

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**RAFAEL TEIXEIRA DA SILVA PUGLIESI**

**A ESSÊNCIA NEGATIVA DA AUTOCONSCIÊNCIA:  
CONCEITO DE ILUMINISMO NA *FENOMENOLOGIA DO  
ESPÍRITO DE HEGEL***

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA  
AO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS  
HUMANAS DA UNICAMP PARA OBTENÇÃO  
DO TÍTULO DE MESTRE EM FILOSOFIA.**

**ORIENTADOR: PROF. DR. MARCOS LUTZ MÜLLER**

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO  
DEFENDIDA PELO ALUNO, E ORIENTADA PELO PROF.DR. MARCOS LUTZ MÜLLER  
CPG, 23/09/2011**

**CAMPINAS, 2011**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
MARTA DOS SANTOS – CRB/8 - 5892 – BIBLIOTECA DO IFCH UNICAMP

P964e	<p>Pugliesi, Rafael Teixeira da Silva, 1983- A essência negativa da autoconsciência : conceito de iluminismo na Fenomenologia do Espírito de Hegel / Rafael Teixeira da Silva Pugliesi. -- Campinas, SP : [s. n.], 2011.</p> <p>Orientador: Marcos Lutz Müller Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Dialética. 3. Fenomenologia. 4. Iluminismo. 5. Fé. I. Muller, Marcos Lutz, 1943- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------	---

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** The negative essence of the self consciousness:  
menlightenment concept in Phenomenology of Spirit of Hegel

**Palavras-chave em inglês:**

Dialectics

Phenomenology

Enlightenment

Faith

**Área de concentração:** Filosofia

**Títuloção:** Mestre em Filosofia

**Banca examinadora:**

Marcos Lutz Müller [Orientador]

Paulo Vieira Neto

José Eduardo Marques Baioni

**Data da defesa:** 23/09/2011

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 23 de setembro de 2011, considerou o candidato RAFAEL TEIXEIRA DA SILVA PUGLIESI aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller

Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni

Prof. Dr. Paulo Vieira Neto

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle



## **AGRADECIMENTOS**

Até por ser esse trabalho um reconhecimento do caráter de graça daquilo que se concebe como o mérito do indivíduo, não posso deixar de agradecer pela sua realização primeiramente a Deus, ao dom de todos os dons. Em seguida, aos meus pais, sempre, e a todos os amigos e irmãos desse “mundo efetivo”. Ao professor Marcos Lutz Müller, pela valiosa orientação, ainda que quase sempre distante, e a todos os professores que, direta ou indiretamente, colaboraram com esse trabalho. Por fim, à CAPES, pelo apoio financeiro.



## RESUMO

Esse trabalho procura construir uma abordagem propriamente moderna da relação entre fé e razão, através de uma análise do tratamento que Hegel dá a essa relação em sua *Fenomenologia do Espírito*. Demonstra-se como a dicotomia “*Glauben*” e “*reine Einsicht*”, fé e pura intelecção, surge na experiência do puro pensar da consciência que é a da *Fenomenologia* e como ela se desenvolve no iluminismo, no processo de ser para si do espírito que é ao mesmo tempo um aprofundamento de sua alienação.

**Palavras-chave:** Hegel, dialética, fenomenologia, iluminismo, fé.

## ABSTRACT

This work tries to construct a proper modern approach of the relationship between faith and reason, through an analysis of the treatment that Hegel gives to this relationship in his *Phenomenology of Spirit*. It shows how the dichotomy “*Glauben*” and “*reine Einsicht*”, faith and pure intellection, appears on the experience of pure thought of the consciousness which is the experience of the *Phenomenology* and how it develops itself in the Enlightenment, in the process of being to itself that is at the same time a deepening of its alienation.

**Keywords:** Hegel, dialectics, phenomenology, enlightenment, faith.



## SUMÁRIO

<b>1. Introdução.</b>	<b>11</b>
<b>1.1. A ambivalência do iluminismo na filosofia de Hegel.</b>	<b>11</b>
<b>1.2. O lugar do conceito de iluminismo na <i>Fenomenologia do Espírito</i>.</b>	<b>15</b>
<b>2. Caracterização geral da pura consciência e da pura autoconsciência.</b>	<b>29</b>
<b>2.1. A pura consciência, a fé.</b>	<b>31</b>
<b>2.2. A pura autoconsciência ou pura intelecção.</b>	<b>37</b>
<b>2.3. O combate entre a pura intelecção e a fé, o iluminismo.</b>	<b>43</b>
<b>3. A alienação do ser para si.</b>	<b>47</b>
<b>3.1. O duplo significado de “alienação” na <i>Fenomenologia do Espírito</i>.</b>	<b>49</b>
<b>3.2. A significação lógica da alienação.</b>	<b>58</b>
<b>4. A efetivação do ser para si da pura intelecção através da crítica à fé.</b>	<b>69</b>
<b>5. A alienação do iluminismo enquanto abstração.</b>	<b>97</b>
<b>6. A liberdade absoluta e o terror.</b>	<b>103</b>
<b>7. Conclusão</b>	<b>107</b>
<b>Referências</b>	<b>115</b>



## 1. Introdução

### 1.1. A ambivalência do iluminismo na filosofia de Hegel.

O tema sobre o qual trataremos nessa dissertação é o iluminismo (*Aufklärung*), mais especificamente o conceito de iluminismo formulado pela filosofia de Hegel. Acredito que o autor possui um conceito bastante revelador sobre o movimento e suas implicações, um conceito profundo, que nos permite avaliar modernamente a complexidade da relação entre fé e razão.

Trata-se, devemos enfatizar isto antes de tudo, de uma dissertação sobre um conceito incisivamente filosófico. Assim, não nos cabe aqui investigar tanto os aspectos historiográficos do movimento iluminista, a influência notória que ele exerceu sobre os rumos políticos e culturais da Europa ao longo da modernidade. Não estando alheios a essa positividade histórica do Iluminismo, vamos apresentá-lo, em acordo com a filosofia hegeliana, no seu sentido fenomenológico: como o fim de um processo de “desessenciamento da autoconsciência” do espírito, de um processo movido pelo espírito que pretende iluminar (conhecer) a sua “essência absoluta”, mas que termina sendo, por um revés dialético, a própria consumação dessa essência, sua produção e ao mesmo tempo sua perda, de modo que o fim desse processo seja, digamos, a iluminação da essência como trevas, como negativa. Esse processo resulta pois na consciência da inefetividade da essência, na consciência de que ela absolutamente não existe e tudo que há é “o puro si [*Selbst*]”; contudo é igualmente a manifestação e efetivação da essência ao longo da história e da formação fenomenológica do espírito, a produção da absoluta liberdade da autoconsciência pelo absoluto representado

como outro, como essência - *quase* como se o combate à religião e às superstições liderado pelo Iluminismo fosse verdadeiramente também a realização dos desígnios ocultos de Deus no mundo, como se a certeza da inexistência da essência reivindicada pela humanidade esclarecida fizesse parte justamente dos planos de um criador astuto que deseja tornar sua obra livre e para tanto precisa fazê-la acreditar que é absolutamente livre, que nada há senão ela mesma. Sublinhe-se o "quase", pois a dialética posta em cena na passagem que leva a "pura consciência" da fé à "liberdade absoluta" é, como se verá, bastante controversa e requer um grande cuidado com as palavras para que não se afirme nem mais nem menos do que Hegel nos permite afirmar (e aqui já vamos afirmando mais do que nos é permitido e do que convém a uma introdução).

Controversas são até mesmo as colocações mais gerais do autor sobre o iluminismo. Se por um lado ele é saudado como acontecimento maior na história da humanidade em *Preleções sobre Filosofia da História*, por outro parece reduzido ao rol das religiões em algumas passagens da obra do autor, chegando a ser apontado como "má fé" e "desrazão" na *Fenomenologia do Espírito*.

Para se ter uma dimensão da ambivalência que o conceito de iluminismo parece comportar no decorrer da leitura dos textos, atentemos para esse insuspeito elogio que Hegel reserva às transformações que o movimento deflagrou na Europa e posteriormente no mundo:

O pensamento, o conceito de direito [*Recht*], se fez valer de *um só golpe* e contra isso o velho edifício da injustiça [*Unrecht*] não pôde resistir. No pensamento do direito estabeleceu-se uma constituição e tudo deveu desde então ser baseado sobre esse fundamento. Desde que o Sol se pôs no firmamento e os planetas começaram a girar ao seu redor, nunca foi visto isso, que o homem ponha-se de cabeça para baixo, isto é, baseie-se no pensamento [*der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt*] e construa a efetividade de acordo com ele. [...] Todas as essências pensantes celebraram essa época. Uma comoção elevada reinou nesse tempo, um

entusiasmo do espírito estremeceu o mundo, como se só agora tivesse chegado a efetiva reconciliação do divino com o mundo.<sup>1</sup>

Reconhece-se prontamente o Hegel racionalista nessas palavras, o mesmo Hegel que declarou na introdução aos *Princípios da Filosofia do Direito*, frase que acabou sendo eleita pela tradição o mote de sua filosofia: “o efetivo [*wirklich*, freqüentemente traduzido por “real”] é o racional e o racional é o efetivo”<sup>2</sup>. Por sinal, é ao se referir a uma “revolução mundial” que se preparava desde Platão, claramente a ocorrida no final da modernidade, que o autor assim nos fala. Como não alinhar, a partir de afirmações tão contundentes, seu idealismo ao discurso racionalista do Iluminismo?

Contudo, decididamente não nos parece assim quando nos aprofundamos em sua obra e nos deparamos com afirmações de natureza completamente diversa, que embargam qualquer tentativa de confinar o idealismo absoluto aos limites do racionalismo moderno. Senão, vejamos com quão menor apreço Hegel parece se dirigir ao iluminismo nessa passagem do terceiro prefácio à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*:

O iluminismo de entendimento [*Verstandsaufklärung*] esvaziou todo o conteúdo da religião através do seu pensar formal, abstrato e vazio de conteúdo [...]. A teologia iluminista, por seu lado, conservou-se firme em seu formalismo, evocando a liberdade de consciência, liberdade de pensar, liberdade de ensinar, e mesmo a razão e a ciência. Tal liberdade é certamente a categoria do direito infinito do espírito e a outra condição particular da verdade que se acrescenta à primeira, à fé. Mas quais determinações e leis racionais contém a consciência verídica e livre, qual conteúdo tem e ensina o crer e pensar livres [*freie Glauben und Denken*], esse ponto material eles se abstiveram de tocar e permaneceram nesse formalismo do negativo e na liberdade de preencher a liberdade com o que se quiser e com o achar [*nach Belieben und Meinung*], de modo que o conteúdo mesmo fosse indiferente. As universalidades e abstrações da racionalista água de entendimento, intragável e sem vida, não permitem o específico de um conteúdo e conceito doutrinário cristãos, que sejam em si determinados e desenvolvidos.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> G.W.F. HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: *Werke*, Frankfurt: Surhkamp, 1970. v. 12, p. 529; *Filosofia da História*, trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: ed. Universidade de Brasília, 1995. p. 366.

<sup>2</sup> G.W.F. HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: *Werke*, Frankfurt: Surhkamp, 1970. v. 7, p. 24; *Princípios da Filosofia do Direito*, trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 36.

<sup>3</sup> G.W.F. HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften – Erster Teil*. In: *Werke*, Frankfurt: Surhkamp, 1970. v. 8, pp. 36-7; *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola,

A “teologia iluminista”, a “religião do iluminismo”, como Hegel se refere ao final da *Fenomenologia*, é formal e abstrata, argumenta diretamente contra a doutrina do cristianismo, porém não é capaz de oferecer nenhum outro conteúdo doutrinário senão essa pura negação ao conteúdo da fé. Isto é, além de não ser propriamente discriminada em relação às outras religiões, a do iluminismo ainda é rebaixada ao nível de uma sensaboria, de uma religião em que Deus é, como se mostrará, somente “a exalação de um vapor insípido”, “a confissão da banalidade mesma”.

Vemos assim quão díspares são as posições de Hegel sobre o Iluminismo no interior de sua filosofia e quão precipitada pode ser uma tentativa de classificá-lo como um apologista ou um crítico do movimento. Em nosso trabalho nos ocuparemos em esclarecer a forma como Hegel contrapõe fé à consciência do iluminismo, ao mesmo tempo em que identifica uma unidade entre ambas. Essa aparente contraposição tem lugar privilegiado na *Fenomenologia do Espírito*, que ele consagrou como uma espécie de introdução ao sistema do idealismo absoluto. Nessa obra, a “luta do iluminismo contra a superstição” é desenvolvida e avaliada, dando-nos uma visão bastante ampla e ao mesmo tempo precisa do papel desempenhado por cada um dos opositores, além de uma visão sobre os efeitos da prevalência da “pura intelecção” sobre a consciência “ingênua” da fé. Mais do que isso, ela nos permite chegar a uma exata compreensão do sentido da aludida ambivalência com que Hegel trata desse conflito e dos seus resultados.

Devemos, para tais objetivos, acompanhar atentamente o desenvolvimento do conceito de iluminismo na *Fenomenologia do Espírito*, desde a sua formulação em “a cultura e o seu reino da efetividade” até a elucidação do seu sentido último em “a liberdade absoluta e o

---

1995. v. I, pp. 36-7. Daqui em diante abreviado por *EPW.I*, seguido pelo parágrafo e pela paginação da tradução entre parêntesis.

terror”. Num primeiro momento, vamos procurar esclarecer o *lugar* da obra em que o conflito acontece e a importância desse *locus*, e desse verdadeiro *páthos* que é o do “espírito alienado de si mesmo”, para os rumos que o conflito seguirá adiante. Só então teremos as condições necessárias para examinarmos mais de perto o conceito de pura intelecção e de iluminismo, e de avaliarmos a que ponto a filosofia hegeliana é ambivalente no tratamento que dispensa a esse conceito.

## **1.2. O lugar do conceito de iluminismo na *Fenomenologia do Espírito*.**

Ao iluminismo é dedicada uma divisão exclusiva de mesmo nome da *Fenomenologia do Espírito*, indicada como o segundo momento (II.) de “VI. B. O espírito alienado de si mesmo. A cultura [*Der sich entfremdete Geist. Die Bildung*]”. Este último, por sua vez, é o segundo momento (B.) do sexto capítulo da obra (VI. O espírito), capítulo que trata do espírito e começa com “A. O espírito verdadeiro. A eticidade [*Der wahre Geist. Die Sittlichkeit*]”.

O sexto capítulo é também precedido pela designação “(BB)”, que parece categorizá-lo como um momento que tanto sucede a razão (“(AA) Razão”) quanto está circunscrito à sua esfera, à razão (examinada no quinto capítulo, “V. Certeza e verdade da razão”) na medida em que ela é “C.”, a unidade da autoconsciência singular (B., examinada no quarto capítulo, “IV. A verdade da certeza de si mesmo”) e da consciência (A.). A seção “A. Consciência” abarca os três primeiros capítulos da obra, que correspondem aos estágios da certeza sensível, da percepção e do entendimento.

O lugar do conceito de iluminismo na *Fenomenologia* é, portanto, esse sexto capítulo (“C. (BB) VI. O espírito”), mais especificamente a segunda parte (II.) de “B. O espírito

alienado de si mesmo. A cultura”. Nela o iluminismo é apresentado como a “expansão” (*Verbreitung*) de uma figura particular da consciência, a “pura intelecção [*reine Einsicht*, que Paulo Meneses traduz por “pura inteligência]”<sup>4</sup>: ele representa o combate árduo que a pura intelecção trava contra a fé e contra as superstições que ela sustenta, na tentativa de realizar aquilo que é a verdadeira essência do mundo. Uma essência que - diferentemente à da fé, que é tida pelos crentes como efetiva (ao menos em pensamento) - ainda não foi efetivada (realizada) no mundo, mas é somente um “*fim*, que a consciência tem de efetivar [*Zweck, den es zu verwirklichen hat*]”<sup>5</sup>. Pode-se dizer que a fé cumpre um papel de grande relevância para a efetivação do fim da pura intelecção, uma vez que esse fim não é outro senão, exatamente, livrar o mundo do obscurantismo da religião (do engodo que originou o “reino do erro [*Reich des Irrturms*]”<sup>6</sup> em que vivemos) através da disseminação de sua forma particular de pensar, que ela afirma ser a verdadeira, a razão. Dá sinais, com isso, de que tanto não sobrevive sem a fé religiosa quanto tem para com ela uma autêntica relação de irmandade. É precisamente nesses termos que Jean Hyppolite nos dá uma caracterização geral desses “irmãos inimigos”:

Tanto a fé quanto a pura intelecção são o resultado da alienação do espírito que procura transpor tal alienação: a fé é a superação do mundo pelo pensamento de seu além absoluto, o pensamento do ser do espírito; a intelecção é o retorno do espírito em si mesmo como ato de pensar, negação de toda alienação. Doravante, essas duas reflexões se opõem e se enfrentam, combate tanto mais violento quanto ambos os adversários são irmãos inimigos que, no fundo, exprimem a mesma verdade: aquela do espírito.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. G.W.F. HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke*, Frankfurt: Surhkamp, 1970. v. 3, p. 400; *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 373, § 541. Daqui em diante abreviado por *PhG.*, seguido pela paginação e o parágrafo da tradução entre parêntesis. Quando for citada integralmente a tradução de Paulo Meneses, abreviaremos por *FE*, seguido pelo parágrafo da tradução e pela paginação do original entre parêntesis.

<sup>5</sup> Cf. *PhG.*, p. 397 (370, § 537).

<sup>6</sup> Cf. *PhG.*, p. 401 (372, § 542).

<sup>7</sup> J. HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 456.

De fato, fé e pura intelecção são determinadas por Hegel como os dois momentos ou as duas formas do “mundo inefetivo da *pura consciência (reines Bewußtsein)* ou do *pensar*”<sup>8</sup>, mundo que emerge da tentativa do espírito de ultrapassar a alienação do mundo real através do pensamento. A fé é, veremos isso com mais calma adiante, a pura consciência imediata, na sua forma primitiva, enquanto que a pura intelecção consiste na pura *autoconsciência (Selbstbewußtsein)*, traduzido por Paulo Meneses por “consciência-de-si”), aquela que sofreu o desenvolvimento do seu conceito, a “mediação”, e chegou ao *ser para si*, ao pensamento de que aquilo que é a “essência absoluta [*absoluten Wesen*]” para a fé é a consciência mesma, seu “puro si” (ela mesma) sombriamente refletido no outro, na essência: a pura intelecção “sabe o puro si [*reine Selbst*] da consciência como absoluto”<sup>9</sup>.

O pensar da pura consciência (da fé) já é ele próprio uma forma de ser para si, de reflexão do “espírito alienado de si mesmo” sobre o sentido último desse “si mesmo [*sich Selbst*]”, sobre qual é a sua verdadeira essência. Essa reflexão se instala a partir da constatação do espírito de estar “dilacerado” em sua consciência<sup>10</sup>, de que sua “consciência efetiva [*wirkliches Bewußtsein*]” não é consciente da essência absoluta do mundo real, mas sim uma consciência alienada. Essa desconfiança em relação à realidade das coisas e à possibilidade de estar sendo enganado lembra-nos logo as meditações cartesianas, com seu manifesto propósito de purificar a consciência de sua alienação, cogitando hiperbolicamente a existência de um “gênio maligno” que a engana. É muito provável que Hegel as tenha em mente durante quase toda a escritura dessas passagens que tratam do puro pensar (inclusive em “VI. B. II. b. A verdade do iluminismo”, em que se refere nominalmente ao autor). Pois bem, o mundo inefetivo do puro pensar é um mundo que o espírito “constrói para si no éter da

---

<sup>8</sup> PhG., p. 391 (364, § 527).

<sup>9</sup> PhG., p. 400 (374, § 541).

<sup>10</sup> Cf. PhG., pp. 389-390 (362-364, §§ 525-6).

pura consciência”<sup>11</sup> na tentativa de superar a alienação do mundo efetivo, do mundo real. Agora surge a pergunta: em que momento o espírito se alienou, deixou de ser aquilo que ele é conforme sua essência?

Essa pergunta nos remete à passagem da primeira parte do sexto capítulo, “C. (BB.) VI. A. O espírito verdadeiro. A eticidade” à parte B., isto é, ao momento em que ele se alienou de sua verdade. Mas antes temos que esclarecer: do que se trata, afinal, esse “espírito verdadeiro”? O termo nos sugere que se trata do espírito que não é alienado. Mas é preciso dizer: o espírito verdadeiro é, em acordo com a lógica peculiar ao idealismo hegeliano, o imediato, aquele que justamente desconhece o seu dilaceramento, *por isso* vive harmoniosamente unido com o seu mundo. Se por um lado é possível atribuir ao espírito imediato uma certa primazia em relação ao que está alienado de si, porquanto ele seja o verdadeiro, por outro é plausível o entendimento de que o imediato é ainda mais alienado, porque desconhece inclusive sua alienação.

Sabe-se que é especialmente o mundo grego que Hegel tem em mente quando fala do espírito verdadeiro (“é a bela individualidade que constitui o ponto central do caráter grego”<sup>12</sup>). Nesse primeiro momento, o espírito ainda não se encontra dilacerado entre um aquém e um além, entre a singularidade da sua consciência e a essência universal a ela oposta (“A singularidade tem na essência, que aqui consideramos, a significação da *autoconsciência* em geral, não de uma consciência singular contingente [*einzelnen zufälligen*]. A substância ética é assim nessa determinação [*Bestimmung*] a substância *efetiva* [*wirkliche*”<sup>13</sup>). Por isso nessa forma do espírito autoconsciência e essência são o mesmo, uma mesma “substância

---

<sup>11</sup> FE., p. 338, § 487 (363).

<sup>12</sup> G.W.F. HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, sup. cit., p. 295; *Filosofia da História*, sup. cit., p. 201.

<sup>13</sup> PhG., p. 329 (308, § 447).

ética”, e o espírito é aqui a “*vida ética de um povo*”<sup>14</sup>: nem a consciência desconfia de ser alienada por esse mundo que ela é nem esse mundo dá sinais a ela de que possa ter uma essência além do ser (inefetiva), como será próprio particularmente ao mundo cristão.

A passagem de um mundo para o outro, do imediato para o da alienação, decorre, portanto, de uma cisão, de um dilaceramento do espírito que o leva a pensar que seu mundo não é o verdadeiro, que há por detrás desse ainda um outro, uma essência que a efetividade apenas oculta. Tendo isso em mente, somos levados a inferir que essa passagem sobrevém de uma transformação que se opera no interior da própria autoconsciência, de uma transformação que se refere à *forma de pensar* da consciência e que já se operou quando ela pensa na “essência imutável [*unwandelbares Wesen*]” que está além de sua consciência mutável, tornando-se “cindida dentro de si”, uma consciência infeliz<sup>15</sup> (Hegel associa “C. (BB.) VI. A. c. O estado de direito”, figura que intercala a passagem em questão, à autoconsciência estoíca<sup>16</sup>). Não por acaso, Hegel ressalta no quarto capítulo (“B. IV. A verdade da certeza de si mesmo”) o valor dessa “duplicação [*Verdopplung*] da autoconsciência”, que revoluciona completamente a sua forma de pensar: “Assim está presente a duplicação da consciência-de-si em si mesma, que é essencial no conceito de espírito. Mas não está ainda presente a sua unidade, e a *consciência infeliz* é a *consciência-de-si* como essência duplicada e somente contraditória”.<sup>17</sup> Há no termo “essencial” (*wesentlich*) um duplo sentido: primeiro, o sentido de “fundamental”, de algo que é de grande relevância para a compreensão do conceito e para a existência mesma do espírito. Como indicamos, a transformação na forma de pensar da autoconsciência é ao mesmo tempo a transformação do seu mundo e da sua forma de ser,

---

<sup>14</sup> FE., p. 306, § 441 (326).

<sup>15</sup> Cf. PhG., B. IV. B., p. 163: *Das unglückliche Bewußtsein* (159).

<sup>16</sup> Cf. PhG., pp. 355-6 (332, § 479).

<sup>17</sup> FE., p. 159, § 206 (163).

desencadeando uma verdadeira revolução espiritual. Com ela, passamos de uma era para outra (do mundo antigo para o cristão, caracterizado pela distinção entre essência e efetividade). O segundo sentido, que não está desarticulado do primeiro, é o de que essa duplicação da autoconsciência é, à luz do conceito de espírito, uma duplicação da essência (“essencial”), uma duplicação que dilacera não apenas a essência da autoconsciência singular, mas a própria essência absoluta do espírito (que para a autoconsciência é imutável e portanto indivisível).

Compreender o surgimento e a formação da consciência infeliz do quarto capítulo é fundamental para que possamos compreender o conceito de espírito e, em especial, sua alienação, seu dilaceramento. Também é fundamental para que possamos, adiante, precisar a diferença entre essência tal como é experienciada no interior da autoconsciência (essência imutável, que tem uma efetividade negativa) e essência espiritual.

Dizíamos que a alienação do espírito tem suas raízes fenomenológicas na duplicação da autoconsciência em si mesma sofrida por ela no quarto capítulo. Essa duplicação, que leva a uma cisão interna da consciência, já estava figurada na duplicação entre senhor e servo (“desse modo, a duplicação que antes se repartia entre dois singulares – o senhor e o escravo – retorna à unidade”<sup>18</sup>) e mais ainda na duplicação enraizada no próprio conceito de autoconsciência. Hegel procura demonstrar como essa duplicação, que nos é apresentada e explicada através dos acontecimentos históricos contingentes, é profundamente essencial à autoconsciência:

A consciência-de-si é *em si e para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. [...] O duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do *reconhecimento*.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> FE., p. 159, § 206 (163).

<sup>19</sup> FE., pp. 142-3, § 178 (145-6).

O conceito mesmo de autoconsciência implica numa duplicação que lhe é essencial. “O duplo sentido do diferente repousa na [própria] essência da consciência-de-si”, pertence ao seu conceito, não lhe vem de fora (como lhe parece vir, exatamente por duplicar-se). Essa duplicação será experienciada primeiramente no “movimento do reconhecimento” entre a autoconsciência e uma outra autoconsciência, um ser “autônomo sendo para si [*für sich seienden selbständigen* – Paulo Meneses traduz *seienden* por “essente”]”<sup>20</sup>, em que “elas se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente”<sup>21</sup>. Por fim, essa duplicação será experienciada no reconhecimento unilateral de uma essência imutável pela consciência infeliz. Cabe a pergunta: por que a autoconsciência necessariamente se duplica, só é em e para si enquanto e porque é para outra autoconsciência (sua singularidade implica sua duplicação)?

A resposta para essa questão pode ser encontrada, a princípio, na experiência da autoconsciência de sua verdade (realizada ao longo dos três primeiros capítulos, reunidos em “A. Consciência”, que antecede “B. Autoconsciência”), mas por outro lado sinaliza para uma esfera que extrapola os limites da autoconsciência singular, remete precisamente ao conceito de espírito, do “*Eu, que é Nós, e Nós que é Eu*”<sup>22</sup>.

Ao movimento de elevação da autoconsciência sobre a esfera da sensibilidade, em que ela concebe o outro como o si, dá-se o nome de desejo (*Begierde*):

O eu simples é esse gênero, ou o Universal simples, para o qual as diferenças não são nenhuma, somente enquanto ele é a *essência negativa* dos momentos independentes configurados. Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprasumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é *desejo*.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> PhG., p. 146 (143, § 182).

<sup>21</sup> FE., p. 144, § 184 (147).

<sup>22</sup> FE., p. 142, § 177 (145).

<sup>23</sup> FE., p. 140, § 174 (143).

O conceito de desejo exprime o movimento da autoconsciência de suprasumir o seu outro, movimento através do qual ela sabe a *Selbständigkeit*, a autonomia (que Paulo Meneses traduz por “independência”) do outro, daquilo que se apresentou a ela na “extensão do mundo sensível”<sup>24</sup>, como sendo ela mesma, seu *Selbst*. “Por isso o mundo sensível é para a autoconsciência um subsistir [*Bestehen*], que porém é somente *fenômeno* [*Erscheinung*] ou diferença, que não tem *em si* nenhum ser”<sup>25</sup>. O mundo sensível não é *Selbständig*, autônomo, mas um subsistir, *Bestehen*. A consciência da falta de autonomia do mundo sensível (de que ele é posto no eu, é o si da consciência de si) resulta da experiência realizada no decorrer dos três primeiros capítulos da obra. Através dela, a consciência se torna consciente de que o que ela visava (*meinen*) como isto na certeza sensível (I.), percebia (*wahrnehmen*) como uma coisa na percepção (II.) e concebia (*begriffen*) como uma força ou lei no entendimento (III.) é o eu: “Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; é ele mesmo defronte um outro e igualmente abrange [*greift über*] esse outro, isso que para ele é precisamente só ele mesmo.”<sup>26</sup>

Na certeza sensível se pode achar a origem da cisão entre a certeza da consciência e a verdade do “isto” [*diese*], do outro que a autoconsciência é impelida a suprasumir através do desejo. Com esse saber sensível do “puro ser” pelo “eu” nos colocamos imediatamente na perspectiva do saber fenomenológico que será explorado ao longo da obra.

A Coisa é, e ela é somente porque é. A Coisa é: para o saber sensível isso é o essencial: *esse* puro *ser*, ou essa imediatez simples, constitui sua *verdade*. A certeza igualmente, enquanto *relação*, é pura relação *imediata*. A consciência é *Eu*, nada mais: um puro *este*. O singular sabe o puro *este*, ou seja, sabe o *singular*.<sup>27</sup>

O pensamento de uma autoconsciência essencial que transcende o mundo sensível, formulado apenas no quarto capítulo, já está, em parte, presente na consideração da certeza

---

<sup>24</sup> FE., p. 136, § 167 (138).

<sup>25</sup> PhG., p. 139 (136, § 167).

<sup>26</sup> PhG., pp. 137-8 (135, § 166).

<sup>27</sup> FE., p. 86, § 91 (82).

sensível, no modo como ela sabe o puro ser da coisa como essencial, puro ser que é a *verdade*, em oposição à *certeza* da consciência. Por outro lado, como veremos adiante, esse saber sensível imediato experienciado pela consciência é também um *resultado*; não é simplesmente imediato, mas o resultado da alienação do espírito pelo puro pensar, que infunde progressivamente nos indivíduos o saber da certeza sensível como verdade absoluta. A *Fenomenologia* faz o caminho inverso: demonstra progressivamente a verdade imediata da certeza sensível, que consiste na diferenciação entre certeza e verdade, como alienação, para atingir o saber absoluto.

A percepção aprofunda e conseqüentemente desenvolve ainda mais a cisão entre certeza e verdade, entre singular e universal. Na maneira como atribui “sem descanso” cada uma dessas determinidades contrárias ora à consciência que percebe ora à coisa percebida, oferece já um panorama do que poderíamos chamar de alienação do “entendimento perceptivo [*wahrnehmende Verstand*]”<sup>28</sup>.

Esse percurso, uma alternância perpétua entre o determinar do verdadeiro e o supressumir desse determinar, constitui a rigor a vida e a labuta, cotidianas e permanentes, da consciência que percebe e que acredita mover-se dentro da verdade.<sup>29</sup>

O entendimento do terceiro capítulo liberta a consciência do “assenhoreamento” do mundo sensível e, por fim, afirma superar a cisão ou a diferença experienciadas na certeza sensível e na percepção através da concepção da consciência como o “diferenciar do não diferenciado ou autoconsciência”, isto é, através do saber do puro ser da coisa, que era o essencial para o saber sensível, como o próprio ser para si da consciência.

A consciência é, *para si mesma*, o diferenciar do não-diferenciado ou *consciência-de-si*. Eu *me distingo de mim mesmo*, e nisso é imediatamente para mim que este diferente não é diferente<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> PhG., p. 106 (106, § 131).

<sup>29</sup> FE., p. 107, § 131 (106).

<sup>30</sup> FE., p. 131, § 164 (135).

Mediante a experiência fenomenológica que leva da certeza sensível à negação do “*subsistir simples autônomo [einfache selbständige Bestehen]*”<sup>31</sup> do mundo sensível, surge “uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro”<sup>32</sup>. Quer dizer, “o conceito do verdadeiro” como “algo outro” (*etwas anderes*) “desvanece na experiência [que a consciência faz] dele” (*ibid.*), de modo que essa verdade mesma, que determina o fenômeno como verdade da consciência, perde o sentido de uma verdade autônoma, verdadeira independentemente da certeza da autoconsciência.

Essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é *desejo*, em geral.<sup>33</sup>

A autoconsciência, por ser a certeza de uma verdade meramente subjetiva, “é uma consciência-de-si para uma consciência-de-si”<sup>34</sup>, somente para uma segunda autoconsciência a certeza da verdade da primeira pode ser julgada verdadeira no sentido de uma verdade autônoma, que é “algo outro” em relação à autoconsciência. Somente através dessa duplicação a “unidade de si mesma em seu ser-outro”<sup>35</sup> vem a ser para a autoconsciência, isto é, somente duplicada ela é o que é.

*O Eu*, que é objeto de seu conceito, não é de fato *objeto*. Porém o objeto do desejo é só *independente* por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a si-mesma.<sup>36</sup>

A cisão da consciência infeliz será o resultado da experiência do objeto do desejo como verdadeiramente autônomo, o “tornar-se essencial” da verdade da autoconsciência. Essa cisão se instala a partir da duplicação necessária da autoconsciência, de sua necessidade de

---

<sup>31</sup> PhG., p. 138 (136, § 167).

<sup>32</sup> FE., p. 135, § 166 (137).

<sup>33</sup> FE., p. 136, § 167 (139).

<sup>34</sup> FE., p. 142, § 177 (144).

<sup>35</sup> FE., p. 142, § 177 (144-5).

<sup>36</sup> FE., p. 142, § 177 (145).

experienciar sua certeza de si mesma como uma verdade autônoma; porém a autoconsciência, em razão do seu próprio conceito, se põe ao mesmo tempo em um dos lados da cisão, no lado que pode ser julgado por uma segunda autoconsciência como verdadeiro no sentido de “algo outro”, no sentido de uma verdade essencial e autônoma em relação à certeza da autoconsciência. Aquela primeira autoconsciência é “inicialmente apenas a *unidade imediata* das duas”<sup>37</sup>, quer dizer, a verdade da sua duplicação é só a “unidade da consciência-de-si consigo mesma”, portanto uma verdade que não é “de fato objeto”, não é essencial.

Por ser ela inicialmente apenas a *unidade imediata* das duas [consciências-de-si], mas não serem as duas para ela a mesma consciência, e sim consciências opostas -, então, para essa [consciência infeliz] uma é como *essência*, a saber, a consciência simples e imutável; mas a outra, mutável de várias formas, é como o *inessencial*. *Para ela*, as duas são essências alheias uma à outra. Ela mesma, por ser a consciência dessa contradição, se põe do lado da consciência mutável, e é para si o inessencial.<sup>38</sup>

Como a primeira autoconsciência sabe a verdade da certeza de si mesma somente como a unidade de si consigo mesma, sem saber a verdade da unidade de si consigo mesma como *algo* outro, ela projeta a autoconsciência da verdade essencial ou objetiva para além de sua inessencialidade, põe-se do lado da autoconsciência da essência como “essência duplicada e somente contraditória”<sup>39</sup>. Quer dizer, a autoconsciência se sabe como uma das duas, sua essência própria como alheia à autoconsciência imutável e essencial, mas isso exatamente porque está cindida e duplicada no interior de si mesma, é consciente da autoconsciência alheia. “Pois, embora seja de fato *para-si* exclusivamente consciência mutável, e o imutável lhe seja algo alheio, *ela mesma* é consciência simples, e portanto imutável”<sup>40</sup>, ou seja, é ela mesma autoconsciência, consciência “que distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao

---

<sup>37</sup>FE., p. 159, § 208 (164).

<sup>38</sup> FE., p. 159, § 208 (164).

<sup>39</sup> FE., p. 159, § 206 (163).

<sup>40</sup> FE., p. 159, § 208 (164).

mesmo tempo um não-diferente”<sup>41</sup>. A experiência de elevação da consciência por sobre a aparente autonomia do mundo sensível resultou na certeza do outro como si, de modo que a essência alheia é verdadeira para sua certeza, porém não como verdade essencial. Por isso ela está “côncsia [*bewußt*]” da consciência imutável “como *sua* essência, mas de tal modo que de novo *ela mesma* novamente para si não é essa essência”<sup>42</sup>.

Essa dialética, que se refere particularmente ao conceito de ser para si, será estudada por nós em pormenor adiante, para que possamos compreender claramente qual é a posição de Hegel em relação ao iluminismo, que, podemos adiantá-lo, está baseada em uma aproximação da racionalidade moderna ao conceito lógico de ser para si. O ser para si, como se verá, é “o uno”, o singular, o que “exclui de si o outro”. Por isso nesse movimento da consciência infeliz “a consciência experimenta precisamente o *surgir da singularidade no Imutável e do Imutável na singularidade*”<sup>43</sup>, isto é, a autoconsciência se sabe como *uma* e sabe a verdade da sua singularidade como essencial, como sendo verdade para a autoconsciência imutável.

Já dissemos como essa duplicação da autoconsciência em si mesma é essencial para o conceito de espírito. No interior do quarto capítulo, a duplicação entre autoconsciência mutável e imutável já remete a esse conceito, ao “eu, que é nós, nós, que é eu”, mas aqui a essência não é ainda ser para si, por isso é somente a “noite vazia do além supra-sensível”<sup>44</sup>. Falta à essência da autoconsciência a efetividade que será própria à essência espiritual, falta a ela o “dia espiritual da presença” (*ibid.*), que será experienciado através de sua *Bildung* (C. (BB) VI. B.), de sua cultura e formação fenomenológica.

---

<sup>41</sup> FE., p. 135, § 166 (164).

<sup>42</sup> FE., p. 160, § 208 (164).

<sup>43</sup> FE., p. 160, § 210 (165).

<sup>44</sup> FE., p. 142, § 177 (145).

Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito, essa substância absoluta, que na completa liberdade e autonomia de sua oposição – a saber, das diversas autoconsciências sendo para si – é a unidade das mesmas<sup>45</sup>.

A autoconsciência mutável, portanto, não é capaz de captar sua essência no interior de sua certeza de si mesma, pois “essa essência é o *Além* inatingível”<sup>46</sup>: “em vez de captar a essência, apenas a *sente*” (*ibid.*), isto é, se comporta em relação a ela como se comportava em relação à autonomia do mundo sensível, considerando-a uma verdade autônoma, um algo outro. A consciência infeliz será, nesse momento, referida à pura consciência da fé (C. (BB) VI. B. I. b.), embora também seja feita uma importante distinção.

Nesta primeira modalidade, em que a tratamos como *pura consciência*, a consciência infeliz não *se relaciona com seu objeto* como pensante; embora seja *em si* a pura singularidade pensante, a relação mútua entre eles não é *puro pensar*. A consciência, por assim dizer, apenas caminha na *direção* do pensar e é *fervor devoto* [An Denken/Andacht].<sup>47</sup>

Poderíamos dizer que o objeto da pura consciência da autoconsciência (B.) é o mesmo que o da pura consciência espiritual da fé (C. (BB)), porém a primeira não se relaciona com esse objeto, a essência, como pensante, enquanto que a fé será justamente puro pensar. A infelicidade daquela consiste na impossibilidade de “apreender o Outro como [algo] *singular* ou *efetivo*. Onde é procurado, não pode ser encontrado; pois deve justamente ser *um além*, algo tal que não se pode encontrar.”<sup>48</sup> Para a fé, pelo contrário, “a essência, [embora] esteja além da efetividade, vale contudo como essência efetiva. [...] Tendo atravessado o movimento do todo, se enriquece com o momento da efetividade.”<sup>49</sup>

A consciência infeliz é por isso “desejosa”<sup>50</sup>, incapaz de tornar essencial a verdade da certeza de si mesma. Ao final do desenvolvimento da autoconsciência (B. IV.), “a

---

<sup>45</sup> PhG., p. 145 (142, § 177).

<sup>46</sup> FE., p. 164, § 218 (169).

<sup>47</sup> FE., p. 163-4, § 217 (168).

<sup>48</sup> FE., p. 164, § 217 (169).

<sup>49</sup> FE., p. 365, § 527 (392).

<sup>50</sup> FE., p. 165, § 218 (170).

representação da *razão* veio-a-ser para ela: a certeza de ser a consciência em sua singularidade, absolutamente *em si*; ou de ser toda a realidade”<sup>51</sup>. Isto é, à impossibilidade sofrida pela consciência infeliz de tornar essencial ou em si a verdade da certeza de si mesma será defrontada “a certeza e verdade da razão”, para a qual a “consciência *singular é em si* essência absoluta”<sup>52</sup>. A princípio, a razão parece significar um retorno à autoconsciência para a qual o verdadeiro é a certeza de si mesma. No entanto, a razão não é apenas a certeza da verdade da autoconsciência singular, mas a “certeza de ser toda a verdade” (*ibid.*); ou seja, ela se declara como a satisfação do desejo da consciência infeliz, declara que o singular está reconciliado com o imutável (cf. *ibid.*) e que portanto é capaz de assegurar a verdade essencial de sua certeza. Ela se situa na tensão entre esses dois pólos, entre o desejo inicial da autoconsciência - que se refere ainda somente à elevação da verdade do mundo sensível à sua certeza - e a satisfação do desejo da pura consciência, do desejo de reconhecimento da sua certeza como verdade universal.

Um juízo final sobre a relação entre a consciência infeliz e a razão só será possível no escopo do sexto capítulo, mais precisamente em C. (BB) VI. B. I. b., onde aparecerão como fé e pura intelecção. Somente então será possível concluir se a razão verdadeiramente satisfaz o desejo da pura consciência ou simplesmente retorna à sua forma mais primitiva.

---

<sup>51</sup> FE., p. 171, § 230 (177).

<sup>52</sup> FE., p. 172, § 231 (178).

## **2. Caracterização geral da pura consciência e da pura autoconsciência.**

Nesse capítulo vamos então caracterizar em pormenor cada uma das duas formas do puro pensar do espírito alienado, a fé (que remete à consciência infeliz desejosa) e a pura intelecção (que remete à razão, à satisfação do desejo da consciência infeliz). Entre a consciência infeliz e a passagem que analisaremos aqui há todo o desenvolvimento da razão (C. (AA) V.), sua experiência de ser toda a verdade. Há também a experiência do espírito verdadeiro descrita no início do sexto capítulo (C. (BB) VI. A.), que abre caminho para sua alienação. Essas passagens serão retomadas na medida em que isso for necessário para a compreensão do sentido do texto.

O espírito é primeiramente o imediato, “a vida ética de um povo”, na qual os indivíduos vivem harmoniosamente com a substância espiritual, sem pensá-la como uma efetividade própria. O espírito só obtém essa efetividade a partir de sua cisão em extremos, da cisão que irrompe com sua alienação de si. Por isso a passagem do espírito verdadeiro para o espírito da alienação corresponde ao seu vir a ser como uma efetividade, à sua determinação como algo singular (ao qual será oposto o extremo contrário). “O espírito obtém aqui essa efetividade, porque os extremos, cuja *unidade* constitui, têm de modo igualmente imediato a

determinação de serem para si efetividades próprias”<sup>53</sup>. Em “a cultura e o seu reino da efetividade” (C. (BB) VI. B. I. a.) esses extremos, dos quais o espírito é a unidade, recebem diferentes determinações (bem e mal, poder do Estado e riqueza, consciência nobre e vil etc.), que procuram qualificar o espírito, fixá-lo, quando são determinidades, percepções unilaterais do espírito. Esses extremos ganham subsistência através da cisão do espírito, através de sua duplicação em lados contrários que constitui o mundo alienado da cultura: por isso nesse mundo “não há nada que tenha um espírito nele mesmo fundado e imanente, mas [tudo] está fora de si em um estranho”<sup>54</sup>

O espírito se encontra em um mundo objetivo, mas a exigência de uma unidade do Si com a essência sempre está posta, não é realizada *neste* mundo onde o espírito, no movimento da cultura, permanece ainda estranho a si mesmo; logo, está *para além* deste mundo. A consciência dessa unidade é a *consciência pura* e não a *consciência real*.<sup>55</sup>

O segundo mundo do espírito alienado de si, o “mundo inefetivo do puro pensar”, é um mundo que ele constrói para si na tentativa de superar a alienação do primeiro mundo, do mundo efetivo que se divide em extremos. Como dissemos, essa alienação, esse estranhamento entre a consciência efetiva e o mundo real remete à cisão, à duplicação que a consciência sofre no saber da *Selbstständigkeit* do mundo sensível como seu *Selbst*, isto é, ao alcançar a autoconsciência desejosa. No domínio da cultura, contudo, o *Selbst* da consciência “é a natureza de todas as relações, que se dilacera a si mesma, e o dilacerar consciente delas. Mas só como consciência-de-si revoltada sabe seu próprio dilaceramento e nesse saber do dilaceramento, imediatamente se elevou acima do mesmo”.<sup>56</sup> Há, por assim dizer, uma inversão de papéis: enquanto no quarto capítulo a autoconsciência sabe o mundo sensível como subsistente à sua *Selbstständigkeit*, no sexto ela só eleva-se ao *Selbst* no dilacerar

---

<sup>53</sup> FE., p. 351, § 509 (376-7).

<sup>54</sup> FE., p. 337, § 486 (361).

<sup>55</sup> J. HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, sup. cit., p. 405.

<sup>56</sup> FE., p. 364, § 526 (390).

consciente das relações da cultura, sua duplicação se deve à própria natureza auto-dilacerante do mundo efetivo. Somente na medida em que esse mundo se aliena de si mesmo, em que se dilacera em aquém e além através de sua própria natureza auto-dilacerante, surge para o espírito a pura consciência ou o pensar. “O espírito da alienação de si mesmo tem seu ser-aí no mundo da cultura; porém quando esse todo se alienou de si mesmo, para além dele está o mundo inefetivo da *pura consciência* ou do *pensar*.”<sup>57</sup>

## 2.1. A pura consciência, a fé.

A pura consciência da fé (*Glauben*) representa o primeiro momento desse mundo espiritual dilacerado em aquém e além. Devemos lembrar, antes de submetê-la a uma análise, que o sentido de *Glauben* é mais amplo que o de “fé” (que está quase que exclusivamente ligado à fé religiosa, à relação com Deus). *Glauben* significa também “crença” em geral, “acreditar” em uma coisa qualquer e pode significar até mesmo “achar” no sentido mais trivial. Hegel ressalta em certo ponto que trata de religião<sup>58</sup>, todavia essa extensão semântica de *Glauben* não deve ser ignorada.

A consciência dilacerada é somente a “elevação imediata” da consciência por sobre o dilaceramento do mundo da cultura. Nesse dilaceramento, o *Selbst* é posto pelo mundo, não é o *Selbst* que põe o mundo. Por isso a essência já não é a “noite vazia” do mundo supra-sensível, mas aparece na forma de um “efetivo comum [*Gemeinwirklichen*]”<sup>59</sup>, de uma essência que, embora não seja considerada efetiva pela consciência (como a essência

---

<sup>57</sup> FE., p. 364, § 527 (391).

<sup>58</sup> Cf. PhG., p. 392 (365, § 528).

<sup>59</sup> PhG., p. 391 (364, § 527).

imutável), ainda assim possui a “determinidade de uma efetividade” (*ibid.*), uma vez que emergiu da “substância”<sup>60</sup>, do dilaceramento do próprio mundo efetivo (e não da cisão da autoconsciência). Quer dizer, a essência da fé tem o sentido de uma “coisa existente”, de algo que é efetivo por mais que não o seja para a pura consciência. A fé será o puro pensar dessa efetividade que lhe está além, mediante o qual a consciência se eleva por sobre o dilaceramento do mundo (ao ter a experiência da efetividade da essência que é a unidade do mundo efetivo dilacerado).

Por outro lado, a fé confessa com isso sua limitação, seu dilaceramento (se eleva por sobre o dilaceramento do mundo somente no saber do seu próprio, da cisão entre pura consciência e essência que caracterizava a consciência infeliz). Pois “essa efetividade da essência, ao mesmo tempo, é apenas uma efetividade da *pura consciência*, não da consciência *efetiva*”<sup>61</sup>, quer dizer, existe uma diferença entre a fé, que sabe a efetividade da essência como um além, e um saber desse além como um “ser da consciência”<sup>62</sup>, a exemplo da autoconsciência do quarto capítulo, que sabia a diferença entre o eu simples e o mundo como diferença nenhuma<sup>63</sup> (ou da razão do quinto capítulo, a autoconsciência universal). Essa segunda forma de saber, que tem origem no saber-se dilacerada da própria pura consciência, é a pura intelecção, para a qual a essência é “a simplicidade da *diferença absoluta*, que imediatamente não é diferença nenhuma” (*ibid.*).

Hegel propõe analisar cada um desses dois momentos da pura consciência segundo seus três aspectos<sup>64</sup>: no de ser “*em e para si*”, fora de toda relação (sem considerá-lo em sua relação com o mundo efetivo e com o momento oposto); na relação com o outro da pura

---

<sup>60</sup> Cf. PhG., p. 392 (365, § 528).

<sup>61</sup> FE., p. 365, § 527 (392).

<sup>62</sup> FE., p. 366, § 529 (393).

<sup>63</sup> Cf. p. 21.

<sup>64</sup> Cf. PhG., p. 394 (368, § 530).

consciência que é o mundo efetivo que a ela se opõe; e por último na relação com o outro que é interior à pura consciência, na relação de um momento com o outro. Vamos seguir esse esquema em busca de uma caracterização geral dos dois momentos, a começar pelo primeiro momento, o momento “imediato”, a fé.

O primeiro aspecto, o de “ser em e para si” e ser assim considerado fora de toda relação (tanto da relação com o mundo efetivo como da relação com a pura intelecção), é o “objeto absoluto”<sup>65</sup> da fé, aquilo que a caracteriza em sua imediatez. Sua principal determinação é essa, a de ser imediata e deste modo faltar-lhe o ser para si, o momento da reflexão sobre si. A fé somente eleva-se por sobre a alienação do mundo dilacerado, sem refletir que ela própria é resultado desse dilaceramento (seu *Selbst* é posto pelo mundo), que a pura consciência é a alienação. Para ela, esse movimento de diferenciação que caracteriza a alienação é um “acontecer”<sup>66</sup>, não é desenvolvido conscientemente por ela (quem refletirá sobre esse acontecimento será a pura intelecção).

O objeto absoluto da fé “não é outra coisa que aquele mundo real elevado na universalidade da pura consciência”<sup>67</sup>: por um lado, a experiência realizada pela autoconsciência que se duplica em essencial e inessencial, mas por outro a experiência que o mundo real efetivamente sofreu a partir dessa constatação e que resulta na representação da substância como espírito<sup>68</sup>, na consciência da essência absoluta como efetiva. Quer dizer, a fé não cultua somente uma essência imutável que não pode sequer ser pensada, mas uma essência capaz de revelar seus efeitos a qualquer pura consciência, a qualquer um que entre

---

<sup>65</sup> Cf. PhG., p. 395 (368, § 531).

<sup>66</sup> Cf. PhG., p. 395 (368, § 531).

<sup>67</sup> FE., p. 368, § 531 (395).

<sup>68</sup> Cf. PhG., p. 395 (368, § 532).

em comunhão com ela, pois é essência comum a todo ser humano, essência do mundo efetivo que é revelada através da efetividade desse mundo.

A verdadeira experiência de elevação do mundo efetivo à universalidade da pura consciência já foi, a rigor, realizada no passado (por exemplo quando Cristo veio ao mundo) e, por conseguinte, a essência absoluta da fé é dada à consciência crente como uma efetividade do mundo real. A essência da fé foi “retirada” (*entrückt*) da autoconsciência, da elevação por sobre a cisão entre a consciência mutável e a essência imutável, mas volta a ser reintroduzida nela através da cultura, através da efetividade dessa experiência no mundo real:

Embora assim retiradas da consciência-de-si, tais essências nela se reintroduzem; fosse imutável a essência, na forma da primeira substância simples, permaneceria então estranha à consciência-de-si. Mas a extrusão dessa substância, e, em seguida, seu espírito, têm o momento da efetividade na consciência-de-si; e deste modo se fazem participantes da consciência crente, ou seja: a consciência crente pertence ao mundo real.<sup>69</sup>

O mundo efetivo da cultura constitui o verdadeiro conteúdo da fé e nisso reside tanto a sua justificativa - pois sua essência, ao contrário daquela imutável da autoconsciência, foi testemunhada pela sua comunidade, não é um além vazio mas uma essência efetiva, que é rememorada e cultuada pelo mundo real – quanto reside também sua contradição, uma vez que ela pretende superar a alienação do mundo efetivo confiando no conteúdo revelado por esse mundo efetivo.

Chegamos assim ao segundo aspecto da fé, o de estar relacionada com o outro da pura consciência que é o mundo efetivo, e vemos que esse aspecto está intrinsecamente ligado ao primeiro: “a consciência crente tem, por um lado, sua efetividade no mundo real da cultura e constitui seu espírito e seu ser-aí”<sup>70</sup>. A experiência de superação da alienação do mundo efetivo acaba, na medida em que vai se efetivando, tornando-se o próprio conteúdo do mundo efetivo, de modo que a consciência crente seja determinada justamente como aquela que crê

---

<sup>69</sup> FE., p 369, § 533 (395-6).

<sup>70</sup> FE., p. 369, § 534 (396).

nas falsas verdades da cultura, recaia sobre ela a acusação que ela fazia à consciência anterior a ela, a acusação de ser alienada pelo mundo efetivo.

Por outro lado, a fé é o movimento de suprimir conservando (*Aufhebung*) esse mundo efetivo como um “oposto vão”<sup>71</sup>, isto é, ao mesmo tempo que conserva a alienação do mundo efetivo, conserva-a para superá-la, para reintroduzir na autoconsciência essa experiência de ultrapassagem da alienação que a eleva à sua essência absoluta. A consciência crente se eleva por sobre a efetividade pela “obediência do serviço e do louvor”, que, “pelo suprasumir do saber e agir sensíveis, produz a unidade com a essência sendo em e para si [*anundfürsichseienden Wesen*], embora não como unidade efetiva intuída” (*ibid.*)<sup>72</sup>.

De acordo com a consciência crente, somente a comunidade (*Gemeine*), que está além de sua autoconsciência singular, é capaz de “alcançar” essa unidade como algo efetivo<sup>73</sup>, tal como se pensa sobre o cristianismo, só para darmos um exemplo do que esse “alcance” pode representar, que somente os que viveram no tempo de Jesus e o presenciaram no mundo puderam ter a consciência da sua divindade como “algo outro”, objetivamente. “Mas para a consciência-de-si singular, o reino do puro pensar permanece necessariamente um além de sua efetividade”<sup>74</sup>, isto é, ela mesma é incapaz de compreender em sua singularidade a verdade da autoconsciência essencial, por isso é fé naquilo que está além de sua consciência efetiva. A teologia do iluminismo, como se verá, posterga ainda mais a “chegada do Messias”, ou mais precisamente a consciência efetiva da essência, confiando à humanidade futura a certeza do bem supremo. Isso ocorre porque, veremos com mais detalhes adiante, as duas formas de pura

---

<sup>71</sup> PhG., p. 396 (369, § 534).

<sup>72</sup> A obediência do serviço e do louvor se refere claramente ao desenvolvimento da consciência infeliz no quarto capítulo, em que ela, pelo trabalho e pelo gozo, realiza o “ser carente de essência [*wesenlosen Seins*]” e “pode esquecer *de si*” (PhG., p. 173 (168, § 223))

<sup>73</sup> PhG., p. 396 (369, § 534).

<sup>74</sup> FE., p. 369, § 534 (396).

consciência são ser para si, são autoconsciências, e repetem aquela cisão entre a singularidade da consciência infeliz e a essência imutável (“Por força da natureza do uno sendo, pela efetividade de que se revestiu, ocorre necessariamente que no tempo se tenha desvanecido e no espaço, tenha acontecido longe, e absolutamente [*schlechthin*] longe permaneça”<sup>75</sup>). Essa contradição entre o seu “ser uno” e seu ser “muitos uno” é a que sempre aflige o ser para si, que caracteriza sua natureza quantitativa, e que aqui recai sobre a comunidade (para a pura intelecção recairá sobre a “massa” das muitas autoconsciências singulares).

Já está previamente claro para nós qual será o terceiro aspecto da fé, a relação entre ela e o outro dela que é igualmente pura consciência, a pura intelecção. O iluminismo não perdoará essa “falha” de sua adversária, explorará ao máximo essa contradição para livrar não apenas sua autoconsciência singular mas toda a humanidade da alienação que recobre o mundo efetivo e que tem sua origem na fé. O “objeto absoluto” da fé era a elevação do mundo real e alienado à universalidade da pura consciência, mas o objeto da pura intelecção será a própria fé, a elevação da pura consciência que pretende ter consciência efetiva de sua essência à pura autoconsciência, à consciência de que a essência pensada e intuída pela fé não é essência absoluta, mas o “si absoluto”<sup>76</sup>. Portanto, quanto a esse terceiro aspecto, o que caracteriza a fé é que a pura intelecção não é objeto dela, mas ela é objeto da pura intelecção.

Aqui encerramos nossa caracterização da pura consciência imediata, que não se mostrou capaz de superar efetivamente sua alienação e por isso será defrontada a um pensamento mais agudo que o dela, que a acusa de ser alienada e tem contra ela um argumento imbatível - o da singularidade ou finitude da autoconsciência -, mas que sofre, na verdade, de uma espécie de delírio em comum, o delírio lógico do ser para si.

---

<sup>75</sup> PhG., p. 167 (162, § 212).

<sup>76</sup> Cf. PhG., p. 397 (370, § 536).

## 2.2. A pura autoconsciência ou pura intelecção.

Chegamos então à caracterização da pura intelecção, forma do puro pensar que se opõe à fé. De modo geral, ela se prende às determinações do ser para si, da autoconsciência que concebe o ser outro como o si. Por isso está ligada à forma imediata da autoconsciência do quarto capítulo (B. IV.), que se manifestava como desejo, e mais ainda à autoconsciência universal, a razão do quinto capítulo (C. (AA) V.), que presume ser a satisfação do desejo da consciência infeliz. É certo que as duas características mais fundamentais da pura intelecção (o conceito absoluto e a pura intenção) retomam as duas formas mais gerais da razão do quinto capítulo, a razão observante (V. A.) e a razão autoconsciente (V. B.). Isto é, ela assume a significação do desenvolvimento do conceito de razão no mundo, que surgiu como uma “representação” à consciência infeliz no final do seu itinerário. Contudo, mais importante para que se compreenda o significado de “pura intelecção” e a dialética que essa forma do puro pensar sofre, me parece ser sua ligação com “a caracterização original da natureza da consciência” como experiência feita por Kant e Fichte.

Essa caracterização pode ser resumida em uma breve sentença, embora eu venha defendendo por toda parte que não é possível entendê-la ou justificá-la sem ter em mente a apropriação de Hegel de Kant e Fichte. “A consciência porém é para si mesma seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma” [FE., p. 76, §80 (74)]. A raiz kantiana dessa afirmação é ainda mais visível numa posterior caracterização da consciência: “Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro lado, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade” [FE., p. 79, §85 (77)].<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> R. PIPPIN, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 103.

Na pura intelecção, que tipifica o resultado a que chegou o pensamento moderno através da *Aufklärung*, encontramos a raiz (kantiana) do pensamento do próprio Hegel. A partir de sua caracterização se esclarece o conceito de consciência por assim dizer pressuposto desde o início da experiência fenomenológica do espírito, produzindo esse pressuposto no próprio desenrolar da experiência. Por isso se pode afirmar com segurança que essa experiência não dispensa o caminho aberto pelo Iluminismo; pelo contrário, só se torna possível após o percurso desse caminho. As passagens citadas acima por Robert Pippin deixam clara a estreita ligação entre a autoconsciência que sabe o seu ser outro como si e a “necessária natureza aperceptiva da experiência”:

Ambas passagens representam a apropriação hegeliana do apelo kantiano à necessária natureza aperceptiva da experiência e à ênfase fichteana na natureza espontânea, ativa de tal atividade cognoscitiva. [...] Elas expressam também sua proposta de correção de Kant (tal autoconsciência “depende” do *desenvolvimento experienciado do conceito*, não de uma tabela de categorias) e sua diferente resposta à questão fichteana “como é o eu para si mesmo?” (não como um princípio original de fundamento [*original source of ground*] mas como, ao menos parcialmente, um *resultado* da prévia atividade auto-interpretativa”. (*ibid.*)

A pura intelecção, o conceito de consciência formulado teoricamente pelas filosofias de Kant e de Fichte, lança luz sobre todo o “desenvolvimento experienciado do conceito” ao longo da fenomenologia, clarificando (pela referência à discussão do Idealismo Alemão em torno da natureza da consciência) os motivos das sucessivas transformações pelas quais ela passou, até então obscuros.

A discussão de Hegel com as filosofias da *Aufklärung* em torno da natureza da consciência é fundamental para que se compreenda os rumos que a luta do iluminismo contra a fé tomará na *Fenomenologia*. A experiência que a consciência fará na fenomenologia está mais diretamente ligada à discussão filosófica promovida na Alemanha após o fracasso da Revolução que às questões historiográficas que dizem respeito diretamente à situação política e cultural francesa durante o Século das Luzes. Sem dúvida, há uma relação de conceito entre o evento histórico francês e sua reflexão em solo alemão; mas a chave de leitura filosófica do

evento e da dialética entre fé e pura intelecção está, assim me parece, na segunda, na discussão sobre a natureza da consciência, mais que na primeira.

No Iluminismo e nas obras filosóficas francesas, pensa Hegel, o conceito, que só será desenvolvido explicitamente pela filosofia alemã, já demonstra sua “força” e sua “energia”.

O que é admirável nos escritos franceses importantes segundo esse ponto de vista é a energia e a força espantosas frente à existência, frente à fé, frente a todo o poder da autoridade ao longo de milênios. É a característica mais notável, a característica do sentimento da mais profunda revolta contra todo o vigente, [contra] o que à autoconsciência é uma essência estranha, [autoconsciência] que procura ser sem isso em que não se encontra.<sup>78</sup>

Esse conceito é o “eu = eu” do “Idealismo Alemão”, que contudo só podia ser “presentido” anteriormente à Revolução, pois ainda não havia se exteriorizado no mundo real. Como veremos adiante, “somente depois de ter na cultura extrusado sua individualidade [...] é que desentranha com isso o pensamento de sua mais íntima profundidade, e enuncia a essência como Eu = Eu.”<sup>79</sup> A experiência sofrida pelo espírito alienado de si mesmo que precede a exteriorização (*Entäußerung*, traduzido por Paulo Meneses como “extrusão”) do conceito da pura autoconsciência no mundo histórico remete diretamente ao Iluminismo francês, é, digamos assim, um saber que ainda não se deparou com suas conseqüências, com os seus efeitos no mundo efetivo – por isso não pode julgar o seu conteúdo no sentido de uma verdade essencial, como “algo outro”: sua interpretação, o seu conceito, remete à reflexão filosófica alemã, que na *Fenomenologia* corresponde reflexivamente à experiência do espírito certo de si mesmo, não do alienado.

Seguiremos também aqui aqueles três aspectos gerais da pura consciência. O primeiro aspecto, de ser em e para si, da pura intelecção remonta àquele terceiro da fé, de que a fé é o objeto da pura autoconsciência. “Como a fé é a pura *consciência* calma do espírito, enquanto

---

<sup>78</sup> G.W.F. HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, In: *Werke*, Frankfurt: Surhkamp, 1970. v. 20, p. 291.

<sup>79</sup> FE., p. 540-1, § 803 (586).

da *essência*, assim a pura inteligência é sua *consciência-de-si*: sabe, portanto, a essência não como *essência*, mas como *Si* absoluto.”<sup>80</sup>

Assim como a fé corporifica a consciência infeliz do quarto capítulo (B. IV.) no mundo inefetivo do espírito, a pura intelecção sinaliza claramente o advento da razão do quinto capítulo nesse mesmo domínio. E assim como a fé adquire um sentido mais amplo que o da consciência infeliz, a modalidade de que tratamos também representa mais que a razão: a pura intelecção “não é só a certeza da razão consciente-de-si, de ser toda a verdade; mas [também] *sabe* que ela é isso.” Kant - para darmos um exemplo muito temerário, mas que pode servir ao menos para que se perceba o que está em jogo aqui - não sabe apenas que a unidade sintética da apercepção de *sua* autoconsciência é condição necessária para a experiência dos objetos como fenômenos; sabe que *toda* autoconsciência é *isso*, que a sua será isso daqui vinte anos, que todo ser humano que se orientar pelos princípios da lógica transcendental chegará ao mesmo resultado, ao saber-se como racional. O saber-se universalmente como *isso (dies)* da pura intelecção, como autoconsciência racional em meio à totalidade de autoconsciências racionais, também a discrimina, segundo a lógica de Hegel, como alienada, determina a efetivação do conceito de razão no mundo, que é reintroduzido imediata e alienadamente na autoconsciência do indivíduo (ser para si singular) que se reflete como ente racional no mundo. Somente através da efetivação do conceito de razão no mundo, que tem no Iluminismo francês (e na Revolução que ele deflagrou) o seu marco histórico mais importante, pode ser levada a cabo uma dedução dos conceitos puros da razão, válida para todos os entes racionais.

A universalidade da autoconsciência consiste, num primeiro momento, numa aparente renúncia ao desejo da fé de verdade essencial, de consciência efetiva da essência absoluta. Ela

---

<sup>80</sup> FE., p. 370, §536 (397).

sabe que é universal porque reconhece a incognoscibilidade da essência, porque declara o ser outro como si absoluto. Embora não possa dar a conhecer a verdade essencial da sua certeza, está certa de que a inexistência da essência absoluta deve ser confessada por toda autoconsciência singular. A explicação que ela dá para o comum e histórico descumprimento dessa ordem é a de que o conceito de razão não está ainda “realizado” no mundo, o mundo efetivo é ainda alienado do saber de si como razão, que a autoconsciência já alcançou por meio da pura intelecção. “Por isso sua consciência ainda aparece como uma consciência *singular e contingente*; e o que para ela é essência, [aparece] como *fim* a efetivar.”<sup>81</sup> Ao contrário da fé, para quem a verdade é a essência da qual sua comunidade teve consciência efetiva no passado (portanto uma verdade que não é essencial para sua autoconsciência singular, mas para sua comunidade), a verdade da pura intelecção é ainda um fim (*Zweck*, um *télos*, uma meta) que será efetivado e reconhecido no futuro, uma verdade sobre a qual a humanidade se certificará quando todos os indivíduos a compreenderem e a seguirem (quando se tornarem pura intelecção, racionais). É esse o segundo aspecto da pura intelecção, de estar relacionada com o mundo efetivo: ela deseja elevá-lo à sua autoconsciência singular, como a fé deseja elevar-se à autoconsciência essencial. “Essa pura inteligência é, assim, o espírito que clama para todas as consciências: ‘*Sede para vós mesmas o que sois todas em vós mesmas: sede racionais*’”<sup>82</sup>.

Hegel remete, nessa mesma passagem, o conceito de pura intelecção às formas gerais do conceito absoluto, em que “tudo o que é objetivo tem somente a significação do *ser-para-si*, [isto é], da consciência-de-si; - e essa tem a significação de um *universal*.”<sup>83</sup> O conceito absoluto, conforme é determinado no capítulo sobre a razão (C. (AA) V.), é o movimento do

---

<sup>81</sup> FE., p. 370, § 537 (397).

<sup>82</sup> FE., p. 371, § 537 (398).

<sup>83</sup> FE., p. 370, § 537 (397).

“ser-que-veio-a-ser”<sup>84</sup> da verdade da razão no qual ela abstrai exatamente desse movimento para afirmar o “imediato surgir” (cf. *ibid.*) da sua verdade, para dar a si mesma essa significação de um universal independente do movimento de elevação da autoconsciência singular à universalidade (como se a razão fosse uma propriedade inata do ser humano). A contradição é evidente: é preciso clamar para que todas as autoconsciências contrapostas se tornem aquilo que, segundo a própria pura intelecção, elas já são em si mesmas, para que venham a ser racionais. A posição de Hegel é expressa nesse mesmo parágrafo: “O modo como o espírito do mundo em cada caso *imediatamente* encontra e determina a si e ao seu objeto - ou como ele é *para si* – isso depende do que já *veio-a-ser*, ou do que já é *em-si*.”

Por fim, Hegel também já nos apresenta os indícios, no trecho em que aproxima o conceito de pura intelecção ao conceito absoluto, de por que essa forma da pura consciência, sendo ela espírito, irá superar efetivamente os limites do ser para si:

Aqui, o que é o Outro para o Eu, é só o Eu mesmo. Nesse juízo infinito se elimina toda a unilateralidade e peculiaridade do ser-para-si originário: o Si se sabe, como puro Si, ser seu objeto; e essa igualdade absoluta dos dois lados é o elemento da pura inteligência.<sup>85</sup>

O si não mais opõe sua singularidade, o ser uno, àquilo que é na lógica a “repulsão do ser uno”, sua objetividade, pois é espírito e para ele o outro é só o eu mesmo (o eu é nós e o nós é eu, o singular é universal e o universal singular). Voltaremos a essa questão após o estudo da lógica do “ser para originário”.

Resta-nos então seu terceiro aspecto, de se relacionar com a fé, e esse consiste já na segunda parte de “C. (BB) VI. B. O espírito alienado de si mesmo. A cultura”. Essa parte Hegel denomina de “II. O iluminismo”, que é o processo pelo qual a pura intelecção faz valer

---

<sup>84</sup> FE., p. 175, § 234 (181).

<sup>85</sup> FE., p. 371, § 537 (398).

a “força do conceito” contra a “forma da pura consciência contraposta no mesmo elemento”<sup>86</sup>,  
contra a fé.

### 2.3. O combate entre a pura intelecção e a fé, o iluminismo.

Antes de qualquer coisa, vamos esclarecer que “a luta do iluminismo contra a superstição” não deve ser interpretada, de modo algum, como se Hegel fizesse uma acusação de cunho pessoal ao movimento, de que ele é intolerante com relação à fé ou excessivamente doutrinador, sequioso. Essa luta se segue a uma concepção lógica de Hegel, de que o ser para si é que toma consciência do em si e de que a intelecção é assim a “potência [*Macht*] do conceito” contra a fé, exerce sobre ela o “direito absoluto do ascendente”<sup>87</sup> (*absolute Recht der Gewalt*, direito absoluto do poder). Hegel não apenas não move contra o iluminismo uma acusação de cunho pessoal como ratifica a necessidade do combate à fé e à alienação do mundo efetivo. Já mostramos como o pensamento hegeliano é tributário da caracterização da natureza da consciência feita pelas filosofias da *Aufklärung*; também já citamos uma passagem da *Filosofia da História* em que Hegel tece claros elogios ao movimento e à revolução que ele deflagrou. A verdade é que o iluminismo não surge apenas de uma necessidade factual, mas de uma necessidade lógica: o conceito de fé deve confessar a oposição entre a autoconsciência singular e a essência imutável, isto é, deve confessar sua impossibilidade de alcançar um reconhecimento absoluto da verdade da autoconsciência

---

<sup>86</sup> FE., p. 372, § 538 (398).

<sup>87</sup> PhG., p. 419 (390, § 565).

singular, um reconhecimento dessa verdade como verdade essencial (no sentido de um “algo outro”), o que seria a consciência efetiva da essência absoluta.

O iluminismo sobrevém de uma contradição que está semeada na pura consciência da fé, que lhe é originária e sem a qual ela não seria fé, mas saber. Fato é que a filosofia de Hegel não se opõe à, para usarmos termos mais comuns à filosofia da *Aufklärung*, dedução da necessidade da unidade sintética (da autococonsciência) entre representações da intuição sensível e conceitos para se conhecer os objetos como fenômenos da experiência; isto é, não se opõe à dedução da pura intelecção, que implica no reconhecimento teórico da incognoscibilidade da essência transcendente. Esse sentimento, de que não é possível conhecer Deus na temporalidade e de que a fé no mundo inefetivo consiste numa alienação, é “a mais verdadeira inteligência sobre si mesmo – o sentimento, de ser a dissolução de tudo que se consolida, de ser desonjuntado [no suplício] da roda através de todos os momentos de seu ser-aí, e triturado em todos os seus ossos”<sup>88</sup>.

“A pura intelecção sabe a fé como o oposto a ela, à razão e à verdade”<sup>89</sup>, e o sabe porque, segundo pensamos, o próprio Hegel reconhece que assim seja e que isso é correto do ponto de vista em que a pura autoconsciência se coloca. A partir desse ponto de vista, a pura intelecção passa a organizar o “reino do erro” da fé, separando-o em partes distintas. Tal organização é, ao mesmo tempo, uma tradução para a linguagem que Hegel considera ser a da *Aufklärung*, a de “entendimento”, do esquema de exploração do povo que vigorou nas épocas em que ele ainda desconhecia o conceito de razão, esquema que esclarece a razão pela qual a autoconsciência, que é em si pura intelecção, sujeitou-se ao embuste da fé. A explicação é o mais puro senso comum: o sacerdócio, em sua “ vaidade ciumenta de permanecer só na posse

---

<sup>88</sup> FE., p. 372, § 539 (399).

<sup>89</sup> FE., p. 374, § 542 (401).

da inteligência, como também em seus próprios interesses egoísticos”<sup>90</sup>, engana a inteligência do povo com um conteúdo religioso totalmente falso e fantasioso. O sacerdócio conspira com o despotismo, a “unidade sintética, carente-de-conceito do reino real e desse reino ideal” (*ibid.*), que consegue dominar tranqüilamente a massa, uma vez que ela está sob o efeito do “ópio da religião”, como Marx futuramente definiu.

Essa crítica resgata as facetas que a razão já havia demonstrado em “C. (AA) V. B. A efetivação da autoconsciência racional através de si mesma”, buscando uma explicação racional para a perversão do curso do mundo. Mas o interessante é notar que a crítica da pura inteligência à fé deixa transparecer a forma de pensar que é a sua, não só no uso da linguagem (“unidade sintética”) quanto na “carência de conceito” que ela atribui à unidade entre o real e o ideal, que veremos ser própria da “má infinitude”.

A consciência da massa é apresentada como uma consciência que tem condições de refletir, é em si razão pura. Por isso é capaz de atingir uma “maioridade intelectual”, lembrando a definição kantiana de *Aufklärung*, e é, em última análise, capaz de chegar à reflexão de que Deus não pode ser conhecido sensivelmente, não é possível ter uma consciência efetiva da essência absoluta, porque o outro da consciência é o si. Em todo caso, a massa não chegou ainda a essa reflexão, não se tornou ainda para si aquilo que ela é em si, pura inteligência. Quando toda a massa for iluminada pelo conceito de pura inteligência, for convertida em ser para si, em razão, o mundo efetivo superará sua alienação através da efetivação de seu fim. O “objeto [*Gegenstand*] imediato da ação” do iluminismo é “a inteligência, carente-de-vontade, que não se singulariza em um ser-para-si; é o *conceito* da consciência-de-si racional, que tem na massa seu ser-aí, embora não esteja nela presente como

---

<sup>90</sup> FE., p. 374, § 542 (399)

conceito”<sup>91</sup>. A massa é o “ser aí” do conceito de pura intelecção, ela possui em si o ser para si, mas esse ser para si não se efetivou nela porque foi alienado, restando-lhe o “vácuo” de uma falsa intelecção. O que a pura autoconsciência tem interesse em lhe comunicar é exatamente o que lhe falta, exatamente o que falta à falsa intelecção da fé que sabe seu ser para si como outro, como ser para outro. O iluminismo lhe mostra que esse ser para outro, na medida em que é em si, é o “puro si” e desse modo devolve à consciência alienada o ser para si. “A pura inteligência tem assim nesse conceito de fé o elemento onde se realiza, em lugar da falsa inteligência”<sup>92</sup>.

No parágrafo seguinte, Hegel nos diz dessa “comunicação” (*Mitteilung*, mediação) do ser para si da pura intelecção para a falsa intelecção da fé: “segundo esse aspecto – no qual as duas são essencialmente o mesmo, e a relação da pura inteligência tem lugar através do mesmo elemento e nele -, sua comunicação é uma comunicação *imediate*<sup>93</sup>; e seu dar e receber, um fluxo-recíproco”<sup>94</sup>. Como assim? Se a pura autoconsciência é a que está, digamos assim, cheia de ser para si e a pura consciência é o repositório vazio, por que a comunicação entre elas é um dar e receber, um “fluxo recíproco” (“*ungestörtes Ineinandererfliessen*”, mais literalmente um “imperturbado fluir em outro”) e não unidirecional? Essa é a oportunidade para examinarmos melhor a relação entre essas duas formas de alienação do ser para si e o que significa, mais especificamente, a alienação do ser para si.

---

<sup>91</sup> FE., p. 375, § 543 (402).

<sup>92</sup> FE., p. 375, § 544 (402).

<sup>93</sup> Isto é, literalmente uma “mediação imediata”.

<sup>94</sup> FE., p. 375, § 545 (402).

### 3. A alienação do ser para si.

Acredito que só é possível chegarmos a uma compreensão mais exata da luta do iluminismo contra a fé, que acontece pela *Mitteilung*, pela comunicação do ser para si à consciência crente, mediante uma reflexão mais profunda sobre a *Fenomenologia do Espírito* e sobre a filosofia hegeliana de modo geral.

A disputa entre a fé e a pura inteligência gira em torno do absoluto, da essência absoluta que a primeira reconhece no além da sua pura consciência e que a segunda reconhece como o si absoluto da consciência de si. Postas essas duas visões do absoluto, poderíamos perguntar: qual é a visão do próprio Hegel em relação ao absoluto? Hyppolite vincula a posição de Hegel à de Schelling<sup>95</sup>, destacando a diferença entre o saber fenomênico, para o qual o saber seria um *medium* ou um instrumento para apreender o absoluto, e o saber absoluto, em que não há separação entre consciência e absoluto. A propósito dessa questão, Hegel deixa clara a sua adesão à posição do saber absoluto de Schelling logo no início da introdução à *Fenomenologia* (“Se através do instrumento o absoluto tivesse apenas de chegar-se a nós, como o passarinho na visgueira, sem que nada nele mudasse, ele zombaria desse artifício, se já não estivesse e não quisesse estar perto de nós em si e para si”<sup>96</sup>). Há, no entanto, também uma importante distinção entre Hegel e Schelling no tocante à *relação* entre o saber absoluto e o saber fenomênico. Hyppolite comenta essa distinção da seguinte forma:

Hegel, pelo contrário, volta a esse saber fenomênico – isto é, ao saber da consciência comum – e pretende mostrar como ele conduz necessariamente ao saber absoluto – ou ainda, como ele próprio é um saber absoluto que ainda não se sabe como tal. Mas

---

<sup>95</sup> Cf. J. HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, sup. cit., p. 22.

<sup>96</sup> FE., p. 72, § 73 (69).

isto implica um retorno ao ponto de vista da consciência, ponto de vista que era aquele de Kant e de Fichte. Hegel, que outrora criticara toda propedêutica, insiste agora na necessidade de colocar-se a partir do ponto de vista da consciência natural e conduzi-la, progressivamente, ao saber filosófico.<sup>97</sup>

A *Fenomenologia* será a apresentação do saber absoluto à consciência comum, que a conduz progressivamente à ciência do absoluto, o saber filosófico, demonstrando a ela que nesse saber o absoluto não é entendido como algo outro em relação à consciência (um fenômeno).

A perspectiva da consciência comum está sem dúvida representada na fé, que considera o absoluto um além da pura consciência; mas está representada também na pura intelecção, para quem o absoluto será apenas “essência negativa”, negação de toda a efetividade da autoconsciência. Tanto a uma quanto à outra é estranho o saber absoluto como o “universal que sabe” (veremos adiante), a não separação entre autoconsciência e essência que é própria ao saber absoluto. No entanto, e isso é o fundamental na maneira como Hegel compreende o absoluto, o saber absoluto não pode prescindir do saber fenomênico que é oferecido à consciência individual, só será alcançado pela passagem do singular através dos “degraus de formação do espírito universal”<sup>98</sup>, que corresponde à introdução da consciência singular à “história da formação [*Bildung*] do mundo”, à história da vigência universal da consciência.

Ne medida em que contribui para a preparação daquilo a que Hegel denomina o saber absoluto, essa história da cultura universal deve ser evocada na consciência individual. É preciso que tome consciência em si mesma de sua substância, que lhe aparece inicialmente como exterior quando ela ainda se encontra apenas no início do seu itinerário filosófico e humano.<sup>99</sup>

Por um lado, a *Bildung*, a formação da consciência individual significa uma introdução à história da formação do universal, que é a história da elevação do espírito ao saber absoluto, ao saber filosófico. Por outro lado, a cultura é o reino da alienação, a exteriorização da

---

<sup>97</sup> J. HYPPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, sup. cit., pp. 22-3.

<sup>98</sup> Cf. PhG., p. 32 (41, § 28).

<sup>99</sup> J. HYPPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, sup. cit., p. 57.

autoconsciência individual em um reino comum a todas as autoconsciências estranhas a ela - um reino no interior do qual a autoconsciência já se alienou completamente quando enuncia a essência, o absoluto como “eu = eu”. A história de formação do mundo, de formação da cultura universal, precede portanto necessariamente a elevação da consciência ao saber absoluto reivindicado por Schelling.

Somente depois de ter na cultura extrusado sua individualidade, tornando-a desse modo ser-aí, e fazendo-a prevalecer em todo o ser-aí; [só depois] de ter chegado ao pensamento da utilidade, e de ter captado na liberdade absoluta o ser-aí como sua vontade, é que o espírito desentranha o pensamento de sua mais íntima profundidade, e enuncia a essência como “Eu = Eu”.<sup>100</sup>

O retorno de Hegel a esse ponto de vista da consciência, que será explorado paradigmaticamente na *Fenomenologia*, mas que também repercute sobre todo o seu sistema filosófico, pode ser também notado no duplo sentido que a alienação tem na experiência de elevação do espírito ao saber absoluto. Ela não possui somente o sentido de uma ilusão da consciência individual (que seria “espantada” por uma analítica transcendental). É também o conteúdo capaz de emancipá-la, de tornar real sua singularidade e essencial a verdade da certeza de si mesma.

A seguir nos ocuparemos com o duplo significado de alienação, que remete a uma significação lógica, à atividade de retornar a si pela exclusão de si que identifica o ser para si.

### **3.1. O duplo significado de “alienação” na *Fenomenologia do Espírito*.**

Logo no início do sexto capítulo, Hegel nos dá a seguinte definição de espírito, opondo-a à experiência que é a da razão:

---

<sup>100</sup> FE., pp. 540-1, § 803 (586).

*A categoria intuída, a coisa encontrada, entram na consciência como o ser-para-si do Eu, que agora se sabe como Si na essência objetiva. Contudo, a determinação da categoria como ser-para-si – o oposto ao ser-em-si – é também unilateral, e é um momento que suprassume a si mesmo. Por isso [na individualidade para si real] a categoria é determinada, para a consciência, tal como é na sua verdade universal: como essência em si e para si essente.<sup>101</sup>*

Como se pode notar, o conceito de espírito ganha sua significação a partir de sua diferença com relação à experiência fundamental da razão, que sabe a essência objetiva como o ser para si do eu, semelhantemente à pura intelecção. O espírito suprassume essa unilateralidade da razão, determinando a categoria como essência sendo em e para si. Como havíamos antevisto na passagem pela consciência infeliz<sup>102</sup>, no conceito de espírito a duplicação da autoconsciência será uma duplicação da própria essência, uma duplicação essencial. Por conseguinte as diferentes duplicações sintetizadas pela razão (categoria intuída, coisa encontrada etc.) serão agora duplicações da essência sendo em e para si, por exemplo entre mundo efetivo e inefetivo.

O conceito de espírito não prescinde nem da “autoduplicação necessária da autoconsciência” sofrida radicalmente pela consciência infeliz<sup>103</sup> nem da reconciliação entre a autoconsciência e o mundo objetivo anunciada pela razão. Pelo contrário, o espírito reconciliará a própria contradição entre essas duas formas de pensar, entre a fé e a pura intelecção, que serão conservadas como momentos ou como o que poderíamos chamar de um *páthos*. O *páthos* da pura intelecção, o puro pensamento de que a essência é o si absoluto, é determinado na experiência fenomenológica do espírito como mais um dentre outros (um particular). A razão, enquanto é arrebatada por essa “paixão”, acredita que o conteúdo

---

<sup>101</sup> PhG., p. 324 (304, § 438).

<sup>102</sup> Cf. p. 19.

<sup>103</sup> Hyppolite afirma que o dualismo característico do espírito alienado “é o signo da *consciência infeliz* do espírito”. Cf. J. HYPPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, sup. cit., p. 405.

determinado pelo seu puro pensar é válido para a essência que independe desses pensamentos e é, mesmo quando não é pensada na pura autoconsciência.

Ao mesmo tempo em que retorna ao ponto de vista da consciência e retoma o problema sobre a unidade entre ela e o absoluto, a filosofia hegeliana procura evidenciar a necessária elevação (do espírito) por sobre a consciência caracterizada em sua natureza como experiência dos objetos. Hegel nos propõe, através da *Fenomenologia*, uma espécie de experiência filosófica da experiência (teorizada por Kant) da consciência dos objetos como fenômenos regidos por leis universais, demonstrando que essa forma de pensar da consciência possui ela mesma seus pressupostos fenomenológicos e uma história. Parece claro que a fenomenologia também é uma experiência da consciência dos fenômenos que se apresentam a ela. Contudo, essa experiência atinge o saber de que o seu pensamento não está trancafiado numa subjetividade transcendental, mas é a própria essência sendo em e para si, pensando-se como consciência, a essência que é e se sabe como um eu pensando no mundo. Por isso já não é, a rigor, uma experiência dos objetos feita pela consciência. “Entretanto, a essência sendo *em e para si*, que ao mesmo tempo é para si efetiva como consciência, e que se representa a si mesma para si, é o espírito”<sup>104</sup>.

Todo o cuidado para não se fazer o mesmo que a razão faz, isto é, para não se hipostasiar a essência, como se ela pudesse ser algo abstrato em relação à autoconsciência. O espírito é essa essência na medida em que ela se sabe porque é e é porque se sabe: como se ver, é a unidade entre ser e pensar. A distinção entre um termo e o outro só pode ter lugar na “igualdade-consigo-mesmo, justa e imutável”<sup>105</sup> do espírito, especialmente quando ele se confia à pura intelecção e reflete sobre a diferença entre consciência e essência. Tendo isso em consideração, deve-se fazer a seguinte correção ao conceito de pura intelecção: ela não é

---

<sup>104</sup> PhG., p. 325 (304, § 438).

<sup>105</sup> FE., p. 305, § 439 (325).

somente a pura autoconsciência que se opõe à suposta essência abstrata, mas a essência sendo em e para si, essência que se sabe como o desconhecimento de si própria.

Vimos qual é o conceito geral da filosofia hegeliana sobre espírito e como esse conceito está ligado à ideia de razão como um certo *páthos* mais originário e mais universal que os outros e às questões debatidas pelo Idealismo Alemão. Acredito que o conceito de espírito é ainda mais profundo, envolve ainda outros aspectos, pode ser ainda formulado com maior rigor. Nessa dissertação, contudo, só podemos oferecer essa compreensão bastante geral e esboçada sobre o espírito, uma vez que aqui nos ocupamos particularmente com o conceito de alienação do espírito, o que não é pouca coisa.

Já fizemos alusão ao caminho que o espírito percorre, desde o mundo ético, até chegar ao saber de sua alienação, ao reino da efetividade que é a cultura. O reino da cultura é uma espécie de bela cidade grega que não foi construída pelos cidadãos, em que o *ethos*, as leis e os costumes estão completamente excluídos da consciência e da vontade dos indivíduos, são determinações pertencentes à substância (essência) que é a alienação desses indivíduos (no reino anterior, “a consciência vivia como quem vive dos hábitos ou costumes, cuja origem é desconhecida e que ainda não são considerados distintos do Si que os vive”<sup>106</sup>). Também já dissemos que a alienação do espírito está diretamente ligada a um momento necessário da autoconsciência, que reflete sobre sua essência imutável e se torna cindida em si mesma. A consciência infeliz, no entanto, não era capaz de apreender a essência como algo efetivo, enquanto que o espírito, por um lado, conservará essa premissa, conceberá a essência como o negativo da autoconsciência, como estando além de sua efetividade singular; mas, por outro, produzirá o ser aí da essência, fará do “imutável” uma efetividade comum a ela. A essência negativa “adquire seu ser aí pela *própria* exteriorização [*Entäußerung*] e desessenciamento

---

<sup>106</sup> J. HYPPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, sup. cit., p. 402.

[*Entwesung*] da autoconsciência”<sup>107</sup>, ela é “exatamente o si; que é seu sujeito, seu agir e vir a ser [*Werden*]” (*ibid.*). Isto é, o espírito é capaz de tomar consciência da essência porque a produz como sua obra, suprimindo a consciência infeliz de estar cindido em si mesmo e separado da sua verdade.

A essência é a própria alienação da autoconsciência como singular, como “si vigente em e para si [*geltende Selbst*]”. Através do seu agir e vir a ser, o espírito vai além dessa constatação formal e produz sua substância, passa a conceber a origem de sua singularidade não em uma essência imutável e inefetiva, mas em uma essência que é um mundo todo, a efetividade mesma.

Ora, esse agir e vir-a-ser, mediante os quais a substância se torna efetiva, é a alienação da personalidade; com efeito, o Si vigente em si e para si, *imediatamente*, isto é, *sem alienação*, é um [Si] sem substância e juguete daqueles elementos tumultuosos. *Sua substância* é, pois, sua extrusão mesma, e a extrusão é a substância, ou seja, as potências espirituais que se ordenam para [constituírem] um mundo e por isso se mantêm.<sup>108</sup>

Aqui é chegado o momento de se responder a uma pergunta fundamental: dissemos que o espírito supera a consciência infeliz ao produzir a efetividade de sua essência. Ora, não será essa essência produzida, portanto, uma falsa essência, uma mera representação humana do que é em si a essência imutável? De imediato, a resposta é “sim”. Com efeito, a crítica da pura intelecção à fé chega justamente a esse resultado, ao resultado de que a essência produzida pela autoconsciência é o puro si. E a fé, do seu lado, não pode recusar esse argumento, porque ela mesma é consciente de que o “lá” do seu além “é a fuga do isto [*jene ist die Flucht aus dieser*]”<sup>109</sup>, quer dizer, de que a essência mesma é o imutável que transcende a determinação da essência como singularidade em sua autoconsciência. Desta

---

<sup>107</sup> PhG., p. 360 (336, § 484).

<sup>108</sup> FE., p. 336, § 484 (360).

<sup>109</sup> PhG., p. 392 (365, § 527).

maneira a fé se reconhece como representação humana da essência absoluta e sabe que o puro pensamento da essência não é a essência em si.

No entanto, a resposta quanto à falsificação da essência pelo espírito é igualmente “não”. Não, não é a falsa essência que o espírito cultua e reconhece na efetividade. Pelo contrário, é a verdadeira essência que é efetiva para si como espírito e que representa seu próprio ser em si como essência, produzindo o seu desconhecimento de si. Isto é, à luz do conceito de espírito a essência ganha uma outra significação, a da “essência espiritual”<sup>110</sup>, essência que se sabe oposta no interior de sua autoconsciência a “esta oposição [presença, *gegenwärtig*] imediatamente sendo para si e à essência como uma efetividade”<sup>111</sup>. De acordo com essa significação, a crítica da pura intelecção à essência da fé como representação é igualmente a essência sendo para si, portando uma contradição imediata dessa crítica.

A cultura, afirma Hegel, é “o lado em que a consciência-de-si é *efetiva* como essência absoluta”<sup>112</sup>, o reino da efetividade da essência espiritual, que nós costumamos chamar de mundo real.

Vimos antes a independência estóica do puro pensar atravessar o ceticismo e encontrar sua verdade na consciência infeliz: - a verdade sobre o que constituía seu ser-em-si-e-para-si. Se esse saber só aparecia então como ponto de vista unilateral da consciência como consciência, agora se patenteou sua verdade *efetiva*. Essa verdade consiste em que a *vigência universal* da consciência-de-si é a realidade que dela se alienou. Essa *vigência* é a efetividade universal do Si; mas a efetividade que é também imediatamente a *perversão*: é a perda de sua essência.<sup>113</sup>

Como dissemos acima, o espírito vai além da constatação formal da consciência de ser oposta à essência imutável e produz a efetividade de sua essência. Aquilo que é efetivamente a essência para o espírito não é o ser naquele sentido da essência imutável que não pode ser pensada, mas sim o pensamento de sua própria inessencialidade enquanto autoconsciência

---

<sup>110</sup> Cf. PhG., p. 363 (339, § 488).

<sup>111</sup> PhG., p. 363 (339, § 488).

<sup>112</sup> FE., p. 335, § 483 (359).

<sup>113</sup> FE., p. 335, § 483 (359).

singular, o pensamento da vigência universal da autoconsciência. A essência é aqui a própria cultura, no interior da qual porém o si, enquanto singular, é imediatamente inessencial.

A substância, dessa maneira, é *espírito, unidade* consciente-de-si do Si e da essência; mas os dois têm também, um para o outro, o significado da alienação. O espírito é *consciência* de uma efetividade objetiva livre para si. Contrapõe-se porém a essa consciência aquela unidade do Si e da essência; - à consciência *efetiva* se contrapõe a *consciência pura*.<sup>114</sup>

Ou seja: por um lado, o espírito vai além da contradição sofrida pela consciência infeliz, é unidade *autoconsciente* do si e da essência ou essência que é efetiva para si como autoconsciência. Esse lado consiste na “consciência efetiva” do espírito, que poderíamos chamar de sua consciência mutável do imutável, o imutável que se sabe a si mesmo como mutável. No espírito a autoconsciência alcança aquela verdade essencial (objetiva) da certeza de si mesma. Por outro lado, a contradição da consciência infeliz é conservada e retornará na forma do ser para si do espírito alienado, a pura consciência.

O espírito então desenvolve aquela contradição da autoconsciência, de modo que a supere sem abandoná-la, eleve-se à resolução mediante sua experiência fenomenológica (mediante a cisão entre consciência e essência). O saber de que ele é efetivo se confrontará continuamente ao saber de que ele é essência além, até que essas visões unilaterais sejam perfeitamente formuladas na oposição entre fé e pura intelecção. “A presença tem imediatamente a oposição em seu *além*, que é seu pensar e ser-pensado; como o além tem seu oposto no aquém, que é sua efetividade, alienada dele”<sup>115</sup>. Pensar a *presença* da essência é imediatamente considerá-la um além, um ser que transcende esse pensamento e é um ser outro (objetivo) em relação à autoconsciência, uma vez que aqui “o presente significa apenas uma *efetividade* puramente objetiva, que tem sua consciência além”<sup>116</sup>. E pensá-la como presença

---

<sup>114</sup> FE., p. 337, § 485 (360).

<sup>115</sup> FE., p. 337, § 485 (361).

<sup>116</sup> FE., p. 337, § 486 (361).

da *essência* significa não pensá-la como uma representação subjetiva, mas uma essência que tem necessariamente de ser considerada como efetiva para qualquer autoconsciência possível (isto é, tem o seu além no “dia espiritual da presença”, seu *jenseits* no *Diesseits*). “Esse espírito não constrói para si apenas *um* mundo, mas um mundo duplo, separado e oposto” (*ibid.*), no qual cada lado leva consigo o significado do lado oposto do mundo que é ambos. “O mundo já não é, como o primeiro mundo do espírito, um todo harmonioso e que repousa em si mesmo, mas um mundo dividido e dilacerado, o mundo do espírito *que se tornou estranho a si mesmo*”<sup>117</sup>.

A frase com a qual Hegel abre a parte “a.” de “VI. B. I. O mundo do espírito alienado de si”, “a. A cultura e o seu reino da efetividade”, é bastante significativa para compreendermos o significado geral de “alienação”: “O espírito desse mundo é essa *essência* espiritual perpassada pela autoconsciência, que se sabe oposta [*gegenüber*] a esta presença [*gegenwärtig*] imediatamente sendo para si e à essência como uma efetividade”<sup>118</sup>. A alienação do espírito como *essa* autoconsciência que se opõe à essência como *isto* que nós chamamos de mundo real (uma essência que é efetividade comum à cultura) é ao mesmo tempo a produção e a efetivação da essência espiritual, sua oposição autoconsciente entre autoconsciência singular e ela própria como efetividade. A efetividade da essência como essência oposta à autoconsciência só é possível mediante sua auto-alienação, seu auto-desessenciamento. A alienação não aniquila simplesmente, mas também constitui o “ser aí” do mundo real através da renúncia consciente do ser para si do espírito, através da ideia de que esse mundo é um mundo estranho à consciência do eu, um mundo do qual ele é alienado (cf. *ibid.*). Essa significação não é meramente vazia, não é uma falta de significação, mas a ideia mesma da essência espiritual, que *costumamos* chamar de realidade, de mundo. “Em

---

<sup>117</sup> J. HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, sup. cit., p. 402.

<sup>118</sup> PhG., p. 363 (339, § 488).

outras palavras, a consciência-de-si só é *algo*, só tem *realidade*, na medida em que se aliena de si mesma; com isso se põe como universal, e essa sua universalidade é sua vigência e efetividade” (*ibid.*).

A cultura será a primeira forma da alienação do espírito, alienação que é a imediata produção ou efetivação de sua essência como “essência objetiva universal”.

O movimento da individualidade que se cultiva é, pois, imediatamente, o vir-a-ser dessa individualidade como essência objetiva universal, quer dizer, como o vir-a-ser do mundo efetivo. Esse, embora tenha vindo-a-ser por meio da individualidade, é para a consciência-de-si algo imediatamente alienado e tem para ela a forma de uma efetividade inabalável.<sup>119</sup>

A formação da autoconsciência como singular é ao mesmo tempo sua exteriorização nessa vigência universal da autoconsciência que é a cultura. Portanto a alienação *forma*, assim como a formação aliena, pois consiste exatamente na introdução da consciência individual à história universal que a autoconsciência considera objetiva, uma alienidade.

Paulo Meneses faz uma importante distinção entre alienação (*Entfremdung*) e exteriorização (*Entäußerung*), remetendo-a a Labarrière. Diz ele:

Entäußerung e Entfremdung se opõem como gênero e espécie, ou seja, toda a alienação é um tipo de extrusão [*Entäußerung*], que poderia ser chamada de “extrusão perversa”, enquanto nem toda extrusão é alienação. [...] A alienação supõe uma extrusão, é gerada por ela, só que seu resultado, ou objetivação, é excessivo: escapa e se perde do sujeito que a produziu. [...] O indivíduo não se reconhece nessa sua exteriorização-objetivação: toma-a como um objeto estranho, e mesmo hostil. Dela não há retorno, isto é, o indivíduo não chega a refazer sua unidade, a reconciliar-se com esse objeto numa unidade verdadeira.<sup>120</sup>

Com efeito, a alienação é uma forma de exteriorização, de *Entäußerung*, em que o ser para si deixa de se reconhecer naquilo que exteriorizou, que então lhe aparece como algo alheio e estranho. Devemos salientar, contudo, que nem mesmo a alienação possui um significado exclusivo de perda<sup>121</sup>. Como mostramos, no reino da alienação o vir a ser do mundo e, conseqüentemente, da consciência individual só se efetivam mediante o estranhamento. “Para

---

<sup>119</sup> FE., p. 341, § 490 (365).

<sup>120</sup> P. MENESES, *Abordagens Hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006, p. 51.

<sup>121</sup> Cf. *ibid.*, p. 49.

Hegel, a cultura do Si só é concebível pela mediação da alienação ou do estranhamento.”, cultivar-se é “opor-se a si mesmo, reencontrar-se mediante uma dilaceração e uma separação. [...] O movimento circular, essa perseguição de si mesmo que é a vida do Si, é o fundamento do esquema dialético hegeliano”<sup>122</sup>.

Acredito que um breve e contido recurso a algumas passagens da lógica hegeliana pode servir para que tenhamos uma noção mais exata sobre a natureza lógica da alienação, sobre o tal apontamento à significação lógica do ser para si. Só então ficará inteiramente claro para nós por que a pura intelecção consuma (*vollendet*) tanto a cultura quanto igualmente a alienação<sup>123</sup>, isto é, por que ela carrega um duplo sentido.

### 3.2. A significação lógica da alienação.

A relação entre lógica e fenomenologia no interior do sistema do idealismo absoluto é, devemos dizer, bastante complexa, só pode ser devidamente esclarecida a partir de um estudo particular sobre ela. Hyppolite afirma que

na *Lógica*, a experiência como tal está superada; é a própria verdade que se desenvolve em si e para si; a esta verdade, porém, é *imane*nte a certeza de si, e é “esta mediação simples, esta unidade que constitui o conceito”. A forma do conceito reúne numa unidade imediata a forma objetiva e a forma do Si que sabe. A unidade é o pressuposto da *Lógica* ou filosofia especulativa; é o resultado da *Fenomenologia*. Contudo, nada é sabido que não esteja na experiência e, por conseguinte, a experiência da consciência fenomênica contém, à sua maneira, todo o conteúdo do *Logos*.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> J. HYPPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, sup. cit., p. 410.

<sup>123</sup> Cf. PhG., p. 362 (338, § 486).

<sup>124</sup> J. HYPPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, sup. cit., pp. 614-5.

De uma maneira um tanto geral, isto significa que o conteúdo do *lógos*, da lógica, pressupõe a experiência fenomenológica da consciência, pressupõe a completa introdução da consciência natural ao saber absoluto mediante o saber fenomênico. Esse conteúdo da lógica, o absoluto, “é essencialmente *resultado* [*Resultat*]”<sup>125</sup>. Por isso devemos ter sempre em mente durante a leitura da lógica que os conceitos que ela apresenta são ao mesmo tempo o resultado da experiência da consciência e pressupõem sua elevação ao saber absoluto. Por outro lado, a lógica, que é resultado dessa experiência, permite-nos compreender melhor os mecanismos que operavam secretamente na fenomenologia, pois é o seu fundamento e já estava pressuposta desde o início da experiência da consciência.

A lógica começa pelo resultado da *Fenomenologia*, resultado esse que é a elevação da consciência natural ao saber absoluto mediante o saber fenomênico. Tendo “suprassumido” a experiência realizada na *Fenomenologia*, a lógica hegeliana não remeterá o conceito de “puro ser” à certeza sensível que se opõe à consciência, mas investigará esse conceito especulativamente, de modo que o “a explicação do conceito na esfera do ser seja igualmente a totalidade do ser”<sup>126</sup>.

Com a lógica entramos no campo da especulação filosófica, pode-se dizer: no campo da metafísica. Não podemos nos esquecer de que a metafísica é interdita pela filosofia do iluminismo, que a sua dialética é acusada de ser ilusória e enganosa. Talvez consista numa das diretrizes fundamentais da filosofia hegeliana a elaboração de uma resposta da metafísica e da dialética em particular a esses ataques, que não são somente os de Kant mas também os da forma de pensar da fé e da pura intelecção, os ataques daquilo que Hegel denomina de “ordinária metafísica de entendimento [*ordinärsten Verstandesmetaphysik*]”<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> Cf. PhG., p. 24 (36, § 20).

<sup>126</sup> EPW.I, p. 181, § 84 (173).

<sup>127</sup> EPW.I, p. 201, § 95 (192).

O resultado do qual parte essa investigação especulativa sobre o conceito de “puro ser” é, por conseguinte, a dialética – dialética da qual o pensar de entendimento se mostrou vítima na experiência da consciência (que só é consciência mediante a abstração do entendimento entre consciência e essência) -, a determinação do absoluto como dialético, como vir a ser (*Werden*).

O vir a ser é enquanto a primeira determinação de pensamento concreta igualmente a primeira verdadeira. Na história da filosofia é o sistema de Heráclito que corresponde a esse grau da ideia lógica. Quando Heráclito diz: “Tudo flui”, o vir a ser é com isso expresso como a determinação fundamental de tudo que é aí.<sup>128</sup>

A filosofia hegeliana recupera o sentido da dialética de Heráclito, a ideia de que “tudo flui” para o seu contrário. Essa ideia está presente também na *Fenomenologia*, na distorção (na *Verkehrung*) de cada determinidade na sua contraposta que caracteriza a alienação da cultura. Na lógica, ela é apreendida conceitualmente no pensamento de que o puro ser é “a pura abstração”, o “absolutamente negativo [*Absolut-Negative*]”, “é o nada [*das Nichts ist*]”<sup>129</sup>, enquanto que o nada “igual a si mesmo é também inversamente o mesmo [*dasselbe*] que o ser é”<sup>130</sup>. Captar a ideia da dialética como a distorção lógica de qualquer determinidade na sua oposta é fundamental para a compreensão da crítica de Hegel ao pensar de entendimento: “o abstrair do entendimento é o fixar-se à força em *uma* só determinidade, um esforço de obscurecer e de afastar a consciência da outra determinidade”<sup>131</sup>.

A filosofia de Hegel, contudo, não fica nessa contradição da dialética, no enunciar de que tudo é contraditório, mas acrescenta a esse “lado negativo do resultado” aquilo que ela denomina de lado “*especulativo* ou *positivamente racional*”<sup>132</sup>:

---

<sup>128</sup> EPW.I, pp. 192-3, § 88 (184).

<sup>129</sup> EPW.I, p. 186, § 87 (178).

<sup>130</sup> EPW.I, p. 188, § 88 (180).

<sup>131</sup> EPW.I, p. 194, § 89 (185).

<sup>132</sup> Cf. EPW.I, p. 176, § 82 (159).

Essa dialética fica assim simplesmente no lado negativo do resultado e abstrai do que ao mesmo tempo está efetivamente presente: um resultado *determinado*, aqui um puro *nada*, porém um *nada* que em si inclui o *ser*, e igualmente um ser que nele inclui o nada.<sup>133</sup>

A dialética demonstra a contradição que cada lado assume quando é posto separadamente com relação ao seu lado oposto: “o momento dialético é o próprio suprasumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas”<sup>134</sup>. Mas o momento especulativo procura recuperar o resultado determinado dessa dialética; isto é, concentra-se na unidade dessas determinações opostas, unidade frente a qual os lados opostos em uma não unidade, em uma contradição, são somente abstrações e momentos que são suprasumidos. No caso da oposição entre consciência e essência, para remetermos essa discussão à nossa principal, essa unidade é o espírito, a essência que é para si efetiva mediante sua consciência e a consciência que se representa como essência mediante sua alienação. No caso do puro ser da lógica, o momento dialético revelou que ele é o puro nada e que o nada é puro ser. Mas o resultado determinado da especulação filosófica não é o ser como puro nada, mas como a “explicação do conceito na esfera do ser”, o pensamento do ser que está “efetivamente presente” e por isso é “aí” enquanto o ser é pensado como nada. Esse resultado é a unidade conservada daquilo que vem a ser mediante a supressão de suas determinidades opostas, unidade que é o “ser aí” (*dasein*).

O ser no vir a ser enquanto um com o nada, e assim o nada, enquanto um com o ser, são apenas evanescentes: o vir a ser, por sua contradição dentro de si mesmo, colapsa na unidade em que os dois são suprasumidos: seu *resultado* é com isso o *ser aí*.<sup>135</sup>

A filosofia de Hegel pretende levar adiante esse resultado positivo ou especulativo da dialética, resultado que concebe o ser da unidade entre o ser e o nada. O “ser aí”, o *dasein*, é a “existência” da contradição, a existência que será fenomenologicamente presenciada pela

---

<sup>133</sup> EPW.I, p. 194, § 89 (185).

<sup>134</sup> EPW.I, p. 172, § 81 (162).

<sup>135</sup> EPW.I, p. 193, § 89 (185).

consciência da efetividade da alienação, pela consciência do mundo real da cultura como o *ser-ai* da alienação (“o espírito da alienação de si mesmo tem seu ser-ai no mundo da cultura”<sup>136</sup>). Pouco importaria, a partir dessa visão, ficar no resultado vazio e formal da pura intelecção, puramente negativo, que concebe o seu contrário, a essência abstrata, como puro si. O verdadeiro é, afirma-nos Hegel no prefácio à *Fenomenologia*, a igualdade da “reflexão em si mesmo no seu ser outro”, isto é, a unidade imperturbável que resultou da passagem, da *Verkehrung* da “unidade imediata” no seu contrário, o “vir a ser de si mesmo”.

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. 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 *imediate* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.<sup>137</sup>

A filosofia hegeliana pode ser caracterizada pela ênfase que dá à necessidade da mediação, da “reflexão em si mesmo no seu ser-Outro”, para que se alcance a verdade como resultado. Por isso irá expor através da dialética as contradições de uma compreensão da verdade como “unidade originária enquanto tal, ou uma unidade imediata enquanto tal” (como a razão, que, sendo o conceito absoluto, afirma sua verdade como um “imediato surgir”<sup>138</sup>) para concebê-la especulativamente como processo, como um “vir a ser de si mesmo” que esclarece as contradições da unidade originária através da mediação, do próprio vir a ser. Paulo Meneses apresenta a estrutura da *Fenomenologia*, “enquanto itinerário da consciência em direção à verdade”, da seguinte forma:

Essa estrutura em que cada figura é um passo adiante, melhor do que a anterior, mas que nela se firma para ultrapassá-la, tem desde o início definida a meta de seus esforços, que se exerce sobre eles como uma força de atração (*kínei os erómenon*),

---

<sup>136</sup> FE., p. 364, § 527 (391).

<sup>137</sup> FE., p. 35, § 18 (23).

<sup>138</sup> Cf. p. 42.

como o “amor que move o sol e as estrelas” de Dante. Ou, como dirá Hegel, “o fim é o começo” pois é o que dá motivação e força a todo processo. O “Bem”, o “Absoluto”, o “Ser” já deve estar presente desde o início, sob a forma incoativa de princípio, senão nunca seria alcançado e se ficaria condenado à “missão impossível” de Kant, de ultrapassar o subjetivismo depois de ter cortado todo acesso à realidade objetiva.<sup>139</sup>

Voltemos ao desenvolvimento do absoluto apresentado pela lógica: o “ser aí” posto como a “determinidade sendo [*seiende Bestimmtheit*]” do ser é a “qualidade”<sup>140</sup>. A qualidade faz com que o ser seja posto como algo (*Etwas*) determinado, como sendo o que é e não sendo o que não é, não sendo o ser negativo que é outro (*Anderes*). Isso que o ser, enquanto uma determinidade sendo, é em contraposição à sua negação, é sua “realidade” (*realität*)<sup>141</sup>. O algo se opõe ao outro, como na certeza sensível da *Fenomenologia* o isto se opunha ao “nada disto”. Mas, aqui Hegel busca as razões lógicas da dialética sofrida pela consciência sensível, o outro é igualmente algo, um negativo que possui ser aí. A princípio ele aparece como uma determinidade estranha ao algo primeiro, algo outro que está absolutamente fora do algo primeiro. Esse outro que é algo não é o mesmo algo anterior, é sim um ser outro exterior àquele, um ser “alienado” que não participa da sua realidade. Quando a negação do ser aí (o algo outro) é o mesmo que o ser aí, quando eles se encontram, essa negação é o “limite”, “constitui a realidade do ser aí”<sup>142</sup> sem ser o mesmo que ele, apenas delimitando sua realidade. O limite separa a determinidade do ser em si mesmo daquela que está fora dele, além do seu limite: por isso essa determinidade estranha não é nem o algo nem o outro que é interior ao limite do algo, mas é “ser para outro”.

O ser aí é a “unidade simples” do ser e do nada “na *forma* de *um* dos seus momentos, do ser”<sup>143</sup>, é a simplicidade dessa contradição no conceito de algo que é o mesmo que o seu

---

<sup>139</sup> P. MENESES, *Abordagens Hegelianas*, sup. cit., p. 41.

<sup>140</sup> Cf. EPW.I, p. 195, § 90 (186).

<sup>141</sup> Cf. EPW.I, p. 196, § 91 (187).

<sup>142</sup> EPW.I, p. 197, § 92 (188).

<sup>143</sup> EPW.I, p. 194, § 89 (186).

outro, que seu negativo. Contudo, o negativo que está posto no interior da determinação do ser aí não é o mesmo que o que está posto fora dele, é o negativo no sentido de ser o seu limite, que separa o outro que o algo é em si do outro que está fora dele e lhe é estranho, um ser para outro. Podemos notar que com esse pensamento se “apazigua” a contradição, pois de tal forma o ser aí não é verdadeiramente contraditório, não é o mesmo que o seu outro: existe um limite absoluto entre o algo e o outro que é ser para outro. Este é o denominado lado “abstrato ou de entendimento” da lógica, que Hegel distingue ao dialético e ao especulativo: “O pensar enquanto *entendimento* fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação à outra determinidade; um tal abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como para si subsistente e sendo [*bestehend und seiend*]”<sup>144</sup>. Aqui é possível vislumbrar o fundamento lógico daquela subsistência do mundo sensível, mundo sensível que, ainda que subsistente, *é* – por isso será determinado como uma essência.

É esse pensar de entendimento que o espírito alienado atualiza ao delimitar a diferença entre sua autoconsciência singular e o mundo real que é estranho a ele (ao mesmo tempo que é somente o “si”). O entendimento não suporta a contradição de que o algo é o mesmo que o outro. Por isso volta a opor à contradição existente entre o algo e o outro um outro que, embora não possa ser determinado como algo, é um outro “para si subsistente e sendo”, um ser para outro. Assim repele a contradição para fora da contradição existente e real: não é que algo seja o mesmo e o outro em si; ele é o mesmo no interior do seu limite, enquanto que a negação está além do limite e é ser para outro.

É perceptível que falamos aqui de alienação, que o movimento do ser absoluto reflete o movimento que é vivido pela consciência na luta que ela trava contra a alienação para se certificar de que é só o “puro si”, que é racional e portanto absolutamente livre em relação à

---

<sup>144</sup> EPW.I, p. 169, § 80 (159).

essência, em relação ao ser para outro. O caminho percorrido pelo ser em si até o ser para si - que é, digamo-lo por conta própria, também o caminho no qual esse ser para si se auto-degrada e se auto-repele como um outro para que exista um outro para ele em si - nos dá o traçado daquele que é percorrido pelo espírito alienado, nos dá uma ideia da lógica que se opera na sua autoconsciência e que o leva a opor gradualmente o seu si absoluto à essência abstrata.

Até aqui, vimos que o entendimento recalitra em negar que o algo seja o mesmo que o outro. O outro do algo é determinado como algo, contudo há ainda um novo outro para além desse algo total, do algo que já é o acréscimo do outro ao algo primeiro. O conceito de algo determinado requer a existência de um outro que o delimita, mas esse outro se mostra progressivamente algo e impele a contradição, que é necessária à determinação do algo originário, sempre mais além.

Se nós deixamos os momentos do ser aí, algo e outro, caírem um fora do outro [*auseinanderfallen*], então nós temos isso: algo torna-se um outro e esse outro é ele mesmo um algo, que como tal em seguida igualmente se altera e assim por diante até o infinito. A reflexão acredita ter chegado aqui a algo muito alto, e mesmo ao que há de mais alto.<sup>145</sup>

O entendimento chega ao conceito de “infinito” para se desembaraçar da dialética entre o algo e o outro. Essa contradição, diz ele, se estende até o infinito, até o ser que não é algo finito, que não tem um fim e um limite que o separe de outro algo. Esse ser não seria afetado pela contradição do algo, do ser finito, porque não se lhe opõe um outro algo que leve a contradição adiante. Em poucas palavras: o entendimento recorre ao dualismo da oposição entre finito e infinito para justificar o dualismo da oposição entre algo e outro. A contradição não é verdadeiramente resolvida, apenas se concebe que ela deve ser resolvida e se dá um nome a isso que seria sua resolução: infinito, o “algo” que não é delimitado, que é aí sem que nada se lhe oponha. O novo dualismo se põe num plano superior àquele do algo e do outro, se

---

<sup>145</sup> EPW.I, p. 199, § 94 (190).

põe no plano da relação entre o infinito e o finito; no entanto, conserva a contradição do plano inferior e a concebe como insuperável.

O dualismo que faz da relação do finito e do infinito [algo] insuperável, não faz a simples consideração de que desse modo logo o infinito é apenas *um dos dois*, que por isso se torna apenas um *particular*, para o qual o finito é o outro particular. Um tal infinito, que é só um particular, está *ao lado* do finito, tem neste último exatamente por isso seu limite, fronteira [*Schranke, Grenze*], não é o que deve ser, não é o infinito, mas é apenas *finito*.<sup>146</sup>

O entendimento continua no plano inferior, no plano do ser aí finito, por isso opõe o infinito ao finito do mesmo modo que opunha o algo ao outro. O infinito que é outro em relação ao finito é um infinito limitado, um infinito que se opõe a outro e por isso é verdadeiramente aquilo que foi categorizado como algo, o ser finito. Vemos que a contradição foi conservada, pois, tal como o algo mostrou ser o mesmo que o outro, o infinito mostrou ser o seu contrário, o finito. Esse infinito do entendimento não é, segundo Hegel, o verdadeiro infinito.

A aqui falada infinitude da reflexão é só uma tentativa de atingir a verdadeira infinitude, um termo-médio infeliz. É esse, em geral, o ponto de vista da filosofia que nos novos tempos se fez vigente na Alemanha. O finito *deve* aqui ser somente supressumido, e o infinito *deve* ser não simplesmente um negativo, mas também um positivo. Nesse dever [*sollen*] reside sempre a impotência, em que algo é reconhecido como justificado, e contudo não pode fazer-se valer.<sup>147</sup>

O autor se refere (em seguida nominalmente) à filosofia da *Aufklärung*, a Kant e a Fichte, que, para Hegel, teriam somente teorizado o ponto de vista do pensar de entendimento, da lógica que inspira a forma de pensar da pura intelecção. O finito é pensado como algo separado do infinito, quer dizer, separado do ser do qual ele é parte. Ainda assim, esse ser abstrato vale para o entendimento “como para si subsistente e sendo”, como um ser subsistente em relação ao infinito (no interior do qual foi determinado) que ao mesmo tempo é independente dele. “Faz-se do ser finito um ser absoluto: em tal dualismo ele se mantém firme para si mesmo”<sup>148</sup>, como Kant teria feito do sujeito transcendental um ser autônomo em relação à coisa em si.

---

<sup>146</sup> EPW.I, p. 201, § 95 (191).

<sup>147</sup> EPW.I, p. 200, § 94 (191).

<sup>148</sup> EPW.I, p. 201, § 95 (192).

“Quando a afirmação do firme persistir do finito perante o infinito acredita estar acima e além de toda a metafísica, está pura e simplesmente no terreno da mais ordinária metafísica de entendimento” (*ibid.*).

O infinito de entendimento, por estar além do limite do ser finito, só poderia ser alcançado mediante a determinação do além como aquém *ad infinitum*, mediante uma progressiva expansão do limite do ser finito até que ele alcance aquilo que ele *deve ser*, até que alcance o seu fim, o ser que é infinito. “Esse progresso até o infinito não é o verdadeiro infinito, que antes consiste em estar, nesse outro, junto de si mesmo ou, exprimindo como processo, em chegar a si mesmo no seu outro”<sup>149</sup>. O verdadeiro infinito é a ideia “sendo”, o estar “efetivamente presente”, daquilo que o entendimento se recusa a reconhecer como real, a ideia de que o mesmo é o outro, de que “algo em seu passar para outro [*Übergehen in Anderes*] só vem a juntar-se *consigo mesmo*”<sup>150</sup>.

Vimos que o entendimento pretende levar a contradição entre o algo e o outro até o infinito, progressivamente. Ele já concebe a necessidade do infinito (seu dever ser, a necessidade de atingir seu fim), mas ainda o pensa como um ser finito, como algo que está para lá do finito e é limitado por ele. Por isso Hegel dá o nome de “má infinitude” a essa abstração. O que não significa afirmar que esse falso infinito é um erro do entendimento, um fantasma que a filosofia especulativa procura espantar. A determinação do algo como um outro de si, do falso infinito como um ser além do ser aí finito, é a mais autêntica atividade do *ser para si*. O entendimento não é uma faculdade ilusória do homem, mas a atividade resultante do ser para si, que, sendo idêntico a si e “carente de diferença”, precisa excluir de si aquilo que ele determina como outro, para que possa conceber-se como autônomo, como *Selbstständig*. O ser para si é o “sendo para si [*Fürsichseiendes*], o *uno*, - o em si mesmo

---

<sup>149</sup> EPW.I, p. 199, § 94 (190).

<sup>150</sup> EPW.I, p. 201, § 95 (191).

carente de diferença [*Unterschiedslose*], portanto o que exclui de si outro [*das Andere aus sich Ausschließende*]]”<sup>151</sup>.

O infinito que o entendimento determina como o além do ser aí finito é, na verdade, a sua atividade mesma enquanto ser para si, o resultado da exclusão do outro no interior do si. O entendimento, o instrumento posto em uso pela pura inteligência, corresponde a essa alienação do si que o revela como sendo para si subsistente em face do infinito autônomo – e que, revelando a subsistência do outro, ao “juntar-se consigo mesmo”, produz gradualmente sua autonomia própria, o ser para si.

Na *Fenomenologia*, vimos a consciência chegar a esse resultado ao determinar o objeto da sensibilidade como autoconsciência, como a reflexão de si no outro: “Sem dúvida, a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente *consciência-de-si*, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro.”<sup>152</sup>. O entendimento cria uma “cortina” que cobre o “interior puro” (cf. *ibid.*) para a consciência, que cobre aquilo que posteriormente será determinado como essência.

Levanta-se, pois, essa cortina sobre o interior e dá-se o olhar do interior para dentro do interior: o olhar do homônimo *não-diferente* que a si mesmo se repele, e se põe como interior *diferente*; mas *para o qual* também se dá, imediatamente, a *não-diferenciação* dos dois – a *consciência-de-si*. Fica patente, que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que *nós* entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto.<sup>153</sup>

É o ser para si, o ser “carente de diferença”, que repele a si mesmo nesse “interior diferente”, tanto para que possa ver como para que possa haver algo ali. A autoconsciência reproduz esse movimento que é o do ser para si, reflete sua consciência nos objetos, que assim são pensados como objetos subsistentes no pensar e ao mesmo tempo autônomos. Só assim ela pode

---

<sup>151</sup> EPW.I, p. 203, § 96 (193).

<sup>152</sup> FE., p. 132, § 164 (135).

<sup>153</sup> FE., pp. 132, § 165 (135-6).

conceber sua própria *Selbstständigkeit*, conceber a si mesma como autoconsciência. Na lógica do ser para si encontramos, portanto, a razão última para a necessária duplicação da autoconsciência.

Essa atividade do ser para si, que repele de si o outro sem se alterar, é também a que pensamos ser a do espírito em seu processo de alienação de si mesmo, que, por meio do entendimento, opõe a autoconsciência ao ser que é subsistente em relação à consciência e autônomo enquanto essência abstrata. É esse o ponto fundamental do nosso recurso à lógica: a alienação do espírito está enraizada numa *lógica* que lhe é absolutamente necessária, que resulta do seu ser para si, do processo mediante o qual o espírito ao mesmo tempo toma consciência de si. Somente através da alienação o espírito alcança sua *Selbstständigkeit* radical, a liberdade absoluta.

#### **4. A efetivação do ser para si da pura intelecção através da crítica à fé.**

A ideia do ser para si como exclusão do outro, da repulsão de si necessária ao reconhecimento de si como “sendo para si, o uno”, pode agora nos auxiliar na compreensão do que é mais exatamente a pura intelecção e como ela alcança seu fim, efetiva-se no mundo através da crítica que faz à fé. A alienação corresponde a essa atividade resultante do ser para si, que na esfera do espírito produz a pura intelecção da essência como essência absolutamente negativa.

Na esfera do espírito imediato,

a essência tem a determinidade simples do *ser* para a consciência, que está imediatamente orientada para a essência e constitui seus *costumes*. Nem a consciência conta por *este Si exclusivo*, nem a substância tem a significação de um

ser-aí excluído desse Si – esse ser-aí com o qual o Si só pudesse formar uma unidade mediante a alienação de si mesmo, e ao mesmo tempo tivesse de produzir a substância.<sup>154</sup>

Quer dizer, esse espírito corresponde ao momento anterior à atividade do ser para si de excluir de si um ser aí para determinar sua consciência como “este Si exclusivo”, autoconsciência singular. Através da atividade do ser para si, “o mundo tem a determinação de ser um exterior, o negativo da consciência-de-si”<sup>155</sup>, e somente a alienação de si mesmo traz de volta a significação da unidade daquilo que o entendimento imediatamente separa, da essência comum ao ser para si uno e o seu exterior. Anteriormente, não há ainda a separação entre o “si exclusivo” e o “ser aí excluído desse si”, não há aquele “lado abstrato ou de entendimento”.

A alienação do espírito corresponde ao processo de formação da unidade entre os lados que o espírito, sendo para si, fixa na oposição de entendimento. É a formação da unidade através da “reflexão no ser outro”, do vir a ser de si mesmo como um outro. Por isso o momento radical deste ser para si é igualmente seu momento mais alienado, aquele momento para o qual o outro da pura autoconsciência será o “infinito de entendimento”, o infinito que é absoluta negação do ser aí finito. O ser para si da pura consciência será um aprofundamento e um desenvolvimento da alienação do mundo da cultura, do mundo que a autoconsciência exclui imediatamente de si como seu negativo. “O espírito da alienação de si mesmo tem seu ser-aí no mundo da cultura; porém quando esse todo se alienou de si mesmo, para além dele está o mundo inefetivo da *pura consciência* ou do *pensar*”.<sup>156</sup> A elevação do mundo da cultura para o mundo inefetivo da pura consciência representa aquela superação do plano finito do algo e do outro pelo plano do infinito, que, contudo, conserva a contradição do plano inferior. A pura consciência se relacionará com a sua essência da mesma forma que a

---

<sup>154</sup> FE., p. 336, § 484 (359).

<sup>155</sup> FE., p. 336, § 484 (360).

<sup>156</sup> FE., p. 364, § 527 (390).

consciência efetiva se relaciona com o mundo efetivo, considerando-a algo outro. “Com efeito, ela sai da efetividade para a pura consciência; contudo ela mesma está ainda, em geral, na esfera e determinidade da efetividade.” (*ibid.*).

A pura consciência é o pensamento deste conceito de infinito ou essência absoluta que surgiu para a consciência efetiva como o além deste mundo e como a superação da alienação que é a sua efetividade. No entanto, essa superação é um aprofundamento da sua alienação, um acréscimo de sua fé no conteúdo oferecido pelo mundo efetivo.

Essa *pura consciência* da essência absoluta é uma consciência *alienada*. Resta examinar mais de perto como se determina aquilo de que ela é o Outro, pois a pura consciência só deve ser examinada em conexão com esse Outro. Primeiro, essa pura consciência parece apenas ter o *mundo* da efetividade em contraposição consigo. Mas enquanto é fuga desse mundo – e portanto é a *determinidade* da *oposição* – tem esse mundo nela; a pura consciência é pois essencialmente alienada de si nela mesma, e a fé só constitui um de seus lados.<sup>157</sup>

Através da concepção do mundo efetivo como alienação, o espírito chega à pura consciência da essência absoluta. Contudo, a pura consciência, enquanto é a “fuga desse mundo”, ainda é afetado por ele, é a consciência que pensa o infinito como o outro do finito. Ela atribui à essência a diferença, própria à esfera da efetividade, entre o si e o outro e coloca-se a si mesma no lado do aquém finito, no lado da fé.

Como a consciência infeliz era consciente da autoconsciência essencial, a fé é pensamento do infinito, do ser sendo para si autonomamente, sendo essencial; isto é, está também no plano da autoconsciência, só que considera o ser para si o ser para outro, é para si mesma o lado finito.

Se a inteligência não sai da consciência-de-si, a fé possui, na verdade, seu conteúdo igualmente no elemento da pura consciência-de-si; mas no *pensar*, não no *conceituar*: na *pura consciência*, não na *pura consciência-de-si*. Por isso a fé decerto é pura consciência da *essência*, isto é, do *interior simples*, e assim é pensar: - o momento-principal na natureza da fé, que é habitualmente descuroado. A *imediatez*, com que a essência está na fé, baseia-se nisto: em que seu objeto é *essência*, quer dizer, *puro pensamento*.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> FE., p. 366, § 529 (392-3).

<sup>158</sup> FE., p. 367, § 529 (394).

Na fé já está implícito o conceito de pura intelecção, de ser para si. Só que o ser para si ainda é puramente pensado, isto é, é representado, enquanto que na pura autoconsciência ele será conceituado, reconhecido como si absoluto (a pura consciência se colocará no lado daquele ser para outro, do “interior simples”, tanto para ver quanto para haver algo ali).

Ocorre que a fé pensa a sua essência como “puro *ser para si*; não como *deste singular*, mas [como] o Si *universal* em si enquanto movimento irrequieto”<sup>159</sup>. Pelo “suprassumir do saber e do agir sensíveis”, isto é, pelo suprassumir do ser para si singular, ela chega à “consciência da unidade com a essência sendo em e para si, embora não como unidade efetiva intuída”<sup>160</sup>. Ou seja, ela chega ao pensamento do verdadeiro infinito como espírito, ao pensamento de que a autoconsciência singular participa do ser para si efetivo da essência (embora a essência transcenda a singularidade). Quem remeterá o conceito de ser para si da fé ao de uma essência abstrata, de um negativo da autoconsciência, será o “si excludente” da pura intelecção. A fé está do lado do finito, mas não chega ainda à concepção daquele infinito completamente abstrato em relação ao finito, o infinito de entendimento. “À pura intelecção porém, enquanto ela é a pura consciência pelo lado do *si sendo para si*, aparece o *outro* como um *negativo da autoconsciência*.”<sup>161</sup>, o que não é o caso no lado da fé.

Significa então que a alienação da fé, segundo a qual a essência absoluta é considerada um outro sendo para si autonomamente em relação à autoconsciência singular, o negativo da autoconsciência, é precisamente produto da pura intelecção, a reflexão da *Selbstständigkeit* da pura inteligência no ser outro. Essa última somente se desconhece naquela, produz em seu puro pensar a alienação que atribui à fé. Isso explica por que sua comunicação com a

---

<sup>159</sup> FE., p. 366, § 529 (393).

<sup>160</sup> PhG., p. 396 (369, § 534).

<sup>161</sup> PhG., p. 393 (381, § 529).

consciência crente é um “imperturbado fluir em outro”: o outro que ela considera a fé é o outro produzido no interior do ser para si, o outro que é a “negatividade em si refletida”.

Pois o que a consciência recebia em si era, na verdade, a essência simples, igual a ela e igual a si mesma; mas, ao mesmo tempo, a simplicidade da *negatividade* em si refletida, que mais tarde, também por sua natureza, se desdobra como oposto, e por meio disso relembra à consciência sua anterior maneira-de-ser. Essa simplicidade é o conceito, que é saber simples que se sabe, e ao mesmo tempo sabe o seu contrário; mas sabe esse contrário nele como supprassumido.<sup>162</sup>

O conceito produz o seu contrário, sabe o seu contrário nesse saber simples que se sabe e ao mesmo tempo o sabe como em si contraditório, como supprassumido. É isso que a pura intelecção faz com a fé: produz a fé como o seu contrário e como o passado que ela superou, a pura consciência do ser para si como ser para outro; produz a alienação da fé para produzir a efetividade de sua elevação, para tornar essencial a verdade de sua certeza de si como razão.

Por conseguinte, assim que a pura inteligência é [patente] para a consciência, já se alastrou: a luta contra ela denuncia a infecção [já] ocorrida. É tarde demais, e qualquer remédio só piora a doença que atacou a medula da vida espiritual, a saber, a consciência em seu conceito – ou sua pura essência mesma: portanto, não há nela força que possa vencer a doença. (*ibid.*)

“Só a memória conserva - como uma história acontecida não se sabe como - a modalidade morta da figura precedente do espírito”<sup>163</sup>. Depois que a pura intelecção atacou a medula da vida espiritual que é o saber da consciência sobre si mesma e a fez reconhecer-se como autoconsciência, o saber daquela essência exterior à autoconsciência é rebaixada à contingência de uma “história acontecida não se sabe como”, que nem se poderia sabê-lo. O saber da alienação da fé efetiva na consciência a essencialidade do conceito de razão, por isso efetiva a própria pura autoconsciência; supera a infelicidade da pura consciência, o abismo entre o finito e o infinito, e presentifica o ser para si: “essa luta com o oposto assume em si a significação de ser sua [própria] *efetivação*”<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> FE., p. 376, § 545 (403).

<sup>163</sup> FE., pp. 376-7, § 545 (403).

<sup>164</sup> FE., p. 377, § 548 (404-5).

O conteúdo da consciência esclarecida é a negação do conteúdo da fé: a pura intelecção só se efetiva como autoconsciência verdadeira e universal através da crítica que faz à fé. Contudo, “sua efetivação não é apenas uma expansão sem-obstáculos”<sup>165</sup>. De fato, o ser para si produz o seu outro e o produz como um ser para si igualmente autônomo, quer dizer, como um adversário tão forte quanto ele próprio. Por isso sua efetivação “deve expor seus momentos em um ser-aí patente e determinado, e deve apresentar-se como um grande fragor e uma luta violenta com o oposto enquanto tal” (*ibid.*).

A partir de então, Hegel passa a expor as “fraquezas” da pura intelecção e, por assim dizer, combatê-la em sua *Fenomenologia* até que ela revele qual é a sua verdade. A explicação para essa ofensiva contra o iluminismo está no reconhecimento do outro da pura intelecção como autoconsciência, que tem duas importantes implicações: a primeira, de que ela mentiu ao acusar a fé de alienação, pois o que ela condena na fé é somente a negação de si mesma, a mentira que ela mesma produz. A segunda, de que o verdadeiro adversário dela não é alienado, mas ser para si, para quem ela própria será objeto e, como tal, concebida como o negativo da autoconsciência e acusada de alienação. Ela “torna-se, pois, como intelecção o negativo da pura inteligência: torna-se inverdade e desrazão; e como intenção, torna-se o negativo da intenção pura: mentira e desonestidade do fim”<sup>166</sup>.

Quer dizer, a pura intelecção prova do seu próprio veneno, sofre também uma crítica racional porque, segundo seu conceito, seu inimigo também é racional. Em seguida, Hegel coloca em termos mais precisos os motivos que estão por trás dessa reviravolta dialética. Como já vimos, esses motivos remontam ao conceito da lógica específica do ser para si, que, por ser carente de diferença, opõe ao si em si o si para outro. A pura intelecção se afirma

---

<sup>165</sup> FE., p. 377, § 546 (404).

<sup>166</sup> FE., p. 377, § 547 (404).

como um tal ser para si, para quem a fé é o outro; mas é a sua *Selbstständigkeit* que ela concebe como sendo a da essência absoluta da fé.

A pura inteligência enreda-se nessa contradição, porque se empenha na luta supondo combater algo *outro*. Não passa de uma suposição; pois sua essência, como negatividade absoluta, consiste em ter o ser-outro nela mesma. O conceito absoluto é a categoria; o que significa que o saber e o *objeto* do saber são o mesmo. Assim, o que a pura inteligência enuncia como o seu Outro – como erro ou mentira – não pode ser outra coisa que ela mesma: só pode condenar o que ela é. O que não é racional não tem *verdade*; ou seja, o que não é concebido, não é. Portanto, quando a razão fala de um *Outro* que ela, de fato só fala de si mesma; assim não sai de si.<sup>167</sup>

Quando reflete sobre o falso conteúdo da fé, a essência que é a negação ou alienação da autoconsciência, a pura intelecção está ela mesma vindo a ser para si como conteúdo, “está se desconhecendo” nesse conteúdo<sup>168</sup>. O objeto que a autoconsciência critica não é, de acordo com o seu próprio conceito, o outro, senão que é ela mesma refletida no outro, produção desse outro. Por isso não fala honestamente da fé, para quem a essência, embora “esteja além da efetividade, vale contudo como essência efetiva”<sup>169</sup>. Hyppolite afirma que “a essência absoluta da razão é em si e para si; o objeto é o objeto de si mesmo, ele é, e é produzido pelo Si”<sup>170</sup>. Por isso a crítica que a intelecção “dirige contra a fé é, de fato, uma crítica que dirige a si mesma. Quando a razão denuncia o caráter ilusório ou estranho da essência absoluta da consciência crente, denuncia o que constitui a própria razão; desconhece-se a si mesma” (*ibid.*).

A pura intelecção é a presumida superação da alienação da pura consciência: enquanto a fé reconhece a verdade do mundo efetivo como essência absoluta, a pura autoconsciência reconhece essa absoluta negação de si como sendo sua própria efetividade. Mas com isso a pura intelecção também leva adiante a alienação da fé, pois só a supera na medida em que reconhece como efetiva a inefetividade do puro pensar, em que se certifica da absoluta

---

<sup>167</sup> FE., p. 377, § 548 (404).

<sup>168</sup> Cf. PhG., p. 405 (378, § 548).

<sup>169</sup> FE., p. 365, § 527 (392).

<sup>170</sup> J. HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, sup. cit., p. 465.

negação de si mesma como sendo sua efetividade e verdade essencial. Só se coloca no plano superior do (mau) infinito radicalizando a negação da fé ao plano do finito através do puro pensar (radicalização que pode ser exemplificada no vazio de uma apercepção transcendental, do “eu = eu”).

Mas assim, seu resultado não será nem o restabelecimento dos erros que combate, nem apenas seu conceito primeiro, e sim uma inteligência que reconhece a absoluta negação de si mesma como sua própria efetividade – e que a reconhece como a si mesma, ou seja, como seu conceito reconhecedor de si mesmo.<sup>171</sup>

A partir da apresentação do ser para si como o ser que, por ser carente de diferença, exclui de si o outro, pudemos compreender por que a efetividade da pura intelecção é categoricamente a absoluta negação de si mesma, a negação à efetividade da essência que tem lugar na inefetividade do puro pensar. Porém essa conclusão é a nossa; para a fé o iluminismo não será o desenvolvimento do ser para si da pura consciência, mas sim “mentira, desrazão e má intenção [má fé, *schlechte Absicht*]; da mesma forma como a fé para ele é erro e preconceito”<sup>172</sup>. Ambas determinidades só reconhecem na determinidade oposta sua alienação, por isso esses “irmãos inimigos” acreditam que só podem prevalecer fazendo o adversário sucumbir.

Pois bem: o iluminismo, por um lado, acusa a fé de alienação, de não poder jamais ter consciência efetiva da sua essência, uma vez que o infinito é, segundo a ótica do ser para si, a negação do “puro eu mesmo”. Entretanto, a consciência crente garante ser consciente da sua essência absoluta. Ora, para a pura autoconsciência a essência da fé não passa de um produto da sua consciência, de uma reflexão do puro si no ser outro. A religião inventa seus deuses e a seguir os cultua.

Na *inteligência* como tal, a consciência apreende um objeto de maneira que se converte em essência da consciência, ou seja, [um objeto] que a consciência penetra e no qual se mantêm, fica junto de si, e presente a si mesma; e sendo assim a

---

<sup>171</sup> FE., p. 378, § 548 (405).

<sup>172</sup> PhG., p. 405 (378, § 548).

consciência o movimento do objeto, ela o produz. O Iluminismo acertadamente enuncia a fé como uma consciência desse tipo, ao dizer que é um ser de sua própria consciência – seu próprio pensamento, um produto da consciência – aquilo que para a fé é a essência absoluta. Com isso declara a fé como sendo um erro, e uma ficção poética sobre o mesmo que o Iluminismo é.<sup>173</sup>

Já conhecemos essa acusação do iluminismo e também a sua genealogia: ela remete à cisão entre autoconsciência singular e essência imutável do quarto capítulo. Ocorre que, como procuramos demonstrar, esse infinito abstrato que se opõe à singularidade e à efetividade é a mais autêntica obra do ser para si e do entendimento: a pura autoconsciência necessariamente produz o seu objeto, por isso não há nada que se estranhar no procedimento da fé. Isso que a intelecção esclarece como erro e poesia é o mesmo que ela é, produção da essência no puro pensar. “Querendo ensinar à fé a nova sabedoria, o Iluminismo com isso nada lhe diz de novo, porque para a fé seu objeto é também justamente isto: pura essência de sua própria consciência”<sup>174</sup>. A diferença entre a fé e a pura intelecção é que essa última produz o seu objeto como a absoluta negação de si mesma (como o absoluto desconhecimento de si mesma, negação de tudo que é sensível), enquanto que a fé o produz como a certeza de si mesma. “Aqui, Deus não é um objeto que, em sua transcendência, seria a negação da consciência de si, mas é a certeza interior que a consciência tem de si mesma.”<sup>175</sup> Por isso a fé confia em Deus, porque confiar na certeza desse outro significa, para ela, confiar na certeza de si mesma, reconhecer-se como o ser para si efetivo da essência espiritual.

O objeto cultuado pela fé “essencialmente não é a essência *abstrata* que se encontre além da consciência crente; é, sim, o espírito da comunidade, é a unidade da essência abstrata e da consciência-de-si”<sup>176</sup>. Isto é: a essência foi produzida ou reconhecida como objeto pela autoconsciência, porém por uma autoconsciência que é essência abstrata, que é a comunidade

---

<sup>173</sup> FE., pp. 378-9, § 549 (405-6).

<sup>174</sup> FE., p. 379, § 549 (406).

<sup>175</sup> J. HYPPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, sup. cit., pp. 465-6.

<sup>176</sup> FE., p. 379, § 549 (407).

no interior da qual o si singular se encontra. Quando confia no espírito da comunidade, um procedimento que a pura intelecção não abandona completamente, a autoconsciência admite a unidade entre sua singularidade e a essência abstrata, porque reconhece o eu singular como abstração da comunidade.

Há uma espécie de diferença ontológica entre as consciências da fé e da pura intelecção, na medida em que a essência só é verdadeira para a consciência que a produz, pois somente assim a essência produz seu ser para si. Quando a essência é reconhecida como a absoluta negação de si mesma pela autoconsciência, tanto se conhece a efetividade como si absoluto quanto a essência se produz como absoluta negatividade, como o desconhecimento de si mesma. Cada forma de pura consciência produz a experiência fenomenológica que justificará sua certeza de si no puro pensar e, todavia, para a pura intelecção a fé é alienada, tanto quanto para a fé a pura intelecção é conscientemente mentirosa.

Ao expressar de *modo imediato* a respeito da fé o contrário do que afirma dela, o Iluminismo se mostra à fé, antes, como a *mentira consciente*. Como pode dar-se impostura e ilusão ali, onde a consciência tem imediatamente em sua verdade a *certeza de si mesma*? Onde ela possui a *si mesma* no seu objeto, porque nele tanto se encontra como se produz? <sup>177</sup>

A pura consciência pode enganar-se em relação ao ser outro no sentido em que a pura intelecção dá a esse outro, o sentido de uma essência objetiva e abstrata em relação ao puro eu. Porém “no saber da essência, em que a consciência tem a *certeza* imediata *de si mesma*, está descartado completamente o pensamento do engano”<sup>178</sup>.

Hegel passa então a analisar como a fé experimenta o iluminismo. Parece estranho, a princípio, que a fé tenha uma experiência da pura intelecção, já que ficou dito, quanto ao seu terceiro aspecto, que ela é “objeto para a pura intelecção”<sup>179</sup>. A experiência da pura

---

<sup>177</sup> FE., p. 380, § 550 (407-8).

<sup>178</sup> FE., p. 381, § 550 (408).

<sup>179</sup> Cf. PhG., pp. 396-7 (370-1, § 535).

intelecção, no entanto, nos revelou o contrário disso, que ela é igualmente objeto para a fé, uma vez que essa é igualmente ser para si.

A forma como a fé experimenta a pura intelecção como objeto é descrita por Hegel em três momentos. Vamos acompanhá-los brevemente com o propósito de compreender por que a pura intelecção mente quando fala da fé.

O primeiro momento se refere à diferença entre a forma como a fé se relaciona com o seu outro e a forma como a pura intelecção o faz. A fé é verdadeiramente o ser para si efetivo da essência espiritual que se representa a si mesma como um outro, mas somente *representa*. “A essência é o puro pensar”<sup>180</sup>, mas que se dá “a forma - mas só a forma vazia - da objetividade”<sup>181</sup>, de um além da consciência efetiva. Para a pura intelecção, “enquanto é a pura consciência segundo o lado do *si sendo para si*, o *outro* aparece como um *negativo* da *autoconsciência*”<sup>182</sup>: não é somente representado como objeto, mas conceituado como tal, como um outro que é subsistente e ao mesmo tempo um ser para si exclusivo. “Esse outro poderia ser tomado seja como o puro em si do pensar seja como o *ser* da certeza sensível” (*ibid.*), isto é, como a autonomia da essência ou como a subsistência do mundo real em relação à autoconsciência. “Porém enquanto é igualmente para o *si* e esse como *si*, que tem um objeto, é consciência efetiva, então seu objeto mais próprio é uma *coisa comum sendo* [*seiendes gemeines Ding*] da *certeza sensível*” (*ibid.*). Quer dizer, como o outro só pode ser considerado pela pura intelecção como si absoluto, como subsistindo em sua *Selbstständigkeit*, então ele é considerado o negativo da autoconsciência no sentido de um ser

---

<sup>180</sup> FE., p. 381, § 552 (408).

<sup>181</sup> FE., p. 381, § 552 (408-9).

<sup>182</sup> PhG., p. 409 (381, § 552).

da certeza sensível. “Diz, por isso, da fé que sua essência absoluta é um pedaço de pedra, um toco de madeira, que tem olhos e não vê”<sup>183</sup>.

A pura inteligência acredita que a fé adora o ser puramente abstrato dos objetos que cultua, que ela adora a “materialidade” de uma imagem santa, por exemplo. Com efeito, ela adora o “em si” desses objetos, mas “para ela só é em si a essência do puro pensar”<sup>184</sup>, quer dizer, as “coisas percíveis” representam a efetividade da essência espiritual para si.

O primeiro momento é, portanto, o momento em que o objeto da fé fica caracterizado como distinto do ser da certeza sensível, que é mais precisamente a efetividade da pura inteligência como absoluta negação de si. O objeto da fé não é uma essência abstrata, mas “o espírito da comunidade” representado no mundo real.

O segundo momento diz respeito à “relação da fé, como consciência *que-sabe*, para com essa essência”<sup>185</sup>, isto é, à relação da fé que é ser para si com a essência. “A pura consciência é igualmente relação *mediatizada* da certeza com a verdade; relação que constitui o *fundamento* da fé” (*ibid.*). Não seria totalmente equivocado afirmar que o espírito da comunidade, que possui como momento a autoconsciência, já se opôs à certeza imediata, àquilo que seria a certeza sensível da pura inteligência, já questionou suas tradições e cultura particulares e como tal já se constituiu como um saber, o “universal que-sabe” (*ibid.*). A inteligência imanente ao espírito da comunidade é o fundamento da fé – inclusive da fé da pura inteligência, que baseia seus argumentos e ações no conhecimento da história contada pela comunidade. No interior de uma comunidade ou de uma época, o “universal que-sabe” (*wissende Allgemeine*) é pensado na “pura consciência abstrata” do ser para si singular, de modo que o que é em sua verdade o espírito absoluto se revela na oposição de entendimento

---

<sup>183</sup> FE., p. 382, § 552 (409).

<sup>184</sup> FE., p. 382, § 553 (409).

<sup>185</sup> FE., p. 382, § 554 (410).

entre essência e pura consciência. “Ora, o fundamento do saber é o universal *que-sabe*, e em sua verdade é o *espírito* absoluto - que é na pura consciência abstrata, ou no pensar enquanto tal, é somente a *essência* absoluta; porém, como consciência-de-si, é o *saber* de si”.<sup>186</sup>

A pura intelecção é o momento do “universal que-sabe” em que o “puro movimento mediatizante”<sup>187</sup> é oposto à autoconsciência, em que a pura mediação da certeza com a verdade da essência absoluta é negada e posta como o outro (como já vimos na relação entre a autoconsciência inessencial e a verdade essencial do quarto capítulo). A rigor, somente Deus poderia estar certo da sua verdade, por isso a pura mediação é objeto de fé, de uma fé que teria de se manter calada. Mas enquanto a fé declara o que é a pura mediação, suas afirmações se mostram à pura intelecção “como um saber contingente de histórias efetivas realmente banais”<sup>188</sup>.

A pura inteligência inventa, a propósito da *fé religiosa*, que sua certeza se funda em alguns *testemunhos históricos singulares*, que considerados como testemunhos históricos não forneceriam, sem dúvida, o grau da certeza sobre o seu conteúdo que nos dão os jornais sobre um evento qualquer (*ibid.*).

A pura intelecção acredita que a fé se baseia no testemunho de um objeto autônomo em relação à autoconsciência, que sabe-se lá se foi apreendido corretamente pelo indivíduo que o testemunhou. Acredita que a fé religiosa aguarda, por exemplo, pela confirmação de se Jesus realmente curou milagrosamente enfermos. Mas a fé, tanto a religiosa quanto a iluminista, não “pretende vincular sua certeza a tais testemunhos e contingências”<sup>189</sup>. Ela sabe tanto o que significa a certeza de si mesma da essência absoluta quanto o que significa o mundo da alienação ou real, que “para ela está fora de sua adoração”<sup>190</sup>.

---

<sup>186</sup> FE., p. 382, § 554 (410).

<sup>187</sup> FE., p. 382, § 554 (410).

<sup>188</sup> FE., p. 383, § 554 (410).

<sup>189</sup> FE., p. 383, § 554 (410-11).

<sup>190</sup> FE., p. 382, § 553 (409).

Ao contrário, a consciência crente é o fundamento – que se mediatiza a si mesmo – de seu saber: é o espírito mesmo, que é testemunho de si, tanto no *interior* da consciência *singular*, quanto por meio da *presença universal* da fé de todos nele.<sup>191</sup>

Se a fé vincula a certeza da essência à existência autônoma de um conteúdo qualquer que se revelou historicamente “e seriamente supõe e age como se dependesse disso, é que já se deixou seduzir pelo Iluminismo. Seus esforços para se fundar, ou se consolidar dessa maneira, são somente sinais que dá de sua contaminação” (*ibid.*).

No terceiro momento são reveladas as reais intenções da pura intelecção. Concluimos que tanto fé quanto pura intelecção são ser para si. Ocorre que a fé não se eleva à certeza de si mesma imediatamente. Ao contrário da pura intelecção, para quem o ser para si, enquanto conceito absoluto, é um imediato surgir<sup>192</sup>, a fé só eleva-se ao ser para si através da ação, através do movimento do ser que veio a ser para a razão (que sintetiza todo o movimento da autoconsciência em B. IV., especialmente a ação de graças da consciência infeliz).

Esse agir é o suprassumir da particularidade do indivíduo ou do modo natural de seu ser para si, do qual lhe provém a certeza de ser a pura autoconsciência, conforme seu agir. Quer dizer, como consciência singular sendo para si, uma só coisa [*eins*] com a essência.<sup>193</sup>

Através do agir a fé suprassume um elemento que não é alheio à sua individualidade, o modo natural do ser para si que considera a efetividade uma essência abstrata (considera a essência como sendo em verdade o si) e que simplesmente a consome para satisfazer seus desejos. O agir em que suprassume sua particularidade é uma operação inversa à satisfação imediata do desejo: pressupõe de início a autonomia da essência, o ser para si como um ser para outro, mas através da transformação do mundo de acordo com a vontade da sua autoconsciência, através da realização do seu agir, reconhece-se no mundo e eleva-se ao ser para si.

---

<sup>191</sup> FE., p. 383, § 554 (411).

<sup>192</sup> Cf. p. 42.

<sup>193</sup> PhG., p. 411 (383, § 555).

A pura intelecção parte daquilo que na fé só é alcançado como resultado, por isso considera o ser para si uma propriedade universal de todo homem, a razão que lhe é inata. Como a consciência da conformidade do fim com o meio só pode lhe aparecer como intenção, como o que é chamado na lógica de dever [*sollen*], o indivíduo não põe em ato, como a fé, seu fim: há um abismo entre a intenção (aquilo que ele considera o plano do infinito) e a efetividade. O ser para si, posto como ideal, é antes o pensamento da inefetividade do real e da sua subsistência em relação aos desejos da autoconsciência.

A dificuldade da dialética sofrida pela pura intenção se deve à brevidade com que Hegel resume nela uma complexa discussão sobre teleologia, que será aprofundada somente nos domínios do espírito certo de si mesmo e na ciência da lógica. Sem entrarmos nessa discussão, diríamos somente que a necessária inconformidade entre o meio e o fim, entre o ato da pura intelecção e a pura intenção, tem raízes *lógicas*, corresponde à inconformidade entre o limite do ser aí finito e o reconhecimento de que ele *deve* ser infinito. A pura intenção é a consciência do mau infinito, do *sollen* formal que ao mesmo tempo nega o dever, posterga-o *ad infinitum* no além do efetivo: “a consonância do fim com o meio lhe aparece como Outro”<sup>194</sup>. A “efetividade” da intenção é a inefetividade do puro pensar, que, como o mundo supra-sensível da fé, não tem realidade nenhuma. “Porém com respeito ao *fim*, a pura inteligência deve fazer do mal, do gozo e da posse o [seu] fim, e desse modo manifestar-se como a intenção mais impura; - enquanto igualmente a pura intenção, como outro, é intenção impura” (*ibid.*). Quer dizer, a pura intenção é a dissimulação de uma intenção que não se cumpre e cujo teor é portanto uma má intenção, é má fé.

“De acordo com isso, vemos que o Iluminismo, quanto à *conformidade ao fim*, acha insensato que o indivíduo crente se atribua a consciência superior de não estar preso ao gozo e

---

<sup>194</sup> FE., p. 384, § 555 (411).

prazer naturais”<sup>195</sup>. A pura intelecção pretende elevar a massa ao conceito de razão, mas, uma vez que esse conceito é o reconhecimento da essência como si absoluto, só atribui essencialidade ao puro eu. Desprezar o prazer e o gozo individuais é alienar-se da singularidade absoluta do ser para si (cf. *ibid.*) em nome de uma falsa “consciência superior”. “O Iluminismo acha igualmente insensato que o indivíduo, por renunciar à sua propriedade, se exima de sua determinidade de ser absolutamente singular, excluindo todas as outras singularidades, e possuindo sua propriedade” (*ibid.*). Não faz sentido para uma consciência que é absolutamente singular abrir mão de sua propriedade (que consiste em que “o efetivo tenha a significação do si”, o “meu” (*Meinen*) do ser uno da pessoa<sup>196</sup>) sem ganhar nada em troca.

Vê-se assim quais são as razões pelas quais a natural e lógica concepção progressiva da essência como o puro eu resulta no egoísmo ontologicamente delirante da subjetividade moderna, na má ação que se esconde por trás da pura intenção, que alienadamente se concebe como a realização de um bem futuro. O que a pura intelecção delirantemente (como a razão em “C. (AA) V. B. b. A lei do coração e o delírio da presunção”) condena é a *sua* realidade negativa, a ação da má intenção no mundo (que dissimula astutamente seus fins no pensamento para satisfazer seus desejos mundanos).

Hegel pergunta-se então pela sua realidade positiva: “Quando são banidos todos os preconceitos e superstições, então surge a pergunta: *e agora, que resta? Que verdade o Iluminismo difundiu em lugar dos preconceitos e superstições?*”<sup>197</sup> “Nada”, parece ser a resposta retórica a essa pergunta. O iluminismo somente negou a verdade da fé e a produziu desonestamente como mentira. O que ele realizou foi um esvaziamento do conteúdo da

---

<sup>195</sup> FE., p. 384, § 556 (412).

<sup>196</sup> Cf. PhG., p. 412 (333, § 480).

<sup>197</sup> FE., p. 385, § 557 (413).

religião, sem oferecer qualquer outro conteúdo para a essência absoluta. Conforme citamos na introdução,

o iluminismo de entendimento esvaziou todo o conteúdo da religião através do seu pensar formal, abstrato e vazio de conteúdo [...]. As universalidades e abstrações da racionalista água de entendimento, intragável e sem vida, não permitem o específico de um conteúdo e conceito doutrinário cristãos, [que sejam] em si determinados e desenvolvidos.<sup>198</sup>

A realidade positiva do iluminismo é a determinação da essência como a absoluta negação da autoconsciência, isto é, como um vazio que não pode ser conhecido e a que “não se podem atribuir determinações nem predicados” (ao contrário, por exemplo, da doutrina cristã, para a qual Deus é o bem, o amor que se doa etc.).

Ao conceber em geral *toda a determinidade*, isto é, todo o conteúdo e sua implementação, dessa maneira, como uma *finitude*, como *essência e representação humana*, a essência absoluta torna-se para ele um *vazio*, a que não se podem atribuir determinações nem predicados.<sup>199</sup>

Sua positividade é a negação de toda determinidade que pertence ao conteúdo de sua própria autoconsciência, é o esvaziamento de sua essência efetiva que produz o conceito de Deus como um vácuo, ou então do ser como pura matéria. O que, veja-se bem, não é estritamente uma realidade negativa: lembremos que Hegel ratifica, mais ainda que a legitimidade, a necessidade do esclarecimento no mundo e lhe atribui raízes lógicas. O saber é o pecado que o homem comete livremente; sua queda, sua alienação, é o vir a ser de sua autoconsciência. “A razão, a *pura inteligência*, certamente não é vazia, ela mesma, porque o seu negativo é *para ela*, e é o seu conteúdo; mas ela é rica, embora somente em singularidade e limitação”<sup>200</sup>.

O segundo momento da verdade positiva do iluminismo é a “*singularidade em geral - da consciência e de todo o ser - excluída de uma essência absoluta*”<sup>201</sup>, isto é, o si singular como “*absoluto ser-em-si-e-para-si*” (*ibid.*). A autonomia do indivíduo, o seu saber-se e ser

---

<sup>198</sup> EPW.I, pp. 36-7 (36-7).

<sup>199</sup> FE., p. 385, § 557 (413).

<sup>200</sup> FE., p. 385, § 557 (413).

<sup>201</sup> FE., p. 386, § 558 (413).

como homem universal, é também obra do iluminismo, do desenvolvimento do ser para si do mundo no espírito. Sem dúvida é uma obra de riqueza imensa, contudo a pura intelecção retorna igualmente à figura mais grosseira da consciência, à certeza sensível do primeiro capítulo da *Fenomenologia*, para a qual a verdade é o isto singular visado. “O singular sabe o puro *este*, ou seja, sabe o *singular*”<sup>202</sup>. A consciência esclarecida afunda na sensibilidade, porquanto presume ter demonstrado a nulidade “de todo o além da certeza sensível”<sup>203</sup>. Cegado pela riqueza dessa luz, alienado pela complexidade do seu conceito, o ser voltou a ter a significação da independência que o entendimento concede ao mundo sensível e a pura autoconsciência singular “é, de novo, um saber do *puramente negativo de si mesma*, ou das *coisas sensíveis* – quer dizer, essentes - que se contrapõem indiferentemente ao seu *ser-para-si*” (*ibid.*). A civilização retorna à barbárie.

Entretanto, a pura intelecção experimenta a certeza sensível “como resultado”<sup>204</sup>, retornando à imediatez dessa figura através da mediação (mediação que podemos atribuir ao espírito efetivo da comunidade moderna). Assim, a certeza sensível não é para ela o “visar”, mas “a verdade absoluta” (cf. *ibid.*). A consciência esclarecida “visa” através da luz da razão o que lhe é mais particular como sendo em si o que é mais universal. Não diz, por exemplo, que a terra gira em torno do sol porque de fato o veja, mas porque a ciência moderna prova universalmente esse ponto de vista e porque a história da humanidade chegou conclusivamente a esse resultado<sup>205</sup>.

Chega-se assim à mais superficial das filosofias. Dir-se-ia que, ao reduzir todo o especulativo ao humano, a *Aufklärung* chega a um mundo sem nenhuma profundidade, onde as coisas são somente o que são imediatamente, onde os

---

<sup>202</sup> FE., p. 86, § 91 (83).

<sup>203</sup> FE., p. 386, § 558 (414).

<sup>204</sup> FE., p. 386, § 558 (414).

<sup>205</sup> Por outro lado, aqui se produzem os pressupostos para a experiência com a qual começa a *Fenomenologia do Espírito*, quer dizer, a certeza do ser sensível pela consciência como sendo o verdadeiro, o essencial.

indivíduos são enclausurados em seu egoísmo natural e só se apegam entre si mediante a consideração de seu interesse.<sup>206</sup>

“O terceiro momento da verdade do Iluminismo, enfim, é a relação da essência singular para com a essência absoluta”<sup>207</sup>, isto é, a relação entre a certeza sensível que é considerada pela autoconsciência a verdade absoluta e o além da certeza sensível, que é um “vácuo, a que não se podem atribuir determinações nem predicados”. “Na determinação dessa relação, os dois lados não entram como *conteúdo*, pois um deles é o vazio, e assim um conteúdo só está presente pelo outro lado, [que é] a efetividade sensível” (*ibid.*). Por isso o ser desse mundo é imediatamente determinada como nada, como uma essência vazia: “a relação da *efetividade* com o *Em-si*, enquanto *além*, é tanto um *negar* quanto um *pôr* dessa efetividade. A efetividade finita portanto pode, a rigor, ser tomada como melhor convenha”<sup>208</sup>. Quer dizer, o homem pode se relacionar com o seu mundo da forma que quiser, pois tudo tanto é quanto não é: “tudo é *útil*”<sup>209</sup>. A fé se orientava no mundo separando-o em duas essências: o bem e o mal. A primeira se referia à essência imutável, a essência absoluta idêntica consigo mesma, enquanto a segunda à singularidade dos indivíduos<sup>210</sup>. Agora essa relação se inverteu, pois “o singular é absoluto”, e o bem para ele é o usufruto dessa singularidade.

Daí resulta para o homem, enquanto é a coisa *consciente* dessa relação, sua essência e sua posição. O homem, tal como é imediatamente, como consciência natural, é, *em si, bom*; como Singular é *absoluto* e o Outro é *para ele*. E, na verdade, já que os momentos têm a significação da universalidade para ele, como o animal consciente-de-si – *tudo* é para o seu prazer e recreação; o homem, tal como saiu das mãos de Deus, circula nesse mundo como em um jardim por ele plantado.<sup>211</sup>

---

<sup>206</sup> J. HYPPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, sup. cit., p. 474.

<sup>207</sup> FE., p. 386, § 559 (414).

<sup>208</sup> FE., pp. 414-5 (386-7, § 559).

<sup>209</sup> FE., p. 415 (387, § 560).

<sup>210</sup> Cf. PhG., p. 367 (342-3, § 493).

<sup>211</sup> FE., p. 387, § 560 (415).

Todas as coisas são consideradas nesse mundo segundo o enfoque da utilidade, são boas ou ruins na medida em que são ou não são úteis para o homem. O “excesso de deleite” da utilidade do mundo também faz mal à sua singularidade, por isso “a razão é para o homem um meio útil de restringir adequadamente, ou melhor, de se preservar a si mesmo nesse ultrapassar”, é um instrumento que lhe auxilia a calcular a medida certa do gozo. “A medida, tem por isso, a determinação de impedir que o prazer seja interrompido em sua variedade e duração. Isso significa, que a determinação da medida é a desmedida”<sup>212</sup>.

A religião, entre todas as utilidades do mundo do útil, transforma-se na “mais-útil-de todas, pois é a *pura utilidade mesma*”<sup>213</sup>, a subordinação da essência absoluta à satisfação dos desejos da singularidade, um artifício para fazer com que Deus interceda em prol de determinado fim individual. Mas “para a fé é absolutamente abominável essa intelecção da essência absoluta, que nela nada vê”<sup>214</sup>, que vira as costas completamente para a essência do “nós”. O iluminismo acredita que a fé desconhece o seu ponto de vista, que ela desconhece o saber, tão contundente, de sua absoluta singularidade. A fé não o desconhece – para ela essa sabedoria é “a *banalidade mesma*” e igualmente a “*confissão da banalidade*”<sup>215</sup>. A sabedoria

consiste em nada saber da *essência absoluta* ou – o que é o mesmo – só saber a seu respeito esta verdade, de todo banal, de que ela justamente é só a essência absoluta; e inversamente em saber somente da finitude, e em sabê-la certamente como o verdadeiro; e esse saber da finitude como o verdadeiro, como o supremo saber.<sup>216</sup>

A fé não é, portanto, alienada quanto à consciência particular do iluminismo, quanto a essa luz que ilumina a essência absoluta como essência vazia. Para a fé, essa luz é o obscurecimento da essência, a alienação do homem quanto à sua natureza divina e também uma distorção da doutrina professada pela religião.

---

<sup>212</sup> FE., p. 388, § 560 (416).

<sup>213</sup> FE., p. 388, § 561 (416).

<sup>214</sup> FE., p. 388, § 562 (416).

<sup>215</sup> Cf. PhG., p. 417 (388, § 562).

<sup>216</sup> FE., p. 388, § 562 (417).

A fé tem o direito divino, o direito da absoluta *igualdade-consigo-mesma* ou do puro pensar, contra o iluminismo; e sofre de sua parte agravo completo, pois ele distorce a fé em todos os seus momentos e faz deles uma outra coisa do que são na fé<sup>217</sup>.

Não que Hegel esteja propondo um retorno ao mundo medieval e combatendo o resultado da autoconsciência: o iluminismo é “o direito da consciência-de-si”, “o direito humano”<sup>218</sup>, o processo lógico de se tornar consciente de si do espírito, e não há caminho de volta. Ocorre que esse direito “pretenderá o direito absoluto, porque a consciência-de-si é a negatividade do conceito, que não só é *para si* mas ainda invade o terreno de seu contrário; e a própria fé, por ser consciência, não poderá recusar-lhe seu direito” (*ibid.*). Contra o absolutismo do absoluto se insurge um absolutismo contrário, o absolutismo do direito humano.

A fé não pode recusar esse direito do homem porque ela também é consciência, isto é, ela própria sabe que não pode conhecer a essência absoluta, que a essência é somente objeto de fé (a pura intelecção ataca a medula espiritual da fé, porque é a essência adormecida da própria consciência). O iluminismo não contraria diretamente o direito divino, ele o faz valer segundo o aspecto que o entendimento sombrio da fé ocultou.

Com efeito, o Iluminismo procede contra a consciência crente [argüindo] não com princípios peculiares, mas com princípios que a mesma fé tem nela. Somente lhe apresenta reunidos seus *próprios pensamentos*, que nela incidiam carentes-de-consciência e dissociados; apenas lhe recorda, a propósito de *uma* das suas modalidades, as *outras* que ela *também* tem, mas sempre esquece uma quando está com a outra.<sup>219</sup>

A alienação “do direito da absoluta *igualdade consigo mesmo* ou do puro pensar” em favor do “direito da *desigualdade*” (*ibid.*), que é o direito humano, está baseada na unilateralidade do entendimento, pois evoca “por ocasião de um momento determinado, [...] o oposto que se refere àquele momento” (*ibid.*), traz à tona o momento ocultado, o desigual. O progresso da

---

<sup>217</sup> FE., pp. 388-9, § 563 (417).

<sup>218</sup> FE., p. 389, § 563 (417).

<sup>219</sup> FE., p. 389, § 564 (417).

autoconsciência é um obscurecimento da essência absoluta, mas também um obscurecimento do obscuro, um obscurecimento da luz do entendimento lançada sobre a essência absoluta que havia lhe obscurecido a outra face.

O Iluminismo aparece ante a fé como deturpação e mentira, porque indica o *ser-outro* de seus momentos; parece-lhe, com isso, fazer deles imediatamente outra coisa do que são em sua singularidade. Mas esse *Outro* é igualmente essencial e, na verdade, está presente na própria consciência crente - só que ela não pensa nisso, mas o tem em um lugar qualquer; portanto, nem é estranho à fé, nem pode ser desmentido por ela. (*ibid.*)

O iluminismo não é nem a verdade absoluta nem um erro grosseiro que deve ser futuramente corrigido (por uma fé iluminada). Acontece que ele não difere conceitualmente da fé, apenas evoca a unilateralidade de entendimento oposta à dela. Por isso o que condena na fé não é outra coisa que o seu pensamento, a abstração do entendimento em momentos absolutamente divergentes e irreconciliáveis.

Enquanto não reconhece que é imediatamente seu próprio pensamento o que condena na fé, o Iluminismo está na oposição dos dois momentos: só reconhece um deles, a saber, sempre o que é oposto à fé; mas dele separa o outro, justamente como faz a fé. Portanto, não produz a unidade de ambos como unidade dos mesmos - isto é, o conceito; mas o conceito lhe *surge* por si mesmo, ou seja, o Iluminismo só encontra o conceito como um *dado*.<sup>220</sup>

O iluminismo não supera efetivamente o plano da fé, o plano do finito. Ele se mantém no plano da contradição. Por isso não “produz a unidade de ambos como unidade dos mesmos”, não chega à concepção do verdadeiro infinito que nós vimos na lógica. A pura intelecção desconhece por completo a natureza do conceito, de que o “não-diferente é o que se separa absolutamente”<sup>221</sup>. Por isso só encontra o conceito “como dado” (sabe, por exemplo, a prevalência do iluminismo sobre a fé como uma história factual), quer dizer, só encontra o conceito como uma “alienidade” e é uma forma de alienação como a fé.

---

<sup>220</sup> FE., p. 390, § 565 (418).

<sup>221</sup> FE., p. 390, § 565 (419).

“O iluminismo é somente esse movimento: a atividade, ainda carente-de-consciência, do puro conceito”<sup>222</sup>. Ele exprime o movimento do ser para si - que se repele de si em um ser outro no interior de sua mesmidade -, mas fica na má infinitude, no progresso *ad infinitum* ao conceito de ser para si, na atividade do conceito que não concebe a atividade, que não a concapta por ser o “con”. Todavia, o iluminismo tem, contra a fé, “a força do conceito” (*ibid.*), isto é, faz valer contra ela o conceito de ser para si, ao qual a consciência da fé não pode se furtar.

Repousa nisso o *direito* absoluto do ascendente que a pura inteligência exerce sobre a fé; mas a *efetividade*, à qual a inteligência conduz esse ascendente, está justamente em que a própria consciência crente é o conceito, e portanto ela mesma reconhece o oposto que a pura inteligência lhe põe diante. A pura inteligência mantém [seu] direito contra a consciência crente, pelo motivo de que faz valer nela o que lhe é necessário, e o que nela mesma possui.<sup>223</sup>

Em razão disso as acusações do iluminismo à fé se mostrarão procedentes; não porque ele se saiba verdadeiramente como conceito, no sentido do verdadeiro infinito que produz o finito, mas porque é a atividade do conceito.

O iluminismo acusou a fé de cultuar uma essência que é produzida pela consciência, no entanto essa essência é produzida pela consciência na medida em que é essência abstrata, em que desaparece nela a espiritualidade que a fé lhe atribui. A acusação é procedente uma vez que a pura consciência da fé está “contaminada” pelo entendimento abstrato da pura inteligência e considera a essência absoluta um além. A fé por isso “de um lado, confia em sua essência e ali tem a *certeza de si mesma*; de outro lado, ela é inescrutável em seus caminhos, e inacessível em seu ser”<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> FE., p. 390, § 565 (418).

<sup>223</sup> FE., p. 390, § 565 (419).

<sup>224</sup> FE., p. 391, § 566 (420).

Como fica visível nesse momento, a fé já é em si mesma o desconhecimento de si da pura autoconsciência, a repulsão fenomenológica do ser para si no ser outro<sup>225</sup>. Por isso a contradição que o iluminismo lhe atribui está verdadeiramente nela, ela é o conceito em potência, que a autoconsciência somente atualizará, reconhecerá como contraditório a si mesma. A fé é a “modalidade morta da figura precedente do espírito” que ele conserva na sua memória<sup>226</sup>, por isso se pode afirmar que ela só é experienciada fenomenologicamente na medida em que é lembrada pela pura intelecção, em que é pensada em si pelo ser para si.

Por isso “está de fato presente nela *também* este ponto de vista da coisa sensível”<sup>227</sup>, que é o ponto de vista próprio da autoconsciência. A consciência infeliz é essencialmente autoconsciência, reflexão radical sobre a dualidade entre certeza e verdade que surge na medula espiritual da consciência humana.

Por isso, a consciência crente é *também* uma certeza que não possui a verdade nela mesma, e se confessa como uma tal consciência inessencial, aquém do espírito que a si mesmo se certifica e verifica. Mas ela esquece esse momento, no seu saber espiritual imediato da essência absoluta.<sup>228</sup>

Quer dizer, a consciência crente por fim parece comportar aquele significado da bela individualidade do mundo antigo, que está em unidade imediata (que aqui é “saber espiritual imediato”) com a essência absoluta, a quem se contrapõe a infelicidade da autoconsciência, a diferenciação entre certeza e verdade que ela desperta, tanto quanto a fé dela se esquece.

---

<sup>225</sup> Não se pode jamais perder-se de vista que fé e pura intelecção são conceitos produzidos pela experiência fenomenológica do leitor que lê a obra hegeliana. Hyppolite afirma sobre isso o seguinte: “Com efeito, somente nós, filósofos, vemos na Igreja da Idade Média esse Si universal, que, como tal, aparecerá sob a forma da razão. Talvez este desenvolvimento seja essencial para bem compreendermos o sentido do pensamento hegeliano e o que para Hegel significam a Igreja, a Razão, o Espírito. É preciso que o Si, o ser-para-si, se aliene e se torne assim a unidade dos Sis, o Si universal que encontra a si mesmo no ser. Tal ser-para-si do em-si será o espírito.” J. HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, sup. cit., p. 229.

<sup>226</sup> Cf. PhG., p. 403 (376, § 545).

<sup>227</sup> FE., p. 391, § 567 (420).

<sup>228</sup> FE., p. 391, § 568 (420).

Por último se confere sentido à crítica da pura inteligência ao agir da fé, porque a pura autoconsciência “põe o essencial na *intenção*, no *pensamento*, e com isso dispensa o implementar efetivo da libertação dos fins naturais”<sup>229</sup> (diz Hegel, é “demasiado ingênuo jejuar para libertar-se do prazer da comida” (*ibid.*)). A fé se tornou pura inteligência, é igualmente o reconhecimento do essencial no pensamento (na intenção) e do inessencial no mundo efetivo.

Dessa maneira o iluminismo prevalece sobre a fé, mediante a força do conceito de que ambos são momentos subsistentes, que são rebaixados ao plano da alienação. Só que um recorda isso ao outro e com isso se põe num plano mais elevado, é o poder do conceito. “O Iluminismo tem um poder irresistível sobre a fé, porque se encontram na consciência mesma da fé os momentos que ele estabelece como válidos”<sup>230</sup>. Na fé está adormecida a separação entre autoconsciência e essência, mas a pura inteligência dilacera essa “bela unidade”, recordando à pura consciência que a essência é um além incognoscível e efetivando a essência abstrata do mundo.

Observando mais de perto o efeito dessa força, seu comportamento em relação à fé parece dilacerar a *bela* unidade da *confiança* e da *certeza* imediata, poluir sua consciência espiritual mediante os pensamentos baixos da efetividade *sensível*, destruir-lhe o ânimo *seguro* e *tranquilo* em sua submissão, por meio da vaidade do entendimento e da própria vontade e desempenho.<sup>231</sup>

Não é, porém, dos “pensamentos baixos da efetividade sensível” que o iluminismo retira sua força, não é de alguma nova descoberta científica, da força do fato, mas da iluminação daquilo que o próprio pensamento abstrato da fé obscureceu. O iluminismo “introduz, antes, a supressão da *separação carente-de-pensamento*, ou melhor, *carente-de-conceito*, que está presente na fé” (*ibid.*). A pura consciência surgiu do dualismo da autoconsciência entre finito e infinito, entre mundo sensível e mundo celestial, sem pôr em

---

<sup>229</sup> FE., p. 393, § 571 (422).

<sup>230</sup> FE., p. 393, § 572 (422).

<sup>231</sup> FE., pp. 393-4, § 572 (422-3).

confronto essa ambigüidade (cf. *ibid.*). “O iluminismo ilumina aquele mundo celestial com as representações do mundo sensível, e lhe faz valer essa finitude que a fé não pode desmentir”<sup>232</sup>.

No final disso tudo, vemos que o iluminismo vence a luta, uma vitória da qual nosso mundo nos dá a prova, especialmente se pensarmos na diferença entre a nossa modernidade e a de Hegel. Porém, é importante que se o diga, o resultado já estava decidido antes mesmo da luta começar. A fé foi despertada do seu torpor e tomou consciência do que é: iluminismo, “consciência da relação do finito sendo em si com o absoluto sem predicados, desconhecido e incognoscível”<sup>233</sup>. A fé já era isso, já confessava não ter consciência efetiva da essência absoluta, só que não se satisfazia com o saber disso e aspirava ir além desse limite do finito sendo em si. O iluminismo da pura inteligência se satisfaz com o real saber da essência como um vazio, com um “miserável sentimento do divino em geral”<sup>234</sup>.

Satisfaz-se, por um lado, porque é resignado. Mas também porque através da atividade de iluminar a essência da fé, a pura consciência reconheceu sua autoconsciência absoluta no ser para outro, ultrapassou o limite que aspirava ultrapassar e chegou, com a pura autoconsciência, à certeza de se ter colocado num plano qualitativamente superior ao que estava; por isso o iluminismo corresponde à própria satisfação (*Befriedigung*) do espírito alienado, ao processo de tomar consciência da essência absoluta que se produz efetivamente como um além de si. “O surdo tecer do espírito, que nada mais em si distingue, adentrou-se em si mesmo, para além da consciência; e essa, ao contrário, tornou-se clara”<sup>235</sup>.

---

<sup>232</sup> FE., p. 394, § 572 (423).

<sup>233</sup> PhG., p. 423 (394-5, § 573).

<sup>234</sup> Cf. PhG., p. 17 (29, § 8).

<sup>235</sup> FE., p. 395, § 574 (424).

Só aqui se esclarece aquela relação entre a consciência infeliz desejosa e a razão, que afirmava ter satisfeito o desejo por reconhecimento pela autoconsciência essencial. A razão alcança essa satisfação mediante o iluminismo, mediante a superação fenomenológica da fé no mundo da cultura. O ser para outro da fé, a essência absoluta que está além do mundo efetivo, foi iluminado pelo ser para si da pura intelecção e reconhecido como si absoluto, uma vez que o ser para outro é a própria exclusão do ser para si no seu ser outro. Portanto a pura autoconsciência transcende verdadeiramente o limite do mundo efetivo, mas o transcende na imanência, derrotando a consciência ingênua da fé através do iluminismo, isto é, através da *Bildung*, no reino da efetividade do espírito. Quer dizer, alcança o infinito que está além do mundo finito, mas o alcança porque o além é o aquém, porque a essência imutável e inefetiva da consciência infeliz era a efetividade da pura autoconsciência enquanto absoluta negação de si mesma. Supera a fé porque a fé é iluminismo, só que “o iluminismo *insatisfeito*”<sup>236</sup>, a autoconsciência que superou sua inessencialidade e se reconheceu essencialmente como inessencial, que dilacerou sua bela unidade e rompeu com a sua satisfação. Por isso o custo da satisfação da razão é alto: a insatisfação estará eternamente semeada dentro dela, a consumação do ser para si é também o despertar do dilaceramento da fé. “Vai-se mostrar no Iluminismo, se ele pode permanecer na sua satisfação; está à sua espreita aquela aspiração do espírito sombrio que lamenta a perda de seu mundo espiritual”<sup>237</sup>.

---

<sup>236</sup> FE., p. 395, § 574 (424).

<sup>237</sup> FE., p. 395, § 573 (424).



## 5. A alienação do iluminismo enquanto abstração.

Procuramos demonstrar de que maneira o iluminismo corresponde a um processo através do qual a pura consciência do espírito satisfaz sua aspiração de tomar consciência da essência que está além de sua consciência efetiva, ao mesmo tempo em que sofre um desessenciamento de sua autoconsciência e se aliena no mundo da cultura. Em vista do estudo que fizemos da lógica, espero ter ficado claro, o quanto for possível, que esse processo corresponde ao do ser para si, ao do conceito. A pura intelecção, “como conceito absoluto, é um diferenciar de diferenças que já não são tais”<sup>238</sup>, é um diferenciar entre a fé e a pura intelecção que só se sustenta na absoluta subjetividade da pura intelecção e que portanto justifica indiretamente o ponto de vista da fé, o dilaceramento da pura consciência. “Esse diferenciar do não-diferente consiste precisamente em que o conceito absoluto faz de si mesmo seu *objeto*, e se contrapõe como a essência àquele movimento.” (*ibid.*) Também já deve estar claro para nós que a satisfação da pura intelecção não resistirá por muito tempo, que o espírito logo será perturbado novamente pela “aspiração insatisfeita” (*unbefriedigten Sehns*) (cf. *ibid.*) da fé e lançado para além de si mesmo em busca da consciência do seu ser para outro – afinal, o processo do ser para si é um progresso *ad infinitum* na temporalidade. Vamos analisar brevemente como esse processo “recomeça” através da duplicação do iluminismo, à guisa de uma conclusão a respeito do seu significado último e do seu resultado, a “liberdade absoluta e o terror”.

A pura intelecção satisfaz a aspiração insatisfeita da fé adentrando o além da consciência, reconhecendo o ser para si do ser para outro da fé. No entanto, ele próprio não

---

<sup>238</sup> FE., p. 395, § 574 (424).

reconhece essa “*igual essência* dos dois lados”, pois, sendo o mau infinito, ainda se mantém no nível da alienação.

Mas o conceito alienado de si mesmo, por ainda se manter aqui no nível dessa alienação, não reconhece essa *igual essência* dos dois lados – do movimento da consciência-de-si e de sua essência absoluta; não conhece a *igual essência* deles, que é de fato a substância e subsistência desses lados.<sup>239</sup>

A rigor, o iluminismo não tomou verdadeiramente consciência da essência absoluta, que permanece motivo de controvérsia para ele (porque ele é *ad infinitum* o conceito alienado). Ele ultrapassou o além da pura consciência, mas em razão disso já o determinou como um aquém (como autoconsciência) e produziu a essência como um ser para outro. Desta vez, entretanto, tanto por ter a fé se revelado iluminismo quanto por tê-la superado, seu adversário será ele próprio, a razão se dividirá em dois partidos opostos:

A propósito daquela essência absoluta, o próprio Iluminismo entra consigo mesmo no conflito, que antes tinha com a fé; e divide-se em dois partidos. Um partido se comprova como vencedor somente porque se decompõe em dois partidos; pois nisso mostra possuir nele mesmo o princípio que combatia, e com isso ter suprassumido a unilateralidade em que anteriormente se apresentava.<sup>240</sup>

Ao que nos parece, essa duplicação tem dois sentidos: a primeira, de que a oposição entre pura consciência e essência absoluta foi superada pelo ser para si. Porém, esse ser para si é igualmente a produção dessa oposição, a negação absoluta da autoconsciência que dará origem à insatisfação da fé. Portanto a duplicação do ser para si é tanto a superação da insatisfação quanto o seu princípio, como se estivéssemos agora presenciando o nascimento da fé no interior da pura autoconsciência.

A pura autoconsciência nos permite *pensar* a essência da fé, pois somente a partir da negação à diferença que ela introduz na essência pode-se chegar ao conceito negativo de essência. “A pura essência mesma não tem diferença nela”<sup>241</sup>. É o puro pensar que introduz

---

<sup>239</sup> FE., p. 396, § 574 (425).

<sup>240</sup> FE., p. 396, § 575 (425).

<sup>241</sup> FE., p. 396, § 576 (425).

uma diferença entre o aquém e o além, o finito e o infinito – e por fim entre fé e pura intelecção, enquanto que a essência absoluta, o verdadeiro infinito, é o transitar no puro pensamento de uma forma de consciência para a outra, é a experiência concreta que o espírito realiza pensando sobre sua essência. “A pura essência absoluta está somente no puro pensar; melhor, é o puro pensar mesmo” (*ibid.*). A dupla consciência trava um conflito se questionando sobre a existência da essência e, com isso, produz uma duplicidade na essência espiritual que é efetiva para si, quer dizer, a essência se auto-duplica porque se sabe duplicada na experiência do puro pensar. A essência

está pura e simplesmente *além* do finito, da consciência-de-si, e é só a essência negativa. Mas dessa maneira é precisamente o *ser*, o negativo da consciência-de-si. Como *negativo* seu, é *também* relativo a ela: é o *ser exterior*, que referido à consciência-de-si, dentro da qual recaem as diferenças e determinações, recebe nela as diferenças de ser saboreado, visto, etc.; - e a relação é a certeza *sensível* e a percepção.<sup>242</sup>

Ou seja, é tanto a essência negativa da pura intelecção quanto o ser exterior e efetivo que é cultuado pela fé por ser a certeza que a pura consciência tem de si mesma. Tanto um quanto o outro falam da essência verdadeira, contudo se alienam porque introduzem uma diferença nela, enquanto que a essência é justamente a identidade entre a negatividade da autoconsciência e o ser exterior de que ela é consciente.

Fé e pura intelecção são formas gerais do iluminismo porque pensam a essência absoluta e com isso introduzem nela uma diferença essencial, a abstração do puro pensar. Hegel demonstra a seguir *como* essa abstração está presente no pensamento de cada iluminismo, que agora se divide nos partidos da “pura matéria” e da “essência absoluta”.

Um iluminismo, para chegar ao além da consciência que ele determinou como essência, parte do ser sensível e abstrai de toda relação que ele tem com a consciência, restando a “pura matéria”. “A matéria é antes a *pura abstração*; e desse modo está presente a

---

<sup>242</sup> FE., pp. 396-7, § 576 (426).

*pura essência do pensar*, ou o puro pensar mesmo, como o absoluto sem-predicados, não diferenciado e não determinado em si.”<sup>243</sup>

Enquanto denomina a essência sem predicados de “pura matéria”, o iluminismo contrário a denomina de essência absoluta, a essência com o sentido de “espírito ou *Deus*”.

Se a distinguíssemos como *natureza* e espírito ou *Deus*, então faltaria ao tecer carente-de-consciência dentro de si mesmo, para ser natureza, a riqueza da vida desenvolvida; e faltaria ao espírito ou Deus a consciência que em si mesma se diferencia.<sup>244</sup>

A essência de que falam é a mesma, só que um abstrai dela os predicados postos pela consciência, “a riqueza da vida desenvolvida”, enquanto que o outro abstrai a consciência que predica, a posição dos predicados, “a consciência que dentro de si se diferencia”. Resta a mesma essência sem predicados, mas cada um dos iluminismos, por ter abstraído algo próprio, dá a ela um nome diferente. “Os dois são pura e simplesmente o mesmo conceito” (*ibid.*), só que um abstrai, voltando à terminologia da lógica, o algo mesmo e o outro abstrai o algo outro. O conceito é a “mesmidade” do mesmo e do outro, no nosso caso a mesmidade da “riqueza da vida desenvolvida” e da “consciência que dentro de si se diferencia”. Negar qualquer um dos lados é negar o mesmo, restando a essência sem predicados.

Um iluminismo nega a “pura matéria” para pensar a essência absoluta como o “além negativo”<sup>245</sup> da consciência finita. Esse negativo é o “puro ser”, isto é, a mesma “pura abstração” a que se chamou de “pura matéria”, portanto é igualmente o “além na determinação de um *essente exterior* à consciência”<sup>246</sup>, o além na determinação de um “aquém” (o além *sendo* exterior à consciência). A positividade desse iluminismo - que tem um forte parentesco com a fé, mas também com o iluminismo que se opõe à fé (porque, afinal

---

<sup>243</sup> FE., p. 397, § 577 (426).

<sup>244</sup> FE., p. 397, § 578 (426).

<sup>245</sup> Cf. PhG., pp. 426-7 (397, § 578).

<sup>246</sup> FE., p. 397, § 578 (427).

de contas, afirma a essência absoluta como um além negativo, como um Deus sem predicados) – está na efetividade da absoluta negação da autoconsciência, que é tanto a pura matéria quanto o além negativo.

O outro iluminismo nega a relação entre a consciência e o ser para pensar a “matéria absoluta”<sup>247</sup>. Esse “puro essente”, como já foi dito, é o mesmo além negativo pensado como absoluta negação da autoconsciência pelo iluminismo que defende a essência absoluta.

Em sua consciência, essa inteligência não dá o passo [em sentido] oposto: do *essente* que é *puramente* essente, ao *pensado*, que é o mesmo que o puramente essente; ou seja, [não dá] o passo do puro Positivo ao puro Negativo. Ora, enquanto o positivo só é *pura* e simplesmente por meio da negação, ao invés o *puramente* negativo, enquanto puro, é igual a si dentro de si mesmo; e, justamente por isso, é positivo. Em outras palavras: os dois Iluminismos não chegaram ao conceito da metafísica cartesiana, de que o *ser* e o *pensar* são *em si* o mesmo; nem ao pensamento de que o *ser*, o *puro ser*, não é uma *efetividade concreta*, mas a *pura abstração*; e inversamente, o puro pensar, a igualdade consigo mesmo ou a essência, é por uma parte o *negativo* da consciência-de-si, e, por conseguinte, *ser*; por outra parte, como simplicidade imediata, também não é outra coisa que o *ser*; o *pensar* é *coisidade*, ou *coisidade* é *pensar*. (*ibid.*)

O ser com o sentido de “coisidade”, ou então, como na famosa formulação de Kant, da “posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas”, possui sua subsistência no ato de posição da autoconsciência, uma vez que é a “pura abstração” do ser da consciência através do puro pensar; é um ser que *é* na medida em que é *negação* do ser, sem ser uma “efetividade concreta” – a coisidade é pensar. Pode-se objetar que com isso nada mais se faz do que se pôr do lado de um idealismo filosófico, contra o resultado lógico do racionalismo de que ao pensar se opõe o ser enquanto coisidade. No entanto o resultado materialista do iluminismo, o ser no sentido da coisidade, *não é absolutamente negado*: afirma-se o *contrário*, que a inefetividade do puro pensar no qual o ser nega sua autoconsciência, em que a essência se aliena de si e se duplica para se pensar como nada, essa inefetividade *é - é* precisamente no sentido do ser que é abstrato sob o ponto de vista do pensar, no sentido abstrato da coisidade.

---

<sup>247</sup> Cf. PhG., p. 427 (398, § 578).

O iluminismo (os iluminismos), por mais que seja um progresso sob o seu ponto de vista, e mais que um progresso um fenômeno que possui raízes lógicas, progride através da *negação* a tudo que é efetivo na cultura, através da *abstração* do puro pensar que produz um universal que é uma “casca vazia” do ser, que é o esvaziamento de todo o seu conteúdo. “O universal, que lhes é comum, é a abstração do puro estremecer em si mesmo, ou do puro pensar-a-si-mesmo.”<sup>248</sup>

O resultado final desse processo de desessenciamento da autoconsciência, por meio do qual ela produz o conceito de liberdade como uma coisidade, como uma efetividade que pode inclusive ser representada historicamente, é apresentado em “A liberdade absoluta e o terror”. O iluminismo acredita ter reconciliado o mundo terrestre e o mundo divino, ter baixado e transplantado o céu para a terra<sup>249</sup>, mas um conflito essencialmente moral vivido no âmago da autoconsciência ainda a atormenta e a desengana sobre isso. O escritor russo Dostoiévsky ilustrou perfeitamente, através de alguns de seus personagens (Raskólnikov, Kirílov, entre outros), o incontornável contragolpe da consciência à presunção da liberdade absoluta – o espírito não se deixa enganar, pois é consciente até mesmo da sua astúcia; está sempre verdadeiramente além de onde acredita estar.

---

<sup>248</sup> FE., p. 398, § 579 (428).

<sup>249</sup> Cf. PhG., p. 431 (401, § 581).

## 6. A liberdade absoluta e o terror.

Analisaremos, por fim, o terceiro momento (III.) do “espírito alienado de si na cultura” (C. (BB) VI. B.), “a liberdade absoluta e o terror [*Schrecken*]”, com vista a uma conclusão geral sobre a relação entre a fé e a pura inteligência. O ponto central de nossa análise é esta relação, não sendo possível analisar esse momento culminante da alienação do espírito com a atenção que ele merece, pois são incontáveis os seus desdobramentos. A liberdade absoluta representa a coisificação do conceito de razão no mundo, a conquista ambivalente da liberdade pelo espírito (determinada historicamente na Revolução Francesa), que traz consigo inevitavelmente o terror, porque o sabor do fruto proibido é a morte, é o saber da singularidade. Marcos Lutz Müller nos oferece um bom resumo do contexto geral no qual essa figura está circunscrita, atento às suas considerações históricas. Ela

configura a última e a mais alta determinação do espírito estranhado de si, que antecede imediatamente o refluxo e o retorno completo da efetividade mundana na interioridade da consciência moral. Hegel empreende aí uma reconstrução especulativa do mundo e do processo da Revolução Francesa, especialmente dos impasses políticos do terror revolucionário, associado ao jacobinismo, bem como da sua superação na figura do “Espírito Certo de Si Mesmo” (VI, C). Este processo revolucionário é concebido como a efetivação política da consciência que o espírito adquire da sua liberdade absoluta, através da experiência que ela aí faz da negatividade radical do espírito.<sup>250</sup>

Nosso propósito não é nos concentrarmos nas considerações históricas do iluminismo fenomenológico. Como dissemos acima, elas são muitas e bastante complexas: a conquista da liberdade pelo iluminismo significa a ideia de uma espécie de transcendência histórica, que se cristaliza na imanência de cada época histórica, bem como na imanência de cada consciência humana, de todo puro eu (todo eu vivencia essa história de libertação). Por isso vamos nos

---

<sup>250</sup> M. L. MÜLLER, *A Liberdade Absoluta entre a Crítica à Representação e o Terror*. Recife: Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos, 2008, n. 9, p. 75.

ater somente às considerações ligadas diretamente à consciência individual, mais próximas àquela questão inicial sobre o sentido filosófico do iluminismo.

O epifenômeno representado pela liberdade absoluta torna essencial, verdadeiro no sentido de “algo outro” a certeza da verdade da autoconsciência que é a razão. Coisifica no mundo efetivo essa conquista do “puro pensar inefetivo” da consciência, transformando radicalmente “o mundo do erro” atribuído à fé através de uma ideia. A liberdade absoluta reconhece historicamente a coisidade do pensar (pelo pensar da coisidade, da essência do mundo como pura matéria), porém esse reconhecimento se torna imediatamente uma “alienidade”, a razão se torna uma coisa localizável no mundo, a qual se dá um sentido “*nach Belieben und Meinung*”<sup>251</sup> (geralmente o sentido que autoriza pela razão uma irracionalidade qualquer). Por isso ela traz também o terror, que representa uma espécie de solipsismo radical do espírito, um choque entre a autoconsciência singular e a autoconsciência essencial, em que aquela se assume como esta última:

No entanto o *ser-para-si* ao qual retorna o ser para Outro – o Si – não é um Si diverso do Eu, um Si próprio daquilo que se chama objeto; porque a consciência, como pura inteligência, não é um Si *singular* ao qual o objeto igualmente se contraponha como Si *próprio*; senão que é o puro conceito – o contemplar-se do Si no Si, o absoluto ver-se a *si mesmo* em dobro. A certeza de si é o sujeito universal, e seu conceito que-sabe é a essência de toda a efetividade.<sup>252</sup>

A essência está claramente enunciada aqui como “eu = eu”, como no conceito defendido pela pura intelecção. Contudo, contrariando a cisão entre mundo efetivo e inefetivo, a essência abstrata do mundo reconhecida pelo puro pensar será experienciada pelo espírito como uma efetividade. O Terror da Revolução Francesa e também as inúmeras e ainda mais brutais demonstrações da presunção radical da liberdade absoluta ao longo do século XX e do nosso, da presunção de que a consciência singular é a vontade universal<sup>253</sup>, são manifestações

---

<sup>251</sup> Cf. p. 13.

<sup>252</sup> FE., p. 402, § 583 (432).

<sup>253</sup> Cf. PhG., p. 434 (403, § 586).

históricas isoladas da negatividade radical do espírito. Por trás de todas essas manifestações está, segundo penso, a autonomia “desvanecida do ser real ou do ser acreditado”, que se torna apenas a “exalação de um gás insípido, do vazio *ser supremo* [être suprême]”<sup>254</sup>. A partir do momento em que a *Bestehung* do ser real ou acreditado é considerada a *Selbstständigkeit* do si singular, o ser perde sua essencialidade. Tanto Deus quanto o próprio ser real perdem a essencialidade para a consciência da liberdade absoluta. Como dirá um personagem de Dostoiévsky, “um tiro nas têmporas e tudo estará acabado”; afinal, a essência do mundo é considerada o “eu = eu”. Esse é o verdadeiro terror do mundo criado pela pura intelecção, que a consciência singular *saiba* ser universal: sem Deus, sem essencialidade no mundo, “tudo é possível”. O homem que dessa forma foi iluminado já não acredita verdadeiramente no mundo, pois reduz a essência universal à efetividade do eu singular e com isso nega a essência universal do singular. Não resta nem mesmo a natureza sem *lógos*, o singular sendo suspenso no nada; só resta o terror da morte, o absoluto aniquilamento do si.

A relação entre a singularidade e a universalidade da liberdade absoluta, por ser a “pura negação totalmente não-mediada”<sup>255</sup> da autoconsciência essencial (que poderia mediar o singular e o universal), é “na verdade a negação do singular como sendo no universal” (*ibid.*). É uma morte para a qual não há nem mesmo a morte, uma vez que a efetividade do singular desaparece em meio à inessencialidade do puro nada, do mundo sem Deus, sem *lógos*, sem bem e mal. Matar uma ou milhares de pessoas não significa nada para a liberdade absoluta, pois a morte é para ela somente o aniquilamento do singular sendo no inessencial, quer dizer, do singular que não existe absolutamente. Por isso as execuções praticadas sob a consciência da liberdade da razão são “a morte mais fria, mais rasteira: sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água” (*ibid.*).

---

<sup>254</sup> FE., p. 404, § 586 (434).

<sup>255</sup> PhG., p. 436 (406, § 590).

Com isso se evidencia a radical negatividade do iluminismo, da experiência sofrida pela pura consciência, que pretendia superar a alienação da cultura através do puro pensar. A pura consciência se aproxima *ad infinitum* desse ideal, da transcendência de sua autoconsciência singular, e quando chega à verdadeira reconciliação entre o singular e o universal, entre a autoconsciência inessencial e a essencial, é repelida por essa reconciliação, pois nela experimenta a perda de si mesma, a “intuição” (*Anschauung*) da “essência negativa” da autoconsciência abstrata<sup>256</sup>. “A cultura, que a consciência-de-si alcança na interação com aquela essência, é por isso a suprema e a última: [consiste em] ver sua pura efetividade simples desvanecer imediatamente e passar ao nada vazio.”<sup>257</sup> Quer dizer, além da autoconsciência está a absoluta negação de si mesma, a morte e a nadificação de todas as culturas, o desvanecer e passar no nada da subsistência do ser real ou acreditado, isto é, do próprio ser real ou acreditado. Por isso essa elevação *ad infinitum* da autoconsciência é uma elevação à certeza de ser a última e a mais elevada, de ser o limite que divisa o si do mau infinito que é sua negação absoluta (divisa porque há uma relação de ação recíproca entre a autoconsciência e sua negação, não uma relação de conceito). No mundo da cultura a negação da pura consciência é intuída como algo, como o conteúdo fenomenológico, o ser aí do espírito alienado; mas na experiência radical dessa negação, todo esse conteúdo se perde. “Todas essas determinações estão perdidas na perda que o Si experimenta na liberdade absoluta; sua negação é a morte-carente-de-sentido, o puro terror do negativo, que nele nada tem de positivo, nada que dê conteúdo” (*ibid.*).

A experiência da morte sem sentido, o terror de não haver *lógos* na existência do eu, do passar no nada vazio, é a experiência radical da liberdade absoluta, o ponto mais elevado e último que a pura consciência pode alcançar na sua tentativa de elevar-se por sobre a

---

<sup>256</sup> FE., p. 407, § 592 (437).

<sup>257</sup> FE., p. 408, § 594 (439).

alienação do mundo efetivo através do puro pensar. Portanto a pura consciência não chega exatamente a transpor a alienação da autoconsciência. Na liberdade absoluta alcança o limite dessa transcendência, a tensão do *ad infinitum*; realizar essa transposição seria sua morte. Somente o espírito pode saltar por esse abismo.

## **7. Conclusão.**

Procuramos demonstrar ao longo do trabalho, através da análise de algumas passagens do segundo momento do espírito, momento em que ele se encontra alienado de si, a relação entre as duas formas de pura consciência do espírito, a fé e a pura intelecção, que por fim se mostraram ambas abstrações de um mesmo iluminismo. O iluminismo representa o movimento de produção da verdade essencial ou objetiva do mundo efetivo pelo puro pensar do espírito, movimento que vimos ser o da lógica do ser para si: nesse movimento a consciência se ilumina, reconhece a efetividade do mundo como puro pensar, na medida em que atribui verdade essencial ou objetiva ao conteúdo dos seus pensamentos. Por isso o seu processo de *Bildung* é também a consumação de sua alienação. Quanto maior for a certeza da consciência de que a essência é o si absoluto, sua *Selbstständigkeit* refletida no mundo efetivo, tanto maior será sua certeza da verdade desse mundo como “algo outro”, tanto mais a efetividade é concebida como absoluta negação da autoconsciência singular. O iluminismo coloca-se no lugar do “ser para outro” da fé e com isso o produz como um ser para si, leva adiante a exteriorização da autoconsciência ou “eu = eu” na essência. Isto é, o espírito adentra o seu interior somente ao passo em que se exterioriza e se aliena de si.

De início, analisamos a distinção entre o espírito alienado e o verdadeiro, remetendo a cisão que caracteriza a passagem de um para outro à cisão sofrida no interior da autoconsciência singular do quarto capítulo. O dilaceramento do mundo em aquém e além aponta para a duplicação necessária da autoconsciência em essencial e inessencial, em que ela se vê incapaz de reconhecer a verdade da certeza de si mesma como verdade essencial.

Contra a consciência infeliz desejanse de reconhecimento essencial, vimos que a razão alega ser “toda a verdade”, ter satisfeito o desejo da pura consciência. O estudo da relação entre essas duas figuras tal como ela se apresenta no mundo inefetivo do puro pensar, na crítica da pura inteligência à fé, nos permitiu compreender melhor de que maneira a razão, enquanto processo de ser para si do espírito, satisfaz a “aspiração insatisfeita” da fé. A “transcendência” da pura inteligência acontece na imanência do mundo efetivo, consiste na derrota que a fé sofreu ao longo da história efetiva e na transformação da essência em “eu = eu” pela revolução que o iluminismo operou no “mundo do erro”. A pura autoconsciência prevalece sobre a pura consciência porque *produziu* a essência como si absoluto: quer dizer, ela por um lado aprofunda a alienação da fé, porque a sua certeza é muito mais a confissão da verdade testemunhada pela sua cultura. Ocorre que a verdade se alterou, não é mais a de que a essência é o além, mas sim a de que a essência é “eu = eu”. A liberdade absoluta transformou o reino da cultura, efetivou no mundo a inefetividade do puro pensar, por isso reencontra no fim do seu processo o seu pressuposto e certifica-se de que a essência é si absoluto.

Esse processo que produz o seu pressuposto corresponde ao da lógica do ser para si, que torna-se uno para si através do processo de exteriorização de si no ser outro, através de sua repulsão nos “muitos unos”. As duas formas de pura consciência percorrem esse processo, só produzem a singularidade da consciência de si mediante a alienação no conteúdo dessa diversidade de consciências que é a cultura.

Como o processo lógico do ser para si, a pura consciência que concebe progressivamente a essência como si absoluto, como negação da efetividade, decai no mau infinito. O iluminismo atinge uma espécie de consciência infeliz, sofre um dilaceramento radical: só pode realizar sua pura intenção mediante um progresso *ad infinitum*, cujo fim é ao mesmo tempo sua negatividade mais profunda. O iluminismo é a atividade “carente de conceito” do ser para si, que não concebe sua negatividade como a positividade, o puro pensar inefetivo como a efetividade da essência sendo para si. Produz a essência como “eu = eu” porque é a “força do conceito”, não porque o conteúdo de sua verdade seja o conceito enquanto tal: sua astúcia é a sua alienação.

A filosofia de Hegel parte dessa produção da essência como si absoluto, representada historicamente pela Revolução Francesa, que torna progressivamente a certeza sensível a verdade absoluta da consciência individual. Mais ainda, descobre na alienação radical do puro pensar que resulta do iluminismo os pressupostos para a formulação de um conceito filosófico de espírito: a essência espiritual só produz a si mesma mediante sua alienação no puro pensar da consciência, não há então por que temer uma “ilusão dialética”. A autoconsciência necessariamente produz os seus objetos, por isso a fé é a primeira condição da verdade<sup>258</sup>.

Com isso se colocou finalmente a questão: o iluminismo satisfaz verdadeiramente a aspiração insatisfeita da fé de superar a alienação da cultura? Podemos respondê-la dizendo que “não”, que a pura autoconsciência decai sempre no nível da alienação e conhece somente a essência negativa, a verdade como esvaziamento do conteúdo da religião pelo puro pensar. Contudo *o espírito* satisfaz o desejo da fé, porque transforma, por meio da atividade do conceito, a negatividade do si em “absoluta positividade”. Eleva a essência ao “eu = eu” e a autoconsciência à moralidade.

---

<sup>258</sup> Cf. p. 13.

A razão acredita superar o abismo que existe entre a autoconsciência e a essência imutável, isto é, o ser outro. “Agora, essa categoria ou essa unidade *simples* da consciência-de-si e do ser tem contudo em si a *diferença*; pois sua essência é precisamente isto: ser imediatamente igual a si mesma no *ser-Outro*, ou na diferença absoluta”<sup>259</sup>. Porém a razão sofre continuamente o revés daquela lógica do ser para si que exclui necessariamente de si o outro para se pôr como uno: sua unidade consigo mesma será “uma unidade porém que igualmente é remetida a um outro; o qual, quando é, [já] desvaneceu, e quando desvaneceu, é de novo produzido”<sup>260</sup>. Está claro que se trata da má infinitude da razão, que Hegel chama na *Fenomenologia* de “infinitude sensível”<sup>261</sup>.

A pura intelecção, por ser tanto quanto a razão a atividade do conceito, decai na má infinitude. Somente o espírito é capaz de satisfazer a aspiração da fé, porque se reconhece no outro sem que esse outro deixe de ser para ele uma essência absolutamente negativa. A pura intelecção é espírito, por isso é a “igualdade absoluta dos dois lados”<sup>262</sup>; só que se aliena em seu “vir a ser” e reconhece sua própria efetividade como a absoluta negação de si mesma. Para ela a razão é um “imediato surgir”, não é o vir a ser disso que a pura autoconsciência já é em si, isto é, a cultura enquanto reino da efetividade do espírito.

Mas essa substância, que é o espírito, é o seu *vir-a-ser* para [ser] o que é *em si*; e só como esse *vir-a-ser* refletindo-se sobre si mesmo ele é em si, em verdade, o *espírito*. O espírito é em si o movimento que é o conhecer – a transformação desse *Em-si* no *Para-si*; da *substância* no *sujeito*; do objeto da *consciência* em objeto da *consciência-de-si*; isto é, em objeto igualmente suprasumido, ou seja, no *conceito*.<sup>263</sup>

A pura intelecção é o mero conhecimento do espírito alienado da razão como propriedade universal da autoconsciência singular, que não reflete sobre o vir a ser da razão no mundo

---

<sup>259</sup> FE., p. 175, § 235 (181).

<sup>260</sup> FE., p. 177, § 236 (183).

<sup>261</sup> Cf. PhG., p. 184 (178, § 238).

<sup>262</sup> FE., p. 371, § 537 (398).

<sup>263</sup> FE., p. 539, § 802 (585).

como história efetiva. Ela é mais o resultado do conhecimento do espírito que o seu verdadeiro pressuposto: a pura intelecção veio a ser como iluminismo para que a autoconsciência fosse determinada como o que ela é em si, razão.

A pura intelecção só é princípio do conhecimento dos objetos depois que “cai na água”, depois que o espírito já percorreu o “movimento que é o conhecer” e transformou-o em efetividade, em “objeto suprassumido”. Apenas mediante esse movimento, mediante a alienação do ser para si na essência efetiva da cultura (sua “consumação no espírito do mundo [Weltgeist]”<sup>264</sup>), pode o espírito determinar-se como autoconsciência, como razão, porque somente então ele vem a ser razão, produz como história efetiva isto que é o saber de si. “O movimento que faz surgir a forma de seu saber de si, é o trabalho que o espírito executa como *história efetiva*”<sup>265</sup>.

O “conceito da metafísica cartesiana” ao qual se refere Hegel, em que ser e pensar são reconhecidos como sendo o mesmo, é, de acordo com o autor, um renascimento mais puro da “luminosidade primeira [*erste Lichtwesen*]” (referência à luminosidade da religião natural, cf. C. (CC) VIII. A. a.), “da *unidade* imediata do pensar e [do] *ser*, da essência abstrata e do Si”<sup>266</sup>. O puro pensar desperta novamente, agora na “unidade da extensão e do ser” (*ibid.*), a luminosidade cultuada pelos povos mais antigos na forma de religião. A luz do puro pensar corresponde à luminosidade da religião enquanto unidade imediata do ser e pensar. Mas, ao mesmo tempo, agora “o espírito se horroriza ante essa unidade abstrata” (*ibid.*), ante essa prova de Deus dada pelo puro pensar e “afirma contra ela a individualidade” (*ibid.*). Passa a combater a metafísica cartesiana, que é o renascimento da luminosidade primeira (“a essência

---

<sup>264</sup> Cf. PhG., p. 585 (540, § 802).

<sup>265</sup> FE., p. 540, § 803 (586).

<sup>266</sup> FE., p. 540, § 803 (586).

consciente-de-si”<sup>267</sup>), mas no fundo sua verdade exprime o mesmo conceito: o pensar é coisidade e coisidade é pensar<sup>268</sup>.

O iluminismo leva adiante o renascimento mais puro da luminosidade primeira, é igualmente momento do movimento de conhecimento de si da essência. Embora se volte de imediato contra a metafísica do puro pensar e afirme ser toda a verdade, traz à completude o saber de si do espírito como história efetiva, tornando essencial a verdade da autoconsciência e enunciando a essência como “eu = eu”; isto é, por meio dele a essência se torna absolutamente autoconsciente e realiza astutamente o seu fim.

Criticar o iluminismo consiste em meramente cair na sua armadilha. Ele traz à consciência aquilo que é a própria essência do espírito, ao ser para si o que o espírito é em si - “qualquer remédio só piora a doença”. Contudo, como se viu, a verdade do iluminismo pode significar, filosoficamente, um desdobramento dos problemas fundamentais da religião e um retorno ao seu conteúdo. Bourgeois chega a afirmar que a originalidade de Hegel “é retomar esse tema fundamental da *Aufklärung* voltando-o contra ela: é por meio da religião que é preciso iluminar os homens”<sup>269</sup>

A religião do iluminismo, por meio do processo abstrativo do entendimento, torna a essência da religião um vazio sem predicados, uma essência absolutamente negativa.

Nessa religião se reinstaura o Além supra-sensível do entendimento, mas de modo que a consciência-de-si fica satisfeita [no] aquém, e não sabe nem como Si, nem como potência o além supra-sensível, o [Além] *vazio* que não há que reconhecer nem temer.<sup>270</sup>

Com isso se chega à concepção da liberdade absoluta, que alcança sua mais profunda verdade no terror da morte sem sentido. Essa experiência radical do nada, contudo, não é ela própria

---

<sup>267</sup> FE., p. 467, § 685 (505).

<sup>268</sup> Cf. p. 101.

<sup>269</sup> B. BOURGEOIS, *O Pensamento Político de Hegel*. São Leopoldo: Unisinos, s/d, p. 41.

<sup>270</sup> FE., p. 459, § 675 (496).

sem sentido - é igualmente a fundamentação de uma moralidade do espírito. Na “religião da moralidade” se estabelece novamente que “a essência absoluta é um conteúdo positivo”<sup>271</sup>. A “negatividade do iluminismo” (cf. *ibid.*) reflui em absoluta positividade e passa a constituir a relação moral entre a autoconsciência singular e a essência absoluta.

“A morte sem-sentido, a negatividade do Si não-preenchida transforma-se, no conceito interior, em absoluta positividade”.<sup>272</sup> Quer dizer, o pensar da essência efetiva como essência absolutamente negativa eleva o espírito ético à moralidade, à relação do si com o mundo que passa pelo reconhecimento de sua liberdade absoluta, de sua negatividade não preenchida. A essência absoluta torna-se um conteúdo positivo para a pura autoconsciência, mas o indivíduo mantém-se livre em sua relação com ela (ao contrário da obediência servil da fé). O resultado da luta entre a fé e a pura inteligência só pode ser radicalmente julgado pelo espírito livre (certo de si), consiste no seu vir a ser como dilema moral.

O *sim* da reconciliação – no qual os dois Eus abdicam de seu *ser-aí* oposto – é o *ser-aí* do *Eu* expandindo-se em dualidade, e que aí permanece igual a si; e que em sua completa extrusão e [em seu perfeito] contrário, tem a certeza de si mesmo; é o deus que se manifesta no meio daqueles que se sabem como [sendo] o puro saber.”<sup>273</sup>

A negatividade do iluminismo dilacerou o espírito de modo que a reconciliação desses extremos só acontece por meio de um conflito moral e numa espécie de diálogo com a essência absoluta. Está com isso suspensa a verdade do espírito, que na consciência moral é experienciada na forma dessa suspensão mesma, como a negatividade não preenchida do si resultante do iluminismo. A moralidade está semeada exatamente nesse vazio deixado pela falta de uma doutrina, pela negação à efetividade da essência.

---

<sup>271</sup> FE., p. 459, § 676 (496).

<sup>272</sup> FE., p. 409, § 594 (496).

<sup>273</sup> FE., p. 457, § 671 (494).

Por trás da manifestação de Deus no puro saber esconde-se a máxima: “sê moral”. Não que isso se trate de um mandamento religioso ou de uma doutrina da sabedoria – ser moral é o destino do qual o espírito não pode escapar, é o “venha a ser o que tu és”.

## Referências.

### 1. Bibliografia primária.

G.W.F. HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke*, Frankfurt: Surhkamp, 1970. v. 3.

G.W.F. HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften – Erster Teil*. In: *Werke*, Frankfurt: Surhkamp, 1970. v. 8.

G.W.F. HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: *Werke*, Frankfurt: Surhkamp, 1970. v. 12

G.W.F. HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, In: *Werke*, Frankfurt: Surhkamp, 1970. v. 20

G.W.F. HEGEL *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. v. I.

G.W.F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.

G.W.F. HEGEL. *Filosofia da História*, trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: ed. Universidade de Brasília, 1995.

J. HYPPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

P. MENESES, *Abordagens Hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

## **2. Bibliografia secundária.**

A. KOJÉVE. *Introdução à Leitura de Hegel*, trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

B. BOURGEOIS, *O Pensamento Político de Hegel*. São Leopoldo: Unisinos, s/d.

G.W.F. HEGEL. *Jenaer Schriften 1801-1807*. In: *Werke*, Frankfurt: Surhkamp, 1970. v. 2. (*Glauben und Wissen*).

G.W.F. HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: *Werke*, Frankfurt: Surhkamp, 1970. v. 7.

G.W.F. HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften – Dritter Teil*. In: *Werke*, Frankfurt: Surhkamp, 1970. v. 10.

G.W.F. HEGEL. *Fé e Saber*, trad. Oliver Tolle. São Paulo: ed. Hedra, 2007.

M. L. MÜLLER, *A Liberdade Absoluta entre a Crítica à Representação e o Terror*. Recife: Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos, 2008.

P. ARANTES. *Hegel: a Ordem do Tempo*, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: ed. Polis, 2000.

R. PIPPIN, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.