portanto, afirmar que a segunda concepção do princípio de subjetividade se firma na relação eu-outro, que inclui a alteridade, o reconhecimento e a intersubjetividade. Afinal, o sujeito não se forma fora dessa relação.

Assumimos como fundamento o princípio de subjetividade. Notamos que esse princípio, considerado a partir de cada uma das concepções de sujeito acima mencionadas, tem acepções distintas. Determinada pela primeira concepção, a subjetividade se forma com base na relação que o sujeito estabelece consigo mesmo. Orientada pela segunda, ela se constitui pela relação que o sujeito desenvolve com o outro sujeito. Numa relação, produz um solilóquio, na outra, um diálogo. Postos esses dois sentidos que a subjetividade adquire na modernidade, tomaremos o segundo como fundamento. Se tomássemos o primeiro, então confiaríamos à educação a tarefa única de preparar o indivíduo para as demandas do conhecimento científico, da produção e do consumo de produtos. Não defendemos que a educação deva abandonar essa tarefa, mas defendemos que ela tem de assumir como meta primordial a formação do cidadão. Isso só pode ser pensado se tivermos como seu fundamento uma subjetividade assentada no reconhecimento recíproco, ou seja, na relação intersubjetiva.

Considerando a educação fundamentada neste segundo sentido da subjetividade, podemos conseqüentemente presumir que ela compreende: a) um sujeito que se constitui a partir da relação que mantém com o mundo e com outro sujeito; b) um desenvolvimento da consciência de si do sujeito como um processo em que ele torna a si pela mediação do trabalho, da cultura, da sociabilidade e da participação no estado; e c) uma percepção de que o mundo não é uma totalidade de coisas existentes por si mesmas, na qual as verdades são encontradas em objetos tomados como independentes do sujeito que os conhece, mas o mundo é a realização da consciência que o homem tem de si.

Falta-nos indicar como explicitaremos o princípio de subjetividade eleito, embora, no parágrafo anterior, já tivéssemos apresentado um esboço da relação que há entre ele e o processo educativo. Procuraremos explicitar tal princípio, apoiados nos conceitos de reconhecimento e de formação, conforme o significado e a importância que Hegel atribui a ambos. Não podemos simplesmente optar por esse autor e por essa obra, sem responder a questões como: “*Por que Hegel?*”

Em relação à primeira questão, temos a expectativa de que o nosso texto venha a se constituir, em parte, como resposta a ela. Algumas considerações a respeito dessa indagação, entretanto, merecem a nossa atenção. Sobre a noção de sujeito, mostramos acima duas vertentes modernas das quais derivam os sentidos da noção de subjetividade, e o que tomamos como fundamento de nossa reflexão. Situados, então, no contexto da filosofia do sujeito, estamos nos opondo à tendência atual que, por ter anunciado a morte da subjetividade qualquer que seja o seu sentido, recebeu o vago título de pós-moderna. Talvez o melhor seria denominá-la de pós-idealista, uma vez que o ponto de vista pós-idealista (Nietzsche, Marx, Kierkegaard, as filosofias da existência) opõe-se à filosofia do sujeito e da consciência. Procura evitar o solipsismo e a absolutização do sujeito, conter o domínio de uma razão técnico-científica e afirmar a impossibilidade de um sentido de vida universal e único. Desse ponto de vista pós-moderno provém a afirmação de que o avanço dominador da tecnociência fabrica o mundo da aparência e do não sentido em que vivemos. Este seria o resultado da subjetividade moderna que assume somente a forma do indivíduo e se desvincula de uma ordem humana e universal do sentido. Cabe, por conseguinte, a cada indivíduo elaborar e justificar o seu projeto de vida sem considerar, para isso, um sentido que lhe transcenda e se fundamente numa ordem supra individual. O resultado disso tudo é a emergência do pluralismo de interesses individuais que efetiva a subjetividade do arbítrio.

Acreditamos que a relevância do pensamento hegeliano se mantém até hoje, porque nele encontramos a efetiva articulação entre a liberdade e a subjetividade, o que se opõe à concepção atual de que o indivíduo é livre, pois pode escolher conforme o seu arbítrio. Para Hegel, o eu subjetivo é livre quando; “*está-em-si-estando-no-outro*”. Isso significa que a subjetividade é um processo de libertação do homem. A

subjetividade que é essencialmente consciência-de-si só pode se constituir no outro e por meio do outro, este não é um objeto qualquer, mas uma outra consciência-de-si. Por esse motivo o processo de libertação do homem é um processo de superação da particularidade, ou seja, é a elevação do indivíduo do seu ser-aí natural e imediato (marcado por desejos, interesses e paixões) para a esfera do universal e do mútuo reconhecimento das consciências-de-si. Nesse processo a individualidade não é abandonada, mas conservada numa comunidade de homens livres e iguais. Sobre isso, M. A. de OLIVEIRA faz o seguinte comentário: *“Todo o processo é circular, parte do indivíduo e retorna a ele, mas no ponto de chegada temos o indivíduo universal, que, pela mediação de um processo de conquista de sua humanidade, se elevou à esfera da comunicação das liberdades. Patenteia-se aqui que o universal não é algo que simplesmente transcende os indivíduos, mas a instância possibilitadora de sua própria individualidade, logo, condição de possibilidade do próprio processo de libertação.”*¹ Da idéia de que a subjetividade é um processo que leva o indivíduo a superar o seu ser-aí natural e conquistar a sua autonomia e independência, por meio do reconhecimento recíproco entre os indivíduos, ou seja, de que o sujeito só é tal pela correlação com outro sujeito, concluímos a importância desses conceitos da filosofia hegeliana, para pensarmos o homem como ser de relação. Ademais, pensamos essa relação como o meio pelo qual o homem cria o sentido (como consenso racional) da sua existência nas sociedades contemporâneas.

À essa idéia hegeliana de que o reconhecimento recíproco produz a autonomia e a efetiva individualização do homem, acrescentamos outra: a idéia de formação cultural (*Bildung*). A elevação do indivíduo à esfera da universalidade é um processo de formação cultural, que consiste em conduzi-lo do seu estado inculto até o saber. A formação cultural do homem é um processo que envolve a exteriorização (*Entäusserung*), a alienação (*Entfremdung*) e a rememoração (*Erinnerung*). Cultivar-se, por conseguinte, requer o esforço do homem para negar-se como ser-aí natural, e com isso produzir o mundo da cultura que lhe aparecerá como algo estranho (alienado), e, finalmente, retornar a si depois de encontrar-se a si mesmo no mundo que lhe era estranho. Assim, o processo formativo leva o indivíduo a se abrir para o universal e

¹ M. A. de OLIVEIRA, *Ética e sociabilidade*, pg. 185.

retornar a si pela mediação do mundo da cultura.

Destacamos do pensamento hegeliano as idéias de reconhecimento e de cultura, porque, com base neles, tencionamos explicitar o princípio de subjetividade suposto como fundamento da educação que forma o cidadão. Além disso, de um modo mais amplo, julgamos que eles contribuem para a reflexão filosófica hodierna sobre o problema do sentido da vida humana, pois confirmam a idéia de que um sentido supra individual é sustentado num consenso racional, resultado do mútuo reconhecimento entre sujeitos livres. A propósito da atualidade do estudo do pensamento hegeliano, acrescentamos também essa valiosa observação de H.C. Lima VAZ: *"(...) a Hegel podemos voltar como exploradores de um continente ainda em grande parte desconhecido. Exploração histórica, filológica, sistemática, que são outros tantos campos da Hegelforschung contemporânea. Mas de Hegel podemos - e devemos - partir, porque das praias desse imenso continente de idéias largam todos os roteiros que apontam para os mundos que hoje buscamos, num novo ciclo de experiências e figuras - agora não apenas da história do ocidente mas da história mundial -, cuja rememoração dialética será, por sua vez, tentada um dia por uma Fenomenologia ainda por escrever."*²

A partir do que dissemos acima sobre a nossa opção, torna-se necessário fazermos algumas advertências. Nosso esforço se concentrará no estudo da subjetividade à luz dos conceitos hegelianos (reconhecimento e formação). Não pretendemos, contudo, uma exposição completa do sistema filosófico hegeliano, tampouco uma análise histórica, filológica e crítica dos seus textos. Queremos sim, guiados pelo tema da subjetividade, explicitar as suas bases e o seu alcance na *Fenomenologia do Espírito*. É forçoso, para o esclarecimento do nosso propósito, acrescentar que não consideramos a *Fenomenologia do Espírito* mais do que uma entrada a esse sistema, que Hegel denomina "Sistema da Ciência". Nem lhe atribuímos outra intenção senão a de formar a consciência desde o seu estágio primitivo até o nível do saber absoluto. Vale destacar que o percurso seguido pela consciência articula, de um lado, as experiências de cultura desenvolvidas ao longo da história ocidental, de

² H.C. De LIMA VAZ, "Cultura e ideologia", *Kriterion*, 67 : 59.

outro, a sucessão das experiências da consciência sob o domínio da necessidade dialética, que somente se explica na dimensão do saber absoluto. Longe de querer destacar uma experiência e não outra, a *Fenomenologia* articula ambas experiências: dialética e histórica, no processo de formação da consciência. Finalmente, notamos que Hegel, nessa obra e na demais que compõem o seu sistema filosófico, dedicou uma reflexão específica sobre a pedagogia.

A *Fenomenologia* é uma totalidade constituída como “ciência”. Entretanto podemos encontrar dois modos, empregados por Hegel, para organizar o seu conteúdo. O primeiro corresponde à ordem linear em que o conteúdo é apresentado no índice da obra. Neste caso, o seu conteúdo está dividido em oito capítulos que são assim designados: I- A certeza sensível - ou o isto e o visar, II- A percepção - ou a coisa e a ilusão, III- Força e entendimento, fenômeno e mundo supra sensível, IV- A verdade da certeza de si mesmo, V- Certeza e verdade da razão, VI- O espírito, VII- A religião e VIII- O saber absoluto. Essa divisão revela que o desenvolvimento das figuras que se dá segundo uma unidade sistemática, nada mais é do que o processo contínuo que, de conversão em conversão, leva o indivíduo a ascender etapa por etapa neste percurso que tem como fim o saber absoluto.³ O segundo modo de organização do conteúdo, Hegel o faz utilizando letras e agrupando o conteúdo em três seções. Elas são: A- Consciência, B- Consciência-de-si, e C: (AA)-Razão, (BB) O Espírito, (CC) A Religião, (DD) O Saber Absoluto. Essa organização mostra que a obra divide-se em uma parte formal e outra concreta-histórica. Assim a seção C, com as suas respectivas divisões, supera o formalismo alcançado nas seções anteriores (A e B) e as submete à prova das figuras concretas da história.⁴ Tendo em vista esses modos de organização do conteúdo da obra e respeitando as articulações específicas entre as partes conforme a ordem a que se submetem, limitamo-nos a estudar o conceito de reconhecimento e o conceito de formação respectivamente na seção consciência-de-si e na seção C (Razão, Espírito).

Anunciada a nossa inclinação filosófica para tratar da subjetividade como fundamento da educação, seguiremos expondo o objetivo de cada um dos quatro

³ P.J. LABARRIÈRE, *La fenomenología del espíritu de Hegel- Introducción a una lectura*, p.65

⁴ *Ibidem*, p. 66

capítulos em que é dividido o nosso texto.

No primeiro capítulo, “A subjetividade e a técnica”, partiremos do diagnóstico de que a educação contemporânea está voltada ao ensino do conhecimento técnico-científico, requerido pelo mercado. Procuraremos mostrar que esse processo educativo concebe o sujeito do ponto de vista de uma subjetividade auto-referenciada, o que resulta no predomínio do saber técnico-científico sobre os demais tipos de saber.

No segundo capítulo, “A subjetividade e o absoluto”, nossa reflexão encaminha-se para mostrar que, se a educação não tem em vista apenas o ensino técnico, mas a formação humana, então encontra o seu fundamento num outro princípio de subjetividade. Este encontra o seu esteio na concepção hegeliana do absoluto manifestando-se como sujeito, totalidade e espírito(história). Demonstraremos como tais dimensões do absoluto são explicitadas no “Prefácio à Fenomenologia”.

No terceiro capítulo, “A Subjetividade e o reconhecimento”, analisaremos como se forma o conceito de reconhecimento na seção “a Consciência-de-si”. Não poderemos fazer essa análise, sem antes mostrar como se efetiva a articulação dialética entre a consciência e a consciência-de-si para, na seqüência, tratar da dialética do senhor e do escravo, como dialética do reconhecimento.

No quarto capítulo, “A Subjetividade e a formação cultural”, perscrutaremos as implicações da dialética da cultura no processo de formação cultural, que pretende elevar o indivíduo à esfera da universalidade. Faremos isso em dois momentos. No primeiro, mostraremos a importância do agir e da obra humana no desenvolvimento dialético da “Razão”. No segundo, mostraremos que no mundo da cultura a exteriorização e a alienação do espírito são processos necessários para que o espírito reconheça a si mesmo neste mundo. Enfim, destacaremos que sendo a cultura produto do trabalho humano, ela se constitui no reino da liberdade onde o indivíduo busca o seu reconhecimento.

CAPÍTULO I

A SUBJETIVIDADE E A TÉCNICA

O tema educação, subjetividade e liberdade é o centro de onde parte a nossa reflexão. Não se trata de uma temática jamais vista. Desde a *Paidéia* até os dias de hoje, todos os que pensam a educação, filósofos ou não, explícita ou implicitamente, referem-se a esse tema, talvez porque todos concordem com a afirmação de Kant: “O homem é a única criatura que precisa ser educada”¹. Muito antes dele, Platão já defendia, na sua obra *A República*, a necessidade da educação para a constituição do homem justo e da cidade justa². Sob a inspiração dessa *paidéia* platônica, os humanistas descobrem a importância da “humanitas” (educação e formação do homem), sobretudo os humanistas italianos do “Quatrocentos”. A formação era a condição para o homem afirmar a sua dignidade e a sua integridade, e para descobrir-se como construtor do mundo e reivindicar a sua liberdade. O certo é que a educação já era considerada, por esses pensadores, guardadas as suas diferenças filosóficas, o processo formativo que tornaria o homem livre.

A ilustração não atribui outra meta à educação, porém supõe que essa somente

¹ I. KANT. *Sobre a pedagogia*, p. 11.

será alcançada se o homem vir a se transformar em sujeito - um sujeito capaz de fundamentar o seu próprio saber; em outros termos, um sujeito racional que, como tal, poderá realizar a sua emancipação. Kant, no primeiro parágrafo da sua resposta à questão: “o que é o esclarecimento (*Aufklärung*)?”, enuncia esse propósito ao declarar o seguinte: *“Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão, coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento”*³. Essa afirmação kantiana está dotada de um sentido que ultrapassa o tema específico da educação e alcança a situação de uma época - a “Época das Luzes” (século XVIII), em que o pensamento ocidental confia plenamente no poder da razão contra todo tipo de obscurantismo; sair das trevas significava opor-se a toda a “auctoritas” (religiosa ou política) responsável pela produção dos preconceitos e manutenção dos homens na ignorância. Somente com base na autoridade da razão, o homem pôde fazer uso do seu próprio entendimento e tornar-se autônomo. A razão lhe dá a coragem para se opor contra tudo aquilo que produz incerteza e confusões. O homem procura sair da menoridade ousando saber mais e saber por si mesmo, ou seja, tornando-se um sujeito racional para, assim, chegar à sua emancipação.

Embora esse propósito, atribuído à educação pela “Ilustração”, tenha se mantido até hoje, nossa tese é a de que o processo educacional, especialmente nos países pobres, tenta realizá-lo, mas acaba produzindo o seu contrário. Afirmamos que o resultado desse processo tem sido não um não querer pensar, mas um querer não pensar. A educação hodierna realiza o contrário do que ela visa. Visa a formação de sujeitos racionais e livres, mas gera homens ignorantes e servis. Por que isso ocorre? Por que a educação promove a ignorância e a servidão, quando deveria ser o contrário? Essas questões exigem algumas considerações que a justifiquem.

As reformas educacionais nos países pobres, por exemplo no Brasil, são feitas

² PLATÃO. *A República*, Livro II e III.

³ I. KANT. *O que é esclarecimento*, p. 120.

com o pretexto de inserí-las num mundo globalizado, onde tudo passa a ser medido pelos critérios do mercado: eficiência, produtividade, qualidade e lucratividade. A sobrevivência depende da adequação do indivíduo a esses critérios. A respeito disso, dois especialistas em mercado, Stan Davis e Christopher Meyer, destacam a importância do conhecimento para o indivíduo viver e vencer nessa nova realidade. Na sua relação com o mercado, o que o indivíduo tem de mais valioso é o seu conhecimento. No entanto, o conhecimento é algo intangível e, como tal, exige do indivíduo uma *“criteriosa consideração do tempo de vida útil dos seus conhecimentos, até que ponto exatamente são peculiares, e a possibilidade de terem mais valor para outras pessoas”*⁴. Assim, deve-se estar sempre buscando renovar os conhecimentos segundo as demandas do mercado.

Sob esse imperativo, as reformas educacionais reduzem a educação à instrução. Com isso a educação perde o seu caráter formativo que, desde a Antiguidade, era a sua razão de ser. O homem educado é o homem instruído. Esse será dotado de aptidões mentais e inúmeras “verdades úteis”. Será o homem útil. Depois do treinamento pragmático imposto a ele pela educação, julga-se apto a cumprir as demandas econômicas (se acaso houver), e capaz de adaptar-se à ordem social, econômica e política. Crê que uma adaptação tranqüila a essa ordem possa oferecer-lhe a satisfação das necessidades vitais e das necessidades socialmente produzidas. Organiza a sua vida em torno do que lhe é útil e vantajoso. Conforme os autores supra referidos: *“(...) não mais a empresa, mas os indivíduos e seus conhecimentos é que estão se tornando a principal unidade organizadora. O mercado está desenvolvendo forma de captá-los, avaliá-los, comercializá-los e recompensá-los à altura”*⁵. O treinamento pragmático, ao que foi reduzida a educação, prepara o indivíduo para atender a essas expectativas do mundo globalizado. Portanto, exclui-se desse propósito educacional a formação do indivíduo que o faria assumir responsavelmente a sua posição no mundo, substituindo-lhe a tranqüilidade pela indignação, o desejo de riqueza pelo desejo de pensar.

⁴ S. DAVIS e C. MEYER. *Blur*, p. 114.

⁵ *Ibidem*, p. 111.

A educação, reduzida a um treinamento pragmático, apóia-se na autoridade da razão. O seu conteúdo, em vista disso, é marcado pela racionalidade e cientificidade. Admite a ciência como o conhecimento mais importante. Ensina a matemática, física, química, biologia, entre outras ciências, com o mesmo ideal da ilustração, ou seja, emancipar o homem. Apesar de todas essas disciplinas, em certa medida, serem importantes para explicar os fenômenos naturais e humanos, o indivíduo fica temeroso e confuso diante do conteúdo universal e abstrato que elas possuem. Quanto mais universal e abstrata, menos acessível ela é à maioria dos indivíduos. Se o indivíduo não consegue compreender o conteúdo e o significado das ciências, então ele facilmente submete-se àqueles que se apresentam como portadores desse conhecimento. Fica na mão desses especialistas - os novos magos do mundo de hoje. Concordamos com E. Sábato, quando este afirma que: *“A razão – motor da ciência – desencadeou uma nova fé racional, pois o homem médio, incapaz de compreender o mundo e o imponente desfile dos símbolos abstratos, substituiu a compreensão pela admiração e pelo fetichismo da nova magia. Pois seus iniciados têm além do mais o “Poder” e um poder que é tanto mais terrível quanto menos é compreendido (...). Dessa forma, o homem comum vive subjugado pelo domínio da ciência e pela adoração dos novos ritos. Desse modo, retornou à ignorância, após um breve trânsito pelo século das luzes”*⁶. Nesse caso a razão produz aquilo contra o qual ela foi erigida: a ignorância dos homens. À época do esclarecimento esperava-se que, com a divulgação da razão e a ampliação dos seus domínios, ocorresse o progresso de um estágio de ignorância para um estágio de conhecimento. Demorou dois séculos para a humanidade chegar a esse estágio, porém não se livrou nem da ignorância e nem da tutela daqueles que se proclamam especialistas em alguma área da ciência. Além disso, embora a educação tenha estreitado o seu vínculo com a razão científica ao ponto de ensinar o homem a calcular e a medir a natureza e as relações humanas, deixou de motivar o pensamento.

Limitada ao ensino desse saber científico e técnico, a educação encerra o indivíduo no sistema vigente sem oferecer-lhe a possibilidade de compreendê-lo. O indivíduo instruído não consegue compreender o sistema que o envolve, porque não conhece mais do que algumas partes específicas. Ir além dessas partes, pensar as

⁶ E. SABATO. *Homens e engrenagens*, p. 62.

relações entre elas e a totalidade, requer um saber que a educação não lhe proporcionou. Trata-se de um saber sobre a totalidade. Um saber que oferece ao indivíduo: *“um quadro referencial básico, no qual ele possa situar-se no agir no mundo. É uma visão básica a respeito da natureza, do homem, da sociedade, da vida humana enquanto é um projeto de vida coerente com esta visão”*⁷. Sem esse quadro referencial básico, o indivíduo encontra-se impedido de realizar a essência do homem: a liberdade. O homem não é predeterminado nem subjetiva e nem objetivamente. Por isso, ele precisa ser educado. Como já dissemos, a educação que não oferece-lhe uma visão abrangente do mundo, impede-o de decidir livremente sobre a posição que pode assumir no mundo. Decidir se é melhor se adaptar tranquilamente a ela ou transformá-la. A decisão é a efetivação da liberdade. As normas e as medidas para que a decisão do homem seja a realização plena da liberdade devem ser dadas por uma razão mais abrangente que tematize a totalidade. Elas não podem ser estabelecidas a partir de uma razão estritamente científica. Dessa forma, um quadro referencial básico, apoiado numa razão abrangente, possibilita ao indivíduo uma decisão livre.

Apresentadas essas três considerações, podemos afirmar que a educação que se volta tão-somente à instrução forma um homem ignorante e servil. Despreparado para realizar-se plenamente como um ser livre. Esse homem assume o seu lugar no mundo como uma fatalidade, não como resultado da sua decisão. Segundo Kant, esse é o homem covarde e preguiçoso que se acomodou à sua menoridade e não quer mais dela sair. Pois *“(...) Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito da minha dieta, etc., então não preciso de esforçar eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis(...)”*⁸.

A preguiça e a covardia de hoje, que impedem o homem de pensar por si mesmo, têm as suas razões na racionalidade científica e técnica; isso porque todos os problemas humanos foram reduzidos a problemas técnico-científicos. A solução dos mesmos é obtida no contexto de modelos ou teorias justificados pela razão científica. O

⁷ M.A. OLIVEIRA. *Ética e práxis históricas*, p. 109-110.

⁸ I. KANT. *op.cit.*, p. 101-102.

ato de perguntar não se dá espontânea e livremente; o que ocorre é uma domesticação da pergunta. Se nos julgamos dotados de uma racionalidade científica, só nos interessa perguntar sobre aquilo de que essa racionalidade pode dar conta. A educação, que visa a instrução, ensina o indivíduo a enquadrar as suas questões no contexto das soluções oferecidas pelas teorias científicas. Tudo aquilo que ultrapassa esse limite não pode suscitar as verdadeiras questões, pois não é científico. Impotentes diante da hegemonia da racionalidade científica, temos, por conseguinte, uma preguiça epistemológica, porque nossa curiosidade é domesticada. Ela se limita a perguntar sobre o que pode ser respondido cientificamente. Mas se a pergunta, de início, já está comprometida com uma resposta, ela não traz nenhuma novidade, simplesmente ratifica o que está dado. Ela não motiva a pensar, pois pensar é arriscar-se por regiões inóspitas, onde não se encontra o amparo da ciência. Com Hegel podemos dizer que o caminho do pensamento não é feito de certezas, mas de dúvidas, ou “*com mais propriedade, caminho de desespero*”⁹. Assim, é preferível querer não pensar, pois o não-pensar é mais cômodo e está amparado pelas certezas científicas.

A preguiça epistemológica é acompanhada pela covardia do ponto de vista ético. As necessidades e carências humanas também encontram as suas satisfações no emprego da razão técnica. Essa razão produz os meios para satisfazer todas as necessidades humanas, sejam elas materiais ou psicológicas. A necessidade não aparece mais como incompletude ontológica, mas como um tipo de motivação da produção das soluções para a satisfação das carências. Assim a ação humana perde o seu sentido ético e consolida o seu sentido técnico. O agir humano passa, então, a ser medido segundo os critérios que se fundamentam no âmbito tecnológico. A ação é pensada em função dos fins que podem ser realizados pela tecnologia. Nesse caso a responsabilidade ética confunde-se com a finalidade da eficácia tecnológica¹⁰. Do ponto de vista da prática, o indivíduo instruído pensa a sua ação a partir desse horizonte tecnológico. Em outros termos, a sua ação é considerada a partir do critério da utilidade. Somente o que é útil pode ser tomado como fim da ação.

O que acabamos de afirmar a respeito do conhecimento e da prática do indivíduo

⁹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, vol I, p. 66.

¹⁰ Franklin LEOPOLDO-SILVA. *Ética e razão*, p. 363.

instruído, isto é, de um conhecimento apoiado na vontade de não pensar e uma prática na vontade de servir, sustenta-se na concepção que hoje temos da relação entre teoria e prática, legada pela modernidade. A relação teoria-prática foi pensada diferentemente nos primórdios da civilização ocidental. Na idade moderna os filósofos inverteram a ordem dessa relação. Vejamos!

Aristóteles desenvolveu um saber sobre o princípio (a *arché*), isto é, sobre aquilo que está no começo de todas as coisas e que permanece nelas como imutável e eterno. Com isso, a relação teoria e prática adquire um sentido próprio. Sentido no qual a teoria tem importância maior do que a prática e no qual cada atitude que o homem assume no mundo proporciona-lhe um saber distinto. Às atitudes contemplativas, prática e produtiva, correspondem respectivamente os seguintes tipos de saber: teórico, prático e *poiético* (técnico).

A teoria é um saber apodítico sobre as coisas, ou seja, um saber da essência fixa e permanente, e do seu acidente contingente e mutável. Tal saber é considerado em função de si mesmo e não é tomado como um meio para a realização de outro fim. Segundo Aristóteles *“cultivamos essa essência como a única livre, pois só ela tem em si mesma o seu próprio fim”*¹¹. Logo, a teoria é um saber da essência das coisas, sempre tomando a si mesmo como fim.

Se a teoria é o que acabamos de afirmar, então ela conduz à felicidade. A teoria é um saber sobre o princípio, como possibilidade do homem à contemplação da totalidade. Por conseguinte, ao assumir essa atitude contemplativa, o homem pode desfrutar da felicidade. Aristóteles afirma que *“(...) a felicidade chega apenas até onde a contemplação e as pessoas mais capazes de exercerem a atividade contemplativa fruem mais intimamente a felicidade, não como um acessório da contemplação, mas como algo inerente a ela, pois a contemplação é preciosa por si mesma. A felicidade, portanto, deve ser alguma forma de contemplação”*¹².

A prática, neste contexto teórico, comporta duas ações distintas: a “práxis” e a “poiésis”. A “práxis” é a ação cujo fim é a perfeição do agente, enquanto a “poiésis” é

¹¹ ARISTÓTELES. *Metafísica I*. 2. 982 b 27.

¹² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. X. 8. 1178b.

uma ação produtiva que se volta para a perfeição do produto.

Se considerarmos essa distinção no interior da prática, então teremos duas atitudes distintas do homem diante do mundo. Precisamos, então, distinguir esses dois modos concretos do homem ser no mundo. No primeiro caso, o homem volta-se para a sua vida concreta em sociedade, comunidade e instituições. É desse modo que ele se realiza como ser humano. Como da sua ação resulta uma mudança, tanto no objeto dela como no agente, e essa mudança provoca a contingência, a indeterminação e a imprevisibilidade desta ação, isso requer um saber específico desta ação, um saber prático que Aristóteles denomina de *phronesis*. A sabedoria prática deve considerar as especificidades da decisão, o caráter normativo e a complexidade da situação em que se realiza a ação¹³; não visa uma ação que se realiza segundo a ordem das demandas concernentes à vida vegetativa e sensitiva, e à ordem produtiva, mas volta-se para a ação que se passa na ordem das coisas humanas que: “*designam a realidade múltipla e mutável por um lado, una e permanente por outro, do “ethos” histórico*”¹⁴, a qual é conforme à virtude. A virtude, portanto, significa “*o movimento essencial da psyché humana do seu ser mais profundo - voltada para a excelência e para o bem do seu próprio ato (energia), segundo a medida da razão (logos) que é, exatamente, a medida do perfeito, do que é fim em si mesmo (téleion, o perfeito, o telos, o fim)*”¹⁵. A práxis virtuosa, orientada pela *phronesis*, possibilita a transcendência da ordem das “coisas humanas”; por conseguinte, pode-se vislumbrar uma vida divina e imortal, da qual poderá participar. Nesse momento que se alcança (a partir da práxis - contemplação do bem), passamos desta práxis para a teoria.

A outra dimensão da prática que o homem pode assumir é a atitude produtiva. Neste caso, ele fez algo visando não a sua perfeição, mas a perfeição da obra, resultado do seu fazer. Segundo Aristóteles “*(...) a disposição racional pertinente à capacidade de agir é diferente da disposição racional pertinente à capacidade de fazer. Tampouco uma delas é parte da outra, pois nem agir é fazer, nem fazer é agir*”¹⁶. A “*poiésis*” diferencia-se da teoria e da práxis porque visa a produção de objetos úteis, ou

¹³ H.C.L. VAZ. *Escritos de Filosofia II*, p. 100-101.

¹⁴ *Ibidem*, p. 105.

¹⁵ *Ibidem*, p. 105.

seja, daquilo que é colocado à nossa mão (tà pragmata). Algo útil é algo que serve de meio para um fim. Ele jamais possuíra um fim em si mesmo, por isso, a “poiésis” consiste na produção dos meios. O seu saber será um saber técnico, isto é, uma disposição racional ligada ao fazer. Conforme Aristóteles, *“não há arte (techne) alguma que não seja uma disposição relacionada com o fazer, nem há qualquer disposição relacionada com o fazer que não seja uma arte (...), a arte é idêntica a uma disposição da capacidade de fazer, envolvendo um método verdadeiro de raciocínio”*¹⁷. Portanto, o saber técnico jamais poderá tratar das coisas que existem ou passam a existir necessariamente, nem de coisas que existam ou passam a existir em conformidade com a natureza¹⁸.

Já que esse saber exige do homem o aprendizado do modo de fazer alguma coisa que pode existir ou não, ele não orienta o homem na direção da teoria que busca, por meio da inteligência (*nous*), o primeiro princípio. Por fim, distingue-se da práxis cujo saber, desenvolvido por ela, pode levar o sujeito da ação a uma práxis virtuosa e, com isso, possibilitar a transcendência à teoria.

Essa disposição sumária da relação teoria-prática, segundo Aristóteles, teve a intenção de destacar as três origens do saber que provêm das três atitudes que o homem pode assumir diante do mundo: teórica, praxica e poiética. São elas o saber teorético, o saber “prático” e o saber “poético”. Segundo a importância de cada um, podemos identificar a seguinte hierarquia: primeiro temos o saber teorético, que procura um saber cujo fim é ele mesmo; segue-se o saber prático, cujo fim é a práxis, sendo, por isso, um saber que não é mais fim para si mesmo. Por último, o saber poético (técnico), saber mais inferior em relação aos outros dois, que tem como fim o conhecimento preciso e as regras que ensinam a produzir coisas, objetos e instrumentos tendo em vista a sua utilidade pragmática¹⁹. Com base nessa ordem do saber, a relação teoria e prática é concebida de modo a privilegiar a teoria contemplativa do eterno e imutável sobre a prática (a práxis e a poiésis).

¹⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI. 4. 11395.

¹⁷ *Ibidem*, VI. 4. 1140 a.

¹⁸ *Ibidem*, VI. 4. 1140 a.

¹⁹ G. REALE. *História da Filosofia Antiga*. Vol. II, p. 335.

Com o advento do mundo moderno, essa concepção aristotélica da relação teoria-prática é abandonada e uma nova concepção dessa relação é elaborada. A época moderna abandona essa ordem aristotélica do saber, porque não encontra mais sentido em desenvolver um saber que tivesse como fim ele mesmo, e se constituísse em mera atitude contemplativa. Elabora, então, uma nova concepção do saber teórico, que passa a ter como fim conhecer a natureza para dominá-la. Trata-se de um saber orientado pelo propósito técnico, que visa o método, o trabalho e o procedimento eficaz. F. Bacon alerta para o fato de que os objetivos desse novo saber não se encontram mais nos *“discursos plausíveis, capazes de proporcionar deleite, de inspirar respeito ou de impressionar de alguma maneira qualquer, nem em quaisquer argumentos verossímeis, mas em obrar e trabalhar na descoberta de particularidades antes desconhecidas, para melhor prover e auxiliar a vida”*²⁰. Logo, esse novo modelo da relação teoria-prática transforma a técnica em verificação prática da ciência.

A ciência e a técnica orientam-se na direção do fazer humano e, nessa nova orientação, permitem ao homem transformar com maior eficácia a natureza e submetê-la aos seus fins. Isso implica em reduzir o mundo a objeto de ação do homem. Ocorrendo essa redução, a relação entre a teoria e a prática passa a ser meramente técnica, uma vez que cumpre à teoria estabelecer os meios necessários à realização de fins que lhes são extrínsecos. Assim, essa nova orientação que segue a ciência e a técnica no período moderno, transforma a relação entre teoria e prática numa relação estritamente técnica.

Com essa inversão da ordem aristotélica do saber humano, em que o saber poético predomina sobre o teórico, a vida humana ganha um aumento de controle técnico. A natureza e a sociedade não são mais tidas como algo dado, mas como algo produzido pelo trabalho que realiza o controle técnico sobre ambas, pois o homem emerge agora como sujeito e a natureza como objeto submetido à sua ação. *“Natureza e sociedade são assim arrancadas da “ordem natural” e jogadas na esfera da própria ação humana. O mundo, unidade de natureza e história, se torna mundo do homem enquanto por ele constituído; tudo é produto de sua interseção mediada pela*

²⁰ F. BACON *apud* ADORNO & HORKHEIMEIR. *Dialética do Esclarecimento*, p. 20.

*racionalidade própria à ciência moderna*²¹. O fim perseguido pelos homens, a partir de então, é: aumentar o domínio técnico sobre a natureza e sobre a administração das relações humanas, cabendo à teoria proporcionar o aumento desse controle técnico. Assim, com a inversão da ordem aristotélica do saber, a preocupação com a verdade do ser e a realização da verdade da vida são submetidos às exigências do modelo poético do conhecimento apoiado nas ciências físico-matemáticas.

A observação empírica, nesse modelo técnico-científico, tem prioridade sobre a contemplação teórica, pois a contemplação tem valor num universo concebido como um todo ordenado e finito, onde todas as coisas encontram-se num lugar determinado e imutável. O valor que cada coisa possui será dado pela *“distância maior ou menor que a separa do ser da causa primeira”*²². A ordem da realidade identifica-se com a ordem do ser. É o que supõe Aristóteles e a escolástica ao conceber a ordem do universo. Desse modo, todo o pensamento se sabe situado no seio de uma ordem inviolável que não lhe compete criar, mas perceber. Deus, a alma e o mundo são os três eixos do ser em torno dos quais se articula o sistema do saber. O conhecimento da natureza não é, de modo algum, excluído desse sistema; contudo fica, desde o início, limitado a esse círculo estreito do ser (...). O conhecimento “natural” coincide com o conhecimento das “criaturas”; *“ele é o saber na medida em que este é acessível a um ser finito, criado e dependente, o saber que não se estende a nenhum outro domínio salvo o dos objetos sensíveis e finitos”*²³. A observação, nesse contexto metafísico, restringe-se à ordem do conhecimento “natural” que é inferior à ordem do pensamento na qual se desenvolve a contemplação.

No século XVII, a observação empírica adquire a primazia no processo de conhecimento, uma vez que o conhecimento humano se desenvolve no interior de um universo que passa a ser concebido como infinito e aberto. Nele não se encontra mais nenhuma hierarquia natural entre os seres; a sua unidade é garantida pela identidade das leis que o regem em toda as suas partes, e o seu espaço é dotado de uma

²¹ M.A. OLIVEIRA. *Ética e práxis histórica*, p. 87.

²² E. CASSIRER. *A filosofia do Iluminismo*, p. 67.

²³ *Ibidem*, p. 67-68.

extensão homogênea e necessariamente infinita²⁴. O conhecimento da natureza, sob essa concepção do universo, não leva em conta as noções de valor, de harmonia ou de fim, porquanto deve acompanhar o próprio curso da natureza por meio da observação, da experimentação, da medição e do cálculo. Assim, a observação está no início desse nosso processo cognitivo que concebe a natureza por sua essência própria, pois *“não é em si algo de obscuro e de misterioso, de impenetrável ao entendimento, mas que, pelo contrário, consiste em princípios que lhe são plenamente acessíveis, que ele é capaz de descobrir e de explicar racionalmente por si mesmo”*²⁵.

A prevalência do saber científico proporciona a superioridade da observação sobre a contemplação teórica. O que ocorre, neste momento, é a limitação da curiosidade. Tudo aquilo que não pode ser observado perde sentido para o conhecimento. É preciso olhar atentamente os fenômenos, os fatos e a relação entre eles. Esse olhar atento é um olhar medido e calculado, de modo que só é digno da sua atenção aquilo que ele pode medir e calcular. O espanto está domado, pois tudo o que aguça a curiosidade humana suscitando-lhe problemas ganha importância desde que possa ser tratado por aquele que o observa.

Quem é o observador? Esse problema coloca-nos diante da noção de sujeito. Somente o sujeito pode ter esse olhar atento sobre si, sobre a natureza e sobre os outros. Trata-se de um sujeito que não pode mais fundamentar o seu conhecimento em uma realidade que lhe é transcendente; tem de assumir a sua imanência no mundo natural e humano. Assumindo-se nesta situação, ele desenvolve uma auto-reflexão cujo resultado é o que sustenta o seu saber sobre o mundo. Em tal reflexão sobre si mesmo, o que realiza é o saber sobre o “Eu”. Quando se sabe como um “Eu”, o sujeito rompe com o mundo que lhe era imediato e natural. Decorre dessa ruptura as oposições eu-mundo e sujeito-objeto. Frente a essas oposições, o sujeito torna-se auto-referente, isto é, estabelece uma relação consigo mesmo e com o mundo que lhe era imediato e natural. A auto-referência é a denominação atribuída à relação que o sujeito mantém consigo mesmo.

No entanto, a auto-referência, enquanto saber-de-si, recebe formulações

²⁴ A. KOYRÉ. *Do mundo fechado ao universo infinito*, p. 56.

diferentes. O empirismo e o racionalismo, por exemplo, concebem distintamente o processo de auto-referência do sujeito. O empirismo dá ênfase à objetividade do Eu. *“... há algo que pode ser considerado como um objeto interior - chamado Eu, alma, mente, espírito, etc. - o que é objetivado nos atos de reflexão ou introspecção, isto é, nos atos de voltar-se sobre si mesmo ou para si mediante o sentir-se de tal ou qual maneira. Em poucas palavras, auto-apreensão ou auto-percepção, enquanto relação direta, imediata a si mesmo, é fundamentalmente sensível, à qual se acrescenta um pressuposto de privacidade: só eu posso ter acesso imediato ao “meu eu””*²⁶. O racionalismo tem como conceito central a “subjetividade do Eu”. Isso significa que essa subjetividade só é acessível por meio de uma auto-certificação de cunho intelectual, porque *“a consciência se apresenta como algo que é meu e interior. Eu posso conscientizar-me de meu ser consciente, isto é, de todos os conteúdos de meu pensar, querer e sentir, na medida em que são meus atos de consciência (...). Esta consciência não pode ser separada da consciência de si. Consciência de si não é uma consciência à parte, e sim minha vida consciente de tudo, por isso (...) eu posso apossar-me de mim, por meio de um ato de reflexão puramente formal”*²⁷. Portanto, de um lado a auto-referência é considerada uma relação sensível do sujeito consigo mesmo; de outro é tomada como uma relação intelectual do sujeito consigo mesmo, da qual o puro saber-de-si dá a certeza inabalável de que a subjetividade é acessível e sustentável por meio do pensamento.

Qualquer que seja o meio (empírico ou racional) que leva o sujeito a relacionar-se consigo mesmo, uma coisa é certa: a auto-constituição do sujeito possibilita a produção de todo o conhecimento na sua matriz técnico-científica. A partir dela, também é edificado todo o mundo simbólico, ordenado segundo um conjunto de medidas imanente ao próprio homem. É a realização moderna do paradigma do homem medida, proposta por Protágoras²⁸.

Isso posto, podemos afirmar que o olhar do sujeito está subordinado às suas próprias medidas, de modo que o olhar atento sobre o objeto não pode se perder em

²⁵ E. CASSIRER. *op.cit.*, p. 75.

²⁶ L. BICCA. *Racionalidade moderna e subjetividade*, p. 154-155.

²⁷ *Ibidem*, p. 155-156.

dúvidas e em incertezas; não pode suscitar problemas e dificuldades. Precisa ser um olhar frio e certo que não perde o alvo e nem se perde no espaço confuso. A garantia para que isso ocorra dessa maneira está na representação. O objeto visto pelo sujeito somente será cognoscível se for representado por ele.

O homem adquire um saber do mundo sob a condição de, enquanto sujeito, representá-lo a si. Empregamos o termo representação apoiados no seu sentido ligado ao contexto teatral. Segundo J. Ladrière, *“falamos da representação de uma peça para designar a realização efetiva, num palco, de um conjunto de ações imaginado por um escritor. Tomada, neste sentido, a representação se identifica, em suma, com o espetáculo. Talvez esse segundo aspecto da metáfora seja o mais importante. A peça, que constitui o objeto de representação é encenada diante dos espectadores que, coisa significativa, encontram-se imersos na obscuridade e são como que postos entre parênteses. O espectador é, por assim dizer, um puro olhar abstrato. Por sua vez, o ator está presente, diante do espectador como espetáculo, como objeto”*²⁹. O emprego da representação pela filosofia, segundo esse sentido, visa mostrar que algo é dado em espetáculo e, por isso mesmo, desempenha o papel de substituto da realidade. O sujeito é, portanto, o puro espectador e o puro olhar, ou seja, nele o mundo é constituído como espetáculo.

A representação torna, de algum modo, presente ao sujeito aquilo que está lançado diante dele, a saber: o objeto (*ob-jectum*). Ele está exposto ao olhar do sujeito, porque separado e diante dele. Entretanto, o objeto está sob o olhar do sujeito para ser visto e conhecido. Conhecer-lo é representá-lo. Conhecer-lo com objetividade significa representá-lo sem desvios e sem acréscimos do que não lhe é próprio. Portanto, o conhecimento objetivo é o puro conhecimento da realidade objetiva. Para garantir a sua pureza (objetividade), ele requer duas condições: a primeira é a superação das *“significações vividas e de tudo o que há de poético em nossa experiência do mundo”*³⁰; a segunda, a adoção do objeto matemático como o verdadeiro paradigma de todo

²⁸ H.C.L. VAZ. *op.cit.*, p. 161.

²⁹ J. LADRIÈRE. *Ética e pensamento científico*, p. 19.

³⁰ J. LADRIÈRE, *op.cit.*, p. 20.

objeto³¹.

Depreendemos do que foi exposto que a teoria da representação procura delimitar o meio pelo qual o objeto pode ser representado na imanência do sujeito. Quando a representação “(...) *deixar de ser apenas o sinal que reenvia imediatamente ao objeto na sua realidade extramental, para constituir-se em termo imediato em id quo da intenção cognoscitiva (...), o ser representado é, em si, primeiramente conhecido*”³². O estatuto concedido à representação no processo de conhecimento permite, outrossim, ampliar as possibilidades de referência do sujeito ao objeto. Inaugura-se, então, um novo estilo de trabalho teórico no qual o objeto é submetido ao sujeito. A natureza, por exemplo, ao tornar-se objeto do conhecimento científico, deve se submeter aos procedimentos operacionais estabelecidos pelas ciências físico-matemáticas. A partir desse conhecimento que desenvolve sobre a natureza, o homem pode dominá-la e transformá-la, porque a essência desse seu conhecimento é a técnica. Heidegger, a propósito disso, afirma que “(...) *a ciência moderna é uma forma necessária de realização da técnica moderna (...)*” porque essas ciências “(...) *se constróem inequivocamente como um modo e uma maneira de o homem moderno dominar, sob forma de esclarecimento, a natureza, o mundo e a terra, de forma a tornar planeáveis e utilizáveis esses campos esclarecidos, segundo cada precisão e com vistas a assegurar a vontade de ser senhor da totalidade do mundo, no modo do ordenamento*”³³.

Todavia, não podemos deixar de sublinhar que essa ascensão do saber científico ocorre com base no princípio da subjetividade, uma vez que todas as configurações dos tempos modernos, no que diz respeito ao saber e ao agir, são determinadas por ele. Em relação ao primeiro, como já foi exposto, ocorre a produção de uma ciência objetivante que despe a natureza da magia e liberta simultaneamente o sujeito cognoscente. Quanto ao agir humano, ele passa a se orientar pelos conceitos morais adaptados à liberdade subjetiva dos indivíduos.

Situada nesse contexto, parece-nos insustentável a nossa tese de que a

³¹ *Ibidem*, p. 21.

³² H.C.L. VAZ. *op.cit.*, p. 162.

³³ M. HEIDEGGER. *Heráclito*, p. 205.

educação, que visa a instrução, forma um indivíduo ignorante e servil; isso porque concebemos a educação amparada no saber científico, e exatamente por isso deve formar um sujeito racional e livre. Sujeito capaz de representar o mundo com precisão e de agir livremente. Decorre disso a expectativa de que o homem, à medida que aprende a ser sujeito racional, eleva-se à sua maioridade intelectual. A educação que forma um sujeito racional, forma um indivíduo apto a observar e a conhecer com precisão os fenômenos naturais e humanos. Forma o homem consciente e livre das forças naturais. Liberdade que ele procura estender para a ordem do seu agir e do seu querer. São duas formas de liberdade que, embora distintas e independentes, completam-se mutuamente. A ação livre é uma ação que não sofre impedimentos e nem é forçada. A vontade livre não é uma vontade heterodeterminada, mas autodeterminada. A ação livre não supõe uma vontade livre, nem um querer livre, supõe um agir livre. Apesar de independente, este tem uma ação livre que resulta de uma vontade livre ou vice-versa³⁴. Assim, uma educação que forma a subjetividade para conhecer e agir livremente, jamais pode realizar o contrário.

No entanto, se considerarmos a denúncia que Hegel faz a respeito do princípio de subjetividade, a nossa tese pode ser mantida. Hegel mostra que o princípio de subjetividade transformou-se em princípio de dominação, e o iluminismo, porque se apóia nesse princípio, é apenas a outra face da ortodoxia. Isso porque *“ou o homem é feito objeto e oprimido, ou ele tem de fazer da natureza objeto e oprimi-la. Este caráter repressivo da razão está fundado em geral na estrutura da auto-referência, isto é, da referência de um sujeito que se faz a si mesmo objeto (...)”*. Por isso, Hegel *“não vê a diferença entre o ‘mongol selvagem’, que se encontra submetido a uma dominação cega, e o filho racional da modernidade, que só obedece ao seu dever, na diferença entre servidão e liberdade, mas apenas no fato de aquele ter o amo fora de si e este o amo dentro de si e ser, simultaneamente, o servo de si mesmo (...)”*³⁵. Essa crítica hegeliana à subjetividade e à razão moderna, parece-nos possibilitar a nossa tese. Justifica também a nossa idéia de que a educação, que visa somente a instrução, possibilita ao homem conhecer, mas não pensar o seu mundo; possibilita-lhe o livre-

³⁴ N. BOBBIO. *Igualdade e liberdade*, p. 53-54.

³⁵ J. HABERMAS. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 37.

arbítrio, mas não a liberdade.

A demonstração da nossa tese exige-nos relacionar o princípio de subjetividade moderno e a crítica que Hegel faz dele. Em tal contexto, poderemos então explicitar melhor as bases de uma educação que produz o querer não pensar e o querer servir. Do ponto de vista do sujeito cartesiano, a subjetividade se fundamenta na identidade do eu consigo mesmo. Trata-se de um sujeito que não precisa sair-de-si para se afirmar como tal. Ele dispensa o não-idêntico (natureza e exterioridade) para constituir a sua identidade, dado que essa ele encontra somente enquanto pensa, e o pensamento é algo de sua interioridade. Então o sujeito está voltado para o seu interior. Aí tem a evidência de que é um sujeito pensante, proporcionada pela intuição que resulta da visão interior avessa à admiração e ao espanto. Intuir é “**tuere** (*ter constantemente sob a vista, proteger, guardar, defender*), **tueor** (*manter sob a vista, examinar, observar, dirigir, comandar, governar, administrar*), **intueor** (*olhar atentamente, dominar pelo olhar, meditar*), **intuitus** (*olhar com respeito e consideração, olhar com propósito e desígnio*)”³⁶. Esse olhar domina o sujeito por dentro; obriga-o a tornar atento o olhar sensível que se abre para o mundo externo, a fim de que ele não venha a se perder num mundo marcado pela desordem, ilusão e erro. O olhar, seja voltado para dentro, seja voltado para fora, deve estar delimitado pela ordem das idéias e das coisas fundadas no pensamento. Mas para evitar definitivamente a angústia de viver num mundo que causa-lhe espanto e confusão, o sujeito deve restringir-se aos limites de seu próprio eu. Adotando esse solipsismo, ele desconhece tudo o que é exterior e não está organizado segundo a ordem do seu pensamento. Um tal sujeito parece que “*não tem carne nem sangue, nem desejos, nem sentidos, não tem dor a mitigar nem esperanças a realizar*”³⁷. Esse sujeito é um sujeito lógico e abstrato, vazio de qualquer sensibilidade. Sobre ele podemos apoiar a idéia de uma educação que visa a instrução, enquanto orientada pela padronização do conhecimento. Como tal, ela forma um indivíduo que raciocina demonstrativamente. Nela se dá a redução do pensamento ao raciocínio. Pensar é raciocinar a partir de enunciados que são independentes daquele que raciocina, porque esses enunciados são produzidos e sustentados pelas ciências que

³⁶ Olgária MATOS. *Filosofia. A polifonia da razão*, p. 98.

³⁷ E. SUBIRATS. *Raízes da solidão*, p. 45.

explicam o que se passa no mundo. Portanto, para esse sujeito nada o espanta ou causa-lhe perplexidade, pois tudo pode ser explicado pelo seu saber racional. O universo que é produzido pela sua racionalidade está desprovido de qualquer mistério. O sujeito que é assim concebido, surge como o construtor de um sistema de representação no qual o mundo exterior é confirmado ou não.

Contra essa concepção de um sujeito abstrato que domina a natureza e o homem, Hegel concebe um sujeito que se sabe como tal à medida que sai de si e enfrenta a dor, a paciência e o trabalho do negativo. O sujeito desenvolve o saber de si nesse processo de exteriorização e no final realiza a identidade consigo mesmo. Tudo se passa sob o pressuposto de que a identidade $A = A$ só é conquistada por meio de não-A. O itinerário de A para A passa por não-A. O sujeito quando se encontra em A é em-si, ao passar por não-A torna-se para-si (desenvolve a consciência-de-si) e ao retornar a A, ele é em-si e para-si. Nesse momento, em que o círculo se fecha, o sujeito tem o saber absoluto de si e do processo.

O sujeito só pode fazer esse caminho de A para A, conforme Hegel, porque ele é *“o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é a negatividade pura e simples (...), é essa igualdade reinstaurando-se (...)”*³⁸. Desse modo, o sujeito hegeliano não é um puro Eu abstrato e imediato que é capaz de representar-a-si e ao mundo, encerrado na sua interioridade, mas é *“essa igualdade reinstaurando-se”* a partir do seu *“ser-outro”*.

O processo que leva o sujeito a sair e a retornar-a-si denomina-se formação cultural. A cultura é o meio pelo qual o sujeito forma a consciência-de-si, ou seja, ela é o espelho onde o sujeito reflete-se e vem a ser para-si. Hegel observa que *“se o embrião é de fato homem **em si**, contudo não é **para si**, somente como razão cultivada e desenvolvida - que se faz a si mesmo o que é **em-si** é homem **para si** (...)”*³⁹. A mediação cultural permite a passagem do em-si ao para-si, o que significa a passagem do homem natural ao sujeito. Para que isso se efetive, *“esse **em si** deve exteriorizar-se e vir-a-ser **para si** mesmo, o que não significa outra coisa que: deve pôr a consciência-*

³⁸ G.W.F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, vol. I, p. 30.

³⁹ G.W.F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, vol. I, p. 31.

*de-si como um só consigo*⁴⁰.

Cumprir à formação cultural a tarefa de elevar o indivíduo do seu estado inculto até o saber. O sentido dessa tarefa desvela-se quando consideramos a sua meta, qual seja: a formação do indivíduo universal. O indivíduo que alcançou o saber mais alto é um indivíduo universal. Ele, porém, elevou-se a essa altitude porque teve a paciência de percorrer todas as formas culturais produzidas pela História mundial e de plasmar, em cada uma dessas formas, a totalidade do seu conteúdo. Em razão disso, o indivíduo particular e inculto, se quiser tornar-se um indivíduo universal, precisa ter a paciência e o esforço de percorrer os degraus da formação cultural. Nesse percurso, adverte Hegel, o indivíduo deve considerar cada um desses degraus como *“(...) figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado (...)”*. *Esse ser aí passado é propriedade já adquirida do espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica. Conforme esse ponto de vista, a formação cultural considerada a partir do indivíduo consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e apropriando-se dela*⁴¹.

No entanto, a efetivação da formação cultural requer duas condições. A primeira exige que o indivíduo não se detenha naquilo que lhe é imediato e sensível e procure ir além. A segunda exige que ele não fique limitado à apreensão das formas abstratas e prontas, que não brotam do universal. Enfim, o indivíduo não pode tomar nenhuma dessas determinações (sensível ou abstrata) como certas. Pelo contrário, tem de torná-las fluidas e compreendê-las no seu vir-a-ser. Não pode, também, tomar algo por verdadeiro, simplesmente porque está fundamentado em raciocínios, conclusões e deduções de pensamentos determinados.

As formas abstratas e os pensamentos determinados têm como único conteúdo a representação, porquanto determinam o verdadeiro e o falso como essências próprias que, por não terem nada em comum, permanecem isoladas. Hegel destaca que *“a verdade não é uma moeda cunhada, pronta para ser entregue e embolsada sem*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 35.

⁴¹ *Ibidem*, p. 36.

*mais*⁴². Isso porque “o verdadeiro é assim o delírio báquico, no qual não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento não se sustêm nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados, pois temos aí tanto momentos positivos necessários, quanto negativos e evanescentes”⁴³.

A subjetividade abstrata e idêntica a si mesma embriaga-se nesse “delírio báquico”. O sujeito ébrio é sem identidade, e essa ele conquista somente depois de superada a sua embriaguez. Isso quer dizer que ele não pode se manter preso a algo determinado que toma por verdadeiro, pois tem de apreender a verdade como movimento. De pouco adianta ele ousar saber se não compreende a verdade efetivando-se historicamente e realizando-se como totalidade. A maioria não se conquista através dessa ousadia que motiva apenas um conhecimento específico da realidade imediata. Em vez da maioria intelectual, o que é visado por Hegel é a formação de um indivíduo universal. Em vista disso “(...) o indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura concreta: **uma só** determinidade predomina em todo o seu ser-aí, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados”⁴⁴.

Sob essa perspectiva da subjetividade hegeliana, arriscamos dizer que o indivíduo instruído, dotado de um conhecimento científico e técnico é inculto. Limitado ao seu ser-aí imediato, ele não procura ir além e tornar-se um indivíduo universal, que desenvolveu a plena consciência-de-si e que pode realizar-se plenamente como ser livre. O indivíduo que se perdeu na sua exteriorização e não conseguiu superá-la é, para Hegel, um indivíduo alienado, de modo que a alienação (a exteriorização) do sujeito é necessária para ele chegar ao saber-de-si, embora manter-se nela signifique perder a sua liberdade. Por isso, o indivíduo precisa ser desalojado da cômoda situação em que ele se encontra no seu ser-aí imediato. Ele não pode restringir-se a uma vida natural que o impede de ir-além de seu ser-aí imediato. Arrancado para fora do seu ser-aí imediato ele tem de enfrentar o dilaceramento absoluto e não se

⁴² G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 41.

⁴³ *Ibidem*, p. 46.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 35.

atemorizar diante disso. O indivíduo não pode limitar-se a uma vida que teme a morte. Como afirma Hegel: *“(...) é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito (...). O espírito só é potência enquanto encerra diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí à determinação, suprassume a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas essente em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma”*⁴⁵

⁴⁵ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 38.

CAPÍTULO II

A SUBJETIVIDADE E O ABSOLUTO

Expusemos, no capítulo anterior, as bases (gnoseológica, prática e teórica) que sustentam a educação centrada no ensino técnico-científico. Destacamos que, do ponto de vista gnoseológico, o conhecimento significa conhecimento científico, porque somente o objeto representado na imanência do sujeito tem valor científico. Na ordem teórica, a prevalência de representação impossibilita a “theoria” (em seu sentido aristotélico) que tem como objeto o ser, e como intenção contemplar a verdade do ser. A ausência da “theoria” implica numa “praxis” sem um “metron” para orientar-se no contexto de uma vida humana, contingente e condicionada. Portanto, o advento e a primazia das ciências empírico-analíticas submeteram a teoria e a praxis aos interesses humanos de conhecer, dominar e administrar tanto a natureza como as relações humanas. A natureza e a sociedade resultam da ação (técnica) do homem.

Orientada por essa dupla vertente (saber técnico-científico e dominação da natureza e da sociedade), a educação visa formar o indivíduo desprovido de qualquer vínculo com a ordem do ser (theoria) e com a ordem do bem (praxis). O indivíduo educado, nesse sentido, deve estar preparado para trabalhar, consumir e opinar.

Apoiado na técnica, ele sabe fazer as coisas úteis. Submetido ao mercado, quer consumir as coisas em busca de uma satisfação imediata e provisória. Por fim, julga-se capaz de formar e emitir opiniões, a partir das precárias informações que detém sobre os mais diversos assuntos. O indivíduo assim educado encontra-se preparado para viver numa sociedade voltada para o útil, o prazer e a massificação.

O fazer as coisas, a certeza da opinião escolhida e o gozo tranquilo do ilimitado consumo prendem o indivíduo à sua própria singularidade. Encerrado no singular, o indivíduo volta-se para os seus interesses. Torna-se egoísta. Adota como medida para as suas ações o útil, o certo e o prazeroso. Concebe a si e aos demais indivíduos como membros anônimos e intercambiáveis de uma sociedade marcada pela competição entre os seus membros, que tomam como base o cálculo dos seus interesses¹.

Perguntamos se é possível pensarmos a educação como meio capaz de promover a passagem do desejo individual à vontade coletiva, do “Eu” ao “Nós”, e do indivíduo ao cidadão. De tal modo que o indivíduo fosse compreendido como parte de um todo, sendo que um não pode prescindir do outro. Decidimos, então, recorrer à filosofia hegeliana e, em especial, à *Fenomenologia do Espírito*, porque nesta obra Hegel busca explicitar a formação humana como o caminho que conduz o indivíduo do seu estado inculto até o saber absoluto. O que se conquista ao cabo desse processo formativo é o indivíduo universal.

Acreditamos que a formação cultural (*Bildung*), núcleo temático da *Fenomenologia do Espírito*, é o modelo oposto dessa formação resultante de uma educação cujo conteúdo é o saber técnico científico, e cuja meta é instruir o indivíduo. Esse tipo de educação fixa o indivíduo ao seu “aqui e agora”, tornando-o incapaz de lançar-se adiante e de vislumbrar algo mais do que o imediato vivido. A formação cultural (*Bildung*) possibilita ao indivíduo abandonar as suas convicções primitivas com vistas a alcançar um saber mais amplo, um saber absoluto. Nesse processo de formação, o indivíduo, por um lado, vislumbra o horizonte de uma totalidade que dá sentido à sua existência imediata; por outro, evoca o passado seja para revivê-lo, seja para rememorar-lo. Portanto, o indivíduo, na educação centrada no saber técnico-

¹ P. CANIVEZ, *Educar o cidadão*, p. 17-18.

científico, experimenta a radical contingência e a ausência total de sentido. Experiência diferente ele encontra numa educação inspirada pela formação cultural hegeliana, porque aprende com ela a importância da memória e a demanda de uma utopia, que é uma totalidade ainda não realizada e dotada de um fim (telos) organizador.

Diante dessas duas orientações contrastantes, que podem nortear a formação humana, decidimos concentrar nosso estudo na “formação cultural” (*Bildung*) hegeliana, porque ela tem como tarefa conduzir a consciência empírica até o saber absoluto e o eu individual ao eu da humanidade. Essa formação apoia-se na rememoração e na transcendência. Trata-se da rememoração do ser-aí passado, que leva o indivíduo, nesse processo formativo, a conservar e elevar o que foi produzido no passado. Já a transcendência é empregada aqui no sentido de ir além do imediato vivido na busca de um porvir que se encerra com o advento do saber absoluto. Esse merecimento concedido à memória e à transcendência pela formação cultural hegeliana, justifica nossa opção pelo seu estudo. Acreditamos que, a partir dela, poderemos criticar o tipo de formação técnico-científica, que mantém o homem no esquecimento e impossibilita-o de projetar-se mais além do imediato vivido. Esse tipo de formação, ao nosso ver, não forma o homem, mas deforma-o, pois enfraquece-lhe a “memória” e subtrai-lhe a esperança.

Feita essa opção, o nosso propósito neste capítulo não pode ser outro que o de procurar explicitar os fundamentos metafísicos e gnoseológicos sobre os quais a *Fenomenologia do Espírito* sustenta a formação da consciência. Perseguindo esse intento, destacaremos algumas afirmações valiosas situadas no “Prefácio”². Elas são valiosas porque dão o contorno do lastro metafísico e gnoseológico da formação cultural. São as seguintes: 1º) o verdadeiro dever-ser, entendido e expresso “não como substância, mas também, precisamente, como sujeito”³; 2º) “o verdadeiro é o todo”⁴; e 3º) “o absoluto expresso como espírito”⁵. Essas afirmações, envolvendo a subjetividade

² O *Prefácio* foi escrito por Hegel, depois de concluída a obra. Nele aparece as suas intenções de: estabelecer uma ligação com sua obra posterior a *Ciência da Lógica*, situar-se entre os filósofos do seu tempo e manifestar a sua originalidade filosófica. É a opinião de J. HYPPOLITE em *Génesis y Estructura de la Fenomenologia del Espíritu de Hegel*, p. 7.

³ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 29.

⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁵ *Ibidem*, p. 33.

(1º), a totalidade (2º) e a historicidade (3º), assinalam a presença do absoluto em-si e para-si. Adiantamos que, embora admitamos ser a fenomenologia um conhecimento do absoluto, não a consideramos nem como uma noumenologia e nem como uma ontologia⁶. Nossa preocupação continua sendo saber como o sujeito, o todo e a história articulam-se num processo de formação cultural, que expressa o absoluto.

Parece-nos inevitável que a devida compreensão dessas afirmações seja precedida pela explicitação da intenção mais geral da fenomenologia, a saber: o desenvolvimento e a formação cultural da consciência empírica, natural, ordinária e comum em direção ao saber filosófico (saber absoluto). Sem essa prévia consideração sobre o desígnio central da obra, estaremos impossibilitados de mostrar o que visamos ao destacá-lo. Temos em vista a articulação dos seus elementos (sujeito, totalidade e historicidade) no processo de formação cultural (*Bildung*), e isso será bem explicitado se tratado à luz da intenção central da *Fenomenologia*. Nesse sentido, examinaremos essa intenção da obra segundo as suas dimensões fenomenológica e histórica. Somente depois de feita essa abordagem, iniciaremos o estudo das afirmações acima mencionadas.

A dimensão fenomenológica expõe o saber da consciência fenomenal, segundo a qual o sujeito é fenômeno para si mesmo; tem saber de si e do objeto por ele próprio produzido no horizonte das suas experiências⁷. A exposição desse saber fenomenal é o próprio caminho que segue a consciência natural, ordinária e ingênua em direção ao saber verdadeiro. Segundo Hegel, esse é o caminho: “(...) *da alma que percorre a série de suas formas como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesmo alcançar o caminho do que ela é em si mesma*”⁸. Nesse itinerário, a consciência mostra-se dotada de um saber não real e não-verdadeiro, porque possui um saber unilateral. Por isso ela descobre que se ilude toda vez que, ao se deter em algum momento deste percurso, toma o saber que aí desenvolve como verdadeiro. Descobre também que esse trajeto tem para ela um significado negativo, pois marcado

⁶ J. HYPPOLITE, *op.cit.*, p. 8.

⁷ Cf. a apresentação que H.C. Lima VAZ faz à tradução da *Fenomenologia do Espírito*, feita por Paulo MENEZES, vol. I, p. 10.

pela dúvida a respeito das suas opiniões pretensamente naturais e pelo desespero de perdê-las.

A consciência natural tem de evitar o apego e a fixação a essas representações e opiniões parciais se quiser alcançar o saber verdadeiro, ou seja, o saber absoluto. O absoluto, em compensação, não se situa num inacessível além. Ao contrário, ele é imanente a esse caminho que a consciência segue. Desse modo, ele desenvolve o saber de si no saber da consciência. Isso faz com que o saber fenomênico da consciência seja: “(...) o *saber progressivo que o absoluto tem de si mesmo. A manifestação ou o fenômeno que é para a consciência não são, portanto, estranhos à essência, são a revelação desta*”⁹.

Mais adiante nos deteremos sobre essa questão do absoluto, que é uma questão precisamente de ordem metafísica. Por enquanto, limitamo-nos a dar o merecido destaque à idéia de que a formação da consciência para a ciência recebe a influência dos “romances da cultura” (*Bildungsroman*). Esses romances eram mais do que simples histórias de formação do pensamento; eram histórias do aprendizado da vida. Hegel leu o *Emílio* de Rousseau e talvez, nessa obra, tenha encontrado a primeira história da consciência natural, alcançando por si mesma a liberdade através das experiências que lhe são próprias e particularmente formadoras. Mas foi a leitura das obras *Wilhelm Meister* de Goethe e *Heinrich de Ofterdingen* de Novalis que exerceu uma influência decisiva na elaboração da *Fenomenologia*. As duas obras apresentam os seus heróis inteiramente voltados às suas convicções. W. Meister crê em sua vocação teatral. H. de Ofterdinger entrega-se a uma vida prosaica. Entretanto, os dois heróis abandonam essas convicções, vivendo uma série de experiências. Tal vivência faz com que aquilo que tinham na conta de verdadeiro se transformasse em simples ilusão. W. Meister renuncia à vida teatral e poética para tornar-se um cirurgião que aceita a vida prosaica como algo necessário à espiritualidade. O personagem de Novalis descobre que só a poesia poderá lhe oferecer a verdade absoluta¹⁰. Portanto, a influência decisiva que a *Fenomenologia* recebe desses “romances de cultura” (como

⁸ G.W.F. HEGEL, op.cit., p. 66.

⁹ J. HYPOLITE, op.cit., p. 10-11.

¹⁰ *Ibidem*, p. 10-14.

são chamadas essas obras) está na concepção de um indivíduo que abandona as suas crenças para alcançar algo mais elevado.

Além dessa concepção, a *Fenomenologia* não tem mais nada em comum com tais romances, pois que não é uma novela, e sim uma obra científica, cujo escopo é o desenvolvimento da história da consciência. Esse desenvolvimento é orientado por um fim que não está sob o arbítrio da consciência e nem é escolhido pelo autor. O fim visado resulta da natureza mesma da consciência. Assim o desenvolvimento da consciência possui uma necessidade intrínseca.

O caminho da consciência até o saber absoluto é um percurso necessário. Isso porque: “a série completa das formas da consciência não-real resultará mediante a necessidade do processo e de sua concatenação mesma”¹¹. Esse caminho suporta a necessidade como interior ao processo formativo da consciência, nada que ele contém poderá ser casual. Os momentos desse processo estão concatenados e articulados entre si. Nenhum momento considerado isoladamente dos demais tem algum sentido. A esse respeito, Hegel afirma que: “(...) o caminho pelo qual se atinge o conceito do saber torna-se igualmente, por esse movimento, um vir-a-ser necessário e completo. (...) esse caminho abarcará por seu movimento a mundanidade completa da consciência em sua necessidade”¹². Por conseguinte a *Fenomenologia* apresenta um desenvolvimento da consciência em direção ao saber absoluto, que não tem um caráter episódico, já que nele há a articulação necessária entre os seus momentos.

Sob a dimensão fenomenológica, a garantia de que os momentos articulam-se necessariamente é dada pela imanência do absoluto na formação da consciência. O absoluto quer estar em-si e para-si junto da consciência desde o início da sua formação. Por isso, o saber que a consciência desenvolve nesse processo é um saber do absoluto que aí está presente; de modo que os momentos desta formação, em razão da presença do absoluto, estão ligados entre si, o que torna necessário o caminho a ser percorrido pela consciência se ela quiser elevar-se até o saber absoluto.

Sob a dimensão histórica da *Fenomenologia*, a educação do indivíduo particular,

¹¹ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 67.

¹² *Ibidem*, p. 39.

que deve formar-se necessariamente no saber para tornar-se um indivíduo universal, mantém estreita relação com a história do mundo. A relação entre a educação do indivíduo e a história é possível, nessa dimensão, porque a história da humanidade é imanente à consciência individual. A história do mundo já está realizada, o que falta é o indivíduo particular encontrá-la em si mesmo¹³. Precisamente, é a história da cultura universal que deve ser invocada pela consciência individual, na medida em que uma tal história contribui à sua formação. Com efeito, essa história: “(...) *se ordena segundo uma sucessão de paradigmas e não segundo a cronologia empírica dos eventos*”¹⁴. Esses paradigmas assumem diferentes encargos em toda a obra. Na primeira parte, que divide-se em consciência - consciência-de-si e razão, a história assume o papel de exemplo, que ilustra de maneira concreta o desenvolvimento original e necessário da consciência. É o caso da luta do senhor e do escravo, tomada como exemplo para ilustrar um momento da consciência-de-si. Tarefa diferente tem a história, na segunda parte da *Fenomenologia*, que divide-se em “Espírito”, “Religião” e “Saber Absoluto”. No capítulo sobre o Espírito não encontramos mais uma consciência individual, mas totalidades concretas - os espíritos particulares (a cidade grega, o império e o direito romano, a cultura ocidental, a Revolução Francesa e o mundo alemão). Hegel concebe, neste momento da obra, o desenvolvimento dessas totalidades concretas coincidindo com o desenvolvimento da história real¹⁵. Assim, qualquer que seja a função da história ao longo da *Fenomenologia* a sua importância é inegável. Hegel atesta isso nesta passagem: “O indivíduo, cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua rememoração, sem no entanto ter ali seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataforma de um caminho já preparado e aplainado. Desse modo, vemos conhecimentos, que em antigas épocas ocuparam o espírito maduro dos homens, serem rebaixados a exercícios - ou mesmo a jogos de

¹³ J. HYPPOLITE, *op.cit.*, p. 39-40.

¹⁴ H.C.L. VAZ, *op.cit.*, p. 11.

¹⁵ J. HYPPOLITE, *op.cit.*, p. 35-40.

meninos; assim pode reconhecer-se no progresso pedagógico, copiada como em silhuetas, a história do espírito do mundo. Esse ser-aí passado é propriedade já adquirida do espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica”¹⁶.

A história do mundo passa a ser então uma história concebida, interiorizada e dotada de um sentido que se desvela progressivamente¹⁷. Em razão disso, a consciência individual encontra-se impossibilitada de alcançar imediatamente o saber absoluto, pois ela somente o alcança se se tornar consciência do espírito do seu tempo. Inversamente, poderíamos afirmar que o aparecimento do saber absoluto corresponde ao aparecimento de uma nova época da história do mundo¹⁸.

Era inaceitável para Hegel “pensar o tempo” sem recuperar, descrever e compreender um longo passado a ser superado. Somente deste jeito foi possível a ele conceber o seu tempo, como sendo um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. Momento em que: *“o espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entregar à tarefa de sua transformação”¹⁹*. Portanto, esse pensamento do tempo possibilita o aparecimento do saber absoluto neste determinado tempo da história do mundo. Isso porque, na história, o espírito, como sustância imediata, está presente desde o começo. A história passa a ser o desenvolvimento do espírito até o momento em que ele se mediatiza como consciência-de-si. Esse é o momento em que surge a filosofia e no qual emerge o saber absoluto como desfecho do desenvolvimento efetivo do Espírito consciente-de-si²⁰.

A filosofia, que emerge nesse novo tempo, deve preocupar-se menos em ser edificante, uma vez que tal preocupação acredita que a força sustentadora e transmissora do absoluto seja um produto do êxtase e do entusiasmo abrasador. O belo, o sagrado, a religião e o amor, colocados sob a promessa de edificar o homem, acabam por envolvê-lo na sua existência ordinária e nos seus pobres pensamentos.

¹⁶ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 36.

¹⁷ J. HYPPOLITE, *op.cit.*, p. 40.

¹⁸ *Ibidem*, p. 44.

¹⁹ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 26.

²⁰ H.C.L. VAZ, “Cultura e Ideologia”, in *Kriterion*, nº 67, p. 29.

Limitado e entusiasmado por tais coisas divinas, o homem fica esperando o prazer indeterminado de uma divindade indeterminada. Aquele que filosofa “santamente”, despreza toda a medida e determinação, que não seja infundida nele por Deus durante o sono. Esse tipo de filosofia faculta a contingência do conteúdo e a manifestação do arbítrio²¹. Logo, a filosofia que visa edificar o homem é um simples amor pelo saber, porém não é o saber efetivo e verdadeiro. Exatamente por isso, dispensa a formação cultural.

Em contrapartida ao que expusemos, a formação cultural é o meio pelo qual o filósofo pode alcançar o saber verdadeiro e efetivo. Essa formação tem início, segundo Hegel, quando o homem esforça-se para adquirir o conhecimento de princípios e pontos de vista universais²². Entretanto, o fato do homem alcançar a universalidade não significa que encerrou a sua formação cultural, porque se a formação cultural visar apenas uma universalidade abstrata, jamais estará completa, pois que procura: *“purificar o indivíduo do modo sensível e imediato e em fazer dele uma substância pensada e pensante”*²³. Se, ao contrário, a formação *“efetivar e espiritualizar o universal”* mediante a superação dos pensamentos determinados e fixos, então ela torna-se completa²⁴.

Portanto, o tema central da *Fenomenologia do Espírito* é a formação cultural. Contudo essa formação, como tarefa humana, incorpora a luta e o sacrifício do indivíduo pelo saber absoluto e pela ciência. A elevação a essa universalidade da ciência não é resultado somente de uma formação teórica e nem significa um comportamento teórico em oposição a um prático²⁵. Conceber a formação nesses termos, ou seja, como meio de dar conta de toda a racionalidade humana e elevar o indivíduo da particularidade inculta à universalidade sapiente, só é possível porque Hegel amplia o conceito de experiência. Isso significa que a experiência não é entendida nem como experiência teórica e nem como experiência moral. Ela compreende tudo aquilo que é vivido pela consciência, não somente o objeto pensado,

²¹ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 26.

²² *Ibidem*, p. 23.

²³ *Ibidem*, p. 39.

²⁴ *Ibidem*, p. 39.

²⁵ H. GADAMER, *Verdade e Método*, p. 51.

mas todas as maneiras de viver, as visões de mundo ou concepções estéticas e religiosas²⁶. É partindo desse sentido da experiência, que a formação cultural vai levar o indivíduo a sacrificar tudo o que lhe é particular em favor do universal. O indivíduo tem de abandonar a sua existência natural e contingente, dominada pelo saber imediato e pelo dogmatismo das visões de mundo, se quiser desenvolver-se para o saber verdadeiro. A educação, em razão disso, não deve ser vista como uma conquista do indivíduo singular, mas como uma revolução cultural que interessa a todo um povo. Por isso o saber absoluto: *“responde à indigência do tempo, confrontando-o com a sua verdade e desfazendo a falsa segurança da certeza imediata, sob este aspecto é um escrito “mundial” e a unidade um ato do sistema e da história”*²⁷.

Dado o que expusemos acima a respeito da intenção maior da *Fenomenologia do Espírito*, isto é, a formação humana, que consiste em elevar a consciência natural ao saber absoluto, falta-nos ainda explicitar o que fundamenta essa formação. Procuraremos a explicitação de tais fundamentos, analisando as afirmações que tratam o absoluto como: sujeito, verdadeiro e histórico.

1. O absoluto é sujeito.

Iniciaremos pela afirmação de que *o absoluto é sujeito*. A análise de tal afirmação requer de nós uma indicação do contexto filosófico de onde ela provém e do qual ela se destaca. Trata-se do contexto da filosofia moderna, sobretudo do início do século XIX, em que há a presença dominante de um esquematismo filosófico estruturado e bem ordenado. Esquematismo que se sustenta sobre o dualismo entre *“racionalismo e empirismo, entre razão teórica e razão prática, entre razão e sentimento e, sobrepairando a todos, o dualismo kantiano entre o entendimento (Verstand), faculdade dos fenômenos, e a razão (Vernunft), faculdade do absoluto”*²⁸. Uma cultura que incorpora esses dualismos, revela-se cindida entre sujeito e objeto, finito e infinito, natureza e liberdade. As cisões que marcam a cultura têm de ser, segundo Hegel, pensadas e superadas a partir delas mesmas. Isso quer dizer que o pensamento

²⁶ HYPPOLITE, *op.cit.*, p. 47.

²⁷ M.J. FERREIRA, *Hegel e a justificação da filosofia*, p. 271.

filosófico, ao buscar a união do que está separado, não tem outro recurso senão partir do interior da própria separação. A filosofia não pode se colocar acima da cultura, mas tem de habitar o seu interior. Desse modo, podemos afirmar que a filosofia origina-se da cisão e não da unidade, essa última será o fim perseguido.

Ao colocar como meta da filosofia a unidade do que estava separado, Hegel realiza o ideal da metafísica, porém de maneira diferente. A metafísica ocidental, desde Platão, confere primazia ao princípio de identidade - o que é idêntico a si mesmo é uno. Por isso, não seria errado afirmar que ela toma como ponto de partida o uno. Hegel inverte esse processo. Ele procura chegar à identidade, partindo do que está separado, ou melhor, do que é contraditório, enquanto que para a metafísica, que antecede a Hegel, o homem que compreende que no *“mundo das sombras”* as coisas não-são, deveria abandoná-lo e reencontrar o que é idêntico a si mesmo. Para Hegel, o homem não pode abandonar o mundo dominado pela cisão e pela contradição, pois se ele deseja encontrar o que é uno e o que é idêntico, deverá manter-se neste mundo. No *Prefácio*, Hegel assevera que o espírito: *“(...) não é essa potência enquanto é o positivo que desvia os olhos do negativo, como quando dizemos de alguma coisa que não é ou é falsa, e tendo liquidado passamos a alguma outra coisa. O espírito só é esta força quando olha o negativo nos olhos e permanece nele. Este permanecer no negativo é a força mágica que o converte no ser”*²⁹.

No sistema filosófico hegeliano, o *“permanecer no negativo”* não tem o propósito de atribuir a superioridade da contradição sobre a identidade, e nem de fixar o pensamento no âmbito do negativo. A permanência no negativo, porém, é necessária para a superação de toda negação e separação. O demorar-se no reino do contraditório visa a sua negação com a finalidade de afirmar a identidade. Portanto, somente haverá conversão à identidade absoluta se houver a negação da negação (a síntese final).

Na identidade absoluta os opostos unem-se. Por exemplo: a cisão entre o sujeito e o objeto, que aparece no desenvolvimento da consciência, é superada no momento final desse desenvolvimento (momento do absoluto). Ocorre, neste momento, a identidade entre o sujeito e o objeto, entre o finito e o infinito. Sem essa síntese final

²⁸ C.H. LIMA VAZ, *Filosofia da cultura*, p. 49-50.

seria impossível pensar a superação da contradição, ou seja, a realização da identidade.

O absoluto resulta da negação da negação. Assim entendido, ele não pode ser confundido com a idéia do absoluto uno, idêntico e situado acima de toda contradição. A manutenção dessa idéia do absoluto é um despropósito sob a ótica hegeliana, porque aquele que o adota como ponto de partida crê que o absoluto pode apenas ser captado pela intuição. Isso reserva o conhecimento sobre o absoluto a alguns poucos homens, considerados “santos ou iniciados”, pois são os únicos capazes dessa posse “esotérica” dele. Se o pensamento partir da intuição do absoluto, ele será a repetição informe do idêntico. A consciência que se desenvolve à luz desse princípio repete a mesma forma (única e imóvel) adaptando-a aos dados que lhe são apresentados. Tal formalismo, segundo Hegel, sustenta que: “(...) *essa monotonia e universalidade abstrata são o absoluto; garante que o descontentamento com essa universalidade é incapacidade de galgar o ponto de vista absoluto e de manter-se firme nele*”³⁰.

Suposta a intuição do absoluto, dá-se a impossibilidade de realizar a fala sobre ele. Incide-se no “alógon”. Por isso, o saber do absoluto inefável identifica-se com a vida. J. Hyppolite observa que: “(...) *A vida orgânica como produto inconsciente da inteligência é como um produto artístico, na qual o consciente se liga ao inconsciente, uma manifestação do “Absoluto”. O saber deve eliminar essas diferenças, que não são mais do que diferenças quantitativas, diferenças potenciais, até chegar ao princípio. A coincidência com ele, Schelling denomina intuição intelectual. Para ele esta pura intuição da vida encontra-se acima ou abaixo de toda reflexão. A reflexão lhe é extensa (...)*”³¹. Portanto, a filosofia de Schelling, apoiada na intuição intelectual do absoluto, tende a ser uma filosofia da natureza ou da vida em geral.

Se Schelling desenvolve um pensamento sobre a natureza, ele só pode conceber o absoluto como “A = A”, em que tudo é uma coisa só, ou fazer de conta que seu “*absoluto é a noite em que todos os gatos são pardos*”³². Ao passo que Hegel, ao

²⁹ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 28.

³⁰ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 28-29.

³¹ J. HYPPOLITE, *op.cit.*, p. 30-31.

³² G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 29.

desenvolver um pensamento da história humana, em que descobre o trágico conflito entre o homem e o seu destino, concebe o absoluto contendo esse conflito. Conflito que pode ser expresso pela relação entre o que o homem é e o que ele pode ser. O absoluto orienta o conflito entre o que é o poder-ser na direção do dever-ser. Essa direção dá o sentido e a inteligibilidade à história humana. O homem, portanto, vive uma história, cujos momentos não são meros episódios, porque estão articulados entre si sob o desígnio de um sentido que passa por eles, para explicitar-se plenamente no final da história.

A referência à historicidade do absoluto (tema ao qual voltaremos mais adiante) permite-nos abordar a tese de que o absoluto é sujeito, considerando também que o absoluto compreende a contradição e resulta dela. Podemos afirmar o absoluto como sendo a unidade e a totalidade imanente à cisão e à contradição, uma vez que ele não paira acima da história, como uma tranqüila igualdade e unidade consigo mesmo. Tendo isso em vista, será impossível captá-lo por meio da “intuição intelectual”, como queria Schelling. Em vez de intuído, ele será refletido e pensado. Cabe à filosofia revelar o absoluto.

A tarefa da filosofia, segundo Hegel, consiste em pensar o absoluto: “(...) *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 imediatez do saber mesmo, mas também aquela imediatez que é o ser, ou a imediatez para o saber*”³³. Destacamos que essa passagem toma como referenciais a substância de Espinosa e o sujeito de Kant. Essa substância e esse sujeito são: “*pensados juntos como uma unidade sistemática, isto é, a objetividade da substância universal, uma única, em seu processo de desdobramento, deve ser unida, em conciliação harmônica, com a liberdade e com a validade universal do sujeito transcendental*”³⁴. Decorre disso que é insuficiente captar a unidade e a identidade da substância, sem a mediação da reflexão. Hegel admite mais do que uma substância única, com dois modos de ser, como fizera Espinosa. Ele admite que esses dois modos de ser no “Espaço” (Natureza) e no “Tempo” (Espírito) do absoluto demandam que a substância seja um “subjectum”, quer

³³ *Ibidem*, p. 29.

³⁴ C. CIRNE-LIMA, C. *Sobre a contradição*, p. 75.

dizer, que ela seja aquilo que está subjacente a esses modos, como fundamento absoluto.

O absoluto, assim considerado, contém o movimento que parte da simples identidade, passa pela diferença e termina com a identidade diferenciada. Este movimento envolve o conhecimento e a ação humana³⁵. A respeito disso, Hegel diz que: “(...) *a substância viva é o ser que na verdade é sujeito, ou - o que significa o mesmo - que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento de pôr-se-a-si-mesmo, ou mediação consigo mesmo do tornar-se outro*”³⁶. O absoluto é sujeito, porque torna-se outro por meio desse movimento de pôr-se-a-si-mesmo. Ao tornar-se outro, ele desenvolve o saber-de-si. Portanto, o absoluto enquanto sabe de si mesmo, não será um absoluto situado acima de toda a reflexão, mas o absoluto que reflete sobre si³⁷.

A reflexão que o absoluto, enquanto movimento do pôr-se-a-si-mesmo, desenvolve sobre si, exige a mediação do discurso humano. O homem é o sujeito desse discurso. Ele revela, através dele, tanto o ser dado (a Natureza) como a si mesmo. Embora a natureza seja também a efetivação do absoluto, este só desenvolve a reflexão sobre si mesmo pela mediação humana. O que distingue o homem dos demais seres é o seu discurso coerente (Logos), dotado de um sentido capaz de revelar tudo o que está dado. Tal discurso coerente é o discurso filosófico, pois ele não é uma simples descrição verdadeira, mas a descrição do verdadeiro, porque tem em vista a verdade (Wahrheit); é “*revelação correta e completa do ser e do real pelo discurso coerente (logos). O verdadeiro (das Wahre) é o revelado pelo discurso na sua realidade. Por isso cabe ao filósofo descrever o ser. O filósofo deve falar não só do ser que lhe é dado, mas de si mesmo e explicar a si mesmo como aquele que fala do ser e de si*”³⁸.

Depois do que foi exposto até aqui a respeito da afirmação *o absoluto é sujeito*, chegamos a três resultados.

³⁵ Ver M. INWOOD, *Dicionário Hegel*, p. 301.

³⁶ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 30.

³⁷ J. HYPPOLITE, p. 22.

³⁸ A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 530.

O primeiro é o de que Hegel, apesar de se manter fiel à metafísica, não considera o absoluto como a identidade primeira entre o ser e o pensar, mas o resultado de um longo processo que tem início com a oposição entre o homem e a natureza. Outrossim, supõe que o homem pode falar sobre ela e nega-la pela sua ação, uma vez que ele não está nem preso e nem determinado pelo mundo natural. Separado da natureza e em oposição a ela, o homem cria o seu próprio modo de viver, tomando a liberdade como o horizonte da sua fala e da sua ação. Portanto, ele cria o mundo cultural e histórico.

O segundo indica que o absoluto é sujeito, porque conquista a sua igualdade e a sua unidade consigo mesmo pela mediação do mundo humano, cultural e histórico. Em relação a isso, acompanhamos as palavras de Hegel: *“(...) a substância viva é o ser, que na realidade é **sujeito**, ou - o que significa o mesmo - que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é a negatividade pura e simples, (...). Só essa igualdade reinstaurando-se, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal, ou uma unidade imediata enquanto tal”*³⁹.

O terceiro mostra que não se conhece o absoluto pela intuição intelectual. Ora, se essa intuição fosse o único conhecimento possível que se pode ter dele, então o absoluto seria acessível a alguns poucos escolhidos. Isso supõe um aristocratismo em teoria do conhecimento, que abre um abismo insuperável entre os “gênios” e a plebe. Hegel opõe-se a essa tendência ao afirmar que o absoluto é sujeito, visto que ele quer de um lado impedir o desaparecimento do caráter científico da filosofia sob essa névoa irracionalista; e de outro, considerando que o absoluto está presente em-si e para-si na história, especialmente nesse momento de constituição do Estado moderno e da sociedade moderna, ele quer possibilitar que cada indivíduo tenha condições para alcançar o conhecimento do absoluto, que deve estar aberto a todos⁴⁰. Hegel, a respeito desse propósito, confirma que a ciência exige do indivíduo que se eleve até o saber absoluto, para que possa viver nela e por ela: *“Em contrapartida, o indivíduo tem*

³⁹ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 30.

⁴⁰ LUKÁCS, G. *El joven Hegel*, p. 421-423.

*o direito de exigir que a ciência lhe forneça pelo menos a escada para atingir esse ponto de vista, e que o mostre dentro dele mesmo. Seu direito funda-se na sua independência absoluta, que sabe possuir em cada figura de seu saber, pois em qualquer delas – seja ou não reconhecida pela ciência, seja qual for o seu conteúdo -, o indivíduo é a forma absoluta, isto é, a **certeza imediata** de si mesmo, e assim é o seu incondicionado, se preferem a expressão”⁴¹.*

2. O absoluto é o verdadeiro.

Destacaremos a tese *o absoluto é o verdadeiro*, com o propósito de examiná-la. Faremos esse exame, partindo das considerações expostas sobre a tese *o absoluto é sujeito, e não só substância*. Entendemos que, como tal, o absoluto torna-se finito e incorpora o negativo. A negação é o homem que se efetiva através do discurso, do pensamento e da ação. O homem, em razão disso, é o produto do seu pensamento e da sua ação; por conseguinte encontra o seu ser real como resultado e não como ponto de partida. Dado que o resultado não pode ser tomado sem o processo que o produz, é indispensável compreender a totalidade que inclui a ambos. A categoria de todo, de totalidade, cumpre um papel incontestável no processo de efetivação do absoluto.

A associação entre os termos absoluto, verdade e totalidade apoia-se em dois textos da *Fenomenologia*, um encontra-se na *Introdução* e outro no *Prefácio*, sendo que aquela foi escrita antes deste. Respeitando esta ordem cronológica de produção dos textos, iniciamos pela apresentação da seguinte afirmação, presente na *Introdução*: “(...) *só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto*”⁴². Segue-se então a exposição dessa outra afirmação, situada no *Prefácio*: “*O verdadeiro é o todo*”⁴³. Apresentamos tais proposições, com o propósito de montar um argumento em que elas são as premissas. Assim, argumentamos que se o absoluto é verdadeiro e o verdadeiro é o todo, concluímos que o absoluto é o todo.

Hegel explicita o que significa a afirmação *o absoluto é o todo*. Acerca disso

⁴¹ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 34.

⁴² *Ibidem*, p. 64.

⁴³ *Ibidem*, p. 32.

mostra o seguinte: “(...) sobre o absoluto deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só o fim (*Ende*) é o que é na verdade. Sua natureza consiste justamente nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo”⁴⁴. Observamos que o termo fim (*Ende*) tem o sentido de desfecho, conclusão ou término, razão pela qual entendemos que o absoluto é efetivo somente no término do movimento do “vir-a-ser-de-si-mesmo”. Mas se falamos em término, supomos também o começo. O absoluto no início desse processo é apenas um universal abstrato e vazio. Ele é a pura indeterminação, mais propriamente um inefável (“alogon”). Aí não há totalidade e nem absoluto efetivado.

O verdadeiro só é o todo, depois que o absoluto efetivou o devir-de-si-mesmo. O verdadeiro é “(...) o círculo que pressupõe seu fim (*Ende*) como sua meta (*Zweck*), que o tem como princípio e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim (*Ende*)”⁴⁵. Porquanto o vir-a-ser não é um movimento qualquer, pois é um movimento orientado por um “telos” (fim), que lhe é imanente. Por isso, Hegel afirma que o resultado desse vir-a-ser é: “(...) o mesmo que o começo, porque o começo é fim (...)”⁴⁶. Se no começo desse movimento o absoluto é uma identidade pura, então no resultado desse vir-a-ser ele será a identidade afirmada depois de enfrentar pacientemente a negação de si, o seu outro. Portanto, o movimento é circular, pois começa com o absoluto enquanto uno e identidade pura e chega ao “fim”, ao absoluto como uno, porém desenvolvido. Em resumo, alcançamos o absoluto no “fim”, porque é o “começo” desenvolvido. Dito de outro modo, o movimento do vir-a-ser do absoluto é circular, uma vez que o começo contém já o fim ainda não desenvolvido, e o fim é o que já se encontrava no começo, porém desenvolvido.

Nesse desenvolvimento do absoluto, a totalidade está presente. Ela inclui três momentos. O primeiro é o da identidade inicial ($A = A$). O segundo é o da negação (não-A), ou seja o desenvolvimento da contradição. Por fim a negação da negação (B), momento da suprassunção em que o fim, presente no começo, está desenvolvido. Isso considerado no plano ontológico, revela que o ser, apreciado como uma totalidade, não

⁴⁴ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p.31.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 32.

é nem o ser-em-si (Identidade-Natureza) e nem o ser-para-si (Negação-homem). O ser-em-si é cindido pelo ser-para-si. O que é dado e estático vem a ser negado e separado. O vir-a-ser, entretanto, não impõe a casualidade e a contingência. Orientado na direção da totalidade, ele se submete a uma ordem necessária, que leva à unificação do que estava separado. Portanto, o ser, considerado como um todo, é em-si e para-si.

O vir-a-ser tem o seu movimento mantido pela negação. Não nos referimos a uma negação definida como um nada absoluto, isto é, uma negação pura e vazia. Pelo contrário, a negação ora aludida deve ser entendida como uma negação determinada. Neste sentido, toda negação é sempre uma negação daquilo de onde provém. Ademais a negatividade: “(...) *não é uma forma que se opõe a todo conteúdo; é imanente ao conteúdo e permite compreender o seu necessário desenvolvimento*”⁴⁷. Isso mostra que a negação de A tem um conteúdo específico e determinado, qual seja, não-A. Pois em tal caso não estamos negando C, D ou F, por exemplo. Ao tomarmos A como um momento da totalidade, aceitamos que ele ocupa um lugar fixo e estável, por isso ele é uma afirmação. Mas, suposta a totalidade, qualquer afirmação passa a ser relativa, e jamais pode ser declarada verdadeira. J. Hyppolite nota que: “*se é certo que toda posição determinada é uma negação (OMINIS AFFIRMATIO EST NEGATIO), não é menos certo que toda negação determinada é uma certa posição*”⁴⁸. Com efeito se isolarmos o “não” do não-A, obteremos uma negação indeterminada, o puro nada. A negação provém de um conteúdo específico. Quando o A sucede imediatamente ao não formando, o não-A, significa que a negação é determinada e limitada, porque tem um conteúdo. A negação desta negação produz B. O resultado obtido (B) conserva o “não” e o A. Entretanto B é o resultado positivo da negação de A. Só foi possível chegar a ele, porque se desenvolveu a suprassunção (*Aufhebung*) dos momentos anteriores (A e não-A). Hegel emprega a superação com o triplo sentido do termo “aufheben”: negar, conservar e elevar. Por conseguinte, algo é superado quando é negado, conservado e elevado. Em vista disso, podemos dizer que B supera A porque nega-o, conserva-o e eleva-o.

⁴⁷ J. HYPPOLITE, *op.cit.*, p. 17.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 16.

O que descrevemos até aqui não foi outra coisa senão o devir dialético, cuja estrutura, em certa medida, já indicamos, mas que agora mostraremos com maior nitidez. O devir dialético compreende três momentos. O momento inicial, em que uma tese é afirmada: “o ser é”. A dicção do ser tentada no início da *Fenomenologia*, no capítulo sobre a certeza sensível, revela que ela exprime somente a verdade mais abstrata e mais pobre. Porquanto, “do que ela sabe só exprime isto: ele é”⁴⁹. O ser é afirmado como algo indeterminado e vazio. Contudo nessa sua positividade inicial ele: “mostra o seu outro lado, que é o negativo. A identidade plena termina manifestando o seu próprio vazio, o não-idêntico”⁵⁰. Surge o segundo momento o não-ser, ou a negação, na forma de uma antítese. Essa é a negação da identidade inicialmente afirmada e a sua contra-dicção. A negação e a contra-dicção não são acrescentadas de fora à identidade inicial, são implícitas à tese. Portanto, a antítese é a explicitação delas⁵¹. O terceiro momento é o da suprassunção, que realiza a síntese dos momentos anteriores, negando-os, conservando-os e elevando-os a uma nova etapa. Com isso, segundo Hegel: “a dialética tem um resultado **positivo** por ter um **conteúdo determinado**, ou por seu resultado na verdade não ser o **nada vazio, abstrato**, mas a negação de **certas determinações** que são contidas no resultado, precisamente porque este não é um **nada imediato**, mas um resultado”⁵². Assim, a síntese é o resultado do processo dialético, sem ela o todo não se completa e nem a verdade se realiza.

No momento da síntese final, o círculo fecha-se, pois o resultado já se encontrava no começo. O que acontece no processo dialético é um afastamento do início indeterminado e, simultaneamente, uma retro-aproximação progressiva. O que se encontra indeterminado torna-se lentamente mais determinado. O progresso a uma determinação cada vez mais ampla é igualmente um retroceder ao fundamento inicial. Retomando o que dissemos acima, o processo dialético compara-se a um círculo. O seu resultado é o fim implementado, presente no seu início⁵³.

⁴⁹ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 74.

⁵⁰ G. BONHEIM, *Teoria e Práxis*, p. 49.

⁵¹ *Ibidem*, p. 50.

⁵² G.W.F. HEGEL, *Enciclopédia*, 2, 82, p. 166.

⁵³ G. BORNHEIM, *op.cit.*, p. 51-52.

O resultado do processo dialético é o todo, ou seja, é a verdade. Dado isso, podemos afirmar que a totalidade e a verdade jamais se dão imediatamente ao homem como tais. O homem deve orientar-se na direção delas, como se tivesse se orientando na direção de algo que ainda não é, mas que vem-a-ser. Assim ele poderá compreender que aquilo que o determina é uma mediação necessária, orientada na direção do que está por vir. Se o homem destacar um momento determinado do seu existir para então compreendê-lo isolado da totalidade, não chegará jamais a interpretá-lo verdadeiramente, pois falta-lhe para isso o essencial, estabelecer a relação entre esse momento determinado e os demais momentos. Acontece que a relação entre os momentos não se dá direta e imediatamente. Ela passa por um terceiro termo, o próprio todo. O que torna correto supor que o sentido predominante de tais relações é condicionado pelo grau de integração dos momentos ao todo, ou pela interiorização deste em cada um daqueles⁵⁴.

Se o que acabamos de expor dá a entender que o todo é imanente aos seus momentos e sem tal imanência eles estão desprovidos de significação, completamos esse caráter imanente da totalidade com o seu caráter teleológico. A totalidade, em sua dimensão teleológica, informa *“verticalmente o próprio sentido do processo, nada no real pode ser esclarecido se se pretender alheio a uma teleologia que assegura desde sempre o avanço absoluto”*⁵⁵. Desse modo, todo saber que é produzido nesse processo dialético encontra o seu sentido a partir da meta que dirige o processo. A respeito disso, Hegel afirma que: *“(...) o saber tem sua meta fixada tão necessariamente quanto à série do processo. 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. Assim, o processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente”*⁵⁶.

O verdadeiro é o todo, mas um todo desenvolvido. Segundo Marcuse: *“existir no modo da verdade é uma questão de vida e morte, e o caminho que leva à verdade não*

⁵⁴ J. Y. JOLIF, *Compreender o homem*, p. 253 a 255.

⁵⁵ G. BORNHEIM, *Vigência de Hegel: os impasses da categoria da totalidade*, in: Hegel, Cadernos UNB, p. 30.

⁵⁶ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 68.

*é tão-somente um processo epistemológico, mas também um processo histórico*⁵⁷. Com isso ele visa ressaltar que, para Hegel, a verdade filosófica é diferente da verdade, por exemplo, matemática, porque ela está ligada à existência humana. A verdade matemática pode ser apreendida numa proposição. O teorema de Pitágoras mostra ser verdadeiro que no triângulo retângulo, o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos. Tal proposição é reconhecidamente verdadeira. Neste caso a necessidade da demonstração dessa verdade não é demandada pelo conceito de triângulo, uma vez que a verdade dos objetos matemáticos, por ser produzida pelo sujeito cognoscente, é exterior a eles. De acordo com Hegel: *“(...) o movimento da prova matemática não pertence àquilo que é objeto, mas é um agir exterior à coisa. Assim não é a natureza do triângulo retângulo que se decompõe tal como é representada na construção necessária à demonstração do teorema que exprime sua relação: todo o processo de produzir o resultado é um caminho e um meio do conhecimento*⁵⁸.

A natureza da verdade filosófica é diferente da verdade matemática. Se tomarmos como exemplo a proposição “o homem é livre”, constatamos que a verdade dela não lhe é exterior. A verdade dessa proposição não é imposta ao homem, trata-se de um fim que lhe é inerente. O homem, ao saber que não é livre, sabe também que a sua liberdade é algo a ser conquistado. Em razão disso, a verdade dessa proposição não é de ordem epistemológica, mas de ordem histórica. Segundo Marcuse: *“(...) o único objeto da filosofia é o mundo na sua forma verdadeira, o mundo como razão. Além disso a razão chega a ser razão unicamente através do desenvolvimento da humanidade. A verdade filosófica está, (...) definitivamente ligada à existência humana, da qual é o mais profundo estímulo e destinação. Em última análise, este é o sentido da afirmação de que a verdade é imanente ao objeto da filosofia. A verdade perfaz o próprio existir do objeto, não sendo, como na matemática, a ele indiferente*⁵⁹.

⁵⁷ H. MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 102.

⁵⁸ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 43.

⁵⁹ H. MARCUSE, *op.cit.*, p. 103.

Do que foi exposto, sublinhamos as seguintes características da totalidade: primeira, o todo não se dá imediatamente ao homem. A sua efetivação requer os momentos ou partes que mediatizam, sustentam e estimulam o movimento da totalização.

Segundo, cada momento deve ser situado no todo do qual é parte, em cujo contexto encontra a sua significação.

Terceiro, o todo mediatiza a relação entre as partes porque é imanente a elas. Por conseguinte, essa relação não pode ser direta e imediata. O todo, como elemento comum presente entre as partes, possibilita-lhes a recíproca inserção em que são estabelecidos os vínculos de uma com a outra e de cada uma com a totalidade.

Quarto, o homem deve projetar-se em direção à totalidade, mas considerando que a realização dela está por vir e não pode ser possuída e adquirida no presente. Por isso, *“recorrer à categoria de totalidade é reconhecer também como essencial ao homem, voltar-se a um futuro, incapaz de ser tornado presente, viver em face de um além, manter em sua existência uma abertura insaciável”*⁶⁰.

3. O absoluto é espírito.

Expusemos acima as afirmações: *o absoluto é sujeito* e *o absoluto é o todo*. A terceira afirmação: *o absoluto é espírito*, contém e expressa essas duas. Dizemos isso apoiados nesse texto do Prefácio: *“(...) só o espiritual é o efetivo: é a essência ou o em-si-essente; o relacionado consigo e o determinado, o ser-outro e o ser-para-si; e o que nessa determinidade ou em seu ser-fora-de-si permanece em si mesmo - enfim, o seu espiritual é em-si e para-si”*⁶¹. O texto trata do espiritual que efetiva-se ao tornar-se outro (ser-para-si) e ao exteriorizar-se para, em seguida, chegar a ser o espiritual que é em-si e para-si. O ser-para-si indica que o espírito vem a ser sujeito. O ser em-si e para-si mostra a realização do todo. Portanto, procurar a explicitação desse conteúdo textual será o nosso propósito, nesse momento.

Iniciaremos pelo sentido em que é empregado o termo efetivo (*Wirklich*). No

⁶⁰ J.Y. JOLIFF, *Compreender o homem*, p. 162.

⁶¹ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 33. Os grifos são do autor.

conteúdo da *Fenomenologia*, esse termo significa o movimento do “pôr-se-a-si-mesmo” ou “a mediação consigo mesmo do tornar-se outro”. É a acepção que entendemos dele, quando Hegel diz que: “a substância viva é o ser, que na verdade é **sujeito**, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro”⁶². Algo se efetiva quando está em movimento. Por isso pode-se dizer que: “o efetivo essente (das sciende wirckliche) é movimento”⁶³ e “a efetividade (Wirklichkeit) é o auto-movimento”⁶⁴. Mas o que se move pode ser, como não-ser. Em relação a isso, Hegel observa na sua obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* que: “(...) uma existência contingente não merecerá o nome enfático de algo efetivo. O contingente é uma existência que não tem um valor maior que o de algo **possível**, que, assim como é, pode também não ser”⁶⁵.

No entanto, o efetivo é aquilo que permanece onde todas as coisas estão constantemente desaparecendo. O que é efetivo subsiste sendo continuamente outro. O que permanece é a verdade do que desaparece⁶⁶. Sob a existência contingente das coisas, existe um dever-ser. Por conseguinte, a existência por esse dever-ser não é eventual e contingente, mas necessária e efetiva. Assim, no “existir” efetivo o que permanece não se mostra accidental e desvinculado das outras coisas. O universal efetivo garante o estabelecimento de nexos entre tudo aquilo que é conservado; ele é a garantia da inteligibilidade desse processo. A sua ausência conduz a uma existência fragmentada e sem sentido, que jamais será apreendida racionalmente.

O *Espírito* que é em-si não se desenvolveu e nem se efetivou. O seu desenvolvimento e a sua efetivação são o meio necessário para ele tornar-se: “(...) 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”⁶⁷. O indivíduo em-si é a identidade pura do *Eu=Eu*. Trata-se de um indivíduo puro, isolado e independente dos demais. Fechado em si

⁶² G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 30.

⁶³ *Ibidem*, p. 29.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 32-33.

⁶⁵ G.W.F. HEGEL, *Enciclopédia I*, § 6, p. 45.

⁶⁶ T. WEBER, *Hegel: Liberdade, Estado e História*, p. 25.

mesmo e fixado na sua identidade, o indivíduo não passará do *Eu* ao *Nós*, quer dizer, não será efetivamente sujeito.

Somente com a cisão dessa identidade, o *Espírito* começa a se constituir como sujeito e a desenvolver o saber de si. Ao tornar-se outro, o *Espírito* rompe com a identidade imediata do *Eu* consigo mesmo, ele torna-se um outro eu, uma consciência-de-si dotada de alteridade. Esse “outro Eu” está relacionado com o *Eu*, porém lhe é externo e independente. O “nós” resulta da identidade entre o *Eu* e o seu outro, produzida por meio do reconhecimento recíproco. Isso só poderá ocorrer se o outro não for concebido como um eu, que fechado em si mesmo se põe a si de modo inefetivo e insubsistente.

Além disso, destacamos que a natureza encontra-se na exterioridade do *Espírito*, embora o *Espírito* não se reconheça nela. O vir-a-ser do *Espírito*, na ordem natural, é a simples repetição do mesmo. O ser preserva o ser, num processo em que a negação se dá na forma da morte. A pura negação garante a repetição da mesma vida natural, levando-a a um constante recomeço. O movimento circular, que marca o desenvolvimento da vida natural, mostra que nele não há mudança do todo e nem historicidade.

A natureza considerada como uma totalidade orgânica pode ser comparada a um silogismo cujos termos extremos são a vida universal, como termo maior, e a terra, como termo menor. O termo médio é constituído pelos seres vivos particulares, que representam a vida universal e estão submetidos ao meio exterior. O ser vivo situado entre a organização do gênero em espécie e as incessantes influências do meio, representa, para o espírito, uma expressão contingente de si mesmo. Assim, o espírito não pode reconhecer-se na vida que, a despeito de fazer nascer, reproduzir e morrer cada ser vivo, não expressa a si mesmo nestes diferentes seres⁶⁸.

A vida natural, como parte dessa exterioridade do *Espírito*, não proporciona-lhe a expressão adequada do que ele é. O *Espírito* não se reconhece na natureza. Pouco adianta a descrição teórica que o homem faz do ser natural, se a ela não se juntar a

⁶⁷ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 125.

⁶⁸ J. HYPPOLITE, *op.cit.*, p. 32-33.

ação que transforma a natureza, porque o produto desta ação é a cultura e por meio dela o *Espírito* desenvolve o saber de si.

O trabalho é a ação que nega o mundo natural e leva o eu a romper o seu isolamento subjetivo, a sair de si e tornar-se outro. Ao fazer o uso inteligente do seu corpo e apropriar-se da natureza exterior transformando-a em utensílio, o homem marca a natureza com a sua subjetividade. A natureza assim transformada: *“recebe um telos, um fim racional que lhe confere um sentido propriamente humano e se inscreve na ordem da cultura. O utensílio é a natureza penetrada por um telos, uma finalidade, portanto é a natureza tornada livre”*⁶⁹. Assim, o trabalho humaniza a natureza e torna universal a existência do homem.

O reconhecimento recíproco entre o “Eu” e o “Outro” efetiva-se quando o indivíduo produz não algo qualquer, mas algo que permanece, isto é, uma obra que adquire independência própria e uma vida universal. Essa obra, formada e cultivada pelo trabalho humano, é a objetivação do sujeito. Ela manifesta a cisão interior do eu-abstrato, auto-referente e distanciado do mundo. Com isso, o eu desenvolve-se como consciência que sabe que é a substância do mundo, e que este é a objetivação do sujeito; como tal, pensa-o e compreende-o como “seu” mundo⁷⁰. Logo, o eu reconhece a si e ao outro na obra objetiva e substancial.

O reconhecimento efetiva-se também por meio da linguagem. Ela mantém a relação intersubjetiva e assegura à subjetividade alienada, a participação na vida coletiva. Por meio dela: *“O eu torna-se um nós e encontra a significação universal como significação intersubjetiva, como encontro com os outros sujeitos. A língua é o primeiro momento dessa suprassunção de si na totalidade universal e objetiva da cultura, aprender a falar é o mesmo que tornar-se um outro, pôr-se no lugar do outro”*⁷¹. A intersubjetividade permite ao sujeito unir-se ao outro e, apesar disso, permanecer ele mesmo. Em razão disso, o sujeito não é mais considerado um eu puro, mas um “Nós” que resulta do diálogo e da interação entre os sujeitos. A intersubjetividade é, por isso, elemento fundamental para a efetivação do *Espírito* como o “Nós” (o *Estado*, a nação, o

⁶⁹ J.H. SANTOS, *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 27.

⁷⁰ Cf. H. MARCUSE, *Razão e Revolução*, p. 118.

⁷¹ J.H. SANTOS, *op.cit.*, p. 28.

povo e, sobretudo a comunidade).

Do trabalho e da intersubjetividade resulta o mundo da cultura. Esse mundo é a objetivação e a alienação do *Espírito*. Nele desenvolve-se a vida do *Espírito* que suporta a morte. Hegel diz que: “o espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo (...). Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí à determinidade, suprassume a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas essente em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez – que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma”⁷².

O *Espírito* alienado constrói o seu reino fora-de-si (o mundo da cultura), tendo em vista o desenvolvimento do saber-de-si, até chegar a ser em-si e para-si (*Espírito* absoluto). Essa meta não é alcançada sem a mediação e o trabalho do negativo. Ao suportar a morte e se conservar nela, o *Espírito* desenvolve o sofrer-de-si. Saber que procede da auto-reflexão do *Espírito* a partir do seu ser-outro (a cultura). Nesta auto-reflexão, ele desenvolve a consciência-de-si, porque: “(...) se o absoluto é sujeito e não somente substância, então constitui-se em reflexão sobre si e seu devir autoconsciente como consciência do espírito (...)”⁷³.

A auto-reflexão que o *Espírito* faz a partir do mundo da cultura, leva-o a retornar a si desde a exterioridade. Esse retorno é o desenvolvimento do saber que o espírito tem de si. Segundo Hegel: “o espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a **ciência**. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento”⁷⁴. O reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro é o fundamento e o solo da ciência. Nesse sentido, a *Fenomenologia do Espírito* tem como propósito expor o vir-a-ser da ciência em geral. O conteúdo dessa exposição é formado pelas figuras da consciência, que preparam o caminho para a ciência. Em cada uma

⁷² G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 32.

⁷³ J. HYPPOLITE, *op.cit.*, p. 41.

⁷⁴ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 39.

dessas figuras, o *Espírito* molda a totalidade de seu conteúdo e se conserva nelas.

Na sucessão desses degraus de formação cultural (figuras da consciência), o *Espírito* efetiva-se como o “em-si rememorado”. As figuras conservam o ser aí do *Espírito* como algo a ser rememorado. Por isso, tais figuras, por serem degraus de formação, tornam-se uma “natureza inorgânica” que deve ser consumida e apropriada por todo indivíduo que procura alcançar a ciência. O *Espírito*, neste processo, observa J. Hyppolite: “*permanece por si mesmo em cada uma de suas particularizações e, sendo a negação das mesmas, constitui o movimento próprio do conceito, que as conserva e ao mesmo tempo as eleva a uma forma superior. Só o espírito tem um passado que interioriza e um porvir que o projeta diante de si, uma vez que deve ser para-si o que é em-si*”⁷⁵.

A rememoração (*Erinnerung*) ligada à auto-reflexão possibilitam ao espiritual, ser em-si e para-si. Enquanto a auto-reflexão é possível através do desenvolvimento do saber, a rememoração é possível porque há uma interiorização cumulativa dos momentos negados e elevados à nova figura. Na rememoração, segundo Paulo Arantes: “*parece estar ordenado o desenrolar da história, prolongando-se no presente, o passado não cessa de crescer e de conservar-se, infla-se de tudo aquilo que recolhe e o tipo de acúmulo engendrado por ele impõe uma temporalidade irreversível; em suma seria possível chamar também de memória a existência histórica do Espírito e ver, na totalidade que ele constrói nela para si mesma, a face visível de uma memória acumuladora do passado*”⁷⁶. Com efeito, a rememoração do que foi interiorizado é a verdadeira natureza do *Espírito*. Sob a idéia de uma memória acumuladora e recapituladora, Hegel concebe o desenvolvimento do *Espírito* no qual a produção do “mesmo” e a reprodução do “Outro” convertem-se indefinidamente um no outro.

O espiritual efetiva-se, torna-se outro (para-si) e retorna a si como em-si e para-si. Decorre disso três resultados. O primeiro é o de que o espírito vem a ser para-si, mediante a ciência que tem de si mesmo. A ciência compreende o movimento de formação cultural, que se encerra com a intuição espiritual do que é o saber. Nesse movimento, o *Espírito* torna-se um outro, “objeto de seu si”, aliena-se e retorna a si

⁷⁵ J. HYPPOLITE, *op.cit.*, p. 49-50.

dessa alienação. Ele se detém em cada momento da sua formação cultural, pois cada um deles é uma figura individual completa.

O segundo, mostra que esse saber do *Espírito* só é efetivo se se desenvolver como sistema. Isso significa que é necessário ao espírito percorrer cada degrau da formação cultural de modo ordenado e sistematizado. Somente o sistema, enquanto totalidade, dá o sentido às figuras singulares do espírito, que, se consideradas isoladamente, podem ser tanto momentos positivos e necessários, como momentos negativos e evanescentes⁷⁷. Desse modo, somente enquanto sistema, o espírito chega ao saber de si (saber absoluto) e torna-se sujeito. Por isso, Hegel diz que: “o indivíduo tem o direito de exigir que a ciência lhe forneça pelo menos a escada para atingir esse ponto de vista, e que o mostre dentro dele mesmo”⁷⁸.

Terceiro, o espírito, como substância universal, individualiza-se em cada uma das figuras que se sucedem ao longo do tempo. Nestes momentos da *História*, o *Espírito* apresenta-se como o “em-si rememorado”, o que possibilita a recuperação inteligível da totalidade do processo. O *Espírito* exterioriza-se no tempo (na História). Ele realiza aí o paciente trabalho de suprasumir-se a si mesmo e formar-se para a ciência. Na história, o mesmo sujeito progride: recordando, conservando e superando as suas experiências. Ele progride em direção ao pleno saber de si mesmo, ou seja, até o momento do saber absoluto. Desse ponto o sujeito pode compreender a totalidade do processo histórico e o seu sentido.

Encerramos este capítulo reafirmando a importância da formação cultural para a formação do homem. Com base no que foi exposto sobre o absoluto, Hegel mostra que: “se o embrião é de fato homem em si, contudo não 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”⁷⁹. A razão cultivada é o meio pelo qual o homem deixa de ser em-si e se torna para-si. A formação cultural é o caminho que o homem faz de si a si mesmo, num movimento de exteriorização (objetivação de si) e interiorização (formação

⁷⁶ Paulo. ARANTES, *Hegel: a ordem do tempo*, p. 235-236.

⁷⁷ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 46.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 34.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 31.

de si como sujeito consciente e educado)⁸⁰. A formação cultural para o indivíduo particular consiste então em adquirir, consumir e apropriar-se da sua natureza inorgânica, que é o ser-ai-passado do espírito universal. O indivíduo deve ter paciência de percorrer e suportar todos os momentos desse caminho, pois eles são necessários. Deve ainda demorar-se neles, porque são figuras completas, um todo na particularidade dessa determinação. Portanto, o homem para chegar a ser em-si e para –si precisa da mediação da totalidade das figuras, porque, como vimos, ela é a própria formação cultural, organizando-se como vida do espírito.

⁸⁰ J. H. SANTOS, *op.cit.*, p. 10.

CAPÍTULO III

A SUBJETIVIDADE E O RECONHECIMENTO

No capítulo anterior, explicitamos três teses hegelianas situadas no *Prefácio* da *Fenomenologia do Espírito*: o absoluto é sujeito, o absoluto é verdadeiro e o absoluto é espírito. Explicitando-as, procuramos mostrar três idéias: a primeira, segundo a qual o absoluto não é dado, inicialmente, como identidade entre o ser e o pensar, pois alcançará a unidade e a identidade consigo mesmo pela mediação do mundo humano. A segunda, a verdade, enquanto é o todo, não se dá imediatamente ao homem, nem tampouco por meio de um processo estritamente gnoseológico. A verdade que resulta do processo dialético de totalização, requer a mediação histórica para se efetivar. Motivo pelo qual o homem não encontra a verdade no presente vivido e, por isso, tem de projetar-se no porvir. Na terceira, o absoluto exterioriza-se na história e na cultura para, em seguida, retornar-a-si, rememorando todos os momentos dessa exteriorização.

A partir dessas considerações metafísica, gnoseológica e histórico-cultural sobre o absoluto, concentraremos o nosso estudo, neste capítulo, em torno do tema da intersubjetividade e, sobretudo, do conceito de reconhecimento. O sujeito, a verdade e

o espírito serão retomados sob a perspectiva da efetivação do reconhecimento recíproco entre os homens. Significa que a intersubjetividade exposta originalmente na fórmula: “*Eu que é nós, nós que é um Eu*”, realiza as dimensões metafísica, gnoseológica e histórico-cultural, se pensada como a unidade entre a identidade e a alteridade, ou seja, como a unidade entre o “Eu” e o “nós”. A ausência dessa unidade levaria ao predomínio de um desses extremos. Teríamos, então, um solipsismo absoluto (individualismo) ou o altruísmo absoluto (totalitarismo). Em tais situações, o que encontramos é a impossibilidade da afirmação de uma comunidade de sujeitos, fundamento para a existência de homens singulares, conscientes e livres¹.

Ao concebermos a unidade entre o “Eu” e o “nós” como a base para a realização da comunidade de sujeitos, afastamo-nos da interpretação da filosofia hegeliana que afirma não se encontrar nela interesse em que haja individualidade, porque faz a apologia da totalidade, a qual o indivíduo deveria se submeter renunciando a si mesmo². Aproximamo-nos de uma outra interpretação desta filosofia, daquela que aceita o pressuposto hegeliano de que o movimento da individualidade é a realidade universal. O indivíduo é considerado uma realidade³. Supõe, também, que o individual e o universal estabelecem entre si uma relação marcada por um duplo movimento. O primeiro movimento leva o indivíduo da sua condição singular até a dimensão do universal. O segundo é o movimento do espírito que, pela mediação dos indivíduos, desenvolve o saber-de-si.

Neste duplo movimento, o indivíduo experimenta o processo formativo que lhe propicia a abertura ao universal. Além disso, neste processo, liberta-se e torna-se autônomo em relação à vida imediata. Isso permite-lhe integrar-se à lógica da totalidade. O indivíduo formado imprime a tudo o que faz a marca da universalidade e age segundo os princípios universais. Renuncia as determinações naturais e particulares. Assume, portanto, a condição de ser racional, autônomo, livre e universal.

O indivíduo vem a se tornar um indivíduo universal através da consciência de outro indivíduo, que também almeja a universalidade. O reconhecimento recíproco é o

¹Cf. H.C.L. VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p. 76-77.

² Cf. A. GINZO, *Hegel y el problema de la Educación*, p. 7., in G.W.F. HEGEL, *Escritos pedagógicos*.

³ Cf. J.P.LABARRIERE, *La Fenomenologie do Espírito de Hegel*, p. 161-162.

que efetiva essa mediação. Sem ele, não há indivíduo universal na filosofia hegeliana. O “nós” é o resultado desse reconhecimento e o meio pelo qual o eu e o outro desenvolvem a autocompreensão de si. A ausência desta mediação impossibilita os indivíduos de se tornarem plenamente livres e autônomos.

O que foi supra mencionado justifica a importância do termo reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* e o valor que lhe concedemos, tornando-o, por isso, objeto de estudo deste e do próximo capítulo. No presente capítulo, o foco de nossa análise será a primeira parte da seção consciência-de-si, denominada a independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão. Entretanto, a compreensão da seção e dessa sua primeira parte torna-se inviável, se não a considerarmos no movimento dialético que perpassa toda a *Fenomenologia do Espírito*. Lembramos que, neste movimento, a consciência abandona progressivamente o seu estado inculto até alcançar o saber científico de si e do mundo. Tal itinerário compreende as seguintes estações (seções): consciência, consciência-de-si, razão, espírito, religião e saber absoluto. Cada estação (seção) tem a sua gênese no movimento realizado pela estação anterior. Isso significa que a compreensão da consciência-de-si somente se realizará se compreendermos como ela surge das experiências da consciência. Por essa razão, dividimos esse capítulo em dois momentos. No primeiro, procuraremos expor o desenvolvimento das figuras da consciência: certeza sensível, percepção e entendimento. No segundo, pretendemos mostrar como a consciência-de-si surge das experiências que lhe antecederam, para em seguida tratar do aparecimento do termo de reconhecimento na dialética da dominação e escravidão. Encerraremos este capítulo com a apresentação sucinta da segunda parte da consciência-de-si: liberdade da consciência-de-si.

Observamos, finalmente, que o termo reconhecimento é empregado por Hegel, na primeira parte da seção consciência-de-si, reaparecendo, em seguida, nas duas últimas subseções da Razão: consciência-de-si racional e a coisa mesma. Depois volta a aparecer na terceira subseção do Espírito: consciência moral, mal e perdão.

1. Consciência.

Procuraremos, nesta parte, expor o desenvolvimento da consciência que compreende a sucessão das seguintes figuras⁴: certeza sensível, percepção e entendimento.

Antes de iniciarmos esta exposição, lembramos a idéia que Hegel desenvolve na *Introdução à Fenomenologia do Espírito*: não há ruptura no saber como totalidade. Em razão disso, ele não aceita que o conhecimento seja representado como um instrumento ou como um meio incapaz de captar o absoluto. Tal representação pressupõe que o absoluto esteja de um lado e o conhecimento do outro⁵. Decorre desta separação, a produção de dois tipos de saber: o saber comum, dotado de um conhecimento distanciado do absoluto, e o saber do absoluto. Destes provêm duas verdades: a verdade absoluta e a verdade ordinária. Portanto, diz Hegel: “o melhor seria rejeitar tudo isso como representações contingentes e arbitrárias”⁶.

Especialmente a rejeição da oposição entre os dois tipos de saber, leva Hegel a considerar como fundamental a relação dialética entre eles, assumindo que o saber é um todo. Por isso não se pode supor “um absoluto separado do conhecer, ou um conhecer separado do absoluto”⁷. Ao contrário, deve-se supor que, desde a primeira figura da consciência já está contida toda a forma do saber⁸. Logo, o exame do saber como totalidade tem de considerar o seu desenvolvimento na consciência.

É preciso ter em vista que a consciência adota o seu próprio padrão de medida para medir o seu saber, e como a medida e a coisa a ser medida encontram-se no seu interior, a consciência examina a si mesma. Exame que consiste em aplicar àquilo que é examinado o seu padrão de medida, conferindo se o saber que tem do objeto corresponde-lhe ou não. “Caso os dois momentos - diz Hegel - não se correspondam nessa comparação, parece que a consciência deva então mudar o seu saber para

⁴ Observamos que, para Hegel, a sucessão das figuras constitui-se no processo de formação do sujeito para o saber. As figuras unem dialeticamente as experiências da consciência que encontram exemplos na história da cultura ocidental. Cf. H.C.L. VAZ, “Senhor e escravo”, Rev. *Síntese*, nº 21, p. 12.

⁵ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 63.

⁶ *Ibidem*, p. 65.

⁷ *Ibidem*, p. 65.

⁸ M.R. de Melo BRUNELLI, “Que é o saber?”, *Kriterion*, nº 68, p. 88.

*adequá-lo ao objeto. Porém, na mudança do saber, de fato se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto; junto com o saber, o objeto se torna também um outro, pois pertencia essencialmente a esse saber*⁹.

A afirmação de que a consciência é para-si a sua própria medida, revela que o saber (conceito) e a verdade (objeto) estão compreendidos na consciência. Cabe a esta comparar os diferentes momentos da relação entre o saber e a verdade. As determinações de ambos, que as diferenciam uma da outra, também emergem da consciência. Isso torna a relação entre o saber (o ser-para-a-consciência) e a verdade (o objeto, o em-si, que se diferencia do ser para o outro) dialética. Nesta relação, o saber procura a sua medida na verdade, que se encontra na consciência. Irrompe, então, um momento em que o objeto (o em-si), que se opõe ao ser-para-a-consciência do objeto, é um saber do objeto por parte da consciência. Desse modo, a experiência da consciência é a passagem do em-si do objeto ao ser-para-a-consciência. “*Esse movimento **dialético** - diz Hegel - que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o nosso objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama **experiência***”¹⁰. Portanto, procuraremos seguir este movimento dialético na seção consciência.

1.1. A certeza sensível.

A certeza sensível é o ponto de partida do desenvolvimento da consciência. Neste ponto, a consciência detém o saber mais primitivo, porque é o saber do imediato. Enquanto tal, ela tem como critério de medida a “imediatidade”. O sujeito é o “puro Eu” que simplesmente sabe que o seu objeto é. Prende-se àquilo que lhe é imediato, pois ele é constituído como o essencial. O sujeito é inessencial, pois o saber que tem do objeto pode *ser* ou não. Já o objeto é, por isso o verdadeiro. Ele permanece mesmo não sendo conhecido.

No momento em que o objeto (o isto) é tomado como imediato e essencial. O

⁹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 71.

¹⁰ *Ibidem*, p. 71. Conferir comentário de M.F. Aquino in *Kriterion*, nº 68, p. 34.

saber (a opinião) é o mediato e o exemplo¹¹. O objeto imediato e essencial é verdadeiro, tanto faz ser conhecido ou não. Motivo pelo qual o saber (a opinião) é secundário. Mas se perguntarmos: “o que é o isto?”, encontraremos o duplo aspecto do seu ser: o agora e o aqui. Sob esses aspectos desenvolve-se a dialética do “isto”, que tem como essencial o objeto e inessencial, o saber. Perguntamos: o que é o agora? O agora é noite. Anotamos essa resposta. Depois de um tempo, constatamos que o agora não é mais noite. O agora é dia. Ele mudou. Pode ser tanto a noite como o dia. O mesmo se passará quando perguntamos: o que é o aqui? Aqui é uma árvore. Quando me viro, deixou de ser árvore e passou a ser casa. Ele mudou, não é nem árvore e nem casa.

O que mostram essas dialéticas?

Mostram que o agora e o aqui se conservaram como um negativo em geral (o agora não é..., o aqui não é...). Conservando-se como tal, revelou-se ser um universal.

Hegel afirma que o universal é: “(...) o simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo, não **isto** -, e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível”¹².

O “isto” é um “isto” universal. Essa é a verdade da certeza sensível. Ela abandona a imediatidade inicial, pois sabe que a negação e a mediação não lhes são inessenciais. O objeto, ao mostrar-se mediatizado pela negação, tornou-se inessencial. O que é mediatizado requer a mediação da linguagem e do universal para ser. Assim, o objeto é, porque há um saber sobre ele.

O segundo momento da experiência da certeza sensível faz ver que a verdade se encontra no eu, ou seja, na imediatidade do meu ver, ouvir. A certeza que o “eu” tem dos objetos apóia-se no saber que possui deles. O agora é dia porque eu o vejo. O aqui é árvore porque eu a vejo. O aqui e o agora não se dissipam porque eu os mantenho.

¹¹ O termo exemplo é a tradução do termo alemão *Beispiel*, cujo significado é “jogar em”, “estar em jogo”. Labarrière observa, porém, que este termo deve ser entendido neste contexto como “o que está à margem”. De um lado encontra-se algo importante (*Wesen*), de outro algo “marginal” (*Beispiel*), que mesmo sendo secundário deve ser levado em conta. Cf. LABARRIÈRE, *op.cit.*, p. 66.

¹² G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 76.

Acontece com o “eu” a mesma dialética que ocorreu com o objeto. Conforme explica Hegel: “**agora é dia porque Eu o vejo; o aqui é uma árvore pelo mesmo motivo. (...) Eu vejo a árvore e afirmo a árvore como o aqui; mas um outro Eu vê a casa e afirma: o aqui não é uma árvore, e sim uma casa. As duas verdades têm a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do ver e a segurança e afirmação de ambos quanto a seu saber, uma porém desvanece na outra**”. Continua ele: “Eu, este **Eu singular**, digo todo **Eu em geral**; cada um é o que digo: Eu, este **Eu singular**”¹³. Portanto, o eu não desaparece, permanece como universal cujo ver é um simples ver.

A consciência apura que o objeto e o sujeito não são mais imediatos e singulares. São mediatizados e universais. A verdade não se encontra em nenhum deles (objeto e sujeito). Por essa razão, a verdade deve ser procurada na relação mútua entre eles, o que vem a ser a totalidade dessa experiência.

No terceiro momento, a certeza sensível experimenta o objeto e o eu como mediatizados e universais. A essência dela é a sua totalidade, ou seja, a relação entre o objeto e o eu. Neste caso, a certeza sensível, ao ser solicitada a indicar o agora, que é dia, para examinar a sua imediatez, descobre que o agora que é, não é o agora indicado. O agora indicado não é o verdadeiro. Ela constata que a sua posição é insustentável. “Vemos nesse indicar - diz Hegel - só um movimento e o seu curso, que é o seguinte: 1) indico o agora, que é afirmado como verdadeiro, mas o indico como o-que-já-foi, ou como um *suprassumido*, *suprassumo a primeira verdade*, e 2) agora afirmo como segunda verdade que ele **foi**, que está *suprassumido*; 3) mas o-que-foi não é, *suprassumo o ser que foi ou o ser suprassumido - a segunda verdade; nego com isso a negação do agora e retorno à primeira afirmação de que o **agora é**. O agora e o indicar do agora são assim constituídos: que nem o agora nem o indicar do agora são um simples imediato, e sim um movimento que contém momentos diversos”¹⁴.*

A certeza sensível, ao indicar que o agora é dia descobre um agora que contém muitos “agoras”. O dia contém as horas. A hora, os minutos. Os minutos, os segundos... O mesmo movimento, ela encontra na indicação do aqui, que se mostra

¹³ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 78.

¹⁴ *Ibidem*, p. 79.

dotado de uma multiplicidade de “aquis”. Neste processo, o objeto que inicialmente parecia ser indizível, ao final, pela mediação dialética, foi expresso, pela certeza sensível, como uma coisa que contém múltiplas propriedades.

Enfim, essa última experiência da certeza sensível revela à consciência que é necessário mudar a sua pauta de leitura, uma vez que o imediato e singular foi suprasumido pelo mediato e universal. O resultado dessa experiência é um outro objeto (o universal) e um outro saber (a percepção). Assim, a consciência, em vez de um saber do imediato, percebe-o verdadeiramente¹⁵.

1.2. A Percepção.

A figura da consciência denominada: “*A Percepção ou: a coisa e a ilusão*”¹⁶, resultou das experiências da figura anterior: a certeza sensível. A percepção revela para nós a verdade da figura anterior. Nela encontraremos a relação entre os termos: objeto, sujeito e saber. Inicialmente o objeto é o essencial e prevalece sobre o eu que conhece. Em seguida, o eu passa a ser o essencial e se sobressai como aquele que tem o saber do objeto. Na derradeira experiência desta figura, aparece o saber do objeto que unifica os momentos anteriores.

A “percepção” apreende o verdadeiro. O seu objeto é o universal, que se desdobra nos momentos do eu ou do objeto. Na diferença e no desdobramento desses momentos, ocorre outra vez o jogo entre o que é inessencial e o que é essencial. Entre o objeto percebido e o eu que percebe.

No primeiro momento, o objeto surge como essencial, sendo o ato de perceber inessencial. O ser da percepção é um universal, pois ele tem a mediação ou o negativo¹⁷. Ele se mostra como um universal e, em sua simplicidade, um meio onde se encontram todas as determinidades. Esse meio universal e abstrato é o *aqui* e o *agora* mostrado anteriormente. Assim, o objeto, o meio, é um universal que reúne diversas propriedades. Recebe, por isso, a denominação de *coisidade*, que quer dizer um meio

¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 82.

¹⁶ *Ibidem*, p. 83.

¹⁷ *Ibidem*, p. 84.

onde coexistem diversas determinações.

O sal é o exemplo escolhido por Hegel para mostrar essa dialética. O sal é um simples aqui e, ao mesmo tempo, um múltiplo. Ele é branco, também pesado, também cubiforme e também sávido. Todas essas propriedades coexistem nele, sem se afetarem e relacionando-se entre si, através do indiferente também. O branco não muda o sávido, ambos não mudam o peso, etc. *“Esse também - diz Hegel - é portanto o puro universal, ou o meio: é a coisidade que assim engloba todas essas propriedades”*¹⁸.

Entretanto, cada propriedade está determinada e contrapõe-se às demais. Essa contraposição coloca-se fora do *também*. Desse modo, o meio é um uno exclusivo, pois o branco exclui o preto, o sávido exclui o doce, etc.

O objeto da percepção torna-se, então, a coisa. Ela é a universalidade, o meio ou o também das muitas propriedades. *“A coisa é - segundo Hegel - 1. a universalidade passiva e indiferente, o também das muitas propriedades (ou antes, “matérias”); 2. a negação, igualmente como simples, ou o Uno - o excluir de propriedades opostas; 3. as muitas propriedades mesmas, o relacionamento dos dois primeiros momentos, a negação tal como se relaciona com o elemento indiferente e ali se expande como uma multidão de diferenças”*¹⁹.

A consciência, neste momento, é pura passividade. Apreende o objeto tal como ele se apresenta, isto é, como coisa, como universal e como igualdade consigo mesmo. Ela se engana e se ilude, pois é mutável e inessencial. Além disso, adota como seu critério de verdade a igualdade-consigo-mesma que percebe no objeto. Apreende o objeto como ele é inicialmente: como uno. Ao apresentar as suas propriedades, este ser uno se mostra como não essencial. Em seguida, a consciência apreende o objeto como essência objetiva e universalidade passiva. Descobre, porém, que essa universalidade contém múltiplas propriedades, sendo cada uma para-si e excluindo as demais. Tais propriedades permanecem como puro referir-se-a-si-mesma; cada qual nem está no “Uno”, nem mantém relação com a outra. Excluem de si toda

¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 85.

¹⁹ *Ibidem*, p. 86.

negatividade. O objeto, por isso, tornou-se um ser sensível em geral e passou a ser inessencial.

No segundo momento, depois de confirmar o desenvolvimento contraditório do objeto, a consciência abandona o perceber e retorna-a-si-mesma. Ela passa a distinguir a percepção da coisa da sua reflexão. Com esse retorno, ela efetua uma mudança na intelecção do verdadeiro. Nesta intelecção reconhece que nela encontra-se a não-verdade. Distingue a sua apreensão do verdadeiro da não-verdade da sua percepção. Corrige-a. Ao executar essa correção, a verdade da percepção incide nela (consciência).

A consciência sabe que já não percebe simplesmente, que reflete a si mesma e tem que separar essa reflexão da simples apreensão²⁰. Faz, então, a experiência de ser: ora o meio passivo e universal, ora o uno exclusivo.

No primeiro caso, as múltiplas propriedades são somente para o sujeito que percebe, mantendo o objeto como coisa una. Desse modo o sal é branco, porque eu o vejo como tal; é cúbico porque eu o toco como tal; é sávido porque eu o provo como tal, etc... A diversidade está no sujeito, não na coisa que preserva a sua verdade: ser una²¹. No segundo caso, a unidade é atribuída ao sujeito e a diversidade à coisa. Nesta as múltiplas propriedades coexistem sem se tocarem e sem se distinguirem (o sal é branco, também cúbico, também sávido, etc.). Entretanto, a consciência reflete que a coisa além de ser um *também* é um *enquanto*. Quer dizer: o sal enquanto é branco, não é cúbico; enquanto é cúbico, não é sávido... Ela faz a experiência de que a coisa é um ser-uno, ou seja, percebe as diversas propriedades de uma coisa que a distingue das demais.

No terceiro momento, que encerra a experiência da percepção, a coisa que é em-si e para-si vem a ser para-si e para-outro. A coisa percebida é em-si e para-si. Ela não mantém relação com outra coisa. Ao se confrontar com outras coisas, essa unidade em-si e para-si da coisa é abalada. Desse confronto segue-se que cada coisa é para-si, um ser igual a si mesmo, mas para-outro é um ser diferente. Logo, a coisa ao

²⁰ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 83.

²¹ *Ibidem*, p. 104.

ser para-si nega todas as outras coisas, mas ela só é para-si, enquanto é para-um-outro. Com isso a coisa não é mais a igualdade consigo mesma. Ela é a relação do ser para-si e do ser para-outro. Nela coexistem o *também* e o *enquanto*. Essa coexistência leva o objeto a emergir da sua universalidade.

Portanto, a consciência que percebe é suprasumida. O seu objeto não é mais a coisa igual a si mesma, ele é fenômeno, sendo para-si e para-outro. A unidade do para-si e do para-outro será possível no universal incondicionado. Isso significa que tanto o ser-para-si como o ser para-outro são momentos essenciais da unidade do objeto. Diante desse novo objeto a consciência é orientada para o reino do entendimento.

1.3. O Entendimento.

O resultado da experiência anterior, feita pela percepção, foi um novo objeto (o universal incondicionado) que se apresentou à consciência. Ele caracteriza-se por ser, de um lado, meio universal de muitos materiais independentes e, de outro, o uno refletido em si mesmo. A consciência, diante deste objeto desenvolve uma nova atitude: torna-se entendimento. Essa nova figura da consciência denominada: “*Força e entendimento, fenômeno e mundo*”, desenvolve-se em três momentos: a força e o jogo das forças, o interior e a infinitude.

No primeiro momento (a força e o jogo das forças), o meio universal e o uno refletido mostram-se como lados que se suprasumem. O estudo da força consiste no exame da passagem mútua de um lado no outro.

O objeto se revela à consciência como meio universal e como subsistência das matérias independentes. Essas diferenças, permutadas entre si, acabam subsistindo como diferenças suprasumidas. Neste contexto, surge a força que é, segundo Hegel: “*o movimento em que as diferenças, postas como independentes, passam imediatamente à sua unidade e sua unidade imediatamente ao seu desdobramento; e esse, novamente, de volta à redução*”²².

²² G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 97.

A subsistência das matérias independentes é representada como algo exterior à força, que a solicita para a reflexão em si mesma. Mas essa força solicitante mostra-se como meio universal ou como uno. Nela efetiva-se a permuta desses momentos. A dialética, que emerge desta permuta, envolve a duplicação da força em: força solicitante e força solicitada. De acordo com Hegel: “(...) *a segunda força se apresenta como solicitante, e na verdade, quanto a seu conteúdo, como meio universal perante a força que se determina como solicitada. Mas a solicitante – por ser essencialmente alternância desses dois momentos, e ela mesma, força – de fato só é igualmente meio universal quando é solicitada a que o seja*”²³. Dada essa permuta, a diferença entre as forças desaparece.

No jogo das forças, cada uma delas é determinada pela outra a ser solicitante ou solicitada. Ademais, esse jogo consiste na passagem de uma determinação a outra. A força solicitante é tomada como meio universal e a força solicitada como uno. Essas determinações subsistem pelo transito recíproco de uma a outra.

O resultado desse momento é o de que a força não é uma realidade independente, mas uma relação mediada pelo oposto. Tal mediação consiste em ser uma força através da outra, a força solicitante através da força solicitada e vice-versa. “*Essas duas forças – diz Hegel – existem como essências que são para si, mas a sua existência é o movimento de uma com relação à outra, de tal sorte que o seu ser é, antes, um puro ser-posto-por meio de um outro, isto é, seu ser tem, antes, a pura significação do desvanecer*”²⁴. Finalmente, a força efetivamente real está única na exteriorização que é, por sua vez, o suprassumir-se-a-si-mesma. Essa força efetiva, recalcada em si mesma, não se sabe a si mesma como conceito. Quem a pensa é o entendimento. O pensamento que o entendimento tem da força é a verdade desta que, por isso, adquire uma universalidade .

No segundo momento, denominado interior, o entendimento tem como objeto o universal mediatizado pela negação da força sensível objetiva. Esse universal é, segundo Hegel, o interior das coisas como interior – idêntico ao conceito como

²³ G.W.F. HEGEL, *op.cit*, p. 100.

²⁴ *Ibidem*, p. 101.

conceito²⁵. A relação entre o entendimento e o interior, que ora tratamos, desenvolve-se em três etapas, denominadas: o mundo supra-sensível, a lei como diferença e homonímia, e a lei como pura diferença (o mundo invertido).

A etapa do mundo supra-sensível divide-se em três níveis. No primeiro nível são apresentados os seguintes termos: o interior, o fenômeno e o entendimento. O interior é um puro além e vazio. O fenômeno faz a mediação entre o interior e o entendimento. Esse nada mais é do que a consciência que mantém uma relação mediatizada com o interior das coisas. Em tal nível ocorre o seguinte: o entendimento procura conhecer o interior; como é um puro além e vazio, dele não se pode ocupar. Mas, como a mediação não é exterior à coisa e sim o seu automovimento, admitida a mediação do fenômeno, nele o interior encontra a sua essência e a sua manifestação como uma totalidade aparente. O fenômeno é, portanto, a verdade do interior.

No segundo nível, o entendimento encontra, como verdadeiro interior, um mundo supra-sensível, que está sobre o mundo sensível como mundo fenomenal. Segundo Hegel, porque: “(...) o interior, ou além supra-sensível, já surgiu: provém do fenômeno, e esse é sua mediação. Quer dizer: o fenômeno é sua essência, e de fato, sua implementação. O supra-sensível é o sensível e o percebido postos tais como são em verdade, pois, o verdadeiro do sensível e do percebido é serem fenômeno. O supra-sensível é, pois, o fenômeno como fenômeno”²⁶.

No terceiro nível dialético, o entendimento não considera o interior como um em-si universal, desprovido de conteúdo. O interior, a partir de agora, ganha um conteúdo para o entendimento, a saber: o jogo das forças. Mas o jogo das forças não é mais como apareceu anteriormente. Desvanece toda diferença entre forças particulares. A diferença das forças converge numa diferença única e universal. A diferença universal é a lei da força. “Essa – diz Hegel – se exprime na lei como imagem constante do fenômeno instável. O mundo supra-sensível é, portanto, um tranqüilo reino das leis; certamente, além do mundo percebido, pois esse só apresenta a lei através da

²⁵ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 102.

²⁶ *Ibidem*, p. 104.

*mudança constante; mas as leis estão também presentes no mundo percebido, e são sua cópia imediata e tranqüila*²⁷.

Na segunda etapa do interior, a consciência passa do interior tomado como objeto, para o lado do entendimento e nele encontra a mudança. Para isso, desenvolvem-se os seguintes níveis: as leis determinadas e a lei universal, lei da força e o explicar.

No primeiro nível (as leis determinadas e a lei universal), o resultado anterior de que a lei é a expressão permanente do fenômeno instável não se mantém. A lei revela-se diversa para cada circunstância ou caso concreto. Ela é agora lei determinada e não a lei em geral. Na lei estão presentes, sem determinação, muitas leis. Isso provoca uma tensão entre a lei e o entendimento, pois a verdade deste tem de ser a unidade em-si universal. O entendimento, em razão da sua verdade, tem de fazer coincidir as diversas leis numa única lei universal. Essa lei contrasta com as leis determinadas. Mas na lei universal as diferenças presentes nas leis determinadas são absorvidas pela necessidade interna da lei.

No segundo nível, a lei mostra-se dotada de dois aspectos. De acordo com Hegel: *“a lei está portanto presente de duas maneiras: uma vez como lei, em que as diferenças são expressas como momentos independentes; outra vez, na forma do simples ser-retornado-a-si-mesmo, que de novo pode chamar-se força, contanto que não se entenda a força recalcada mas a força em geral ou o conceito de força: uma abstração que arrasta para si as diferenças do que atrai e do que é atraído”*²⁸.

O terceiro nível “o explicar”, especifica os momentos da diferença que constitui o entendimento, expressos como não-diferença da coisa e, por isso mesmo, vem a ser suprimido. J. Hyppolite mostra que o processo de explicação: *“(...) vai do mesmo ao mesmo, institui diferenças onde não existem, para em seguida mostrar de forma rigorosa a sua identidade. A explicação visa somente a necessidade analítica, o que a torna tautológica e formalista”*²⁹. A explicação não diz nada de novo sobre a lei. Mas ela introduz a mudança absoluta no calmo reino da lei, pois o movimento de pôr uma

²⁷ G.W.F. HEGEL, *op.cit*, p. 106.

²⁸ *Ibidem*, p. 107.

diferença para em seguida suprimi-la, habita também o mundo supra-sensível: o interior.

A terceira etapa da dialética do interior denomina-se: a lei da pura diferença ou do mundo invertido. Resultaram do movimento dialético do interior, duas leis opostas. A primeira lei (lei do interior) mostra que a mudança ocorrida na explicação não está na coisa mesma, pois é mudança pura. A segunda lei, que se opõe à anterior, *“exprime o tornar-se desigual do igual, e o tornar-se igual do desigual(...)”. A segunda lei, sem dúvida, é também uma lei, ou um ser interior igual-a-si-mesmo; mas é antes uma igualdade-consigo-mesmo da desigualdade, uma constância da inconstância*³⁰.

O primeiro mundo supra-sensível, o tranqüilo reino das leis, era a cópia imediata do mundo da percepção, que foi elevado ao universal. Neste mundo tranqüilo, a mudança ficou para trás e a lei era o que permanecia na igualdade consigo mesma. Mas o entendimento recuperou a mudança no seu interior e, com isso, produziu a inversão desse primeiro mundo supra-sensível. Este se tornou o inverso de si mesmo. Deixou de ser uma réplica imediata do fenômeno para alcançar o *“fenômeno como fenômeno”*. Segundo Hegel: *“esse segundo mundo supra-sensível é, dessa maneira, um mundo invertido; e na verdade, enquanto um lado já estava presente no primeiro mundo supra-sensível, é o inverso desse primeiro. Com isso o interior está completo como fenômeno. Pois o primeiro mundo supra-sensível era apenas a elevação imediata do mundo percebido ao elemento universal; tinha seu modelo nesse mundo percebido, que ainda retinha para-si o princípio da mudança e da alteração. O primeiro reino das leis carecia desse princípio, mas o adquire como mundo invertido*³¹.

O resultado da dialética anterior, que apresentou e apreendeu a diferença como diferença interna, é o terceiro momento denominado: infinitude. Quando se afirma que, agora, é preciso pensar a diferença, o que se quer expressar é a exigência de pensar a oposição em si mesma e a contradição. Porque, conforme Hegel: *“(...) o mundo supra-sensível, que é o mundo invertido, tem, ao mesmo tempo, o outro mundo ultrapassado, e dentro de si mesmo é para-si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo*

²⁹ J. HYPPOLITE, *Gênesis y estructura de la Fenomenologia Del Espíritu de Hegel*, p. 123-124.

³⁰ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 111.

³¹ *Ibidem*, p. 111-112.

e seu oposto numa unidade. Só assim ele é a diferença como interior, ou como diferença em si mesma, ou como infinitude”³². Portanto, no momento da infinitude, a necessidade que no nível da força consistia em tornar-se algo exterior, agora a lei realiza em si mesma.

Com o surgimento da infinitude, a determinidade é suprasumida. Isso significa que os termos fracionados não são mais a exclusão e a exteriorização de um ao outro, pois numa tal situação teríamos uma falsa infinitude. A verdadeira infinitude supõe que os termos sejam diferentes e estejam numa permanente relação um com o outro. Cada termo é em-si mesmo o seu oposto. “*Em sua relação recíproca - diz Hegel - são animados como o positivo e o negativo, mas seu ser consiste antes em pôr-se como não-ser, em suprasumir-se na unidade. Subsistem ambos (os termos) diferentes, são em-si e são em-si como opostos, isto é, cada qual é o oposto de si mesmo, tem o seu outro nele, e dois são apenas uma unidade*”³³. Nesse sentido, não podemos mais pensar a realidade, senão como um processo de movimento e unificação. O entendimento separa os termos, mas somente encontra sentido neles, se pensá-los como passagem recíproca de um termo a outro, que será suprasumida com a unificação dos mesmos.

O entendimento que somente classifica, separa e determina os termos, gera um mau infinito. Mas, se ele efetiva o movimento dialético que produz a interpenetração dos termos, gera, então, a boa infinitude. As palavras de Hegel são esclarecedoras a respeito da boa infinitude: “*Esta infinitude simples - ou o conceito absoluto - deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu ser-suprasumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se. É igual-a-si-mesmo, pois as diferenças são tautológicas, são diferenças que não são diferenças nenhuma. Portanto, essa essência igual-a-si-mesma só a si mesma se refere. A si mesma; eis aí o Outro ao qual a relação se dirige, e o relacionar-se consigo mesmo é, antes, o fracionar-se ou, justamente, aquela igualdade-consigo-mesma e a diferença interior. Essas frações são*

³² G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 114.

³³ *Ibidem.*, p. 114-115.

*por isso em-si e para si mesmas. Cada qual é um contrário - o contrário de um outro - de forma que em cada um o outro já é enunciado ao mesmo tempo que ele. Ou seja: um não é o contrário de um outro, mas somente o contrário puro; e assim, cada um é, em si mesmo, o contrário de si. (...) O igual-a-si-mesmo se fraciona, o que portanto significa também que se suprassume, já como fração; que se suprassume como ser-outro*³⁴.

O infinito tornou-se, portanto, objeto para a consciência. O interessante é notar que o infinito não surgiu como algo que transcende a natureza. Pelo contrário, surgiu da natureza e do finito. E mais, ele se encontra presente desde a primeira experiência da consciência na certeza sensível. A sua presença possibilita o movimento de auto-superação do próprio objeto da consciência. Foi depois de percorrer os momentos da certeza sensível, da percepção e do entendimento, que a consciência encontrou a infinitude que a impulsionou no conhecimento dos seus objetos³⁵.

No momento em que a consciência descobre a infinitude, não é mais entendimento, mas consciência-de-si. A consciência, ao explicar o seu objeto encontra tanta satisfação, porque está simplesmente em colóquio imediato consigo mesma. Ela tornou-se para si mesma consciência-de-si. Assim, a verdade das figuras examinadas é a consciência-de-si. Observamos que, no interior do fenômeno, o entendimento faz a experiência de si mesmo. *“Agora - diz Hegel - estão coincidindo os dois extremos - um, o do puro interior; outro, o do interior que olha para dentro desse interior puro. Mas como desvaneceram enquanto extremos, desvaneceu também o meio termo (o fenômeno) enquanto algo outro que eles. (...) Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro - tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto*³⁶.

2. A consciência-de-si e o reconhecimento.

³⁴ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 115.

³⁵ Cf. M.O.D. BRUNELLI, *“Que é o saber?”* in *Revista Kriterion*, nº 65, p. 77-88.

³⁶ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 117-118.

Nas experiências da consciência o verdadeiro aparece como algo outro e distinto dela. Foi o caso do “isto” da certeza sensível, da “coisa” da percepção e da força do entendimento. Vimos, porém, que o surgimento do infinito aponta para uma reconciliação entre a consciência e o seu objeto. Saber e objeto começam a coincidir entre si, possibilitando a emergência da consciência-de-si.

Isso foi possível porque o objeto da consciência, que ao se expandir em três níveis dialéticos (o isto, a coisa e a força), revelara-se com um modo de ser: ser-em-si. Depois de superados esses níveis dialéticos, revelou-se dotado de uma estrutura que inclui, além do ser-em-si, o ser-para-outro. Tendo como ponto de partida essa estrutura do objeto, a consciência-de-si visa a emergência de “*uma certeza igual à sua verdade*”³⁷. Isso significa que o objeto tem de corresponder ao conceito. “*Chamemos conceito - observa Hegel - o movimento do saber, e objeto, o saber como unidade tranqüila ou como Eu; então, vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber. (...) 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*”³⁸.

A seção “consciência-de-si - a verdade da certeza de si mesmo”, com o propósito de efetivar o desígnio supra mencionado, foi estruturado assim: introdução e duas partes. São elas: “*Independência e dependência da consciência-de-si, dominação e escravidão*”, e “*Liberdade da consciência-de-si; estoicismo, ceticismo e a consciência infeliz*”. Diante dessa estrutura, ressaltamos que nosso interesse em estudar o conceito de reconhecimento requer uma análise mais concentrada e detida da primeira parte, porque aí aparece o termo reconhecimento pela primeira vez na *Fenomenologia do Espírito*. O emprego deste desaparecerá na figura “*dominação e escravidão*”. Ele será empregado outra vez no começo da segunda divisão da seção “*Razão*”. Essa concentração do estudo na primeira parte não nos isenta de apresentar a introdução e a segunda parte, uma vez que sem a exposição das figuras que estão compreendidas nesta parte, ficaríamos desprovidos do sentido que a seção consciência-de-si tem para a totalidade das experiências.

³⁷ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 119.

³⁸ *Ibidem*, p. 119-120.

Iniciaremos pelos três movimentos da *Introdução*, a seção consciência-de-si. São os seguintes: a consciência-de-si em si, a vida, o “Eu” e o desejo.

a) *A consciência-de-si em-si.*

Com a consciência-de-si entramos na terra pátria da verdade. Ela preocupa-se com o saber de um outro, ou seja, como o “visado” da certeza sensível, o singular e o universal da percepção e o interior vazio do entendimento. O saber de um outro é suprasumido. Não está mais como essência. A consciência-de-si considera os momentos desse saber como abstrações e diferenças evanescentes.

A supressão do saber de um outro não leva ao abandono do ser-outro por parte da consciência-de-si. Caso contrário, diz Hegel, ela seria: “*apenas a tautologia sem movimento “Eu sou Eu”*”³⁹. Exatamente porque não é a identidade vazia do Eu = Eu, a consciência-de-si é mais do que a mera reflexão de si consigo mesma. Ela é, conforme Hegel, “*a reflexão a partir do ser do mundo sensível e percebido, é essencialmente o retorno a partir do ser outro*”⁴⁰. Portanto, a diferença que a consciência-de-si tem com o seu objeto e a supressão dessa diferença, são fundamentais para ela alcançar a unidade consigo mesma.

b) *A vida.*

O objeto que a consciência-de-si passa a ter diante de si é a vida: “*o ser refletido sobre si*”. Ele não é desprovido de significado, mas é algo que vive. Os momentos da consciência estruturam-no como ser vivente. Em razão disso, a consciência-de-si passa a desejar o seu objeto: a vida. Ao confrontar-se com a vida, a consciência-de-si comprova a sua verdade e faz a experiência da sua unidade⁴¹.

A vida, objeto da consciência-de-si, possui um ciclo que encerra os seguintes momentos: sua essência, sua independência e suas diferenças. A essência da vida é a infinitude: “*o ser suprasumido de todas as diferenças*”⁴². A essência é o processo da expressão da vida como conceito.

³⁹ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 120.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 120.

⁴¹ Cf. H.C, LIMA VAZ, “*Senhor e escravo*”, in Revista Síntese, nº 21, p. 7.

⁴² G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 121.

A vida é independência, por duas razões: primeira, ela é fluidez (independência e igualdade consigo mesma) na qual subsistem figuras diferentes e autônomas. Segunda, ela é a subjugação deste subsistir à infinitude das diferenças. Hegel observa que: *“no meio fluído universal, que é um tranqüilo desdobrar-se em leque das figuras, a vida vem-a-ser, por isso mesma, o movimento das figuras, isto é, a vida como processo”*⁴³. Logo, os seres que subsistem nesta fluidez universal (na vida) são autônomos porque são para-si.

A vida é diferença. O ser autônomo e para-si é, também, um ser determinado e diferente. Ele é a negação do outro, por conseguinte, é o fracionamento da fluidez indiferenciada que resulta na individualidade.

Apresentado esses momentos, observamos que a vida não forma simplesmente figuras distintas, mas é o processo pelo qual o que é distinto nega a si mesmo, para retornar à unidade. *“Esse circuito todo constitui a vida, a qual não é o que de início se enunciou: a continuidade imediata e a solidez de sua essência; nem é a figura subsistente e o discreto para-si-essente; nem o puro processo deles; nem ainda o significado do enfeixamento desses momentos; mas, sim, é o todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento”*⁴⁴.

c) O desejo.

O desejo é a primeira figura da consciência-de-si. Essa enquanto deseja algo, mantém a sua unidade e a pura identidade do Eu = Eu. A consciência-de-si desejante não é simples diferença em relação ao mundo, nem tampouco se identifica com a consciência que desenvolveu o conhecimento contemplativo e passivo do seu objeto, porque ela, neste momento, somente encontra a certeza de si mesma na suprassunção do objeto que lhe é exterior e independente. Assim, ao suprassumir o seu objeto, satisfaz o seu desejo.

Entretanto, o desejo e a sua satisfação são condicionados pelo objeto desejado. Não haveria um e outro, se não existisse um objeto independente. Por isso, a consciência-de-si não chega à satisfação definitiva do seu desejo através da relação

⁴³ *Ibidem*, p. 123.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 123.

negativa que mantém com o objeto desejado. A característica desta relação é a do destruir egoísta, de modo a produzir uma satisfação que é sempre singular. Com efeito, essa satisfação gera novamente o desejo, tornando-o insaciável. O infinito do desejo encontra-se no ressurgimento constante do objeto, o que demanda uma nova satisfação.

Decorre do que foi exposto acima, que a supressão do objeto não se efetiva por causa da relação que ele tem com a consciência-de-si. Ela se efetiva porque o objeto deixa de ser somente em-si e vem a ser para-si. Isso quer dizer que o objeto efetiva em si mesmo a negação-de-si, deixando de ser a simples negatividade para o outro. *“Mas quando o objeto é em si mesmo negação - diz Hegel - ele é consciência”*⁴⁵.

O objeto veio a ser consciência. Isso revela que a consciência-de-si não deseja o ser vivo ou alguma coisa qualquer. Ela deseja o outro que pertence ao seu gênero. *“A consciência-de-si só alcança sua satisfação - afirma Hegel - em outra consciência-de-si”*⁴⁶.

Na experiência do desejo a consciência-de-si não encontra a sua identidade abstrata do “Eu penso”, mas a identidade efetiva que se dá na diferença com o seu objeto. Esse, a partir de agora, nada mais é do que outra consciência-de-si viva. Desta dialética do desejo constitui-se, portanto, o conceito da consciência-de-si. Conceito que Hegel descreve assim: *“a) o puro “Eu” indiferenciado é seu primeiro objeto imediato; b) mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente com o supracumir do objeto independente; ou seja, ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio a ser verdade; c) mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência; objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença como diferença de nada, e nisso é independente”*⁴⁷.

Em tal momento do devir dialético da consciência-de-si, o eu que deseja algo não é um ser idêntico e que se basta a si mesmo. Esse eu é o homem que enquanto tal é um vazio, um nada que para ser deve negar aquilo que é. Tem de transformar o

⁴⁵ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 124.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 125.

ser dado e, ao mesmo tempo, transformar a si mesmo. O seu ser contém o devir, o tempo e a história, os quais resultam da sua ação negativa sobre aquilo que é dado. O homem, por isso, alcança a consciência-de-si se o seu desejo recai não sobre o dado natural, mas sobre um não-ser. Desejar o ser é submeter-se a ele. Desejar o não-ser é libertar-se do ser e realizar a própria autonomia. Portanto, o desejo humano não se limita a desejar um ser vivo. Deseja algo mais. Deseja o não-ser, isto é, outro desejo⁴⁸. Dito de outro modo, a consciência-de-si encontra a sua satisfação numa outra consciência-de-si, o que faz com que o mundo das coisas e o da natureza adquiram a sua verdade no mundo humano e histórico⁴⁹.

2.1. A dialética do conhecimento: independência e dependência da consciência-de-si.

Antes de retomarmos o desenvolvimento lógico do texto hegeliano que leva à passagem da dialética do desejo à dialética do reconhecimento, destacaremos a nova relação que a consciência-de-si mantém com o seu objeto. Ela abandona a relação negativa do destruir egoísta com o seu objeto, para estabelecer com ele uma nova relação: a do formar. Ela não destrói o objeto, refere-se a ele através de uma atividade formativa. Considerando que esse objeto é uma outra consciência-de-si, essa formação possibilita ao indivíduo passar de uma existência singular para uma existência na forma do universal, ou seja, essa formação prepara-o para a *ciência*. Para que isso se realize, ela requer do indivíduo a efetivação da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão do desejo, uma vez que a efetivação do reconhecimento torna possível a existência do indivíduo como: “*existência segundo a forma de universalidade do consenso racional ou, propriamente, existência política*”⁵⁰.

Retomando o texto hegeliano, encontramos a emergência da estrutura da intersubjetividade. A partir deste momento, a consciência segue o caminho da experiência do que é o espírito. “O Espírito - afirma Hegel - é essa *substância absoluta*

⁴⁷ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 125.

⁴⁸ A. KOJÈVE, *Introduction à lecture de Hegel*, p. 168-178.

⁴⁹ H.C. LIMA VAZ, *op.cit.*, p. 17.

⁵⁰ H.C. LIMA VAZ, *op.cit.*, p. 20.

*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*⁵¹. Ao seguir essa orientação, a consciência afasta-se da aparência colorida do “aquém sensível” (certeza sensível, percepção) e do vazio do além “supra-sensível” (Entendimento). Logo, ela encontra o “seu ponto de inflexão” na consciência-de-si e no conceito do “Espírito”.

Chegamos ao núcleo de sentido do nosso trabalho: a dialética do reconhecimento. Reconhecimento que, do ponto de vista hegeliano, é a afirmação de que a consciência-de-si alcança a certeza de si mesma através de outra consciência-de-si, que é tão livre e independente quanto ela. Todavia, esse conceito de reconhecimento apenas surgiu e ainda não se realizou, pois falta a consciência-de-si ser para-o-outro o que é para-si. Para o outro mostra-se como um ser vivente, para-si é a certeza absoluta de si⁵².

A dialética do reconhecimento realiza três movimentos que denominamos: a consciência-de-si duplicada, a luta de vida ou morte das consciências-de-si opostas e a dominação e a servidão.

2.1.1. A consciência-de-si duplicada.

O movimento da consciência-de-si duplicada tem três momentos: no primeiro momento a consciência-de-si tem diante dela outra consciência-de-si. Em razão disso, a dialética tem dois termos: o Eu e o outro. *“Isso tem uma dupla significação - diz Hegel -: primeiro, ela se perdeu a si mesma, (...). Segundo, com isso ela suprasumiu o outro, pois não vê o outro como essência, mas é a si mesma que vê no outro”*⁵³.

No segundo momento a consciência-de-si suprasume o seu ser no outro. Aparece novamente aqui um sentido duplo. De acordo com Hegel: *“(...) primeiro, deve proceder a suprasumir a outra essência independente, para assim vir-a-ser certeza de si como essência; segundo, deve proceder a suprasumir a si mesma, pois ela mesma*

⁵¹ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 125.

⁵² Cf. M.F. AQUINO, “*Estrutura da intersubjetividade II*”, Revista Portuguesa de Filosofia, 1979, Fasc. 3, p. 304.

⁵³ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 126.

é esse outro”⁵⁴.

Finalmente, a consciência-de-si suprassume a si no outro. Essa suprassunção leva a um retorno-a-si em duplo sentido. Primeiro, a consciência-de-si mediante essa suprassunção retorna-a-si e se torna igualdade consigo mesma. Segundo, ela suprassume o seu ser no outro, e deixa-o de novo livre. Contudo, esse modo de agir da consciência-de-si em relação a outra consciência-de-si, tem o duplo sentido de ser tanto o agir de uma como de outra, pois ambas são independentes e livres. “Assim - conclui Hegel: *o movimento é pura e simplesmente o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que exige da outra - portanto faz somente enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil, pois, o que deve acontecer, só pode efetivar-se através de ambas as consciências*”⁵⁵.

2.1.2. A luta de vida ou de morte.

Neste segundo movimento, inicialmente, cada consciência-de-si aparece como independente e certa de si mesma. Essa independência e essa certeza cada consciência-de-si tem na imediatez da vida e sem a mediação recíproca. “Assim - diz Hegel - *a sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma (...)*”⁵⁶.

Com o propósito de elevar essa certeza à verdade, a consciência-de-si nega a sua maneira objetiva de ser e se mostra desvinculada de qualquer ser-aí determinado e da própria vida. Conquista a sua liberdade, arriscando a própria vida. A respeito disso A. Kojève faz o seguinte comentário: “(...) *a condição para se tornar humano é não se prender a uma existência determinada. O homem só é tal, porque nega a natureza e a si mesmo. Arrisca a sua vida, biológica, natural, para satisfazer o seu desejo não biológico, histórico, social e humano. Portanto, arriscando a sua própria vida em busca de reconhecimento, o homem prova que não é um simples animal*”⁵⁷.

Em busca de reconhecimento, as consciências-de-si travam uma luta de vida e de morte. O resultado dessa luta não é uma igualdade concreta (o reconhecimento

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 126.

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 125.

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 128.

efetivo), mas uma desigualdade. A consciência-de-si que arriscou a própria vida, provou ser para si independente e livre em relação à vida imediata. Aquela que evitou o risco total da própria vida, tornou-se ser para o outro, ou seja, consciência dependente, na forma de coisidade. *“Ambos os momentos são essenciais - diz Hegel - ; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um outro. Uma é o senhor, outra é o escravo”*⁵⁸.

Deriva disso, a experiência que a consciência faz do desaparecimento continuado do puro ser-para-si, isto é, do ser para-si igual a si mesmo, que se sustentava na exclusão do outro. A permanência da consciência requer dela uma auto-produção ininterrupta. Será por meio do reconhecimento que ela terá a sua continuidade garantida.

2.1.3. A dialética do senhor e do escravo: dominação e servidão.

A luta entre as consciências-de-si adversárias não resultou no aniquilamento de nenhuma delas. Todas sobreviveram ao embate; contudo, uma delas por temer a outra, abandona o seu desejo de reconhecimento e satisfaz o desejo alheio. Reconhece ao outro como seu senhor e se faz reconhecer como escravo, que deseja somente conservar a sua vida. A dialética do senhor e do escravo contém três movimentos: a dominação, o medo e a cultura.

O senhor, neste momento, não é uma consciência a ser desenvolvida. Ele é uma consciência-para-si, isto é, uma realidade efetiva. A efetivação dessa realidade ocorre, segundo Hegel, quando: *“a consciência para-si essente é mediatizada consigo por meio de uma consciência a cuja essência pertence o ser sintetizado com um ser independente, ou com a coisidade em geral”*⁵⁹.

⁵⁷A. KOJÈVE, *op.cit.*, p. 169-170.

⁵⁸G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 130.

⁵⁹G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 130.

O senhor se relaciona com a coisa em geral e com o escravo, para quem a coisidade é o essencial. Ele, enquanto é em-si e para-si, mantém uma relação imediata consigo mesmo. A luta de vida e morte levou-o a se relacionar consigo mesmo - mediante a consciência escrava. Pode, ainda, relacionar-se imediatamente com a coisa e com o escravo e mediatamente com cada um por meio do outro.

Com esses três termos: senhor, escravo e coisa, Hegel desenvolve dois silogismos. No primeiro, o termo maior, médio e menor são respectivamente, o senhor, a coisa e o escravo. O termo senhor relaciona-se com o termo escravo por meio do termo coisa. Isso significa que no combate o escravo não separou-se da coisa e tornou-se, por isso, prisioneiro dela. Já o senhor se mostrou ser a potência sobre a coisa, ou seja, situou-se por cima dela. O senhor domina a coisa e o escravo, logo, a coisa aprisionou o escravo.

No segundo silogismo efetiva-se a verdadeira dominação. Neste, o termo maior é o senhor, o médio, o escravo e o menor, a coisa. No silogismo de dominação o senhor coloca o escravo como termo médio na sua relação com a natureza, provocando, assim, uma dissimetria entre o trabalho e o gozo. O escravo nega a coisa, sem destruí-la. Ele a transforma por meio do trabalho. O senhor, ao contrário, consome a coisa transformada. Essa pura negação leva-o a aquietar-se no gozo. O escravo consome só aquilo que o senhor lhe permite. Conseqüentemente, afirma J.H. Santos: *“ele tem o seu desejo reprimido e deve adiar o consumo da coisa que, deste modo, ganha em permanência e tem seu desaparecimento retardado. (...), assim a coisa se transforma num excedente que pode ser entesourado e eventualmente trocado (...)”*⁶⁰.

O trabalho escravo produz a riqueza como conseqüência da desproporção entre o gozo retardado e a produção entesourada. Ademais, possibilita ao escravo conquistar a sua consciência-de-si e a sua liberdade. Neste contexto, o trabalho, para Hegel, tem um sentido maior do que aquele que lhe é atribuído pelo mundo moderno, qual seja: produção de bens e riqueza. Hegel encontra no trabalho a síntese entre a “poiésis” e a “práxis”. Apresentamos no primeiro capítulo a distinção que Aristóteles faz

⁶⁰ J.H. SANTOS, *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 93.

delas⁶¹. Lembrando: a “poiésis” tem como fim um objeto que se tem de produzir ou conseguir. A “práxis” é a atividade humana que não gera nada fora dela, o ato reside no interior do próprio agente. Com base nessa distinção, a “práxis” predomina sobre a “poiésis”. A primeira confere ao agente o uso e o bom emprego das coisas produzidas. A segunda subordina o produtor, através do objeto produzido, ao usuário⁶². Desse modo, a fabricação das coisas não pertence à natureza dos homens, mas à dos escravos.

O trabalho, para Hegel, possui duas dimensões: a dimensão técnico-produtiva (poiética) e a dimensão ética (práxis). Ambas são inseparáveis. Decorre disso o caráter antropológico do trabalho: no momento da produção, o homem também se forma como sujeito consciente-de-si e livre. Enfim, essa síntese é possível na filosofia hegeliana, porque ela é a reflexão do processo histórico do eu que se forma pela mediação de outro eu⁶³.

Voltando ao texto, constatamos que, pelo trabalho, dois tipos de relações diferentes se desenvolvem em relação à natureza. O senhor mantém uma relação de gozo com a natureza, mediada pelo trabalho escravo, limita-se à fruição do que é produzido, por causa disso torna-se dependente do trabalho do escravo. O escravo, por sua vez, assume uma posição de independência em relação à natureza, porque transforma-a pelo seu trabalho.

Em cada uma dessas relações efetiva-se o reconhecimento entre as consciências-de-si.

Primeiro, o senhor alcança o seu reconhecimento por meio de uma consciência escrava, que como tal é inessencial, pois o escravo é tão dependente do senhor, que faz somente aquilo que este lhe manda. “O senhor - diz Hegel - é a pura potência negativa para o qual a coisa é nada, e é também o puro agir essencial nessa relação. O agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial”⁶⁴. Assim, o que se efetivou foi um reconhecimento unilateral e desigual.

⁶¹ Cf. Capítulo primeiro, p 35.

⁶² Cf. J.P. VERNANT e P.V. NAQUET, *Trabalho e escravidão na Grécia Antiga*, p. 34-41.

⁶³ Cf. M.F. AQUINO, *Estruturas de intersubjetividade II*, nº 28, p. 310.

⁶⁴ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 131.

Tendo diante de si o escravo que nada significa, o senhor tem dificultado o seu reconhecimento. Como pode chegar ao reconhecimento por meio de uma outra consciência-de-si inessencial? Impossível, pois o senhor para ser o que é depende de uma consciência escrava, que o reconheça como tal. O senhor encontra, então, a certeza de ser-para-si, numa consciência inessencial. Segundo Hegel: “(...) *ele não está certo de ser-para-si como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência*”⁶⁵.

Segundo, o escravo, neste movimento, descobre que a verdade do ser-para-si é uma consciência independente. Isso significa que, à medida que se efetiva a dominação e a servidão, a consciência escrava torna-se oposta ao que ela é. Hegel observa que: “(...) *ela entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência*”⁶⁶.

A consciência escrava ganhará a sua independência em dois momentos. No primeiro, quando o escravo toma o senhor como sua essência, e sente medo dele. Não se trata de um medo qualquer, mas do medo da morte que o faz tremer em sua totalidade. Experimenta a iminência da morte e a desapareção possível do seu ser. Tudo o que havia de fixo nele vacilou diante deste medo. O escravo passa, então, a se ver como um nada. Compreende, por isso, que a existência humana nada mais é do que a morte suprasumida. Ele entrevê que a realidade humana não é eterna e idêntica a si mesma, mas um nada, e que essa potência negativa presente na realidade humana, nega e transforma o dado a partir de uma idéia ou de um ideal cuja marca é, ainda, não existir. Essa negação chama-se ação, luta e trabalho⁶⁷.

No segundo momento, o escravo desenvolve-se na disciplina do serviço e no esforço do trabalho sobre a natureza. Através deles, a consciência escrava se formará para o reconhecimento. O medo é superado pela disciplina do serviço prestado ao senhor. Todavia, será pela mediação do trabalho que a consciência escrava retorna a si mesma. O senhor, preso ao seu desejo, encontra nele apenas a pura negação do objeto; a sua satisfação imediata e evanescente. Falta-lhe o lado objetivo ou a

⁶⁵ *Ibidem*, p. 131.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 131.

⁶⁷ Cf. A. KOJÈVE, *op.cit.*, p. 175-176.

permanência. Em contrapartida, o escravo tem o seu desejo refreado pelo trabalho e o seu desvanecer é contido. J. P. Labarrière afirma que: *“o trabalho permite à consciência assegurar o seu poder sobre o mundo e dissolver o seu medo numa única operação com dois componentes; prova a si mesma que o mundo não é uma substância “estranha”, e dá efetividade histórica - reconhecida - à negatividade absoluta que reside nela como consciência-de-si”*⁶⁸.

O escravo através da disciplina, do ato de formar e do domínio da coisa, alcança a consciência de ser ele mesmo em-si e para-si, enquanto que o senhor, limitado ao consumo isento de trabalho, torna-se aos poucos mais dependente da natureza e do escravo. Torna-se, enfim, escravo do escravo, e este torna-se senhor do senhor. Tal inversão foi possível porque o escravo educou a si mesmo por meio do trabalho. J.H. Santos observa que: *“a pedagogia de Hegel é uma pedagogia do trabalho e da disciplina; a verdadeira transformação do mundo está no trabalho e na educação pelo trabalho, (...), que se põe no elemento da permanência através da repressão do consumo”*⁶⁹.

Vale ressaltar, um pouco mais, a importância que o trabalho tem na efetivação do reconhecimento. O trabalho forma e educa o homem a partir da sua condição animal. O trabalho é histórico, social e humano sob a condição de se efetivar contra os interesses imediatos do trabalhador, mas em favor dos interesses de um outro homem. Deve ser um trabalho forçado e motivado pela angústia da morte. Somente assim o trabalho libera e humaniza o escravo. O escravo, de um lado, com seu trabalho cria o mundo real e objetivo (não-natural, cultural); de outro, diminui a angústia que sente diante da natureza e do senhor. Portanto, sem a formação produzida pelo trabalho, a consciência escrava não se constitui por si mesma, ou seja, o homem não transforma a si mesmo⁷⁰.

Os momentos do medo diante da morte, do serviço do senhor e do trabalho são necessários à formação e à libertação da consciência escrava. Essa consciência que no início tinha um sentido estranho (*“fremder Sinn”*) de si, por meio do medo, do serviço

⁶⁸ J.P. LABARRIÈRE, *La Fenomenologia del Espiritu de Hegel*, p. 150.

⁶⁹ J.H. SANTOS, *op.cit.*, p. 96.

⁷⁰ Cf. A. KOJÈVE, *op.cit.*, p. 31.

e do trabalho encontra a si e se converte em seu “próprio sentido” (“*eigner Sinn*”), sob a condição de ter provado a angústia e ter passado pelo processo de formação, sem o que, o seu próprio sentido converte-se em teimosia (“*Eigensinn*”)⁷¹. Isso significa que, se a consciência escrava deixasse de passar por um desses momentos (medo, disciplina do serviço e trabalho), não alcançaria o ser-para-si independente e nem dominaria a potência universal e a essência objetiva. Portanto, a consciência escrava que experimentou esses momentos, chega a ser verdade de si mesma e do seu senhor. O escravo transforma-se em homem e transforma a sua negatividade essencial em negatividade criadora da história⁷².

A luta entre o senhor e o escravo é uma luta pelo reconhecimento⁷³, e deve ser considerada como uma parábola ou como a forma de uma história exemplar⁷⁴. Será o escravo, e não o senhor, que criará a comunidade dos homens que se reconhecem mutuamente como livres e iguais. O escravo efetiva a consciência-de-si universal, em que o “Eu é o nós, o nós é o Eu”, por três razões. A primeira encontra-se no fato de que a angústia e o serviço ensinaram o escravo a elevar-se acima da singularidade egoísta da sua vontade natural. Neste ponto, ele se situa mais alto do que o senhor que permanece preso ao seu egoísmo. O temor da singularidade da vontade, que ensina a disciplina e o serviço, dá início à passagem de uma vontade singular e contingente para uma vontade racional e universal. A segunda razão apóia-se no fato de que o escravo produz algo que permanece e adquire independência fora de si como obra. Ele humaniza a natureza, cria o mundo da cultura e confere universalidade à existência humana. A terceira razão é a de que a liberdade da consciência-de-si sustenta-se na verdade da certeza que ela tem de si mesma. Verdade que passou do sujeito ao mundo, através da atividade da cultura⁷⁵.

⁷¹ J.P. LABARRIÈRE, *op.cit.*, p. 152.

⁷² *Ibidem*, p. 152.

⁷³ Hegel escreve na *Enciclopédia das ciências filosóficas* § 433 o seguinte: “a luta pelo reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o fenômeno do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos **Estados**. A **violência**, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do direito, embora seja o momento **necessário e legítimo** na passagem do **estado** da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência-de-si universal. É o começo exterior, ou **começo fenomênico** dos Estados, não seu princípio substancial”, p. 204.

⁷⁴ H.C.L. VAZ, *op.cit.*, p. 23.

⁷⁵ Cf. H.C.L. VAZ, *op.cit.*, p. 23.

2.2. A liberdade da consciência-de-si.

Como dissemos anteriormente, interessa-nos apresentar essa segunda parte, porque ela completa o desenvolvimento da consciência-de-si sem, contudo, oferecer uma maior explicitação do reconhecimento. Perseguindo esse interesse, faremos a exposição sucinta dos três momentos que estruturam essa parte: o estoicismo, o ceticismo e a consciência infeliz.

Inicialmente, ressaltamos que o ponto de partida do desenvolvimento da consciência-de-si, nesta etapa, é o resultado da dialética do reconhecimento, isto é, consciência-de-si que se apreende como puro pensamento. Segue-se que uma consciência que pensa é uma consciência livre. *“Pensar significa - segundo Hegel - não ser objeto para-si como Eu abstrato, mas como Eu que tem ao mesmo tempo o sentido de ser-em-si; ou seja: relacionar-se com essência objetiva de modo que ela tenha a significação de ser-para-si da consciência”*⁷⁶. O objeto do pensamento não é a representação, mas o conteúdo. Isso implica em um intercâmbio entre a subjetividade e a exterioridade objetiva. Nesta relação entre o seu interior e o exterior, a consciência sabe que o conceito é para ela, imediatamente como seu conceito.

No pensamento, o eu subsiste e se torna o verdadeiro objeto de si mesmo. Hegel afirma que: *“no pensar, eu sou livre porque não estou em um outro, mas pura e simplesmente fico em mim mesmo, e o objeto, que para mim é a essência, é meu ser-para-mim, em unidade indivisiva; e meu movimento em conceitos é um movimento em mim mesmo”*⁷⁷. No entanto, o desenvolvimento dos três momentos desta parte (estoicismo, ceticismo e consciência infeliz), revelará que esta idéia de liberdade não se sustenta.

2.2.1. O estoicismo.

O princípio do estoicismo é a consciência pensante. Essa é a igualdade do

⁷⁶ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 134.

⁷⁷ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 135.

pensamento consigo mesmo e, por isso, afasta-se da vida humana, que se apóia na forma do desejo e do trabalho. A consciência estóica coloca-se acima das contingências e determinações da vida, com o propósito de experimentar a liberdade, que consiste no retorno à pura universalidade do pensamento.

Hegel critica o estoicismo por ele ser abstrato, formal e por ser uma negação inacabada. É abstrato porque se volta para-si mesmo, abandonando a vida. A liberdade que propugna não é vivida mas formal, pois: “*a sua essência é só pensar em geral, a forma como tal que, afastando-se da independência das coisas retornou a si mesma*”⁷⁸. Negação inacabada, porquanto a consciência estóica, sendo a igualdade consigo mesma do pensar é a pura forma, na qual nada se determina. Ela se retirou do mundo, se recolheu em sua interioridade e desenvolveu uma negação incompleta do ser-outro (do mundo). Assim, a liberdade da consciência estóica é uma liberdade abstrata.

2.2.2. O ceticismo.

O ceticismo é a experiência efetiva da liberdade do pensamento. A consciência afirma que o outro é inessencial e dependente. “*O pensamento - diz Hegel - torna-se o pensar consumado, que aniquila o ser do mundo multideterminado; e nessa multiforme figuração da vida, a negatividade da consciência-de-si livre torna-se a negatividade real*”⁷⁹. No ceticismo, a consciência-de-si é a negação do mundo dado. Tudo o que não é ela deve ser negado. Subsiste somente uma individualidade, ou seja, apenas o Eu puro e solitário. Neste sentido, podemos afirmar que o cético nega todo conteúdo, toda teoria e toda moral⁸⁰.

O cético nega o ser do mundo exterior, mas o nega mentalmente. A liberdade que o escravo almejava na dialética anterior, o cético realiza-a em pensamento. Todavia, ao permanecer encerrado em si mesmo e nos seus próprios pensamentos, ele experimenta a sua inconsistência. O que ele fez não corresponde ao que ele pensa e

⁷⁸ *Ibidem*, p. 136.

⁷⁹ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 137.

⁸⁰ Cf. A. KOJÈVE, *op.cit.*, p. 66.

fala. A consciência cética, afirma Hegel, *“Declara a nulidade do ver, ouvir, etc., e ela mesma vê, ouve, etc.; declara a nulidade das essências éticas e delas faz as potências de seu proceder. Seu agir e suas palavras se contradizem sempre (...). Seu falatório é, de fato, uma discussão entre rapazes teimosos: um diz A quando o outro diz B, e diz B quando o outro diz A; e assim cada um à custa da contradição consigo mesmo, se paga a alegria de ficar sempre em contradição com o outro”*⁸¹. Por essa razão, o ceticismo revela-se inconsistente e, com tal, tem de desaparecer.

2.2.3. A consciência infeliz.

A consciência infeliz resulta da experiência da consciência cética. Essa adquiriu a certeza de si mesma negando todas as formas do ser. Se a sua certeza nasce desta negação total, então o que permanece é somente ela. Tal permanência, porém, está unida a tudo aquilo que foi negado por ela. A consciência cética é, em sua subjetividade, dupla. Ora nega o mundo e se coloca acima dele, ora não está ligada a ele e se torna algo contingente. Quando descobre essa contradição, a consciência cética transforma-se em consciência infeliz.

A consciência infeliz é para-si mesma uma consciência duplicada e ciente da sua própria contradição. De um lado, ela é a consciência-de-si imutável, simples e essencial, situada acima de toda contingência da vida. De outro, é a consciência de si mutável, múltipla e inessencial, ligada ao mundo e às suas transformações. O seu drama provém da consciência que tem dessa duplicação e contradição presentes no seu interior.

A consciência-de-si cindida experimenta a sua infelicidade em três momentos. O primeiro traz a oposição entre o imutável e o singular. Neste momento, a consciência infeliz descobre a inessencialidade da sua vida particular, uma vez que o que é imutável e essencial transcende-a. Adquire, por conseguinte, a consciência da separação entre a sua vida mutável, inessencial e múltipla, e uma outra vida imutável, essencial e simples. No domínio da vida, a consciência experimenta o fato perturbador de que ela somente é um eu enquanto uma outra consciência a reconhece como tal e ela mesma

⁸¹ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 139-140.

reconhece a essa outra. O que se passou entre o senhor e o escravo, agora se passa entre Deus e o homem. O homem não é nada sem Deus, e este não é nada sem aquele. Diante dessa oposição, a autêntica certeza de si da consciência encontra-se numa vida além, imutável, essencial e simples, e não nesta vida marcada pela mutabilidade, inessencialidade e multiplicidade. Deus é inacessível ao homem submetido a uma vida inessencial. Portanto, o homem, ciente da separação que há entre ele e Deus, humilha-se e coloca-se como o inessencial, para alcançar uma essência que lhe é transcendente⁸².

No segundo momento, a consciência infeliz tem outro sentido. No momento anterior, considerava a sua vida como sendo vã e vazia. Não encontrava nela a sua essência, mas numa vida além e transcendente. Agora, ela encontra outro sentido para a sua infelicidade, pois o imutável existe na forma de um singular, que se opõe a outro singular. A figura do imutável é a encarnação de Deus: o Cristo. Acontece, então, a unidade imediata do universal e do singular; unidade da verdade eterna e da existência histórica. A respeito disso, Hegel observa que: “(...) o *ser-um do singular com o imutável é essência e objeto*”⁸³. O imutável, para a consciência infeliz, é algo que vai além do seu ser, mas está unido a este, razão pela qual o imutável apresenta-se de modo sensível à consciência-de-si, através da unidade imediata entre ele e o singular. Essa imediatidade dificulta o acesso da consciência de si ao imutável figurado. Deus manifestou-se no mundo e desapareceu no tempo. “*Por esta razão - afirma Hegel - , a consciência imutável conserva também, em sua própria figuração, o caráter e os traços fundamentais do ser cindido e do ser-para-si, frente à consciência singular. Portanto, em geral, é apenas um acontecer, para esta consciência, que o imutável adquira a figura da singularidade. (...) Encontrar-se enfim no imutável aparece, em parte como produzido por ela mesma ou ter ocorrido porque ela mesma é singular, mas de outra parte, essa unidade [com o imutável lhe aparece] como pertencendo ao imutável, quanto à sua existência; e a oposição permanece nessa unidade mesma*”⁸⁴.

A consciência infeliz experimenta essa unidade por meio de um movimento

⁸² J. HYPPOLITE, *op.cit.*, p. 177-180.

⁸³ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 143.

⁸⁴ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 143.

tríplice, de acordo com a tríplice relação que mantém com seu além figurado⁸⁵. A primeira relação é marcada pela *devoção piedosa*. A consciência pura tem como objeto a unidade do imutável e do singular, relacionando-se com ele através do sentimento. Enquanto sentimento, ela supera a dualidade que há entre a consciência estóica e a consciência cética. Ela não é nem abstração, nem inquietude. Falta-lhe o pensamento deste sentimento, ou seja, a elaboração conceitual do seu objeto. A alma devota do discípulo e do cruzado (das cruzadas medievais) é puro sentimento, não alcança o conceito do seu objeto. “*Seu pensamento, sendo tal, - diz Hegel - fica em um uniforme badalar de sinos, ou emanção de cálidos vapores; um pensar musical que não chega ao conceito, o qual seria a única modalidade objetiva imanente*”⁸⁶.

A segunda relação é distinguida pelo *desejo* e pelo *trabalho*. O fervor devoto não evitou que o além inatingível se mostrasse fugidio. A alma devota renuncia à busca da sua essência fora-de-si. A consciência procurava a si mesma através do seu agir no mundo, ou seja, através do desejo, do trabalho e do gozo. O mundo proporciona à consciência o encontrar-se consigo mesma. O discípulo e o cruzado retornam a si e, imersos na sua interioridade, encontram no trabalho uma satisfação⁸⁷. A consciência-de-si é desejo, trabalho e gozo. Ela nega o mundo e se afirma em sua independência. Suprassumindo e gozando as coisas exteriores e independentes, a consciência adquire a certeza interior de si mesma. Entretanto, o mundo exterior é uma realidade bipartida: de um lado, uma nulidade; de outro um mundo sagrado. Por isso, a consciência-de-si goza e consome essa realidade sagrada, porque Deus (o imutável) permite-lhe fazer isso. Ademais, a consciência-de-si crê operar sobre o mundo, porém a sua capacidade para a operação é um dom de Deus. A consciência-de-si, mediante a sua operação reflete o operar divino, que lhe dotou de potência para isso. Logo, a consciência-de-si descobre que a sua ação não é autonomia e que por meio do trabalho não alcança a certeza de si mesma.

A terceira relação é designada *ação de graças*. A consciência-de-si encontra a verdade da certeza de si mesma em um ser transcendente. Tal como a consciência

⁸⁵ *Ibidem*, p. 144.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 145.

⁸⁷ J. HYPPOLITE, *op.cit.*, p. 189.

escrava que encontra a sua essência fora-de-si no senhor, a consciência-de-si, nesta relação, também encontra a sua essência fora dela, em Deus. Motivo pelo qual lhe dá ação de graças pelos dons recebidos e pela operação que dele procede. A ação de graças é “a relação da consciência-de-si, enquanto nulidade - com a essência universal”⁸⁸. Ao renunciar à sua própria vontade, à sua propriedade e ao seu jogo, a consciência-de-si anula-se de maneira absoluta. Ela tem o propósito de conquistar a união com a essência imutável. Desse modo, a consciência: “tem a certeza de se ter despojado verdadeiramente de seu Eu, e de ter feito de sua consciência-de-si imediata uma coisa, um ser objetivo”⁸⁹.

Depois de efetivar essa tríplice relação que envolveu o sentimento interior, a ação, o prazer e a glorificação, a consciência infeliz desenvolve o seu terceiro e último momento. A consciência submetida à sua infelicidade e à miséria do seu agir, estabelece uma relação mediata com o imutável universal. O meio termo dessa relação é o sacerdote. A consciência transfere para ele a sua vontade e decisão. Renúncia à propriedade dos seus bens e ao prazer de desfrutá-los. Por meio dessas renúncias parece que ela deixou de ser infeliz. Esse resultado não é certo, pois ainda crê que a sua ação (que se realiza sem a intervenção divina) continua a ser uma ação miserável, crê também que o gozo é dor, que só é suprasumida numa vida além. Conseqüentemente, a infelicidade não foi eliminada. Após tantos esforços, restaram a dor e a incompreensão de que a negação da sua vontade própria e singular transformou-se em vontade universal. O caminho segue, portanto, na direção da imanência (do aquém) para que a consciência assuma a responsabilidade sobre si e sobre o mundo. Emerge, então, a Razão.

Conclusão.

Neste capítulo, expusemos o desenvolvimento da consciência e da consciência-de-si. O infinito foi o resultado das experiências da consciência (certeza sensível, percepção e entendimento). Através dele, a consciência inicia a relação consigo

⁸⁸ G.W.F. HEGEL, *op.cit.*, p. 149.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 149.

mesma, duplica-se e torna-se para si uma outra consciência. Com efeito, vem a ser para-si mesma a medida da verdade e passa do ser em-si ao ser-para-si. Produz, então, a consciência-de-si que desenvolve o movimento que visa a unidade do em-si e do para-si. A consciência-de-si que alcançou essa unidade, não está mais isolada. Ela é para uma outra consciência-de-si. A relação entre elas é a do reconhecimento efetivo, pois cada uma é para-si e para-um-outro, sendo, ao mesmo tempo, objeto para-si e para-o-outro. Em tal momento, uma consciência torna-se objeto para outra consciência-de-si. Quer dizer, uma é a consciência-de-si reconhecente, a outra é a consciência-de-si reconhecida. Elas travam uma luta de vida e de morte entre si. O senhor, que vence a luta, passa a gozar daquilo que resulta do trabalho do escravo sobre a natureza. Ele adquire a sua consciência mediante a dependência e coisificação de outra consciência, mas não consegue o reconhecimento efetivo, pois este é alcançado pelo escravo que, por meio do serviço e do trabalho, se forma para a liberdade e a independência. Eleva-se para a universalidade que consiste na suprassunção da sua individualidade.

Do que foi exposto, inferimos algumas afirmações conclusivas. Primeira: o escravo, pela mediação do trabalho, experimentou um processo de aprendizagem que o leva à descoberta da consciência-de-si e o eleva a uma forma de existência universal, constituída pelo reconhecimento universal e pelo consenso racional entre os indivíduos livres e independentes. Segunda: para Hegel não há autonomia plena, porque a consciência-de-si para ser depende da relação que estabelece e mantém com outra consciência-de-si. O sujeito solipsista da filosofia moderna não se sustenta mais. O sujeito só é sujeito na relação que mantém com outros sujeitos. A subjetividade humana se constitui a partir da idéia de que o homem é essencialmente, ou seja, ele existe para o outro e pelo outro. Terceira: neste processo de subjetivação, o indivíduo adquire a liberdade e a independência, através do mútuo reconhecimento. Por último: o homem existe na história, pois esta é o lugar em que se efetiva a formação que o eleva da sua singularidade àquela universalidade em que se realiza o reconhecimento recíproco entre sujeitos livres⁹⁰.

⁹⁰ Manfredo Araújo de OLIVEIRA, *Ética e socialidade*, p. 193-195.

CAPÍTULO IV

SUBJETIVIDADE E FORMAÇÃO CULTURAL

Divisamos no capítulo anterior a dialética do reconhecimento. Nela se efetivou a suprassunção (*Aufhebung*) da consciência, que experimentava a separação entre o homem e o seu mundo. A consciência-de-si, que resultou dessa suprassunção, constitui-se pela experiência do trabalho e da intersubjetividade. O trabalho do escravo produz o objeto de gozo do senhor e retarda o consumo do produtor. Através dele, o escravo se forma na oposição que mantém com a natureza, isso lhe possibilita chegar a um reconhecimento e a uma existência universais. A intersubjetividade, que lhe proporciona o reconhecimento, leva-o ao abandono do isolamento do seu ser aí natural e à consciência-de-si. Alcança esse estágio porque sabe que a consciência-de-si somente se efetiva na relação com o outro e para o outro. A verdade desta consciência não está mais na pura identidade do “Eu = Eu”, mas no reconhecimento recíproco entre os indivíduos, que tem como resultado a comunidade (o nós), ou melhor o conceito de “Espírito” “o eu que é um nós, e o nós que é um eu”¹.

Neste capítulo, nosso interesse restringe-se à explicitação da dialética da cultura, que desenvolve a oposição entre o homem e a cultura (*Bildung*). Esta tem para Hegel o

¹ G. W. F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Vol. I. p. 125.

sentido de formação humana. Tal processo formativo compreende a alienação (*Entfremdung*) e a exteriorização (*Entäusserung*)². Isso quer dizer que o indivíduo em si, preso ao seu ser aí natural e à sua singularidade, não se aliena e nem se exterioriza. Ele não vem a se tornar um indivíduo universal, que se reconhece, na obra sua e de todos. A cultura é obra do trabalho. Ela é o mundo que o indivíduo construiu para si e no qual procura se reconhecer. Assim, a cultura é o ponto de incidência entre a efetiva universalidade do indivíduo e a objetivação do “Espírito” na história.

O processo de formação cultural é, nesse sentido hegeliano, uma educação do indivíduo para o universal, educação que é tarefa humana e que requer o rompimento (a negação) com o que é imediato e o sacrifício do que é particular. Satisfeitos esses requisitos, o indivíduo pode se formar para o universal. Vale lembrar as palavras de Hegel, “o embrião é o homem em-si não o é para-si: Somente como razão cultivada e desenvolvida (...) o homem é para-si”³. O homem precisa da educação porque, por natureza, não é para-si o que deve ser. Contudo, antes ele tem de produzir o seu mundo. Segue-se disso, conforme já expressamos, a importância do trabalho que lhe proporciona formar o objeto e a si mesmo e elevar-se a uma existência universal. A consciência formada (educada) ultrapassa a imediatez das suas carências e os seus interesses particulares. Por conseguinte, ela produz o sentido universal que dá a inteligibilidade ordenadora da natureza e da comunidade indivíduos livres e autônomos.

Explicitar o desenvolvimento da educação para o universal, como dialética da cultura, será então o nosso propósito. Sob essa orientação organizamos o presente capítulo em duas partes. A primeira parte intentará mostrar a importância da “coisa mesma” (*die Sache selbst*) para o reconhecimento efetivo e universal do indivíduo. A “coisa mesma” é a obra que resultou do agir do indivíduo singular e de todos os indivíduos. Ela tem valor universal, por isso Hegel a denomina “essência espiritual”. Como a noção de “coisa mesma” aparece no final do capítulo V da *Fenomenologia do Espírito* intitulado “Certeza e Verdade da Razão”, supomos necessária a exposição,

² Observamos que tais termos adquirem uma significação específica no contexto da filosofia hegeliana e sobretudo da *Fenomenologia do Espírito*, o que os diferenciam do sentido, atribuído especialmente o termo alienação por Marx e pelo pensamento marxiano. Evitaremos esse debate, mas não abandonaremos a exigência de explicitar o significado que tais termos alcançam em Hegel.

³ G. W. F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Vol. I, p. 31.

mesmo de maneira concisa, dos momentos que estão envolvidos neste desenvolvimento da Razão e dos quais resulta a importância do agir e da obra, entendida como “essência espiritual”.

Na segunda parte, nosso objeto de estudo será especificamente o movimento dialético da cultura. Este é exposto na seção B do capítulo VI (O Espírito) da *Fenomenologia do Espírito* designado. “O Espírito alienado de si mesmo. A Cultura”. Em tal contexto, desenvolve-se a dialética concreta da cultura na história. A “essência espiritual” adquire uma concretude, no itinerário da história ocidental que tem início com o mundo antigo e encontra o seu desfecho, na época de Hegel, no mundo moderno. Neste percurso, o momento da cultura se inscreve na passagem da “pessoa abstrata”, garantida pelo “estado de direito” (império romano), proveniente do declínio da “bela vida ética” (mundo grego), ao indivíduo universal do mundo moderno da liberdade absoluta. O mundo da cultura divide-se em opostos separados entre si. São eles: a consciência efetiva e a consciência pura, o bem e o mal, o estado e a riqueza, a consciência nobre e a consciência vil. Essas oposições são produtos do próprio Espírito. A reconciliação entre tais opostos será possível quando o espírito desenvolver a reflexão total sobre si, ou seja, o saber absoluto. Nesse momento, o mundo da cultura não é mais o mundo em que o Espírito se aliena de si mesmo, mas o mundo em que ele se reconhece e o qual critica. O estudo, desta parte concentrar-se-á na análise da seção mencionada, a qual não nos dispensa da exposição dos principais momentos e articulações das figuras incluídas no movimento dialético da seção A denominada: “O espírito verdadeiro. A eticidade”.

Julgamos importante o estudo desses textos hegelianos, pois possibilitam compreender a formação humana como teórica e prática, a uma só vez. Tal compreensão, se apoiará na relação entre a obra e a cultura. A obra é o meio pelo qual o indivíduo estabelece o mundo exterior. Esse mundo é o mundo da cultura, que encerra a alienação e a exteriorização. Ao se tornar estranho a si mesmo”, por meio da sua obra, o indivíduo pode chegar ao reconhecimento efetivo e universal, se ele encontrar a si mesmo neste mundo que lhe é estranho e, na maioria das vezes, hostil. Assim, o indivíduo que se educa para a “ciência” e para a crítica do seu mundo, está aberto para a diferença e desenvolve o saber de si a partir do que lhe é diferente. Para

isso, não lhe é suficiente só o conhecimento teórico, ou só o conhecimento prático do seu mundo. Reconhece na obra de todos e de cada um a expressão da vontade universal e livre. A formação transforma o querer imediato na vontade livre que se efetiva no reconhecimento recíproco de homens livres.

1. A Razão e a “Coisa mesma”.

O capítulo denominado: Certeza e verdade da Razão compreende: uma introdução e três partes: Parte A – A razão observadora, Parte B – A efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma (a razão atira) e Parte C – A individualidade que é para real em-si e para-si mesma. Pretendemos explorar a importância da noção de “coisa mesma” e o sentido que ela confere à noção de reconhecimento, na terceira parte deste capítulo. Antes faremos a exposição do movimento dialético que envolve as partes: A e B.

Na introdução ao presente capítulo a consciência-de-si afirma-se como razão. Anteriormente, ela procurava a sua independência e a sua liberdade às custas do mundo. Não entendia o mundo somente o desejava e o transformava. Retirava-se dele e abolia a si mesma. *“Só agora – diz Hegel – depois que perdeu o sepulcro de sua verdade e que aboliu a abolição de sua efetividade, e (quando) para ela a singularidade da consciência é em si a essência absoluta – descobre o mundo como seu novo mundo efetivo. Agora tem interesse no permanecer desse mundo, como antes tinha somente no seu desvanecer; pois seu subsistir se lhe torna sua própria verdade e presença. A consciência tem a certeza de que só a si experimenta no mundo”*⁴.

O idealismo, segundo Hegel, enuncia o seguinte conceito da razão: *“a razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade”*⁵. O idealismo, que enuncia imediatamente esta certeza na fórmula: Eu = Eu, supõe o eu, objeto do pensamento, como objeto único e como toda a realidade. O seu defeito consiste nisto, ou seja, na

⁴ G. W. F. HEGEL *Fenomenologia do Espírito*. Vol I. p. 153.

⁵ *Ibidem*, p. 153.

afirmação de ser a razão toda a realidade. Esse idealismo é subjetivo e vazio; pois a razão encontra a sua essência na identidade formal do eu singular e imediato. Identidade que não resultou da longa mediação das negações e oposições suprasumidas. Diante deste eu (igual a si mesmo) o mundo natural e social surge como não eu, que jamais será compreendido.

O idealismo subjetivo entra em contradição consigo mesmo, pois: “a realidade lhe surge imediatamente como algo tal que não é a realidade da razão: quando a razão deveria ser toda a realidade” ⁶. O idealismo hegeliano, apoiado na razão efetiva, afirma o contrário do que é expresso pelo idealismo subjetivo. A razão efetiva, que inicialmente é somente a certeza de ser toda a realidade, é impelida a elevar a sua certeza à verdade. Ao se comprometer efetivamente, primeiro com o saber da natureza, depois com o saber da ação, a razão será capaz de encontrar a si mesma e de substituir o idealismo formal pelo idealismo concreto, no qual o eu e o universo têm uma recíproca adequação no espírito ⁷. Portanto, a razão se desenvolve como: observadora, ativa e individualidade real em-si e para si mesma.

1.1. A razão observadora.

A consciência, que se tornou razão, retoma o “visar” e o perceber a fim de encontrar a certeza de si mesmo no outro. Faz as suas observações e experiências sobre o mundo. “Por isso a razão – afirma Hegel – tem um **interesse** universal pelo mundo, já que ela é a certeza de Ter no mundo a presença, ou seja, a certeza de que a presença é racional. Procura a razão seu “Outro”, sabendo que não possuíra nada de Outro a não ser ela mesma; busca apenas sua própria infinitude” ⁸. Todavia a razão, mesmo revolvendo as entranhas das coisas, não encontrará na observação e na experiência, a certeza de ser toda a realidade, pois conhece as coisas e transforma o ser sensível em conceito. Mesmo assim, a razão observadora procurará a si mesma como algo efetivo na observação que faz da natureza, do espírito e da relação entre

⁶ G. W. F. HEGEL *Fenomenologia do Espírito*, p. 158.

⁷ Cf. J. HYPPOLITE. *Génesis y estructura de la Fenomenologia del espíritu de Hegel*. P. 207.

⁸ G. W. F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Vol. I. p. 159.

ambos.

A razão observa a natureza e constrói as ciências da natureza. Estas conhecem as coisas por meio da: descrição, classificação, formulação das leis e experimentação. Na descrição, acolhe o sensível sem universalizá-lo. Na classificação, distingue o essencial do inessencial e elabora um sistema classificatório. Com base na distinção, nos sinais e características essenciais de cada ser, a razão formula leis que expressam os diferentes momentos de cada ser. Mas a consciência observadora descobre a oposição entre a lei e a realidade que ela expressa. Nem sempre a lei adequa-se à realidade. Por isso, a razão com o fim de: *“purificar, (...), a lei e seus momentos organiza experimentos e respeito da lei”*⁹. Tais experimentos têm em vista encontrar as condições puras da lei.

A razão observadora descreve, classifica, formula leis e experimentos com seres inorgânicos e com seres orgânicos. A natureza inorgânica contém os seres que se determinam reciprocamente, se dissolvem e se separam. A lei rege-os, determinando a relação que cada ser tem para com outro ser. Falta-lhes uma unidade, o que leva à dissolução e à separação dessas determinações.

A natureza orgânica experimenta um processo diferente; nela há uma unidade interna que a mantém idêntica a si mesma na relação que tem com o meio que está a sua volta. Ademais, o ser vivo é dotado de uma finalidade imanente. *“O orgânico – afirma Hegel – não produz algo, mas **somente se conserva**; ou seja, o que é produzido, tanto (já) está presente, como está sendo produzido”*¹⁰.

Como a razão observadora não capta o movimento circular que caracteriza o desenvolvimento orgânico, ela substitui esse movimento pela relação estática interior e exterior, que é dotada de uma unidade orgânica. O interior e o exterior não são realidades opostas. Isso permite à razão afirmar a seguinte lei: *“o exterior é somente a expressão do interior”*¹¹. Aplicando esta lei ao corpo humano obtemos o seguinte: o que se encontra do lado de fora do corpo (os sistemas: nervoso, muscular e genital) parece ser fixo e permanente; o que está do lado de dentro (as funções vitais;

⁹ G. W. F. HEGEL *Fenomenologia do Espírito*, Vol. I, p. 165.

¹⁰ *Ibidem*, p. 169.

sensibilidade, irritabilidade e reprodução) é a realidade íntima deste ser vivo ¹².

O indivíduo vivo aparece como um sistema fechado e em permanente reprodução. Nele não há mudança, mas só a conservação do mesmo. Com efeito, realiza essa lei do interior e do exterior. Por isso Hegel afirma que: “(...) a natureza orgânica não tem história; de seu universal – a vida – precipita-se imediatamente na singularidade do ser - aí, e os momentos unificados nessa efetividade – a determinidade simples e a vitalidade singular – produzem o vir-a-ser apenas como o movimento contingente, no qual cada um desses momentos é ativo em sua parte, e no qual o todo é conservado. Porém essa modalidade é, **para si** mesma, limitada somente a seu próprio ponto, porque nele o todo não está presente, e não está presente porque aqui não está como todo **para-si**” ¹³.

Na circularidade do desenvolvimento biológico do ser vivo não há progresso e nem história. A razão, ao observar o desenvolvimento na natureza orgânica, só pode intuir a si mesma como vida universal em geral. Seja na natureza orgânica (onde encontra o conceito como vida), seja na natureza inorgânica, a razão não encontra a si mesma, isto é, o conceito como conceito.

A razão que não encontrou a si mesma na observação, procura a si mesma, como efetividade. Observa, então, a consciência-de-si. Encontra primeiro as leis do pensar. Essas leis não têm realidade, por isso não são a verdade total, mas a verdade formal. São ente-de-razão, abstração vazia. Não são a verdade do pensamento, nem são leis fixas e permanentes, porque: “*como momentos evanescentes na unidade do pensar, deveriam ser tomadas como saber, ou como movimento pensante, mas não como leis do saber*”¹⁴. Assim, as leis do pensar são momentos que se perdem na unidade da consciência-de-si.

Depois de observar as leis do pensar, a razão toma como objeto de observação as leis da psicologia que expressam os diferentes modos da consciência-de-si se adaptar ao mundo (hábitos e costumes) e de se retirar para-si dessa efetividade (as

¹¹ G. W. F. HEGEL *Fenomenologia do Espírito*, Vol. I, p. 169.

¹² *Ibidem*, p. 173.

¹³ *Ibidem*, p. 190.

¹⁴ *Ibidem*, p. 193.

inclinações e paixões). A razão observadora maravilha-se ao encontrar numerosas faculdades, inclinações e paixões juntas na consciência-de-si. Estas não são como coisas mortas, mas como movimentos irrequietos.¹⁵

A razão, ao enumerar essas múltiplas capacidades, descobre que a unidade delas se encontra no indivíduo concreto. Ela se põe a procurar a lei da individualidade e chega à conclusão de que a necessidade de ordem psicológica é vazia. Chega a esse resultado, segundo Hegel, porque: “(...) o mundo do indivíduo tem de ser concebido a partir do indivíduo mesmo. A **influência** da efetividade, (...), sob o indivíduo, recebe através desse indivíduo o sentido absolutamente oposto; o indivíduo, ou **deixa correr** imperturbado o fluxo da efetividade que o influencia, ou então o interrompe e o **inverte**”¹⁶. Por conseguinte, se a individualidade é o seu mundo e o círculo do seu agir, desaparecem a necessidade e o conteúdo da lei psicológica.

A razão observa, finalmente, a individualidade como um todo que engloba a consciência-de-si e o corpo. Considera que a relação entre essas partes segue a lei de que o “exterior expressa o interior”. Nesse sentido, o corpo expressa o interior do indivíduo. A relação entre corpo e interior (a consciência-de-si) foi objeto de estudo de duas ciências importantes na época de Hegel: a fisiognomia e a frenologia. A primeira procurava uma lei que revelasse plenamente a relação exterior e interior de um mesmo indivíduo. Apresentou, então, a suposição de que havia uma linguagem que expressava o interior, pois este se manifesta por meio de traços fisionômicos, tais como: as linhas da mão, o timbre e o volume da voz, a escrita, etc... Hegel criticou a fisiognomia, porque ela enunciava apenas leis contingentes e subjetivas. Por exemplo: “se alguém dissesse: “*ages na verdade como um homem honesto, mas vejo por teu aspecto que te forças, e que és um canalha no teu coração*”, não há dúvida de que até a consumação dos séculos um qualquer sujeito de brios responderia com um soco na cara”¹⁷.

A frenologia considerava o exterior como uma coisa: o crânio, e o interior como um órgão: o sistema nervoso (órgão da consciência-de-si considerada em-si e para-si).

¹⁵ Cf. G. W. F. HEGEL. op cit. Vol. I, P. 194.

¹⁶ *Ibidem*, p. 196.

¹⁷ HEGEL, op cit, Vol. I, p. 204.

Desse modo o ser do indivíduo seria a sua caixa craniana. Hegel, com certa ironia, afirma que: “(...) *quem reflete sobre a localização própria do ser-aí do espírito, não o coloca nas costas, mas somente na cabeça*”¹⁸. O crânio não é um signo, mas uma coisa (um osso), que a razão observadora toma como exterioridade da consciência-de-si. “Assim, - afirma Hegel – quando se diz a um homem: “*tu (teu interior) és isto porque teu osso é assim constituído, isso não significa outra coisa que: “eu tomo um osso por tua efetividade*”¹⁹. Considerar um osso como a efetividade da consciência-de-si, nada mais é do que afirmar que ela é uma coisa. Quem julga assim, segundo Hegel deveria ter o próprio crânio quebrado, a fim de que se descubra desta maneira tão grossa, que um osso não é para o homem nada em si, e muito menos sua verdadeira efetividade²⁰.

A razão, após a observação que fez sobre o inorgânico, o ser-vivo, as leis do pensamento, as leis da psicologia, a fisionomia e a frenologia, chegou à conclusão de que não encontrou a si mesma como efetividade. Em compensação, essas observações revelaram-lhe que a consciência-de-si não existe como coisa. Ela é produzida pela atividade comum do sujeito e do mundo. Mostraram-lhe também, que a identidade entre o ser e o pensamento não é uma identidade já dada, mas está em processo e entregue à liberdade do homem de realizá-la ou não²¹. Isso quer dizer, segundo Hegel que “ (...) *a categoria, que tinha percorrido a forma do **ser** no observar, é posta agora na forma do ser -para- si; a consciência já não quer **encontrar se imediatamente**, mas produzir-se a si mesma mediante sua atividade. É **ela mesma para-si o fim do seu agir** – como antes no observar só lidara com as coisas*”²².

1.2. A razão ativa.

A razão que observa, encontrava-se no elemento da consciência. A razão que opera (razão ativa), situa-se no elemento da consciência-de-si, cujo ser específico é o

¹⁸ *Ibidem*, p. 208.

¹⁹ *Ibidem*, p. 216.

²⁰ *Ibidem*, p. 216.

²¹ Cf. P. J. LABARRIÈRE, *La Fenomenologia del Espíritu de Hegel – Introduction a una lectura*, p. 158.

²² G. W. F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Vol. I, p. 219.

desejo, o trabalho e a ação. Ao passar de um elemento a outro, a razão descobre que terá a consciência completa de si, não enquanto razão teórica, mas como razão prática. Sabe, de um lado, que não foi possível reconhecer a si mesma na coisa que lhe é exterior e independente; de outro, que encontrará a si mesma naquilo que é resultado da sua atividade.

A razão, neste momento, não se desprende da individualidade. *“De início – afirma Hegel -, essa razão ativa só está consciente de si mesma como de um indivíduo, e enquanto tal deve exigir e produzir sua efetividade em outro. Mas depois, ao elevar sua consciência à universalidade, torna-se razão **universal**, e o indivíduo é consciente de si como razão, como algo já reconhecido em-si e para-si, que unifica em sua pura consciência toda a consciência-de-si”*²³. A razão ativa e individual não se encontra imediatamente como a consciência-de-si reconhecida, que descobre a certeza de si mesma e a sua verdade em outra consciência-de-si livre. Isso só encontramos efetivamente no reino da eticidade, ou seja, na absoluta unidade espiritual dos indivíduos independentes. O reino da eticidade constitui-se pela vida de um povo livre, na qual cada consciência singular é reconhecida pelas outras. Em tal contexto, tudo o que é feito pelo indivíduo está em acordo com o “ethos” de todos. Por exemplo: o trabalho que ele realiza para prover as suas necessidades satisfaz tanto a sua como as necessidades alheias.

Surge uma questão: como o indivíduo, enquanto consciência singular, seguro de si mesmo e lançado no mundo em busca da felicidade toma consciência desta substância ética? A resposta à questão inicia-se com a descoberta, que o indivíduo faz, de que a sua felicidade só pode ser concebida na organização e na vida ética. Tal descoberta resultou das experiências frustradas de realizar a unidade entre o indivíduo, a natureza e a sociedade. Experiências que correspondem às três figuras seguintes: o prazer e a necessidade, a lei do coração e o delírio da presunção, a virtude e o curso do mundo. Todas elas expressam, a seu modo, formas do individualismo moderno. O que há de comum entre elas é a atitude da consciência-de-si que, ao invés de abordar o mundo como um momento autêntico da totalidade espiritual, procura somente projetar

²³ G. W. F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Vol. I, p. 221.

sobre ele a imagem de uma realidade acabada que se apóia na sua coerência imaginária²⁴.

A consciência-de-si ativa assume sucessivamente essas três formas do individualismo. Em cada uma delas, a individualidade singular estabelece uma relação específica com o mundo em busca da felicidade. Primeiro tenta afirmar o seu ser e gozar da sua singularidade no mundo. Depois, procura reformar o mundo. Por fim, o indivíduo reformador cede lugar para o indivíduo virtuoso. Hegel dá para cada uma dessas figuras um exemplo literário. Os exemplos que elege são respectivamente: “O primeiro Fausto” de Goethe; “Os Bandidos” de Schiller e “Don Quixote” de Cervantes. Enfatiza nestes exemplos a universalidade das atitudes dos seus principais personagens diante do mundo.

A primeira atitude da consciência-de-si, que abandona o saber e o pensamento e se entrega ao “espírito da terra”, assemelha-se à atitude de *Fausto* de Goethe. Ela experimenta o “individualismo do prazer”. O prazer desejado pelo indivíduo é o prazer de encontrar a si mesmo em outra individualidade. O que o indivíduo quer é o prazer de ser desejado pelo outro. Ademais, ele procura tornar o outro igual à sua própria imagem, realizando-se como singular. Nesta relação não há reconhecimento. A consciência-de-si fracassa diante deste mundo que recusa o domínio que ela lhe tentava impor e se lança contra esse desejo em defesa da sua liberdade. Fracassa porque permanece presa à singularidade e ao prazer sensível. O prazer que resulta da dominação, a consome a cada instante e anula a sua singularidade, defronta-se com a lei do dever e a do morrer que constituem a realidade sensível²⁵. Isto se manifesta assim – diz Hegel -: “o indivíduo somente foi ao chão, e a absoluta dureza da singularidade se espatifa em contato com a efetividade, igualmente dura e continua”²⁶. O indivíduo, que desejava dominar e gozar a sua própria vida transformou-se em brinquedo dela. “O indivíduo – afirma Hegel – experimenta o duplo sentido subjacente no que fazia, isto é: ter **levado sua vida**; levava a vida, mas o que encontrara era antes, a

²⁴ Cf. L. P. J. LABARRIÈRE, *op cit.* p. 159.

²⁵ Cf. J. HYPPOLITE, *op cit.* p. 254 – 256.

²⁶ G.W.F. HEGEL, *op cit.* Vol. I, p. 230.

morte”²⁷.

Com o fracasso do prazer experimentado no individualismo a consciência–de-si experimenta outra forma de individualismo: “a lei do coração”. Ela não busca mais a realização do prazer, mas a realização do bem geral da humanidade. A consciência – de – se atira, dirige-se ao mundo para reformá-lo e adaptá-lo àquilo que ele deveria ser. É desse modo que procede o personagem Karl Moor de Schiller. Herói romântico, bandido generoso e defensor de todos aqueles que sofrem as piores opressões. Enfrenta o mundo dos homens, que era por ele considerado uma hipócrita raça de crocodilos, pois acreditava que esse mundo havia se separado do coração humano. O mundo se constituía numa ordem aparente de coação e de violência, que contradiz a lei do coração²⁸. A atitude de Karl Moor apresenta duas ambigüidades: a primeira, revela que o sujeito ativo projeta sobre o mundo humano uma imagem ideal que é a objetivação de sua individualidade imediata. Ele não distingue a diferença entre os termos “coração” e “lei”. O “coração” indica a interioridade subjetiva do sentimento. A “lei” faz parte da universalidade objetiva. Além de não fazer essa distinção, o sujeito perverte tanto o coração como a lei, porque pretende fazer do sentimento individual uma lei para todos. Por mais excelente que seja a intenção, querer impor a imediatez do seu sentimento pode tanto perverter como tornar perverso o coração. A segunda ambigüidade encontra-se no excesso de sua boa vontade. O sujeito atuante quer impor a todos os homens a excelência dos sentimentos (conteúdo do coração). Esquece-se, porém, que o mundo dos homens não é uma matéria informe e sem consistência. Dessas ambigüidades, conclui-se que o sujeito não pode impor a todos o seu sentimento, deve, sim, questioná-lo frente ao universal real²⁹.

Na contradição entre a lei do coração e a ordem, a consciência–de-si descobre que esta ordem (lei de todos os corações) é sua obra. “*As leis vigentes – escreve Hegel – são defendidas contra a lei de um indivíduo, porque não são uma necessidade morta e vazia, carente de consciência, e sim a universalidade e a substância espirituais*”

²⁷ G. W. F. HEGEL *Fenomenologia do Espírito*, Vol. I, p. 230.

²⁸ J. HYPPOLITE, *op cit.* p. 257.

²⁹ Cf. L. P. J. LABARRIÈRE, *op cit.* p. 160.

³⁰. Todavia, essa ordem perverte-se, na medida em que cada indivíduo faz valer a sua própria aspiração contra o interesse dos demais. “*O que parece ser ordem pública – afirma Hegel -, é assim essa beligerância geral, em que cada indivíduo arranca o que pode, exerce a justiça sobre a singularidade do outro, consolida sua própria singularidade que igualmente desvanece por obra dos outros*” ³¹. Portanto, ao se deparar com essa situação, a consciência-de-si topa com o que corrompe a ordem do mundo humano, a saber: o fato das consciências singulares tomarem a si mesmas como fim supremo.

A terceira forma do individualismo mostra que o curso do mundo confronta-se com a virtude. No curso do mundo, a individualidade buscou o seu próprio prazer e experimentou a sua decadência. Em seguida, ela perturbou a ordem estabelecida, pois desejava ser a lei: nos dois casos ocorreu a perversão do universal. O “ cavaleiro da virtude”, Dom Quixote, procura suprasumir a individualidade (princípio de perversão) e restituir ao universal a sua efetividade. Ele se esforça para agir de modo moralmente perfeito e para fazer com que todos aqueles que estão à sua volta venham a agir da mesma maneira. A ação moral, porém, efetiva-se numa realidade individual, contingente e finita. A consciência virtuosa recusa-se a incorporar à sua ação essa realidade individual, pois o que procura é a submissão do seu eu imediato à disciplina do universal. O “cavaleiro da virtude” luta, então, contra o curso do mundo. Para Hegel, essa luta: “*só pode ser um vacilar entre conservar e sacrificar – ou antes, não pode caber nem o sacrifício dele próprio, nem o ferimento do estranho. Assemelha-se a virtude não só a um combatente, que na luta está todo ocupado em conservar sua espada sem mancha; e mais ainda: que entrou na luta para preservar as suas armas. Não só não pode fazer uso de suas próprias armas, como além disso deve manter intacta as do adversário, e protegê-las contra seu próprio ataque, porquanto são, todos, partes nobres do bem, pelo qual a virtude entrou na luta*” ³².

O resultado dessa luta leva a consciência a abandonar um bem em-si que não tem efetividade. Ela constata que o curso do mundo não é tão mau como mostrara ser,

³⁰ G.W.F. HEGEL, *op cit.* Vol. I, p. 236.

³¹ *Ibidem*, p. 237.

³² *Ibidem*, p. 241.

pois nele se efetiva o universal. Abandona, por isso, a idéia de produzir o bem sacrificando a individualidade, cujo movimento é a realidade do universal. A consciência virtuosa tem, nesse momento, uma única alternativa para abandonar o imaginário e entrar no mundo do reconhecimento: enfrentar a realidade do mundo. Esse enfrentamento leva em conta a universalidade efetiva, que supõe a relação dela com os outros indivíduos, por meio da comunicação. Sem isso não será reconhecida ³³.

As três formas do individualismo moderno supra mencionadas revelaram-se insuficientes para a realização do reconhecimento. Segue-se que a separação entre a idéia e a realidade deve ser evitada. A idéia deve se efetivar na realidade e essa só é humana com a realização da idéia. Somente a ação do homem torna isso possível. “O agir, o atarefar-se – afirma Hegel – da individualidade são, pois, fim em si mesmos. O uso das forças, o jogo de sua exteriorização, são o que lhes confere vida, senão seriam o em-si morto. O **em-si** não é um universal irrealizado, inexistente e abstrato, mas ele mesmo é imediatamente essa presença e efetividade do processo da individualidade”

³⁴.

1.3. A individualidade real em-si e para si mesma.

Nesse terceiro momento da dialética da razão (a individualidade em-si e para si-mesma), se efetiva a síntese dos momentos precedentes: razão observadora e razão ativa. Agora, a razão faz a experiência de ser, na certeza de si mesma, toda a realidade. Ela passa a ser a categoria consciente de si mesma. Três momentos constituem essa nova situação da razão, são eles: o reino animal do espírito, a impostura e a “coisa mesma”; a razão ditando as leis e a razão examinando as leis. Interessa-nos o primeiro momento, pois nele se explicita a identidade entre a individualidade e a exterioridade do mundo, através da coisa mesma. A relação entre o interior e o exterior leva à produção do espírito livre e autônomo.

O indivíduo, considerado em-si antes do agir, é simplesmente uma natureza determinada. Encontra-se limitado pelas determinações naturais. “A individualidade

³³ Cf. L. P. J. LABARRIÈRE. *op cit.* p. 161.

³⁴ G. W. F. HEGEL. *op cit.* Vol. I, p. 244.

*entra em cena – escreve Hegel -, pois, como natureza originária determinada; como natureza originária, porque é **em-si** (...). A determinidade originária da natureza é, pois, somente princípio simples – um elemento universal transparente, onde a individualidade não só permanece livre e igual a si mesma, como também aí desenvolve irreprimida as suas diferenças; e na efetivação delas é pura ação recíproca consigo mesma”* ³⁵.

Portanto, limitado à sua natureza, o indivíduo é apenas em-si.

O conceito de individualidade que ora se apresenta reúne o em-si e o para-si. Enquanto natureza originária, a individualidade é somente em-si. Enquanto passagem do interior para o exterior, ela é para-si mesma. Tal passagem é o agir do indivíduo. Este somente sabe o que é através da sua ação. Assim, a natureza determinada e originária do indivíduo revela-se por meio da ação que efetiva essa natureza. A ação contém alguns momentos: o fim, o meio e a obra. O fim demanda a passagem do interior (em-si) da individualidade ao seu exterior (para-si). Os meios são os talentos (natureza interior), as circunstâncias dadas e os interesses presentes a essas circunstâncias. A obra é a expressão do que a individualidade era em si mesma. A ação do indivíduo, que inclui todos esses momentos, produz um mundo que não lhe é oposto, pois, sendo uma obra sua, só pode revelar externamente o que ele é internamente.

A obra é, pelo que foi exposto, a expressão da individualidade real em-si e para-si. A obra efetivada de um indivíduo contém a sua natureza determinada, que é oposta às outras naturezas individuais. Essa obra se torna uma efetividade estranha para os outros indivíduos. A consciência individual compara a sua obra com a das outras individualidades e encontra nessa comparação diferenças quanto aos fins, aos meios e à realização da obra. Neste momento, será denunciada a identificação demasiado simples entre o fim, os meios e a realização concreta. A recusa de todo conflito entre esses termos do obrar ameaça o indivíduo num “círculo” não de plenitude, mas de uma péssima petição de princípio. O indivíduo, certo da sua identidade formal e vulgar, evita toda contestação quanto aos elementos que compõem a sua ação. Quando questiona a pureza dos fins, se refugiará na pobreza dos meios e afirmará que o fim foi realizado.

³⁵ G. W. F. HEGEL. *op cit.* Vol. I, p. 246.

Quando critica os meios escolhidos, reivindicará a retidão do seu fim. Quando discute que a realidade produzida é inacessível, mostra que as suas intenções são impecáveis e que escolheu os meios com um cuidado meticoloso ³⁶. Depreende-se disso que um indivíduo racional, que não admite as diferenças e justifica a separação entre o seu ser, o seu agir e a sua obra, é um indivíduo incapaz de efetivar o reconhecimento e o enfrentamento que ele próprio exige.

Sem a realização da sua obra, a consciência individual não sabe quem é e nem existe como tal, mas a obra efetivada é uma obra de todos e não um objeto pertencente ao indivíduo. A obra se afasta do autor e deixar de ser obra sua. *“A obra é – diz Hegel –; para outras individualidades; é como uma efetividade que lhe é alheia (...). Em geral, a obra é assim algo de efêmero, que se extingue pelo contrajogo de outras forças e de outros interesses, e que representa a realidade da individualidade mais como evanescente do que como implementada”* ³⁷. A desilusão que a consciência individual experimenta em relação à contingência da sua obra, mostra-lhe que ela não está só.

No entanto, a contingência da obra é suprassumida pela necessidade do agir. O que permanece das vicissitudes das obras particulares é a necessidade do agir, da unidade do ser e do operar. A obra aparece e é negada por outras obras. O que subsiste, nesse processo, e se converte em realidade efetiva é a negação, isto é: *“o movimento infinito que supera cada obra particular integrando-a numa **essência universal**”* ³⁸.

O agir é necessário para a objetivação do sujeito. O ser objetivo é a obra. Não se trata de uma obra qualquer, mas de uma obra que é uma objetividade espiritual. Obra verdadeira, que Hegel chama de “a coisa mesma” (*die Sache selbst*). Esta, segundo Hegel; *“não é somente uma coisa oposta ao agir em geral e ao agir singular; nem um agir que se opusesse à subsistência e que fosse o gênero livre de seus momentos – que constituíram as suas **espécies**. A “coisa mesma” é uma essência cujo ser é o agir do indivíduo singular e de todos os indivíduos e cujo agir é imediatamente para outros, ou uma coisa, e que só é coisa como agir de todos e de cada um. É a essência de*

³⁶ Cf. L. P. J. LABARRIÈRE. *op cit.* p. 164.

³⁷ G. W. F. HEGEL. *op cit.* Vol. I, p. 252.

³⁸ J. HYPPOLITE. *op cit.* p. 279.

*todas as essências: a essência espiritual*³⁹. A “coisa mesma” é produto da ação do indivíduo que expressa seu interesse. Contudo, ela é para os outros. Ela é a coisa do indivíduo e a coisa dos outros, ser para-si e ser para os outros. A “coisa mesma” é, portanto, a coisa produzida pelo homem dotada de valor universal.

A obra verdadeira, a “coisa mesma” (*die Sache selbst*), é a obra de todos e de cada um. “O universal – escreve Hegel –, *que só é um ser como este agir de todos e de cada um; uma efetividade, porque esta consciência a sabe como sua efetividade singular e como efetividade de todos*”⁴⁰. O ser da obra, produzida pelo indivíduo, não expressa somente o fazer do indivíduo singular, mas o de todos os indivíduos. Desse modo, a coisa sendo minha coisa é também a coisa de todos sendo para mim e também para os outros.

A relação entre o indivíduo e o outro, mediada pelo fazer e pela “coisa mesma”, aponta para o “eu que veio a ser um nós, e o nós um eu”; isto porque o indivíduo abandona a certeza de si, a sua natureza determinada, e se elevou ao elemento da universalidade espiritual. J. Hyppolite observa que o espírito surge: “*como obra comum das individualidades, cada uma das quais se supera particularmente e cuja comunidade dá origem a um mundo que é a existência da razão: “o eu que é nós e o nós que é um Eu*”⁴¹.

Concluimos, do que foi exposto até aqui a respeito da razão, que o mundo é obra da consciência, como tal é obra de todos e de cada um. “A *essência espiritual* – afirma Hegel –, *no seu ser simples é pura consciência e esta consciência-de-si. A natureza originalmente determinada do indivíduo perdeu seu significado positivo, de ser em-si o elemento e o fim da atividade: é apenas um momento suprassumido, e o indivíduo é um Si, como Si universal*”⁴².

2. Espírito, cultura e alienação.

³⁹ G. W. F. HEGEL. op cit. Vol. I, p. 253.

⁴⁰ Ibidem, p. 259.

⁴¹ J. HYPPOLITE .op cit. p.280.

⁴² G. W. F. HEGEL . op cit. Vol. I, p. 260.

Nesta segunda parte, nosso interesse se limita ao estudo da cultura (*Bildung*), conforme ela é exposta por Hegel no Capítulo VI, denominado “O Espírito”. O capítulo divide-se em três partes assim designadas: “O espírito verdadeiro: a eticidade” (1ª parte), “O espírito alienado de si mesmo: a cultura” (2ª parte); e “O espírito certo de si mesmo: a moralidade” (3ª parte). Tais partes são precedidas por uma introdução que mostra a relação dialética que há entre a razão e o espírito. O tema da cultura, objeto do nosso estudo neste momento, é desenvolvido na segunda parte (O espírito alienado de si mesmo: a cultura). Em razão disso, apresentaremos os momentos principais da dialética que constitui a primeira parte do capítulo, para em seguida expor o desenvolvimento da dialética da cultura que inclui as noções de alienação (*Entfremdung*) e exteriorização (*Entäusserung*).

Iniciamos pela introdução geral ao capítulo. Aí, Hegel afirma que: “a razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e quando é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma”⁴³. A unidade entre a razão e o espírito indica que a “essência espiritual” adquire concretude histórica. As figuras da consciência eram figuras abstratas, sem conteúdo histórico. As figuras do Espírito, são figuras concretas e históricas. O espírito não aparece na forma de um “eu penso”, mas como um “nós pensamos” que se efetiva na história. Desse modo as consciências singulares são suprassumidas e conservadas em sua diversidade. O conflito entre elas é simultaneamente negado e conservado na relação intersubjetiva que se realiza com o reconhecimento recíproco entre os indivíduos.

A afirmação feita no prefácio à *Fenomenologia do Espírito* de que “a substância é sujeito” ganha a confirmação histórica por meio das experiências do espírito. A experiência inicial é a da consciência de si universal que se atualiza no mundo do espírito, ou seja, mundo da história humana. Nesta primeira experiência, o espírito surge como imediato (o espírito verdadeiro). Na experiência seguinte, ele se opõe a si mesmo (o espírito torna-se estranho a si mesmo). Por fim, ele se conquista reflexivamente a si mesmo (o espírito torna-se certo de si mesmo). Ao final dessas experiências históricas, o espírito desenvolveu o saber de si mesmo, isto é,

⁴³G. W. F. HEGEL . *Fenomenologia do Espírito*. Vol. II, p. 7.

compreendeu a si mesmo no curso de história ocidental.

Não é demais, lembrarmos que o espírito como substância está presente desde o momento da certeza sensível, que inicia o percurso fenomenológico da consciência. Contudo, ele se explicita na forma de conceito no confronto entre as consciências-de-si, quando esta passa a ser tanto o eu quanto o objeto. Hegel, então, afirma que: *“para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse 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**, 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 alguém sensível, e da noite vazia do além supra-sensível, para entrar no dia espiritual da presença”*⁴⁴.

A partir da dialética do reconhecimento, o espírito revela-se um nós. Trata-se de um “nós pensamos”, que se afasta definitivamente do ‘Eu penso’ cartesiano e do “Eu penso em geral” kantiano. O espírito é este “nós” que atualiza, ao mesmo tempo, a unificação e a separação das diversas consciências singulares. Esse “Nós” é, por conseguinte, a substância espiritual que é obra de todos e de cada um⁴⁵. A substância espiritual é a obra humana como unidade do em-si e do para-si; ela não é produto da natureza, mas da história e da sociedade. Portanto, a identidade abstrata entre o agir humano e a sua obra (a coisa mesma), que resultou da dialética da razão, adquire agora concretude histórica.

O espírito é a substância que aparece como o fundamento e o fim do agir de todos. Por isso as suas figuras são figuras do mundo. *“São figuras – escreve Hegel – porém, que diferem das anteriores por serem os espíritos reais, efetividades propriamente ditas, e (serem) em vez de figuras apenas da consciência, figuras de um mundo”*⁴⁶. O desenvolvimento dialético dessas figuras envolve os três momentos supra mencionados (o espírito imediato, o espírito separado de si mesmo e o espírito certo de

⁴⁴ G. W. F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Vol. I, p. 125 - 126.

⁴⁵ J. HYPPOLITE. *op cit.* p. 293 – 294.

⁴⁶ G. W. F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Vol. II, p. 9.

si mesmo). Hegel dá a seguinte descrição desses momentos: “o mundo **ético vivo** é o espírito em sua **verdade** (imediato); assim que o espírito chega ao **saber** abstrato de sua essência, a eticidade cai na universalidade formal do direito. O espírito doravante cindido de si mesmo, inscreve em seu elemento objetivo, como em uma efetividade rígida, um dos seus mundos – o **reino da cultura** – e, em contraste com ele, no elemento do pensamento, o **mundo da fé** – o **reino da essência** (...). O reino dividido e distendido entre o **aquém** e o **além** retorna à consciência-de-si, que agora na **moralidade** se apreende como essencialmente, e apreende a essência como Si efetivo. Já não coloca fora de si seu **mundo** e o **fundamento** dele, mas fez que dentro de si tudo se extinga; e, como **boa –consciência**, é o espírito **certo de si mesmo**”⁴⁷.

O mundo ético, o mundo da cultura, o mundo da fé e o mundo da moralidade correspondem a três tempos da história universal. São eles: o mundo antigo (Grécia e Roma), o mundo moderno (do feudalismo à Revolução Francesa) e o mundo contemporâneo (de Napoleão e da Alemanha de Hegel). O espírito é considerado, neste desenvolvimento histórico, primeiro como substância e finalmente como criador da sua história. Ademais, ele recupera a si mesmo, por meio da oposição entre a sua essência (espiritual, social) e o seu ser-aí (natural). Deste modo, o que se efetiva, neste itinerário histórico, é a passagem da substância ao sujeito, a passagem do espírito verdadeiro ao espírito certo de si mesmo⁴⁸.

O reino da cultura aparece no momento denominado: “O espírito alienado de si mesmo”. Esse momento resultou da perda da unidade que havia entre o indivíduo e o todo, e que era característica principal do mundo ético, que se situa no momento denominado: o Espírito verdadeiro. A eticidade”. Por isso, a exposição do reino cultura só é possível, a partir da apresentação, ainda que sucinta, da dialética que envolve o mundo ético e o seu declínio. Essa exposição será o nosso ponto de partida.

A dialética do espírito tem como seu primeiro momento histórico: a “polis grega” (o mundo ético). Na “pólis”, havia a unidade imediata entre o indivíduo e o todo da vida civil. Aí, Hegel identifica duas leis: a lei humana e a lei divina. O espírito, neste

⁴⁷ G. W. F. HEGEL *Fenomenologia do Espírito*, Vol. I, p.10.

⁴⁸ Cf. J. HYPPOLITE . *op cit.* p. 295 – 298.

momento, é a comunidade enquanto essência ética consciente. “Como *substância efetiva*, - afirma Hegel -, o espírito é um povo, como **consciência efetiva é cidadão do povo (...)**. Esse espírito pode chamar-se a lei humana por ser essencialmente na forma da **efetividade_consciente dela mesma**. Na forma da universalidade, é a lei **conhecida** e o costume corrente. Na forma da singularidade, é a certeza efetiva de si mesmo no **indivíduo** em geral. A certeza de si, como **individualidade simples**, é o espírito como governo. Sua verdade é a **vigência** manifesta, exposta à luz do dia, - uma **existência** que, para a certeza imediata, emerge na forma do ser – aí deixado em liberdade”⁴⁹. Portanto, a lei exposta à luz do dia (ordem pública), organiza a comunidade (a polis), isto é, “a substância ética como agir efetivo consciente-de-si”⁵⁰.

A lei divina encontra-se na comunidade ética natural (a família), que é o conceito interior e carente de consciência da efetividade consciente-de-si. “Como ser ético imediato escreve Hegel – se contrapõe à eticidade que se forma e se sustém mediante o **trabalho** em prol do universal: os Penates se contrapõem ao espírito universal”⁵¹. A família está orientada para a conservação da existência singular, razão pela qual nela o indivíduo singular (ou o eu singular) salva-se da morte e conserva-se em sua singularidade. Portanto, é a lei divina que mantém o vínculo familiar. Sendo a família a “forma da substância imediata”, a relação de cada um dos seus membros com a família toda compreende não só o conjunto dos membros vivos, abrange também os “gestos”, a linhagem a qual pertence o indivíduo e na qual encontra o seu sentido⁵². O fim da família é o singular. Mas, para a relação entre os familiares ser ética, a ação dos seus membros não pode ser contingente. “Por conseguinte – diz Hegel – a ação que abarca a existência toda do parente consanguíneo (não o cidadão) (...) já não concerne ao **vivo** mas sim ao **morto**; aquele que da longa série de seu ser – aí disperso, se recolheu em uma figuração acabada, e se elevou da inquietação da vida contingente à quietude da universalidade. Já que somente como cidadão ele é **efetivo** e substancial, o singular, enquanto não é cidadão e pertence à família, é apenas sombra **inefetiva**

⁴⁹ G. W. F. HEGEL. *op cit.* Vol. II, p. 12.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁵¹ *Ibidem*, p. 12.

⁵² Cf. P. J. LABARRIÈRE. *op cit.* p. 123.

*sem contornos*⁵³.

A lei humana é a lei da cidade (do domínio público). A lei divina é a lei da família (do domínio privado). A oposição dialética entre essas duas leis conduz à dissolução do mundo ético. A lei humana representa o universal. A lei divina representa o singular. As duas ordens (pública e privada) aparecem absolutas e exigem fidelidade igualmente absoluta. Com isso a unidade da “bela comunidade ética” é cindida. A lei da cidade (ordem pública) se opõe à lei da família (ordem privada). Não está em jogo, nesta oposição entre as leis, a oposição entre uma vontade boa e uma vontade má, pois há somente a submissão plena do indivíduo a uma das leis. Assim, a preservação da comunidade requer o abandono da singularidade. Instaura-se a guerra que levará ao declínio da comunidade ética e ao aparecimento de um império sem espírito.

O resultado da oposição dialética entre a lei humana e a lei divina é a crise do mundo grego. O declínio da substância ética e a passagem para uma outra figura resultam da guerra, recurso que a comunidade usou para dissolver a resistência da singularidade. Mas na guerra quem decide sobre a essência ética é a força da natureza e o acaso da sorte, porque – afirma Hegel – *“o ser- aí da essência ética agora repousa na força e na fortuna, assim já está decidido que a essência ética foi por terra; (...), agora são os espíritos **vivos** dos povos que, através de sua individualidade, desmoronam em comunidade **universal**, cuja **universalidade simples** é sem-espírito e morta, e cuja vitalidade é o indivíduo singular, enquanto singular. A figura ética do espírito desvaneceu, e surge uma outra em seu lugar*⁵⁴.

A dissolução do “mundo ético” gera um novo tipo de comunidade carente de espírito, pois deixou de ser a substância dos indivíduos. Encontramos nela a multiplicidade de indivíduos. Por isso, essa comunidade é: *“o universal estilhaçado nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos, esse espírito morto, - é uma **igualdade** na qual **todos** valem como **cada um**, como **pessoas***⁵⁵.

Sobre a atomização dos indivíduos, os quais experimentam a dispersão na pluralidade das pessoas num mundo caótico, se eleva a figura do senhor. “Esse senhor

⁵³ G. W. F. HEGEL, *op cit.* Vol. II, p. 13 – 14.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 30 – 31.

*do mundo é, para-si, - escreve Hegel -, dessa maneira a pessoa absoluta, que ao mesmo tempo abarca de si todo o ser aí, e para cuja consciência não existe espírito mais elevado. É pessoa, mas a pessoa solitária que se contrapõe a todos*⁵⁶. Esse senhor encontra a sua efetividade histórica no império romano. O direito institui a figura da pessoa jurídica.

A universalidade desta condição jurídica da pessoa é uma universalidade abstrata e sem espírito, pois a personalidade do direito tem um conteúdo que lhe é estranho. O senhor (a pessoa absoluta) é a essência e o conteúdo das pessoas isoladas. Mas diz Hegel: “ (...) a sua potência não é a **união** do espírito na qual as pessoas reconheçam a sua própria consciência-de-si; enquanto pessoas, são antes para-si, e excluem a continuidade com outras, da absoluta rigidez de sua atomicidade. Estão assim em uma relação unicamente negativa, seja uma com as outras, seja para com o senhor do mundo, o qual é seu nexo de relacionamento, ou sua continuidade. Enquanto tal continuidade, o senhor do mundo é a essência e o conteúdo do formalismo das pessoas, conteúdo, porém, que lhes é estranho e essência que lhes é hostil (...) e enquanto continuidade de suas personalidades, precisamente as destrói”⁵⁷.

O direito romano criou o conceito de pessoa, que permitiu a igualdade entre os indivíduos quanto à posse de algo. No entanto, essa condição jurídica leva à dessencialização da consciência-de-si, pois o indivíduo (enquanto pessoa) aliena a sua essência na pessoa do imperador, que se tornou senhor do mundo e compreende em-si o existir de todos. Sob esse estado de direito, resta ao indivíduo a pura identidade de si consigo mesmo. Encerrado em si mesmo e submetido a um poder político que representa um poder absoluto e supra-individual, o indivíduo contempla a totalidade do real como algo estranho. O espírito está separado de si mesmo, tem início a transição do mundo ético (que chegou ao seu declínio com o império romano) para o mundo da cultura.

A segunda parte do Capítulo VI é intitulada: “O espírito alienado de si mesmo à cultura”, ela se organiza em três momentos que são respectivamente: o mundo do

⁵⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁵⁶ G. W. F. HEGEL. *op cit.* Vol. II, p. 34

⁵⁷ *Ibidem*, p. 34.

espírito alienado de si mesmo, a ilustração e a liberdade absoluta e o terror. Esses momentos expressam o período da história ocidental que vai do declínio do Império Romano até a Revolução Francesa. Eles representam, segundo Hegel, o esforço para superar a cisão que experimenta o Espírito com a queda do mundo ético. Trata-se de superar o isolamento e de dar um conteúdo universal ao eu. Para isso, a consciência tem de encontrar um conteúdo que lhe seja adequado. A nova forma de civilização que se desenvolve nesse período, sob o signo da cultura, pretende formar o indivíduo universal⁵⁸. Nosso interesse não consiste em fazermos uma exegese minuciosa do “mundo do espírito alienado de si mesmo”, mas consiste em realizarmos uma análise que nos permita desvelar o sentido e a importância da cultura no processo de objetivação do espírito. O mundo espiritual é o mundo da cultura (*Bildung*) e da alienação (*Entäusserung*). Cultura e alienação são termos correlatos, uma vez que neles está pressuposto que o indivíduo se forma por meio da alienação do seu ser natural. Nesse sentido, a educação para o universal não é um simples desenvolvimento harmonioso, tal como encontramos nos seres naturais. Ela exige que o indivíduo se forme por meio de separação e de oposição consigo mesmo⁵⁹. Observamos, outrossim, que está fora dos propósitos de Hegel expor na *Fenomenologia do Espírito* e, especialmente, no texto que ora analisaremos uma teoria da educação. Ele atribui à *Fenomenologia* do Espírito a tarefa de elevar a consciência do seu estado de incultura para o estado do saber absoluto (da cultura plena). Entende a cultura como obra do *Espírito*, que o aliena e o exterioriza na história humana. Assim, a preocupação em relacionar a educação com a cultura, neste contexto, é nossa. Procuraremos mostrar essa relação sem abandonar os conceitos hegelianos.

O mundo do espírito alienado de si mesmo divide-se em dois momentos que revelam uma dupla alienação. A primeira encontramos na cultura e seu reino da efetividade, onde a consciência-de-si produz o seu mundo, que para ela se torna estranho e hostil e da qual deve se apropriar. A segunda é uma alienação da primeira alienação. Ela diz respeito ao reino da pura consciência, dividido em fé e pura inteligência. A pura consciência é a fuga do mundo da cultura, pela fé e pela pura

⁵⁸ Cf. RAURICH: *Hegel y La Logica de La Passión*, p. 227.

⁵⁹ Cf. J. HYPPOLITE. *op cit.* p. 350.

intelecção. Nossa análise se restringe à primeira alienação: a cultura.

O mundo da cultura provém do movimento dialético anterior. Vejamos! No mundo ético a consciência encontrara-se unida com a sua substância, razão pela qual o cidadão reconhecia-se nas leis da cidade (polis), elaboradas por ele. Vivia a “bela unidade ética” com o seu mundo. Essa unidade foi desfeita com o desenvolvimento do mundo do direito, que dá constituição ao universo da pessoa jurídica. Nesta situação ocorre a cisão entre a pessoa e o seu mundo, o qual se lhe revela exterior e imperial. Ela se recolhe ao isolamento da sua “condição jurídica” e experimenta uma universalidade; deixa, por conseguinte, de se reconhecer no mundo que é sua obra. Deriva desse processo histórico o mundo da cultura. Segundo Hegel: “(...) esse mundo é essência espiritual, é em-si a compenetração do ser e da individualidade. Seu ser-aí é a obra da consciência-de-si, mas é igualmente uma efetividade imediatamente presente e estranha a ele”⁶⁰.

No mundo da cultura a consciência-de-si deve reconhecer a si mesma na sua obra. Efetiva, assim, a sua união com a realidade objetiva. Não produzirá uma unidade imediata como a que se encontrava no mundo ético entre o indivíduo e o todo. Produzirá uma unidade com o mundo, por meio da cultura. O processo da cultura requer, por sua vez, a alienação e a exteriorização do que ela é em-si, o que significa que o indivíduo em-si e preso ao seu ser-aí natural, se quiser se formar, tem necessariamente de sair-de-si, alhear-se e opor-se a si mesmo no mundo exterior. Caso contrário, ele não vem a ser-para-si uma razão cultivada e desenvolvida.

A cultura, como já dissemos anteriormente, inclui a alienação (*Entfremdung*) e a exteriorização (*Entäusserung*). A alienação é a saída-de-si da consciência, é o momento em que a consciência que era em-si, deixa de se pertencer e se deparar com um mundo que lhe é estranho (*Fremd*)⁶¹, no qual ela se perde irreversivelmente. Mas o que é alheio é de fato externo (*ausser*). A exteriorização (*Entäusserung*) consiste em

⁶⁰ G. W. F. HEGEL. *op.cit.* Vol. II, p. 35.

⁶¹ Segundo M. Inwood: “*Entfremdung* corresponde a *entfremdem* (“alhear”) de *fremd* (“alheio”). No Alemão médio (isto é, dos séculos XVII a XV), referia-se a tomar ou roubar os bens de uma pessoa e também à alienação mental,

tornar exterior (*entäussern*) a interioridade (o em-si) da consciência. Para P.J. Labarrière: “(..) *toda saída-de-si é suscetível de receber uma dupla forma: uma, a de um encontro com um mundo “alheio”, no qual a consciência se perde, e a outra, a da expressão de si na boa “exterioridade”, assegurando a concretização do interior. O primeiro movimento corresponde a “Entfremdung”, o segundo à “Entäusserung”*⁶². Portanto, Hegel não identifica a “alienação” e a “exteriorização”.

A exteriorização exprime a essência objetiva da consciência na sua relação com o mundo objetivo⁶³. A “alienação” indica que a consciência sai de si e encontra uma realidade indeterminada e, em parte, hostil. Desse modo, alienação só pode existir ao nível da história concreta, na qual se manifesta o desenvolvimento dialético do espírito. Observa H. C. Lima Vaz que “*a alienação somente pode existir se uma unidade profunda (um sentido radical) preside à relação do homem e do seu mundo, unidade que é a unidade mesma da Razão ou melhor, da progressiva racionalização da relação entre o homem e o mundo. Entretanto, no caso da alienação cada um dos elementos dessa unidade de relação tem, para com o outro, a significação do “ser estranho”*⁶⁴.

Podemos inferir do que foi exposto que o processo de formação cultural requer a alienação e a exteriorização da consciência-de-si. O indivíduo que permanece encerrado em si, sem abandonar o seu eu particular e sem enfrentar o mundo exterior que lhe é estranho, jamais poderá se tornar um indivíduo universal (cultivado). Preso à sua singularidade, não se encontrará na universalidade da cultura. Destituído do reconhecimento universal, ele permanece estranho a si mesmo e ao mundo da cultura.

No entanto, para Hegel, a cultura realiza-se no mundo do espírito alienado-de-si. Tal mundo divide-se em: mundo da efetividade ou da alienação do espírito e mundo que o espírito, elevando-se sobre o anterior, constrói para si no éter da “pura consciência”. “*Este mundo, oposto àquela alienação, por isso mesmo não é livre dela, mas é antes somente a outra forma da alienação, que consiste precisamente em ter a consciência*

especialmente estupor. Mas passou mais tarde a indicar, primordialmente, o estranhamento ou a desavença entre as pessoas”, in: Dicionário. Hegel, p. 45.

⁶² Cf. P. J. LABARRIÈRE. *op cit.* p. 180.

⁶³ Cf. H. C. LIMA VAZ. *Cultura e ideologia*, in *Kriterion*. p. 46.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 47.

*em dois mundos diversos, e que abarca ambos*⁶⁵.

A “pura consciência” desdobra-se em dois elementos: a fé e o conceito. A fé é o modo de existir do espírito na “pura consciência”. Ela é a fuga do mundo da cultura. O conceito é o modo do espírito conceber a realidade efetiva e criticar a fé. Assim, o espírito forma um mundo dividido em dois: mundo da cultura e mundo da fé e da pura intelecção.

A divisão desse mundo em dois resultou da história do espírito. História que teve início no mundo ético (grécia antiga), onde o indivíduo aparece unido imediatamente com o todo. A oposição entre as duas leis (humana e divina) rompe a unidade e leva ao aparecimento da pessoa (indivíduo abstrato do direito). O pressuposto da cultura e da alienação é a pessoa singular que tem diante de si um mundo que lhe é estranho, cujo fundamento é a pessoa absoluta do imperador. Desde então, o mundo do espírito separou-se em dois mundos: o mundo da cultura (elemento objetivo) e o mundo da fé (elemento do pensamento). O espírito procurará unir esses dois mundos apreendendo-os conceitualmente pela pura intelecção. *“Essa – diz Hegel – como o Si que apreende a si mesmo, consuma a cultura: nada apreende senão o Si, e tudo apreende com o Si, quer dizer, tudo **conceitua**; suprime toda a objetividade e transmuda todo o **ser-em-si** em um **ser-para-si**. Voltada contra a fé, como reino da **essência** estranho e situado além, e o **iluminismo**. O iluminismo leva a cabo a alienação, inclusive naquele reino onde se refugia o espírito alienado-de-si, como na consciência da quietude igual a si mesma*⁶⁶. Quando a razão ilustrada apreende conceitualmente o mundo da cultura e o mundo da fé, estes dois mundos são “embaralhados e revolucionados” por ela. *“O reino dividido e distendido – assevera Hegel – entre o **aquém** e o **além** retorna à consciência-de-si, que agora na **moralidade** se apreende como essencialidade, e apreende a essência como Si efetivo. Já não coloca fora de si seu mundo e o fundamento dele, mas faz que dentro de si tudo se extinga; e, como **boa-consciência** é o **espírito certo de si mesmo***⁶⁷. Finalmente, o mundo do espírito alienado-de-si é superado no tempo

⁶⁵ G. W. F. HEGEL. *op cit.* Vol. II, p. 38.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 37.

⁶⁷ G. W. F. HEGEL *Fenomenologia do Espírito*, Vol. I, p. 10.

que se sucede “*ao mundo revolucionário da liberdade absoluta*”⁶⁸. Tempo de reconciliação, no qual o espírito encontra a certeza de si mesmo, pois agora se reconhece no mundo em que havia se tornado estranho a si mesmo.

No mundo da cultura ocorre um duplo movimento de alienação: um opõe como estranhos a consciência e a efetividade; o outro se opõe a esse primeiro movimento e impele o espírito para o mundo da pura consciência. Examinaremos o primeiro movimento de alienação e, em seguida, estabeleceremos a sua relação com a fé e a pura inteligência, elementos da “pura consciência”⁶⁹.

A dialética da cultura apresenta a oposição entre o homem (consciência) e a cultura (efetividade). Destacamos que a cultura resultou da dialética do senhor e do escravo, que envolvia a oposição entre o homem e a natureza. O escravo, através do trabalho, transformara a natureza em objeto de consumo para o gozo imediato do senhor. Ele reprime o seu consumo. Trabalhando, servindo e retardando o seu gozo, o escravo eleva a natureza a objeto da cultura e se torna um indivíduo cultivado. O homem cultivado tem de satisfazer as necessidades que provém da sua natureza. Ele cria a organização cultural, social e econômica para prover essas carências e alcançar a liberdade. “*Sendo a cultura – afirma J.H. Santos -, ao contrário, obra do trabalho, ela é o reino da liberdade que o homem constrói para si e no qual procura o reconhecimento. Ao procurar-se a si mesmo na cultura, o homem espera encontrar-se como um ser livre, todavia o que lhe aparece em primeiro lugar é uma substância estranha e um mundo que tem a determinação de ser uma exterioridade e o negativo da consciência-de-si. O Si é assim, primeiro, o “absolutamente discreto”, quer dizer, o solitário, o separado, que tem diante de si uma rígida efetividade na qual ele não se reconhece*”⁷⁰.

Na dialética da cultura, o homem opõe-se à obra (segunda natureza) que é produzida pelo seu próprio trabalho. O desenvolvimento dessa dialética implica o movimento pelo qual a consciência-de-si se exterioriza e produz o seu mundo. Ela se comporta frente ao mundo como se este lhe fosse algo estranho e do qual devesse se

⁶⁸ Cf. H. C. LIMA VAZ. *op cit.* p. 54.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 48.

⁷⁰ J. H. SANTOS. *op cit.* p. 99.

apoderar. *“Em outras palavras – afirma Hegel – a consciência-de-si só é **algo**, só tem **realidade**, na medida em que se aliena a si mesma. Com isso se põe como universal, e essa sua universalidade é sua vigência e efetividade”*⁷¹.

A consciência-de-si não realiza mais o reconhecimento imediato. Ela somente alcançará a igualdade com o universal (a igualdade com todos e a universalidade efetiva) por meio da mediação alienadora. Isso significa que o indivíduo que permanece preso à sua “natureza determinada originária” se torna inefetivo, porque atribui ao seu estado particular aquilo que é próprio do universal. Sem efetividade, o indivíduo não é reconhecido. Ele é apenas um ser-aí visado, que vale pelo que é conforme a sua natureza.

Contudo, o indivíduo torna-se reconhecido, chega à universalidade efetiva e vem a ser um indivíduo universal suprassumindo a sua natureza determinada. A cultura efetiva a suprassunção do modo de ser natural do indivíduo e, por isso, se constitui na sua segunda natureza. *“É portanto – afirma Hegel – mediante a **cultura** que o indivíduo tem aqui vigência e efetividade. A **verdadeira natureza originária** do indivíduo, e sua substância, é o espírito da **alienação** do ser **natural**. Essa exteriorização é, por isso, tanto o **fim**, como o **ser-aí** do indivíduo; é, ao mesmo tempo, o **meio** ou a **passagem**, seja da **substância pensada** para a **efetividade**, como inversamente da **individualidade determinada** para a **essencialidade**. Essa individualidade se forma para ser o que é **em-si**, e só desse modo é **em-si** e tem um ser-aí efetivo; tanto tem de cultura, quanto tem de efetividade e poder”*⁷².

A cultura, como universalidade efetiva, é onde o em-si se torna reconhecido. Segundo Hegel, o movimento da individualidade que se cultiva é o vir-a-ser do mundo efetivo, que é para a consciência-de-si algo alienado e inabalável. Aparece, então, a oposição entre a consciência-de-si e o seu mundo. A suprassunção dessa oposição requer a mediação da cultura, uma vez que só assim a consciência-de-si tem certeza de que esse mundo, que lhe é estranho, é sua substância. Portanto, pela cultura o

⁷¹ G. W. F. HEGEL. *op cit.* Vol. II, p. 38.

⁷² *Ibidem*, p. 39.

indivíduo obtém poder sobre o mundo⁷³.

Conquistando a efetividade do mundo, o indivíduo torna-se cultivado. Nesse processo ele se exterioriza, produz a substância e procura se ajustar a ela. Ao procurar se ajustar à cultura (substância inerte, objetiva e por ele efetivada), o indivíduo busca ser reconhecido como indivíduo universal. Por isso, diz Hegel: *“a cultura e a efetividade própria do indivíduo são portanto a efetivação da substância mesma”*⁷⁴.

A consciência, que se efetiva na cultura, separa-se em duas: consciência nobre e consciência vil. Os critérios que ela adota para formular o seu juízo sobre o mundo são: a igualdade e a desigualdade em relação à realidade objetiva. Desse modo, para a consciência-de-si: *“é bom e em-si aquele objeto no qual encontra a si mesmo; e mau, o objeto em que encontra o contrário de si. O **bem** é a **igualdade** da realidade objetiva com ela; o **mal**, porém, é sua **desigualdade**”*⁷⁵.

Diante do poder (Estado) e da riqueza, a consciência nobre e a consciência vil assumem atitudes opostas. A consciência nobre mantém uma relação de igualdade com o poder e a riqueza. Considera que o estado é a efetivação da sua essência e, por isso, adota o “serviço da obediência efetiva” para com ele. Confia que a riqueza é *“a essência em relação a si, e reconhece por benfeitores quem lhe dá acesso ao gozo da riqueza; e se tem como obrigada à gratidão”*⁷⁶. A consciência vil estabelece uma relação de não igualdade entre ela e o estado, e a riqueza. Segundo Hegel, ela: *“vê na soberania uma algema e opressão do ser-para-si; e por isso odeia o soberano, só obedece com perfídia, e está sempre disposta à rebelião. Na riqueza, pela qual obtém o gozo de seu ser-para-si, também só vê a desigualdade, a saber, a desigualdade com a essência permanente. Através dela, como chega somente à consciência da singularidade e do jogo efêmero, ama a riqueza, mas a despreza; e com o desvanecer do gozo, considera como desvanecida também sua relação para com o rico (benfeitor)”*⁷⁷.

Toda a estabilidade do mundo da cultura se desfaz com o desenvolvimento das

⁷³ G. W. F. HEGEL *Fenomenologia do Espírito*, Vol. II, p. 40.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 40.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 43.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 45.

oposições entre o poder e a riqueza, o bem e o mal, a consciência nobre e a consciência vil. Dadas essas oposições, a linguagem passa a ser o “*medium*” da exteriorização do indivíduo. Ela se divide em: linguagem da lisonja e linguagem da dilaceração. Adotando a primeira, a consciência nobre passa a bajular o soberano, que se sente inseguro no seu poder. A bajulação é recompensada com a riqueza. Assim, a consciência nobre, através da adulação interessada, torna alheia a sua própria essência, porque a recebe de outro (o soberano) e de outra coisa (o dinheiro)⁷⁸. Produzindo esse resultado, a linguagem da lisonja não leva a consciência-de-si a encontrar a si mesma no poder e na riqueza.

A linguagem do dilaceramento volta-se contra a linguagem da lisonja. “*Mas a linguagem do dilaceramento – diz Hegel – é a linguagem perfeita e o verdadeiro existente de todo esse mundo da cultura. Essa consciência-de-si, à qual pertence a revolta que rejeita sua rejeição, é imediatamente a absoluta igualdade consigo mesma no dilaceramento absoluto – a mediação pura da pura consciência-de-si consigo mesma*”⁷⁹. Ela é a linguagem da inversão total. Leva à dilaceração de toda igualdade e subsistência. Todos os momentos: da essência efetiva (poder e riqueza), do pensamento (bondade e maldade) e da consciência (nobreza e virilidade), invertem-se no contrário de si mesmos. A consciência dilacerada é a consciência da inversão, por isso a sua linguagem é rica de espírito. O discurso que o espírito profere de si mesmo e sobre si leva à inversão de todos os conceitos e realidades. “*Se esse espírito – afirma Hegel – inverte em seu discurso tudo quanto é monótono, - porque esse igual a si é só uma abstração, mas em sua efetividade é a inversão em si mesma; e se, ao contrário, a consciência reta toma sob sua proteção o bem e o nobre, - isto é, o que se mantém igual em sua exteriorização do único modo possível aqui, a saber, sem perder seu valor por estar **enredado** no mal ou **misturado** com ele; pois é isso sua **condição e necessidade** e nisso consiste a **sabedoria** da natureza (...). Ao fazer o contrário do nobre e do bem acredita dizer outra coisa que isto: “o suposto nobre e bom é, em sua essência, o contrário de si mesmo, assim como, inversamente, o mal é o excelente*”⁸⁰.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 45.

⁷⁸ Cf. P. J. LABARRIÈRE. *op cit.* p. 187.

⁷⁹ G. W. F. HEGEL. *op cit.* Vol. II, p. 55

⁸⁰ G. W. F. HEGEL. *op cit.* Vol. II, p. 58.

O mundo da cultura revela-se, portanto, uma totalidade estranha a si mesma e destituída da verdade. A consciência de si produziu a cultura, pois sabia que não era nada sem ela e fora dela. Entretanto, a cultura revelou-se ser impossível para ela, porque lhe surgiu como algo estranho, no qual poderia se perder de modo irreversível. A consciência-de-si procura se refugiar num outro mundo, no qual há menos incoerência e confusão. Inicia-se, então, a passagem do mundo da consciência efetiva (cultura) para o mundo da “pura consciência”, que se divide entre: a fé e a pura intelecção.

O mundo moderno aprofunda a separação entre a fé e a pura intelecção. O homem vive num mundo e pensa em outro. Busca poder e riqueza e, ao conquistá-los, descobre que são fúteis. Em vista dessa descoberta, ele quer se elevar a um outro mundo, situado mais além daquele vivenciado. Neste momento, encontra na fé a contrapartida do mundo da cultura. Ele se refugia, portanto, no serviço e no louvor divinos⁸¹.

A pura intelecção, sob a forma da ilustração, se opõe à fé. Ela é o espírito que clama por todas as consciências: “*sede para vós mesmos o que sois todas em vós mesmas: sede racionais*”⁸². Critica a fé, porque esta tem o seu universal na exterioridade dos sentidos. “*A pura intelecção – escreve Hegel – sabe a fé como o oposto a ela, à razão e à verdade. Como para ela, a fé em geral é um tecido de superstições, preconceitos e erros, assim para ela a consciência desse conteúdo se organiza em um reino de erro*”⁸³.

A fé, que gera as superstições, os preconceitos e os erros, se impõe e determina a realidade social que inclui o clero, o déspota e o povo. O clero vaidoso e ciumento procura permanecer só, na posse da inteligência e dos seus interesses egoístas. O déspota domina e implementa os seus desejos e caprichos sobre o povo (estúpido e confuso) e os sacerdotes impostores. Toda dominação (política ou religiosa), neste contexto, se sustenta com base nas superstições, preconceitos e erros.

A ilustração atuará sobre o povo com o propósito de ilustrá-lo e libertá-lo dos

⁸¹ Cf. J. HYPPOLITE .*op cit.* p. 379 – 387.

⁸² G. W. F. HEGEL. *op cit.* Vol. II, p. 66.

erros e superstições que lhe são impostos pelo clero e pelo déspota. Contra a fé, ela afirma a completa separação entre a essência absoluta e a realidade finita. Quando a essência absoluta é representada pelo homem, não passa de algo que não pode receber determinações e predicados. Em contraste a tal essência, a ilustração assegura a singularidade em geral da consciência. Na singularidade finita, tudo é útil em-si ou para-o-outro. *“Como tudo é útil ao homem – diz Hegel – assim também o homem é útil a tudo; sua vocação é igualmente fazer-se um membro útil à comunidade e universalmente prestativo. Na medida em que cuida-de-si, na mesma exata medida deve dedicar-se aos outros; e quanto se dedica, também vela por si mesmo: uma mão lava a outra. Onde quer que se encontre, está no lugar certo, utiliza os outros e é utilizado”*⁸⁴.

A pura intelecção tem como conceito o útil, através deste se realiza, se torna objeto para si mesma e descobre que não é algo vazio e situado no além. Com efeito, ela desenvolve a seguinte dialética: *“a consciência-de-si, o ser para si, tem diante de si um mundo, instituições sociais, uma realidade espiritual subsistente, e esta realidade todavia não lhe parece obra sua, expressão da vontade universal. Sem embargo, o mundo é negado enquanto se põe como em-si, pois é considerado em sua utilidade e em sua relação com a consciência-de-si efetiva”*⁸⁵.

O conceito de utilidade torna-se a verdade do mundo da cultura e do mundo da fé, pois ele deu objetividade à pura intelecção e satisfaz a consciência efetiva. *“O primeiro mundo do espírito – escreve Hegel – é o reino expandido do seu ser aí que se dispersa, e da certeza singularizada de si mesmo; tal como a natureza, dispersa sua vida em figuras infinitamente diversas, sem que o gênero delas esteja presente. O segundo mundo contém o gênero e é reino do ser-em-si ou da verdade, oposto àquela certeza. Mas o terceiro mundo, e útil, é a verdade que é igualmente a certeza de si mesma”*⁸⁶.

A ilustração é uma reação à fé e à alienação que o mundo da cultura e o reino da

⁸³ *Ibidem*, p. 68.

⁸⁴ G. W. F. HEGEL *Fenomenologia do Espírito*, Vol. II, p. 81.

⁸⁵ Cf. J. HYPPOLITE. *op cit.* p. 410.

⁸⁶ G. W. F. HEGEL. *op cit.* Vol. II, p. 82

fé introduziram na vida dos homens. Por meio do conceito de utilidade, a ilustração procura restaurar a força da razão como unidade do mundo cultural e restaurar a unidade da vida ética. Todo conhecimento é válido à medida que tem utilidade para o homem explicar e dominar a natureza e o outro homem. Toda ação tem valor, quando é útil para a conquista de poder e de riqueza.

A realização do maior propósito da ilustração, que é o de elevar o povo da ingênua credulidade ao mundo da razão, é, também, a condição para que se passe da utilidade à liberdade absoluta. Justificar as coisas, como por exemplo as instituições sociais e políticas, somente pela sua utilidade revela-se, então, inconsistente.

Ao contrário, o que passa a ser a justificativa e o fundamento dessas instituições (depois da Revolução Francesa) é a vontade universal, indivisível e inalienável. *“O espírito, assim, está presente como liberdade absoluta, é a consciência-de-si que compreende que (...) o mundo é simplesmente sua vontade, e essa é vontade universal. E, sem dúvida, não é o pensamento vazio da vontade que se põe no assentimento tácito ou representado, mas é a vontade realmente universal, vontade de todos os singulares enquanto tais”*⁸⁷.

A elevação da vontade singular à vontade universal é o resultado da atitude do homem privado que abre mão da sua vontade para assumir a vontade do cidadão, pois deseja participar diretamente na obra de todos e nela encontrar a si mesmo. Segundo J. Hyppolite: *“a sociedade – cuja vontade é o estado consciente-de-si – é obra de todos e todos devem encontrar a consciência-de-si mesmo em tal obra. Isso é a liberdade absoluta, a participação direta na obra comum, e não só a limitação da consciência a uma tarefa específica, a um trabalho determinado no seio do todo, cuja relação mantida com ele não é pensada imediatamente. O que se tem de superar aqui é a alienação particular da consciência-de-si que tornou o homem um escravo de uma realidade para ele estranha”*⁸⁸.

Nesse movimento que torna o indivíduo particular (homem privado) um indivíduo universal (cidadão), o objeto que o primeiro tem diante de si, não tem mais o sentido da

⁸⁷ G. W. F. HEGEL. *op cit.* Vol. II, p. 94

⁸⁸ J. HYPPOLITE. *op cit.* p. 415.

utilidade e nem lhe é estranho. Trata-se de um objeto (“a coisa mesma”) que é obra de todos, e, por isso, representa a vontade universal. Segundo Hegel : *“a vontade universal se adianta **em si**, e é a vontade singular a que se contrapõe à lei e à obra universal. Mas essa consciência **singular** é, por igual, imediatamente cônica de si mesma como vontade universal: é consciente de que seu objeto é lei dada por ela e obra por ela realizada. Assim, ao passar a atividade e ao criar objetividade, nada faz de singular, mas somente leis e atos-de-Estado”*⁸⁹.

Portanto, a efetivação da liberdade absoluta é a supressão do espírito-alienado-de-si. A liberdade absoluta concilia a oposição entre a vontade universal e a singular. Nessa conciliação, o espírito encontra-se a si mesmo. A liberdade absoluta conduz à terra do espírito consciente-de-si: o espírito moral. Ela abandona o formalismo. O horizonte de liberdade não é mais o arbítrio do indivíduo, mas o universal, considerado como o fundamento das vontades singulares. Isso se efetiva quando o mundo da objetividade não é mais concebido como algo estranho e contraposto ao mundo do sujeito. O mundo da objetividade é concebido, então, como tradução da vontade do indivíduo. A liberdade existe somente no momento em que há o mútuo perpassar entre a vontade individual e o mundo cultural. Desse modo, haverá liberdade caso o indivíduo não seja considerado o fim absoluto de vida coletiva e nem sacrificado em nome de uma universalidade abstrata. A liberdade só se efetiva como unidade do universal e do particular. Ela existe como substância coletiva, como querer livre. Isso só ocorre, segundo Hegel, na esfera da efetivação da vontade livre e universal no plano da história dos homens⁹⁰.

Conclusão:

Alcançamos o momento de finalizar esse capítulo. Até aqui procuramos expor a formação do homem para o universal, ou seja, para a liberdade. Para se formar, o homem deve abandonar o seu estado de natureza e se elevar a uma vida universal. Produz, por conseguinte, essa segunda natureza (a cultura) que lhe propicia a

⁸⁹ G. W. F. HEGEL. *op cit.* Vol. II, p. 95.

⁹⁰ Cf. M. A. OLIVEIRA. *Ética e sociabilidade*, p. 238 – 241.

educação.

A cultura (*Bildung*) apresenta-se pela primeira vez na dialética do reconhecimento. Nesta o homem opõe-se à natureza. A supressão desta oposição já faz parte do seu processo formativo. O escravo transformou a natureza para o consumo e o gozo do senhor. No trabalho, ele se cultiva, aprende a disciplina, adia o consumo, desenvolve um saber técnico e se aplica ao serviço. Tudo isso, segundo Hegel, prepara o escravo para vir a ser cidadão e efetivar a vontade universal.

No âmbito da razão, o indivíduo vai adquirir a certeza de que as suas determinações são também determinações da realidade. O mundo deixa de ser para ele somente a natureza observada pela “razão teórica”. O mundo é o resultado da ação do indivíduo, porém as três formas de individualismo que ele experimenta (prazer, sentimento e virtude), são insuficientes para determinar o curso do mundo. Essas formas do individualismo são supressas no momento em que o indivíduo expressa exteriormente aquilo que se encontra no seu interior. Um indivíduo racional e afastado da relação intersubjetiva é incapaz de enfrentar e de se relacionar com os outros indivíduos. Neste momento, o indivíduo faz mais do que simplesmente transformar a natureza. Ele produz a obra (a coisa mesma), que é a expressão do seu interior. Ademais, ela deixa de ser a sua obra para ser a obra de todos. Portanto, o indivíduo é para os outros por meio da sua obra. Os outros são para ele através da obra de todos. A *coisa mesma* (a essência espiritual) é o fazer de todos e de cada um.

A “essência espiritual” é apenas uma determinação abstrata do espírito. O espírito deixa de ser a essência e adquire realidade quando se faz histórico. Ele se faz real, inicialmente, como a vida ética de um povo. Depois, com o declínio deste mundo ético, ele se aliena no mundo da cultura. O indivíduo, que participa desse momento histórico, tem diante de si uma realidade que é de todos e de cada um. Entretanto, essa realidade (essa obra) aparece-lhe como algo alheio e exterior. Em tal situação, ele somente conquista o reconhecimento supressando essa alienação e exteriorização. Assim, o indivíduo particular passa a ser um indivíduo universal e livre.

Finalmente, podemos identificar os dois momentos do processo formativo. No

primeiro momento, o indivíduo se aliena e se exterioriza na sua obra, que passa a ser também a obra de todos. Ele não se reconhece nela, permanece, então, um indivíduo preso aos seus interesses. Esse momento não é suprassumido através do apelo à fé religiosa nem tampouco através da pura inteligência (ilustração), que julga tudo a partir do conceito de utilidade. No segundo momento do processo, efetiva-se e suprassunção do primeiro. O indivíduo, depois ter “revolucionado” o mundo, encontra nele aquilo que lhe é próprio. Não concebe mais o mundo como algo estranho e exterior, que lhe é oposto, pois este mundo expressa a sua vontade. Reconhece na “obra de todos e de cada um”, como sua vontade universal e livre. Considerados os dois momentos, concluímos que a formação cultural não é só um processo de alienação e exteriorização, mas também de retorno a si. Ela transforma o querer imediato natural e dotado de múltiplas inclinações em vontade universal, que se efetiva no mútuo reconhecimento de homens livres.

CONCLUSÃO

Ao final do estudo que desenvolvemos nos capítulos precedentes, julgamos importante retornarmos-nos à questão sobre o fundamento da educação que visa formar o cidadão. O retorno à esta indagação, que suscitou nossa pesquisa, é mediado pelo que expusemos, até aqui, a respeito de uma subjetividade que, para se constituir como tal, demanda a relação entre sujeitos. Essa relação envolve o reconhecimento e a formação, conforme o sentido que lhes dá Hegel. Desejamos, então, considerar o alcance destes conceitos à medida que estão incluídos no fundamento: na subjetividade.

O ponto de partida do nosso estudo foi a afirmação de que a educação hodierna instrui muito e forma pouco. A instrução consiste em dotar o indivíduo de um conhecimento técnico-científico que o capacita para o exercício profissional, e que o integra à ordem política, social e econômica vigentes. Habilitado profissionalmente e adaptado à ordem estabelecida, submete-se, sem crítica, às certezas garantidas pela ordem epistemológica e ao critério da utilidade estabelecido pela ordem prática. Tudo é verdadeiro, se apoiado em certezas científicas. Algo tem valor, se considerado útil. Submetido a esses domínios, o indivíduo nem se inquieta com a sua servidão, nem se mostra capaz de compreendê-la. Mas essa situação é perturbada, quando o indivíduo é solicitado a explicar a posição que assumiu no mundo em que estabelece as relações consigo mesmo, com a natureza e com a sociedade.. Nesse momento, falta-lhe uma

compreensão básica da totalidade deste mundo para decidir-se sobre a manutenção ou a transformação da posição assumida nele.

Afirmamos, ante esse indivíduo instruído e conhecedor das coisas e acontecimentos particulares, que somente pela formação ele pode alcançar a compreensão e a interpretação da totalidade do real. A formação é a abertura do indivíduo para o universal. Através dela, ele abandona o particular e o arbitrário, supera o isolamento da sua consciência particular e vem a ser um indivíduo universal. Esse processo formativo eleva o indivíduo à esfera do universal sem que, contudo, ele abandone a sua singularidade e contingência. Por isso, não se trata de pensar uma formação que tenha em vista transcender a finitude humana em direção a algo mais sublime e grandioso. Ao contrário, trata-se de pensa-la como processo que se efetiva na e pela finitude, que enfrenta aí a dor, a paciência e o trabalho do negativo. Por esse motivo buscamos na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel o esteio para as nossas reflexões. Não que nessa obra e em todo o sistema filosófico hegeliano encontraremos uma ontologia da finitude, pois se Hegel atravessa o reino do contingente, do múltiplo e do contraditório, não é para permanecer nele, mas para superá-lo. Ele afirma que: “o espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto, (...), o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele; esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser.”¹

O dilaceramento total é suprassumido na identidade absoluta que se efetiva no momento do saber absoluto. Não exploramos essa temática metafísica patente à filosofia hegeliana, pois preferimos, em razão do nosso tema, focalizar em nosso estudo o desenvolvimento do reconhecimento e da formação cultural. Fizemos essa opção, motivados pelo interesse em explicitar a subjetividade que fundamenta uma educação que forma o cidadão. De qualquer modo, merece destaque a idéia de que o desenvolvimento dos conceitos mencionados é um processo dialético, que à medida que se efetiva, reinstaura a contradição no interior do absoluto. Com isso lembramos que o saber absoluto, momento final da *Fenomenologia do Espírito*, ficou fora do

¹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, Vol. I, p. 38

alcance desse estudo que, neste aspecto, permaneceu no reino da contradição, que constitui o interior do absoluto.

Estamos motivados pela idéia de que o indivíduo somente emerge da sua vida imediata, que é marcada pelo egoísmo, pelo contingente e particular, quando procura adquirir conhecimentos de princípios e ponto de vistas universais. Voltamos a nossa atenção para o processo formativo que efetiva essa emergência do indivíduo. Para Hegel, esse processo conduz o indivíduo da sua imediatez natural e do seu estado inculto até o saber absoluto, uma vez que, enquanto um simples embrião o homem é *em-si* e não é *para-si*. A passagem do *em-si* ao *para-si* é efetivada através da formação cultural. No decurso dessa formação, o homem nega o que é, procurando ser aquilo que ainda não é. Ele vive com a expectativa do porvir e neste busca a sua verdade. Realiza-se com a passagem do porvir no agora. Portanto, pela mediação da cultura o homem se revela como ser dialético e histórico, pois não pode fugir da mudança e do tempo.

Se o homem permanece preso ao seu *em-si* e ao seu interior, então não experimenta a mediação cultural. Para fazer essa experiência ele deve exteriorizar-se. Nesse movimento de exteriorização se dá a sua formação como sujeito que se põe a si mesmo e vem a se tornar outro para instaurar a igualdade consigo mesmo. Foi nesse contexto que procuramos mostrar a importância do reconhecimento recíproco entre os indivíduos para o desenvolvimento da consciência-de-si e da liberdade humana. Este reconhecimento resultou da supressão do reconhecimento unilateral, que se estabelecia entre o dominador (senhor) que impõe ao dominado (escravo) a sua subjetividade, dado que o reconhecimento somente é efetivo entre iguais, ou seja, entre sujeitos; estando restrito à relação de dominação entre o senhor e o escravo, o reconhecimento não passa de uma ilusão. O escravo, que renuncia a ser sujeito, passa a ser considerado como uma coisa pelo senhor. Como de um objeto ou de uma coisa não tem origem reconhecimento algum, o senhor, que procura chegar à certeza de si tornando dependente e coisificando o outro, jamais se realizará como consciência-de-si e nem alcançará a verdade de si mesmo. Por outro lado, o escravo, pela mediação do trabalho, chega à consciência-de-si. O trabalho possibilita-lhe submeter a natureza e transforma-la em produto a ser consumido. Além disso, o trabalho é um processo de aprendizagem para o escravo, pois lhe proporciona a exteriorização e a

descoberta de si como sujeito no objeto por ele produzido. Nesse estágio da sua formação, o escravo aprende a se reconhecer no mundo objetivo, resultado do seu trabalho. Aprende finalmente que só pode se realizar como indivíduo (eu) por meio da comunidade (nós), e que esta se realiza somente através dele.

A dialética do reconhecimento revela-nos que o indivíduo livre e autônomo só pode existir segundo a forma da universalidade. Para isso tem de abandonar a sua singularidade egoísta. O que vimos é que o senhor não é livre e nem autônomo, porque desenvolve um reconhecimento unilateral e permanece preso ao seu egoísmo. Somente o escravo alcança a liberdade e autonomia à medida que suprassume a sua condição de dependência e de coisa. Parece-nos paradoxal o processo de libertação do escravo, pois ele se liberta obedecendo e servindo ao senhor. O paradoxo é aparente. O trabalho, a obediência e o serviço desenvolvidos pelo escravo, permitem-lhe negar a sua vontade singular e contingente e a do seu senhor. Ao livrar-se da sua singularidade e da singularidade do senhor, o escravo aprende que a sua vontade deve ser suprassumida pela vontade racional e universal. Essa vontade é a vontade de uma comunidade de indivíduos que desenvolvem entre si um reconhecimento recíproco. Eles se reconhecem e se tratam como sujeitos livres e autônomos. Neste contexto, cada indivíduo aprende que só pode referir-se a si mesmo se se referir ao outro. Aprende igualmente que a sua liberdade depende de todos, ou seja, ele somente será verdadeiramente livre conforme venha a reconhecer e a respeitar a liberdade de todos. O indivíduo, a partir deste momento, não está mais sob o domínio de um senhor; e está submetido às leis, normas e instituições que, por serem resultado do reconhecimento recíproco entre todos os indivíduos, reclamam uma validade universal. Portanto, a formação considerada a partir da dialética do reconhecimento eleva o indivíduo à esfera da universalidade. Ela consiste no processo em que o indivíduo vem a se tornar sujeito livre e autônomo para fundar, com base no consenso racional e na afirmação da vontade universal, a comunidade que efetiva o reconhecimento mútuo. Em resumo, o indivíduo reconhece a si e ao outro como livre e autônomo e, por conseguinte, se subordina consciente e livremente aos princípios e leis universais, que devem nortear a sua ação e a de todos os membros desta comunidade resultante do reconhecimento recíproco. Sabe afinal que o eu não existe sem o nós, e este sem aquele.

A subjetividade fundamentada na dialética do reconhecimento não se constitui pela auto-referência do sujeito. Não se mantém mais a afirmação de que o sujeito isolado e voltado para si mesmo experimentaria uma liberdade e autonomia absolutas. Em Hegel, podemos constatar o contrário desse solipsismo que marca a filosofia moderna. O sujeito é livre e autônomo desde que seja formado pela relação com outro sujeito. Ele chega à consciência-de-si e vem a ser *para-si*, porque está consciente de que existe pela mediação do outro. Desse modo, a mediação do outro é fundamental para a constituição do homem como sujeito. Ademais, essa mediação é o nós que envolve os sujeitos e lhes possibilita o desenvolvimento da compreensão de si mesmos, bem como a formação de um consenso racional entre eles.

Com a dialética do reconhecimento, o homem suprassume a sua oposição em relação à natureza. A produção de uma obra dotada de significação universal o eleva à sua segunda natureza: a cultura. Nesta obra se organiza a natureza conforme as necessidades humanas, razão pela qual, na cultura, o homem procura a si mesmo como ser livre e reconhecido. Assim, será mediante a cultura que ele adquire valor e realidade. Uma vez que o homem não é por natureza o que deve ser, abandonado ao seu ser-aí natural e imediato, ele age conforme o seu arbítrio e o acaso, tornando-se instável e desorientado. Somente como razão cultivada e desenvolvida, o homem suprassume a sua natureza imediata e faz predominar a sua dimensão racional sobre a singularidade natural.

O processo de formação cultural conduz o indivíduo desde o seu estado inculto até o saber universal. Neste processo, o indivíduo procura reconhecer a si mesmo no absoluto ser outro. A obra cultural produzida pelos homens ao longo da história é esse estranho outro (natureza inorgânica) que o indivíduo tem de se apropriar. Entretanto, a formação cultural, considerada do ponto de vista do espírito, consiste em produzir o seu vir a ser e a sua reflexão. O espírito vem a ser através do movimento de “pôr-se-a-si-mesmo” e de tornar-se outro, para depois desenvolver a reflexão em si a partir desse ser outro. Logo, o seu vir a ser é constituído pelo processo de exteriorização e de alienação e a sua reflexão em si mesmo requer a rememorização do que foi efetivado.

A formação cultural do indivíduo vista do ângulo do espírito, mostra que ele vem a ser à medida que encara o negativo e permanece junto dele. O momento do negativo é o momento da cisão, da exteriorização e do tornar-se outro. A cultura é a cisão do espírito, ou seja, é a sua obra na qual ele se aliena. Toda obra humana é a exteriorização do espírito. Como a obra é produto do trabalho humano, podemos afirmar que o trabalho que dá forma à natureza adequando-a às necessidades do homem, é o meio pelo qual o espírito exterioriza-se e se converte na obra que é de todos e de cada um.

O espírito é esse movimento de se tornar um outro (objeto) e de suprasumir esse ser outro. Ele se aliena e retorna a si dessa alienação. O espírito retorna a si por meio da rememoração (*Erinnerung*). Ela é composta de uma interiorização cumulativa que parece ordenar o desenvolvimento da história, pois: “*prolongando-se no presente, o passado não cessa de crescer e de conservar-se, infla-se de tudo aquilo que recolhe e o tipo de acúmulo engendrado por ele impõe uma temporalidade irreversível; em suma, seria possível chamar também de memória a existência histórica do espírito e ver, na totalidade que ele constrói nela para si mesmo, a face visível de uma memória acumuladora do passado*”². Com efeito, a rememoração do que foi interiorizado é a verdadeira natureza do espírito; em outros termos, ela vem a mostrar que o seu desenvolvimento histórico é um movimento dialético recapitulativo. Sob essa idéia de uma memória acumuladora e recapituladora, concebemos o desenvolvimento do espírito como um processo em que a produção do mesmo e a reprodução do outro convertem-se indefinidamente um no outro. Tão importante quanto a exteriorização e a alienação do espírito na cultura, é o retorno a si por meio dessa memória acumuladora e recapituladora do passado, que lhe possibilita alcançar gradualmente a consciência-de-si. Portanto, o espírito chega à verdadeira consciência de si à proporção que encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto, por meio da interiorização e da rememoração das experiências de cultura desenvolvidas ao longo da história.

Depois de considerar a formação cultural como o vir a ser e o retorno a si do espírito, que lhe possibilita desenvolver um saber sobre si mesmo, a tomamos, então,

² Paulo ARANTES, *Hegel- A ordem do tempo*, p. 235-236

segundo o ponto de vista do indivíduo, como o processo que o eleva a uma existência universal. De acordo com Hegel, o indivíduo universal é o espírito consciente de si na sua formação cultural, situado num plano mais elevado que percorreu o passado, rememorando-o sem demorar-se em seus momentos. O indivíduo que se encontra num plano mais baixo (o indivíduo singular), deve percorrer os degraus de formação cultural como plataforma de um caminho (cultura) já preparado pelo espírito, se quiser se alçar ao âmbito da universalidade. O ser-aí passado como propriedade adquirida pelo espírito aparece-lhe como a sua natureza inorgânica. O indivíduo singular deve percorrer todos os momentos desse caminho e deter-se em cada um deles. A impaciência afasta-o de uma existência universal. *“A substância do indivíduo, o próprio espírito do mundo, - destaca Hegel - teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e de empreender o gigantesco trabalho da história mundial, plasmando nela, em cada forma, na medida de sua capacidade, a totalidade de seu conteúdo; e nem poderia o espírito do mundo com menor trabalho obter a consciência sobre si mesmo. É por isso que o indivíduo (...) não pode apreender sua substância com menos esforço. Todavia, ao mesmo tempo tem fadiga menor, porque a tarefa em si já está cumprida, o conteúdo já é a efetividade reduzida à possibilidade.”*³ Portanto, a formação, considerada pelo lado do indivíduo, consiste na apropriação da realidade imediatamente presente, consumindo a sua natureza inorgânica e convertendo o ser-aí, que se encontra na forma do *em-si*, no ser *para-si*.

A formação cultural, seja do ponto de vista espiritual, seja do ponto de vista individual, revela a correlação entre a universalidade e a singularidade. A substância do espírito é imanente ao desenvolvimento da história, o que a torna cada vez mais universal. O indivíduo não se afirma como tal e nem desenvolve as suas capacidades se não for despertado pelo poder do universal que lhe forma. Isso significa que o indivíduo deve ter o cuidado de não tomar um sistema de explicação estabelecido que aparece como algo já bem conhecido, para a compreender a sua realidade imediata. Hegel adverte-nos para a fato de que: *“o bem conhecido em geral, justamente por ser bem conhecido, não é reconhecido. É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal*

³ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, Vol I, p.36

como está. Um saber desses, como todo vaivém de palavras, não sai do lugar - sem saber como isso lhe sucede."⁴ Tal observação tem o propósito de mostrar que a elevação do indivíduo à esfera da universalidade, não resulta de uma formação que lhe dá somente um "abreviado do universal" (uma forma abstrata pronta e bem conhecida), bem como pensamentos determinados e fixos, mas de uma formação que oferece ao indivíduo a compreensão de que o universal brota da história e da diversidade da existência. Assim, o indivíduo formado aprende a suprasumir os pensamentos determinados e fixos, e a efetivar o universal.

Em vista do que expusemos até aqui sobre o reconhecimento e a formação cultural, arriscamo-nos a fazer algumas considerações finais. A educação, que tem como fundamento um sujeito auto-referenciado ($Eu = Eu$), o qual produz um conhecimento fragmentado e determinado de si e do mundo, prepara o indivíduo para classificar e ordenar a sua realidade, classificação e ordenação das coisas que se realizam mediante o uso de um universal abstrato e sem vida. Isso o leva a compreender a sua existência como sendo parcial e fragmentada. Submetido a essa compreensão, não procura outra coisa senão defender e impor os seus desejos e interesses em relação aos dos demais indivíduos, ou seja, ele procura realizar um reconhecimento unilateral.

Ao contrário, uma educação que tem em vista formar o indivíduo livre e autônomo encontra o seu fundamento numa subjetividade que se constitui pelo reconhecimento recíproco entre os sujeitos. Nesse sentido, a educação torna-se um processo formativo que inclui o alheamento e o retorno a si. O alheamento origina-se do fascínio que o indivíduo tem em relação àquilo que lhe é estranho e distante. Ao se dirigir na direção do que lhe é estranho, ele se afasta do seu estado natural e imediato; afastamento que lhe aparece na forma de negação de tudo o que tomava como certo. Aprende, então, a conter a sua singularidade e a reter a pulsão do seu desejo. Após esse aprendizado, o indivíduo segue a sua formação procurando a si mesmo na cultura que é a obra de todos (Nós) e de cada um (Eu). Conhece o mundo que lhe é exterior e estranho como resultado da história que foi sendo conservada e interiorizada. A partir

⁴ G. W. F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Vol. I, p.37

da experiência do alheamento, o indivíduo retorna a si consciente do seu valor como indivíduo livre, autônomo e universal. Entretanto, a sua reconciliação com o mundo da cultura ainda não se realizou plenamente. A reconciliação final somente se efetivará no momento em que toda a dominação venha a ser supracumida pelo reconhecimento recíproco e livre entre os homens, que possibilitará a emergência de uma sociedade, cujo sentido será dado pelo consenso racional de todos. Finalmente, consideramos que a tarefa da educação é a de formar o homem para a realização desse mútuo reconhecimento, alicerce de uma sociedade gestadora de liberdade.

BIBLIOGRAFIA

I. Obras de Hegel:

HEGEL., G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

_____, *Wissenschaft der Logik vol I e II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1975.

_____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969.

_____, *Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Reclam, 1961.

II. Traduções:

HEGEL, G.W.F., *La Phénoménologie de L'Esprit*, 2 vols. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1977.

_____, *Préface à la Phénoménologie de L'Esprit*. Traduction, commentaires et notes par Jean Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1978.

_____, *Leçon sur l'Histoire de la Philosophie*, tome 2. Traduction et notes par Pierre Garniron. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

HEGEL, G.W.F., *Principles de la philosophie du droit*. Trad. Andre Kaan. Paris: Gallimard, 1983.

_____, *La raison dans l'histoire*. Trad. Kostas Papaioannou. Paris: Union Générale d'édition, 1965.

_____, *Propedeutica filosofica*. Traduzione, introduzione e note di Giorgio Radetti. Firenze: La Nuova Italia editrice, 1977.

_____, *Fenomenologia del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

_____, *Escritos de Juventud*. Trad. José M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

_____, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Trad. Juan A. R. Tores. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

_____, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

_____, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

_____, *Hegel, Prefácio, Introdução, Cap. I e II da Fenomenologia do Espírito*. Trad. Henrique C.L. Vaz. São Paulo, Abril Cultural, 1974.

_____, *Fenomenologia do Espírito, vol I e II*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____, *Propedeutica Filosófica*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

HEGEL, G.W.F., *Enciclopédia das ciências filosóficas em Epítome*, 3 vols. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____, *Enciclopédia das Ciências filosóficas*, vol. I e III, trad. Paulo Meneses, S. Paulo, Loyola, 1995.

_____, *Escritos Pedagógicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____, *Discursos sobre Educação*, Lisboa, Edições Colibri, 1994.

III. **Bibliografia complementar:**

ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Victor Sanchez Zavala. Madrid: Taurus, 1970.

ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Lisboa: Publicações Don Quixote, 1997.

AQUINO, M.F. *O Conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. "Estruturas da intersubjetividade". *Rev. Portuguesa de Filosofia*. Braga, Tomo XXXV, fasc. 3: 303-314, jul.-set. 1979.

AQUINO, M.F. "Certeza sensível e percepção na esfera da consciência." *Kriterion*, Belo Horizonte, Vol. XXI, n.º 68: 30-49, jan. 1975.

ARANTES, Paulo E. *Hegel - A ordem do tempo*. Tradução e Prefácio de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Polis, 1981.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1978.

_____. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Ed. UNB, 1983.

BIARD, J. et BUVAT, D., KERVEGAN, J.F. et KLING, J.F. al. *Introduction à la lecture de la science de la logique de Hegel - L'Être*. Paris: Editions Aubier-Montaigne, 1981.

BICCA, L. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1993.

BOBBIO, N. *Igualdade e Liberdade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

BORNHEIM, Gerd A. *Dialética, teoria e práxis*. Porto Alegre - Rio de Janeiro: Editora Globo, 1983.

_____, "Hegel e o problema da tese do processo dialético." *Rev. Bras. de Filosofia*. São Paulo, , vol. XX, Fasc. 80, pp. 406-419, 1970.

BRUNELLI, M.R. "Que é o saber?". *Kriterion*, Belo Horizonte, n.º 68, vol. XXI, jan.-dez. 1975, pp. 77-88.

CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

CANIVEZ, P. *Educar o cidadão*. Campinas: Papirus, 1991.

CIRNE-LIMA, C. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

D'HONDT, Jacques. *Hegel, filósofo de la história viviente*. Trad. Aníbal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1966.

D'HONDT, Jacques.. *De Hegel a Marx*. Trad. Aníbal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1972.

_____. *Hegel - textes e débats*. Paris: Librairie Générale Française, 1984.

DAVIS, S. E MEYER, C. *Blur*. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

DILTHEY, Wilhm. *Hegel y el idealismo*. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

FERREIRA, M.J.C. *Hegel e a justificação da filosofia*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1992.

GADAMER, H.G., *La dialectica de Hegel - cinco ensayos hermenêuticos*, 3ª edição, tradução Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Catedra, 1988.

_____. *Verdade e Método*; traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Ed.Vozes, 1997.

GIANNOTTI, J. A . *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difel, 1966.

HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Don Quixote, 1990.

_____. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.

HEIDEGGER, M. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.

_____. *La "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*. Trad. Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1984.

HEIDEGGER, M., *Sendas perdidas*. Trad. José R. Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960.

_____, *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1998.

HYPPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*. Paris: Editions Montaigne, 1946.

_____, *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José M. Lima. Lisboa: Edições 70, 1983.

_____, *Génesis y estructura de la "Fenomenologia del Espíritu" de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Bucy. Barcelona: Ediciones Península, 1974.

JOLIFF, J.Y. *Compreender o homem*. São Paulo: Herder, 1970.

KANT, I. *O que é o esclarecimento?* Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

_____. *Sobre a pedagogia*. Piracicaba: Unimep, 1998.

KAUFMANN, Walter. *Hegel*. Trad. Victor S. de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel - Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 a 1939 à l'École des Hautes Études réunies e publiées par Raymond Chueneau*. Paris: Tel - Gallimard, 1985.

KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: TEL-Gallimard, 1981.

_____. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

LABARRIÈRE, P. J.. *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel - Introduction à une lecture*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.

_____. *La Fenomenologia del Espíritu de Hegel; introducción a una lecture*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

_____. *Structure et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. 3ª ed. Paris: Aubier-Montaigne, 1985.

LADRIÈRE, J. *Ética e pensamento científico*. São Paulo: Letras & Letras/ SEAF.

LUKÁCS, G. *El jovem Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

LEOPOLDO-SILVA, Franklin. "Ética e razão". In: *A crise da razão*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 351-366.

MARCUSE, Herbert. *Ontología de Hegel y Teoria de la historicidade*, 2ª ed. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1972.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução - Hegel e o advento da teoria social*, 3ª ed. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

MATOS, Olgária. *Filosofia; a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997.

OLIVEIRA, M.A. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.

OLIVEIRA, M.A. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1996.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

PRESTES, N.H. *Educação e racionalidade: conexões e possibilidade de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996.

RAURICH, H. *Hegel y la lógica de la pasión*. Buenos Aires: Marymar, 1975.

REALE, G. *História da Filosofia antiga*, Vol. II. São Paulo: Loyola, 1995.

ROSENFELD, Denis L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

_____. *Introdução ao pensamento político de Hegel*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

SALGADO, J.C. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SANTOS, José H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Belo Horizonte: Ed. Loyola, 1993.

STEIN, Ernildo e BONI, Luis A. de (Org.) *Dialética e liberdade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

SUBIRATS, E. *Paisagens da solidão; ensaios sobre filosofia e cultura*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1986.

VAZ, Henrique C.L. *Ontologia e história*. São Paulo: Duas cidades, 1968.

_____. "Cultura e ideologia". *Kriterion*. Belo Horizonte, Vol XX, n.º 67, 23-59, 1973-1974.

_____. Senhor e Escravo; uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, n.º 21: 7-29, jan.-abril, 1981.

VAZ, Henrique C.L. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Escritos de Filosofia II*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Escritos de Filosofia III*; filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

VERNANT, J.P. e VIDAL NAQUET, P. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Campinas: Papirus, 1989.

WEBER, Thadeu. *Hegel; liberdade, estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

IV- DICIONÁRIOS :

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

FOULQUIÉ, P. *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris: PUF, 1986.

HOLANDA FERREIRA, A . B. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

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

JACOB, André(org.). *Le Univers Philosophique*. Paris: PUF, 1991.