**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Carla Vanessa Brito de Oliveira

# AUTOCONSCIÊNCIA, DESEJO E RECONHECIMENTO: A experiência do tornar-se sujeito na *Fenomenologia do Espírito* (1807) e no debate contemporâneo

Belo Horizonte
2025

Carla Vanessa Brito de Oliveira

# AUTOCONSCIÊNCIA, DESEJO E RECONHECIMENTO: A experiência do tornar-se sujeito na *Fenomenologia do Espírito* (1807) e no debate contemporâneo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Giorgia Cecchinato.

Belo Horizonte
2025

100
O48
2025

Oliveira, Carla Vanessa Brito de.

Autoconsciência, desejo e reconhecimento [recurso eletrônico] : a experiência do tornar-se sujeito na Fenomenologia do espírito (1807) e no debate contemporâneo / Carla Vanessa Brito de Oliveira. - 2025.

1 recurso online (269 f. ): pdf.

Orientadora: Giorgia Cecchinato.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Fenomenologia do espírito. 3. Consciência - Teses. 4.Sujeito (Filosofia) - Teses. 5. Reconhecimento (Filosofia) - Teses. I. Cecchinato, Giorgia. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

**Autoconsciência, Desejo e Reconhecimento: A experiência do tornar-se sujeito na Fenomenologia do Espírito (1807) e no debate contemporâneo**

**CARLA VANESSA BRITO DE OLIVEIRA**

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 23 de abril de 2025, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Giorgia Cecchinato - Orientadora (UFMG)

Profa. Marloren Lopes Miranda (PUC-RS)

Prof. Eduardo Soares Neves Silva (UFMG)

Prof. Fábio Mascarenhas Nolasco (UnB)

Prof. Lucas Nascimento Machado

Belo Horizonte, 23 de abril de 2025.

Documento assinado eletronicamente por **Marloren Lopes Miranda**, **Usuário Externo**, em 23/04/2025, às 14:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Soares Neves Silva**, **Membro**, em 24/04/2025, às 07:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Fábio Mascarenhas Nolasco**, **Usuário Externo**, em 24/04/2025, às 12:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Giorgia Cecchinato**, **Chefe de departamento**, em 25/04/2025, às 08:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Lucas Nascimento Machado**, **Usuário Externo**, em 25/04/2025, às 19:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4135724** e o código CRC **3EDBF377**.

À Marina, minha mãe,

Por serenidade e alegrias. Com todo meu amor.

## AGRADECIMENTOS

À Professora Giorgia Cecchinato, pela orientação e aprendizado, pelo inestimável apoio, pelos sábios conselhos, pela escuta sensível e generosa, pelo rigor e franqueza no exercício filosófico e pelo encorajamento acadêmico.

À Professora Marloren Miranda, pela importante participação e contribuição criteriosa no Exame de Qualificação e também por compor a Banca de Defesa deste trabalho.

Ao Professor Fábio Nolasco, pela importante participação e contribuição criteriosa no Exame de Qualificação e também por compor a Banca de Defesa deste trabalho.

Ao Professor Eduardo Soares Neves, pela imprescindível contribuição ao curso de Filosofia da UFMG e por compor a Banca de Defesa deste trabalho.

Ao Professor Lucas Machado, pela amizade, pelos generosos diálogos em torno de Hegel e por compor a Banca de Defesa deste trabalho.

A todos que encontrei em Belo Horizonte, cidade que me acolheu e que foi segunda casa, Marília, Chico, Dadá, Fernanda, Guilherme, Luiz Philipe, Maria Rita, Carol Louise, Heitor, Monique, Amanda, Habib. Aos amigos que estiveram por perto e são fonte de alegria e repouso, Ernani, Camila, Lucas, Rodrigo, Carol, Taline e Ísis. Aos amigos e colegas do IFBA que me apoiaram durante os desafios de fazer um doutorado estando em sala de aula, em especial, Adilson, Marcele, Silvanir, Jeci, Maurício, Paim, Leide, Marcus e Luciana. Aos meus estudantes.

A Eduardo Felipe, meu companheiro, pelo amor, apoio e compreensão, pelos vigorosos diálogos, encorajamento e pela celebração da vida.

Aos meus pais, Marina e César (*in memoriam*, meu pai), pelo amor, pelo cuidado e pela minha educação.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFMG, pela excelência na qualidade de ensino. Aos servidores da Secretaria do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFMG, nos nomes de André e Amanda, pela constante disposição em ajudar e pelo apoio sempre atencioso.

Agradeço à UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais, por proporcionar as condições materiais necessárias para o incentivo à realização desta pesquisa acadêmica. Agradeço à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de pesquisa em parte do Doutorado.

Agradeço ao Tempo e à Sabedoria, mestres que tecem a trama da vida. Agradeço ao divino e à generosidade da natureza. Agradeço a todos que lutam pelo pensamento filosófico e pela democracia.

“Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos”.

Heráclito de Éfeso

## RESUMO

O presente trabalho tem como principal objetivo discutir a experiência do tornar-se sujeito em Hegel, por meio do problema prático do reconhecimento, situado de modo privilegiado no capítulo da Autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito* (1807). O debate contemporâneo, especialmente através dos intérpretes Axel Honneth e Judith Butler, baliza a discussão. Considerando a estrutura negativa da experiência, objetiva-se pensar o reconhecimento em articulação com o desejo, tendo em vista ser a constituição de uma autoconsciência desejante que demarca, efetivamente, a experiência do sujeito como uma experiência prática e intersubjetiva. Entretanto, do ponto de vista da interpretação do texto hegeliano, a experiência de reconhecimento narrada na *Fenomenologia do Espírito* revela-se polissêmica e estruturalmente problemática. Por conseguinte, pretende-se questionar como efetivamente se configura esta experiência e o que podemos concluir sobre ela em termos de uma questão de filosofia prática posta, preferencialmente, na atualidade. O ponto nodal que posiciona o problema compreende a articulação entre a autoconsciência desejante, sua necessidade de reconhecimento por outra autoconsciência desejante e a experiência de dominação que está na base do reconhecimento. A hipótese que orienta a abordagem deste problema sustenta que a questão em torno da interpretação do reconhecimento hegeliano na *Fenomenolgia do Espírito* (1807) deve, necessariamente, estar situada no interior da necessária articulação entre experiência e sujeito que, por sua vez, está fundamentalmente marcada pela estrutura negativa do próprio processo de experimentação.



Palavras-chave: Hegel; experiência dialética da consciência; teoria do reconhecimento.

**ABSTRACT**

The main objective of this thesis is to discuss the experience of becoming a subject in Hegel, through the practical problem of recognition, situated in a privileged way in the chapter on Self-Consciousness in the *Phenomenology of Spirit* (1807). The contemporary debate, especially through the interpreters Axel Honneth and Judith Butler, guides the discussion. Considering the negative structure of the experience, the aim is to think about recognition in articulation with desire, considering that it is the constitution of a desiring self-consciousness that effectively demarcates the experience of the subject as a practical and intersubjective experience. However, from the point of view of the interpretation of the Hegelian text, the experience of recognition narrated in the *Phenomenology of Spirit* reveals itself to be polysemic and structurally problematic. Therefore, the intention is to question how this experience is effectively configured and what we can conclude about it in terms of a question of practical philosophy presented, preferably, in contemporary times. The nodal point that positions the problem comprises the articulation between desiring self-consciousness, its need for recognition by another desiring self-consciousness, and the experience of domination that is at the basis of recognition. The hypothesis that guides the approach to this problem asserts that the issue surrounding the interpretation of Hegelian recognition in *The Phenomenology of Spirit* (1807) must necessarily be situated within the necessary articulation between experience and subject, which, in turn, is fundamentally marked by the negative structure of the experimentation process itself.

Keywords: Hegel; dialectical experience of consciousness; theory of recognition.

**SUMÁRIO**

**1 INTRODUÇÃO** ……13

**2 PRIMEIRO CAPÍTULO – SUJEITO E EXPERIÊNCIA** ……25

2.1 O conceito de sujeito na relação entre idealismo absoluto e experiência fenomenológica……...…….25

2.1.1 Idealismo Absoluto: um adendo à questão metafísica ……...26

2.1.1.1 Metafísica hegeliana e o debate contemporâneo …….27

2.1.1.2 A lógica especulativa ……...33

2.1.2 Idealismo Absoluto e experiência fenomenológica: autoconsciência como o eu penso e o pensar puro ……...39

2.2 Experiência dialética da consciência e a autofundação negativa do sujeito ……..56

2.2.1 Autorreferência e autonegação ……...61

2.2.2 A negação do primado do objeto …….63

2.2.3 A experiência do entendimento ……...67

2.2.3.1 Do universal incondicionado ao conceito de força ……..67

2.2.3.2 Da experiência do "mundo invertido" ao conceito de infinitude: vida e desejo no horizonte ……..75

2.3 Apêndice: a reflexividade do entendimento à luz da Doutrina da Essência ……..83

**3 SEGUNDO CAPÍTULO – A EXPERIÊNCIA DO DESEJO DE RECONHECIMENTO**…….104

3.1 Do conceito de vida ao conceito de desejo: a formação da autoconsciência como autoconsciência desejante ……..104

3.1.1 Introdução …….104

3.1.2 A autoconsciência como desejo em geral e a apresentação do conceito de reconhecimento …….110

3.2 A experiência do reconhecimento como dominação: a dialética do senhor e do escravo……126

3.3 A experiência do sujeito: o prático, o intersubjetivo e o tipo de reconhecimento ……...134

3.3.1 O prático ……...134

3.3.2 O prático e o intersubjetivo …….…….156

**4 TERCEIRO CAPÍTULO – A EXPERIÊNCIA INTERSUBJETIVA DO DESEJO DE RECONHECIMENTO EM DEBATE** …….….163

4.1 Introdução: colocando o problema ……..163

4.2 Hegel nos extremos: entre Honneth e Butler ……..165

4.2.1 Hegel no extremo positivo: Axel Honneth e a luta por reconhecimento …….169

4.2.1.1 A intersubjetividade via Hegel: a crítica ao atomismo social e a recuperação do conceito de eticidade …….170

4.2.1.2 O advento sistemático do conceito de consciência e a luta por reconhecimento na *Filosofia Real* sob interpretação de Honneth ……....186

4.2.1.3 Reconstruindo Hegel: a leitura de Honneth sobre o reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* ……....195

4.2.2 Hegel no extremo negativo: a ambivalência do reconhecimento e a despossessão do sujeito em Butler ……206

4.2.2.1 O sujeito em Butler: desejo e reconhecimento ……..214

4.2.2.2 A produção do sujeito como assujeitamento em Butler: da dialética do senhor e do escravo para a consciência infeliz ……...……...226

4.2.3 A passagem entre os extremos: a polissemia das interpretações do reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel ……241

**5 Á GUISA DE CONCLUSÃO – NOTAS SOBRE A EXPERIÊNCIA DO TORNAR-SE SUJEITO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* (1807) DE HEGEL** ……246

**REFERÊNCIAS** ……...259

# 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho constitui uma abordagem investigativa sobre a experiência do tornar-se sujeito na *Fenomenologia do Espírito* (1807) de G. W. F. Hegel e as suas interpretações no debate contemporâneo do reconhecimento, em especial, as interpretações de Axel Honneth e de Judith Butler. Consideramos mais especificamente dois momentos do texto da *Fenomenologia*:[1] a experiência da consciência, que compreende as figuras da certeza sensível, da percepção e do entendimento; e a experiência da autoconsciência, sobretudo por meio da análise da dialética do reconhecimento, amplamente conhecida como a dialética do senhor e do escravo. Pensar o texto da *Fenomenologia* a partir desses grandes momentos é crucial para os propósitos da presente pesquisa, pois compreende acompanhar a progressiva explicitação do sujeito por meio da experiência dialética da consciência, que inicia sua trajetória enquanto tentativa de certificação da verdade do objeto e dirige-se, devido à sua estrutura negativa, para a autoposição da autoconsciência como verdade da experiência. O que é experimentado pela dialética da consciência, que põe, necessariamente, a relação sujeito-objeto, não é o objeto como uma realidade independente de um sujeito cognoscente, mas, fundamentalmente, o próprio sujeito como presumivelmente certo de si mesmo. No entanto, a passagem da consciência para a autoconsciência não constitui apenas uma dinâmica de aprofundamento gnosiológico. Argumentamos que constitui, também, uma passagem de ordenamento prático, pois a manifestação da autoconsciência explicita consigo tanto a ação intencional de um eu desejante, como a configuração de uma relação intersubjetiva entre o eu e o outro. De modo significativo, Hegel afirma no parágrafo §177 da *Fenomenologia* que, com a emergência da autoconsciência, o percurso da experiência volta-se para o universo dos sujeitos, adentrando "no dia espiritual da presença", a saber, no domínio das relações entre "o eu" e "o nós", no domínio do mundo espiritual:

> Para nós, portanto, já está presente o conceito *do espírito*.
>
> Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição — a saber, das diversas consciências-de-si para si *essentes* — é a unidade das mesmas: *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu* (Hegel, 2011 [1807], p. 142, §177).

1 Doravante, utilizaremos predominantemente a abreviação *Fenomenologia* para nos referirmos à obra *Fenomenologia do Espírito*. No entanto, sempre que for necessário para fins de ênfase, utilizaremos o título completo, *Fenomenologia do Espírito*, ou ainda *Fenomenologia do Espírito* (1807).

Diante desse quadro geral, a pesquisa conduz a sua investigação por meio de pontuais proposições teórico-interpretativas acerca do texto da *Fenomenologia*, as quais demarcam os caminhos de fundamentação da exposição do problema sobre a experiência do tornar-se sujeito na obra. Nesse sentido, tais proposições, à medida que se desenvolvem, justificam a experiência do tornar-se sujeito, especialmente na dialética do reconhecimento, como um problema a ser debatido. Doravante, faz-se necessária a breve exposição dessas proposições, a fim de situar o leitor, a partir do texto da *Fenomenologia*, na formulação do problema da presente pesquisa.

Compreendemos que o estudo de parte da *Fenomenologia* guiado pelo exame da experiência do sujeito não condena a obra ao subjetivismo, ou a uma narrativa subjetivista. Pelo contrário, cumpre discutir, assim, como o conceito de sujeito, por meio da sua atividade negativa, articula a experiência fenomenológica como determinante na consecução especulativa do absoluto. Posto isso, buscamos apresentar a estrutura negativa da experiência dialética da consciência tendo em vista a própria autofundação negativa do sujeito. Procuramos evidenciar os termos de autorreferência e de autonegação que definem a experiência dialética da consciência e demarcam a sua estrutura negativa como movimento de inversão a partir de si mesma e em si mesma. Passamos, dessa maneira, para o acompanhamento da experiência da consciência a partir das suas figuras da certeza sensível, percepção e entendimento. O propósito é explicitar como a experiências dessas figuras se articulam, negativamente, por meio de um gradual afastamento da realidade do objeto para a explicitação do sujeito como verdade da experiência na autoconsciência. A experiência do entendimento é, sobretudo, determinante para compreender como a autorreferencialidade do conhecimento implica tanto a autoposição do sujeito quanto a dissolução de uma metafísica substancialista. Por seu turno, é também o entendimento que, em sua própria inversão, põe as bases da explicitação da autoconsciência como um sujeito radicado em um vazio produtivo que reconfigura os próprios termos de sujeito e objeto e, consequentemente, redireciona a experiência para fora de um caminho estritamente epistemológico.

As experiências do momento da consciência — certeza sensível, percepção e, sobretudo, entendimento — são fundamentais para compreender a manifestação do sujeito em termos de autoconsciência. Ademais, cumpre entender que o aparecimento do sujeito no texto da *Fenomenologia* é processual, imanente à própria experiência que realiza — inicialmente, sem se dar conta. O sujeito, na *Fenomenologia*, é explicitado por uma dinâmica de

autonegação: é como se o sujeito apenas pudesse ser na medida em que deixa de ser — ou sustentar — alguma ilusão sobre si mesmo. Assim, o sujeito não está dado de antemão, não é previamente concebido à experiência, mas parte de uma certa nebulosidade diante do ofuscamento da imediatez da certeza sensível, para uma autoposição conceitual no entendimento, como fundamento do próprio conhecimento. Por sua vez, na radical autorreferencialidade do entendimento, o sujeito inverte a si mesmo como eu pensante para explicitar-se, por meio da *consciência da infinitude*, como unidade contraditória de autodiferenciação. Nesse sentido, o sujeito não pode mais ser pensado como pura atividade explicativa do mundo e, por conseguinte, apenas pode ser compreendido na forma de uma experiência da autoconsciência, e não mais como experiência do entendimento. Compreendemos que nos compete expor que, na condição de autoconsciência, o sujeito passa a buscar sua unidade por meio da reflexividade do desejo, instanciando sua intencionalidade no mundo vivo e afirmando sua independência como um eu simples, que é o gênero.

Por conseguinte, cabe-nos apresentar como o conceito de vida articula a relação entre o eu e o outro, considerando a intencionalidade do desejo, que exige a nulidade do outro para a afirmação do sujeito. Neste momento, se apresentam as experiências fundamentais que encaminham a autoconsciência para a verdade da certeza de si, bem como para seu desenvolvimento prático. Destaca-se a experiência desejante do gênero que, em vez de afirmar de pronto a absoluta independência da autoconsciência diante do outro, revela a inescapável condição de uma autoconsciência dependente. Com isso, argumentamos que Hegel não quer dizer que a autoconsciência não é pensada em termos de autodeterminação, mas sim que a sua verdade não é a sua mera autoposição diante do mundo e, tampouco, que a sua formação é autorreferente. Ademais, significa entendermos que a autodeterminação da autoconsciência não se dá fora da fluidez da vida. Nesse sentido, com o entrar em cena da experiência do desejo, fica patente um processo descentrado de tornar-se sujeito, visto que a negatividade da experiência, agora vivida em termos de desejo, impossibilita à autoconsciência uma identidade estável.

Entretanto, a experiência da autoconsciência não se define pelo malogro da sua certeza de si diante da sua dependência com os objetos viventes. Não se trata de um sujeito solipsista que tem seu ensimesmamento abalado pelo mundo dos objetos. Na verdade, trata-se da sua radical constituição por meio da relacionalidade com o outro e, por essa razão, o seu desejo volta-se para o desejo de si mesmo *em outra autoconsciência*. A alteridade quando pensada

como um objeto passível de completa aniquilação, mas, também, de constante reiteração, sem qualquer traço de singularidade, não consegue oferecer ao desejo da autoconsciência o desejo fundamental de ser a verdade da sua certeza, de ver-se como sujeito. Fundamentalmente, o objeto que apenas se repõe não consegue espelhar o desejo da autoconsciência. Apenas na relação com uma alteridade não passiva e constituída negativamente, a autoconsciência pode buscar a si mesma. Por isso, Hegel nos presenteia com a seguinte passagem:

> […] quando o objeto é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência. Na vida, que é o objeto do desejo, a *negação* ou está *em um Outro*, a saber, no desejo, ou está como *determinidade* em contraste com uma outra figura independente; ou então como sua *natureza inorgânica universal*. Mas uma tal natureza universal independente, na qual a negação está como negação absoluta, é o gênero como tal, ou como *consciência-de-si*. *A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si* (Hegel, 2011 [1807], p. 141, §175).

Não significa que a autoconsciência satisfaz-se ao deparar-se com outra autoconsciência. Até porque, isso implicaria cessar o desejo e, consequentemente, o móbile da própria experiência. Significa, fundamentalmente, o encontro da autoconsciência desejante com um mundo que é dela, um mundo prático, um mundo que é espírito (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 142, §177). Por isso, a outridade que é a outra autoconsciência de desejo é essencial, pois não se faz um mundo espiritual sem a relação entre o eu e o outro. Assim, podemos afirmar que Hegel passa a conduzir, enfaticamente, a autoconsciência para uma experiência prática. A experiência do reconhecimento se impõe, nesse ínterim, como aquela que define o tipo de relação que será a base da interação entre o eu e o outro, na base da interação intersubjetiva. Neste ponto, defendemos a experiência do tornar-se sujeito como uma experiência prática e intersubjetiva mobilizada pelo desejo.

Hegel inicia a conhecida seção da *Fenomenologia* "Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão" afirmando que: "A consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e por que é em si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido" (Hegel, 2011 [1807], p. 142, §178). Ou seja, a necessária relacionalidade das autoconsciências define-se como reconhecimento. Em sua concepção pura, o reconhecimento pressupõe que as autoconsciências se reconheçam reciprocamente, afinal, trata-se de uma via de mão dupla, na qual, para que o eu seja sujeito, é necessário que o outro também o seja. Portanto, em seu conceito puro, o reconhecimento é mútuo. No entanto, a experiência da consciência solicita o exame desse conceito inicial de reconhecimento e, nesse sentido, as autoconsciências precisam experimentar o reconhecimento por meio de uma luta que prove o quanto elas estão

dispostas a tornarem-se livres. Não obstante, como sabemos, a autoconsciência define-se como desejo de si mesma e, dessa forma, impulsionada pelo seu desejo, faz a luta dirigir-se para a morte, pois a liberdade da autoconsciência desejante deve ser provada em seu desprendimento da natureza. A propósito, a autoconsciência não busca a sua ligação com a vida, ou simplesmente saber-se como pessoa vivente, mas o reconhecimento de si pelo outro.

> Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se *provam* a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte.
> Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o *ser*, nem o modo *imediato* como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro *ser-para-si*. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio (Hegel, 2011 [1807], p. 145-146, §187).

Contudo, ao seguir o movimento de inversão da própria experiência da consciência, verificamos que a luta voltada para a morte não resulta em reconhecimento, pois a morte de uma autoconsciência é o fim da reciprocidade e, consequentemente, a impossibilidade do reconhecimento mútuo. Assim, a negatividade da experiência produzirá um novo desdobramento: na impossibilidade da morte, é preferível manter-se uma vida de dominação, a exemplo do que se seguia aos antigos duelos, nos quais o perdedor se tornava escravo do vencedor. Eis, portanto, a figura dialética do senhor e do escravo: o senhor, aquele que buscou a liberdade ao custo da morte; e o escravo, a consciência que se torna dependente do senhor devido ao seu apego à vida.

Em razão, sobretudo, da interpretação histórico-marxista da *Fenomenologia* e, em especial, do texto *Introdução à Leitura de Hegel* (1947) de Kojève, a dialética do senhor e do escravo ficou conhecida como uma dialética emancipatória, na qual o escravo, por meio do seu trabalho negativo sobre o dado da natureza, subverte a relação de dominação ao tomar consciência do seu papel na trajetória de progresso humano. Para Kojève, o escravo supera a sujeição ao descobrir-se como sujeito da história humana.[2] No entanto, embora a autoconsciência anuncie um mundo espiritual, construído pelas práticas humanas e pela própria história, a dialética do senhor e do escravo não se apresenta, textualmente, como uma

2 Como iremos expor, a tradição originária da interpretação histórico-marxista da dialética do senhor e do escravo em Hegel, além de incluir o próprio Marx e Kojève, também abarca nomes como Löwith, Lukács e Marcuse. Podemos afirmar que Axel Honneth, como representante da teoria crítica, é tributário dessa interpretação. Nesta introdução, voltaremos a mencioná-lo adiante.

figura histórica específica. O problema do reconhecimento que nesse contexto se apresenta, não parece atestar uma relação entre sujeitos históricos previamente estabelecidos. Outrossim, o resultado do desenvolvimento desse reconhecimento não é a superação da relação assimétrica entre o senhor e o escravo, que leva ao reconhecimento emancipatório. Como expõe Chiereghin (1994b), haveria reconhecimento se o critério da reciprocidade se efetivasse, ou seja, se cada autoconsciência se reconhecesse na outra, o que não ocorre ao final da dialética do senhor e do escravo. O que o texto dispõe é a persistência da consciência escrava enquanto formas de autoconsciência marcadas por um aprofundamento de uma cisão interna que, em determinado momento, revela-se como interiorização da própria relação entre o senhor e o escravo.

Diante desse quadro, considerando a estrutura negativa da experiência dialética da consciência, procuramos questionar o sentido — ou sentidos — do problema do reconhecimento na *Fenomenologia*, em especial, na dialética do senhor e do escravo. De antemão, não parece plausível admitir o reconhecimento como emancipatório ou um estado a ser alcançado através de uma teleologia positiva de afirmação do sujeito. Além disso, a concepção de um sujeito fundado na falta do desejo e provado em uma relação intersubjetiva assimétrica, não parece referir-se à constituição de um sujeito cuja identidade é definida pelo reconhecimento da sua integridade e autonomia. Nesse contexto, a presente pesquisa formula hipóteses com o objetivo de tensionar e ampliar o debate sobre a dialética do reconhecimento, além de permitir que nos posicionemos mais categoricamente no problema.

Conservamos a tradução de "*Knecht*" por "escravo", em consonância com a tradução brasileira de Paulo Menesses da *Fenomenologia do Espírito* (1807).[3] Discordamos de Labarrière (1985 [1979]), que traduz "*Knecht*" como "*serviteur*", a saber, "servo" em português. O autor alega que "escravo" denota um sujeito histórico determinado, em detrimento da compreensão lógica da dialética do reconhecimento. No entanto, compreendemos que, quando a referida dialética é adequadamente analisada como uma figura fenomenológica, a suposição da sua vinculação com um sujeito histórico determinado não se sustenta. Não partimos da completa abstração da dialética do senhor e do escravo, afinal, como argumentamos, ela antecipa um sujeito prático e se inscreve no mundo do espírito. Ademais, Hegel é amplamente reconhecido como um filósofo que toma tanto a filosofia quanto a sociedade modernas como objetos de crítica, refletindo — ou mesmo radicalizando

3 Hegel, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 6a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

— as oposições que marcam seus conceitos e fundamentos. Como defende Habermas (2000 [1985]), Hegel inaugura o discuso filosófico da modernidade. Hegel debruça-se em temas como autodeterminação do sujeito, liberdade, individualidade, vida em comunidade, dentre outros conceitos próprios da teoria social moderna. No entanto, isso não significa que a figura do "escravo" corresponde a um sujeito histórico singular, como na leitura marxista, por exemplo. A figura do "escravo", na assimetria de uma relação intersubjetiva, demarca um lugar de subserviência de um sujeito — ou de uma subjetividade — não livre, despossuído de autonomia.

Dessa forma, podemos pensar a dialética do senhor e do escravo como um modelo conceitual de explicitação da formação intersubjetiva do sujeito, bem como da sua consequente individualização e socialização. Essa explicitação se dá por meio de um processo negativo, configurado tanto em termos de uma luta por reconhecimento quanto por uma relação intersubjetiva assimétrica. Ademais, subjaz à ideia de pensar a dialética do senhor e do escravo como um modelo conceitual de explicitação da formação do sujeito, prescrutar as continuidades e descontinuidades entre o conceito de reconhecimento, definido pela reciprocidade entre as autoconsciências, e a experiência do reconhecimento, definida pela desigualdade entre as autoconsciências. Nesse sentido, os intérpretes contemporâneos da teoria hegeliana do reconhecimento, Axel Honneth e Judith Butler, são convocados nesta pesquisa para fornecer subsídios conceituais que ampliem a compreensão do reconhecimento em Hegel. Conforme Jaeggi (2013), assim como Bertram e Celikates (2013), Honneth e Butler destacam-se como proeminentes intérpretes hegelianos pois assumem posições ilustrativas no debate acerca do reconhecimento e da intersubjetividade em Hegel: Honneth entende o reconhecimento como intersubjetivo e como afirmação positiva da identidade, enquanto Butler o concebe também como intersubjetivo, mas na condição de um processo sobretudo reificante. Com isso, buscamos mostrar como as interpretações desses autores não apenas reescrevem o reconhecimento e a intersubjetividade em Hegel, mas também lançam luzes sobre elementos subexplorados desse tema. No entanto, importante pautar que Honneth, em sua obra mais conhecida sobre Hegel, *Luta por reconhecimento* (1992), não admite a intersubjetividade na *Fenomenologia*, o que indicamos ser um equívoco interpretativo relevante. Em *The I in We* (2012) o autor revisa a sua posição, mas negligencia, particularmente, a dialética do senhor e do escravo, o que se revela injustificado. Judith Butler, por outro lado, é uma autora pouco reconhecida no cânone hegeliano e, no entanto,

apresenta uma leitura rica do problema do reconhecimento em Hegel, que merece atenção não apenas por sua capacidade de desenvolver perspectivas marginalizadas do texto hegeliano, mas, sobretudo, pela originalidade com que analisa e atualiza os conceitos clássicos da *Fenomenologia*. Sua tese de doutorado, revisada e publicada como *Subjects of desire: Hegelian Reflections in Twentieth-century France* (1987), é um estudo que merece maior reconhecimento no rol dos comentadores da filosofia de Hegel e que constitui uma parte importante do presente trabalho.

A partir dos fundamentos apresentados, o presente trabalho divide-se em três capítulos que se articulam de modo a expandir gradualmente o problema da experiência do tornar-se sujeito na *Fenomenologia do Espírito* (1807). O primeiro capítulo, *Sujeito e Experiência*, cumpre justificar o intento deste trabalho, a abordagem da experiência do tornar-se sujeito, no interior do idealismo especulativo de Hegel. Mediante o diálogo entre a *Fenomenologia do Espírito* (1807) e a *Ciência da Lógica* (1812-1816; 1832), o capítulo busca, inicialmente, esclarecer o idealismo especulativo na sua vinculação com a experiência dialética da consciência enquanto esta é o caminho científico para o absoluto. Oportunamente, discutimos a proposição do idealismo hegeliano como uma metafísica pós-crítica. O conceito de sujeito explicita-se como conceito central que elucida o idealismo especulativo na sua qualidade de *atividade* conceitual do absoluto que, na *Fenomenologia*, recebe a necessária mediação da consciência como potência negativa. Posto isso, o capítulo segue com a exposição da relação entre experiência dialética da consciência e a autofundação negativa do sujeito, buscando explorar os meandros da atividade negativa da experiência, em sua autorreferência e autonegação, com a gradual explicitação do sujeito. Essa discussão apresenta um preâmbulo introdutório e, posteriormente, aprofunda-se na própria experiência em seu momento como consciência, através das figuras da certeza sensível, percepção e entendimento. A experiência do entendimento recebe maior atenção porque é a experiência da *figura consciência* por excelência e, devido à sua inversão, dá início à experiência da autoconsciência.

No entendimento, a autorreferencialidade da consciência é radicalizada enquanto negação reflexiva da subsistência do objeto. Essencialmente, é o momento de autoposição do sujeito como um eu puro. Por meio da sua reflexividade, o entendimento faz do objeto, conceito (abstrato) e, ao proceder à explicação conceitual do objeto, encontra consigo mesmo na condição de um eu formal e autoidêntico. No entanto, a sua autoidentidade é perturbada pela própria contradição que lhe constitui. Ao explicar analiticamente o mundo, o eu pensante,

por meio das inversões próprias à atividade de explicar, introduz a diferença em seu interior e, consequentemente, conduz a si mesmo à implosão, visto que o entendimento não suporta a contradição. Neste ponto, exploramos a experiência do "mundo invertido" acompanhando como o processo autorreflexivo do entendimento explicita a "diferença em si mesma" que é a unidade contraditória da infinitude. A infinitude, por sua vez, possui na vida a sua expressão privilegiada e, nesse sentido, a concepção de saber do entendimento, de uma metafísica dualista que pressupõe uma radical distinção entre sujeito e objeto, cede lugar para a autoconsciência pensar um mundo relacional e animado pela negatividade (do desejo), no qual sujeito e objeto passam a compartilhar estrutura homóloga.[4] Tendo em vista a importância da reflexividade do entendimento na passagem para a autoconsciência, bem como o debate que vincula a *Fenomenologia* à Lógica, o primeiro capítulo apresenta, em seu final, um apêndice sobre o o movimento reflexivo do entendimento com base na Doutrina da Essência.

O segundo capítulo, *A experiência do desejo de reconhecimento*, dedica-se à experiência da autoconsciência i. na sua autoposição e autoconstituição por meio do conceito de vida; ii. consequentemente, na sua autoconstituição como autoconsciência desejante e relacional; iii. e, assim, em seu desdobramento prático na dialética do reconhecimento, mediante a relação entre a consciência do senhor e a consciência do escravo. Nesse sentido, a partir da exposição da experiência da autoconsciência, especialmente com a dialética do reconhecimento, o capítulo constrói o debate acerca do sujeito prático e intersubjetivo no texto da *Fenomenologia*. A experiência do conceito de reconhecimento explicitou como verdade uma luta por reconhecimento cujo desenlace é a manutenção de uma desigualdade figurada em uma relação de reconhecimento assimétrico entre autoconsciências. Essa relação, como sabemos, não se trata de uma simples dificuldade de espelhamento ou pareamento: ela rompe com a reciprocidade apresentada no conceito formal de reconhecimento. A desigualdade da relação localiza cada autoconsciência em uma função distinta, explicada tanto do ponto de vista da relação entre o eu e o outro quanto do ponto de vista de uma relação social. Diante da luta por independência e pelo reconhecimento da autonomia de si como sujeito, a figura do senhor e do escravo representa uma relação de dominação, que trata do reconhecimento tanto a partir de uma relação de poder quanto de uma relação de trabalho.

4 No artigo *Autoconsciência desejante na Fenomenologia do Espírito: negatividade metafísica e liberdade* de Oliveira (2022), é pontualmente desenvolvida a passagem da metafísica dualista do entendimento para a negatividade metafísica do desejo por meio da noção de reflexividade, apoiada na leitura de Judith Butler em *Subjects of desire* (1987).

Posto isso, é patente que a experiência do tornar-se sujeito manifesta-se, nesse momento, como uma experiência que antecipa um conteúdo prático na *Fenomenologia*.

Nesse sentido, a investigação se encaminha, primeiramente, para o rastreamento do sentido "prático" na filosofia hegeliana. Apresentamos, então, uma pontual análise do artigo de Hegel *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito* de 1802. Nesse artigo, Hegel busca definir sua concepção prática em distinção às concepções jurídico-políticas do entendimento, a saber, as teorias empíricas do direito natural, representadas por Grotius e Hobbes, por exemplo; e as teorias formalistas do direito natural, representadas por Kant e Fichte. Para Hegel, cumpre pensar os fundamentos da vida prática, da vida social, por meio do seu conceito de eticidade e não pela perspectiva do atomismo social, do individualismo. Hegel entende ser necessário unificar especulativamente as determinações do jurídico, de modo a aproximar o direito natural com a eticidade. O conceito de eticidade oferece ainda um arcabouço de concretude para pensar a vida ética. Dessa forma, como argumenta Lukács (2018 [1948]), Hegel se diferencia, também, por pensar um sujeito social, em crítica ao sujeito formal que age por dever, como acontece em Kant e Fichte. Assim, observamos que a *Fenomenologia*, na experiência da autoconsciência, articula um conteúdo prático quando busca apresentar a experiência de autodeterminação do sujeito e sua luta por liberdade, por meio de uma figura que faz referência à temas próprios do chamado espírito objetivo. Entretanto, é mister reforçar que, embora a dialética do senhor e do escravo compreenda conteúdos de relações sociais, não é possível depreender dessa passagem da *Fenomenologia* uma relação entre sujeitos históricos determinados, tampouco uma resolução positiva e emancipatória do reconhecimento, como supõe a tradição histórico-marxista. A suposição da emancipação, inclusive, projeta falsamente a ideia de um sujeito histórico determinado. A dialética do senhor e do escravo, entendemos tratar-se de um modelo conceitual que situa o tipo de relação constituída entre o eu e o outro através de uma relação de reconhecimento, ou seja, um modelo conceitual de uma relação intersubjetiva de reconhecimento. Ademais, como pautamos, o reconhecimento insere-se na dinâmica negativa da experiência da consciência.

Em vista disso, o segundo capítulo procede à análise da interpretação histórico-marxista da dialética do senhor e do escravo. Como referido acima, destacam-se, sobretudo, Marx e Kojève como arautos da interpretação emancipatória. É possível ainda dizer que a interpretação de Kojève é, de certa forma, irônica: ao elaborar um curso sobre Hegel e

defender o escravo como sujeito da realização histórica, Kojève incorre na supressão da própria história, como avalia Butler (2012 [1987]). Após a abordagem de Kojève, o capítulo segue com a análise da leitura de seu crítico, Labarrière. Em conjunto com Jarczyk, Labarrière critica a parcialidade da leitura de Kojève e propõe atualizar *logicamente* a figura do senhor e do escravo mediante a Doutrina da Essência. Para os autores, a luta por reconhecimento percorre o movimento lógico da reflexão. Por fim, mas não menos importante, ao contrário, o capítulo se encaminha para a elucidação do conceito de intersubjetividade na *Fenomenologia do Espírito*. Como expõe William na obra *Recognition: Fichte and Hegel* (1992), Hegel não fala textualmente em intersubjetividade, mas a sua ideia se faz presente enquanto *reconhecimento intersubjetivo*. Para Hösle, em *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade* (2007 [1998]), a *Fenomenologia* é o lócus privilegiado do tratamento da intersubjetividade na filosofia hegeliana. Em consonância com esses autores, partimos da admissão da intersubjetividade na *Fenomenologia* e a compreendemos como a noção que explica a relação entre o eu e o outro posta na experiência da autoconsciência e desenvolvida na dialética do reconhecimento. Nesse sentido, o capítulo se encerra com a apresentação do debate contemporâneo acerca do reconhecimento intersubjetivo em Hegel, destacando os intérpretes Honneth e Butler.

No último capítulo, intitulado *A experiência intersubjetiva do desejo de reconhecimento em debate*, objetivamos oferecer perspectivas teórico-interpretativas contemporâneas para o necessário tensionamento do conceito hegeliano de reconhecimento intersubjetivo na *Fenomenologia*. Para tanto, como o leitor pode prever, a proposta é apresentar um debate acerca do reconhecimento em Hegel conduzido pela exposição das interpretações de Honneth e Butler. Os autores são devidamente contextualizados no legado hegeliano, bem como devidamente introduzidos como teóricos contemporâneos do reconhecimento. Abordados exclusivamente como intérpretes do reconhecimento em Hegel, a análise das obras desses autores realiza-se em comparação com o texto de Hegel. Finalmente, a escolha desses interlocutores, justifica-se não apenas pelo destaque que possuem na discussão da intersubjetividade, mas, também, por serem críticos contundentes das relações sociais contemporâneas, o que pode contribuir para um enfoque mais criativo para a autoconsciência atual — *o eu que é nós* do presente momento — do problema do tornar-se sujeito na *Fenomenologia*.

Dito isso, finalizamos nosso trabalho com a apresentação das considerações gerais sobre o trabalho desenvolvido, por meio de uma reflexão sobre a consequente experiência do tornar-se sujeito na *Fenomenologia do Espírito* (1807).

# 2 PRIMEIRO CAPÍTULO — SUJEITO E EXPERIÊNCIA

## 2.1 O conceito de sujeito na relação entre idealismo absoluto e experiência fenomenológica

Compreendemos que a automanifestação do sujeito na *Fenomenologia do Espírito* (1807) inscreve-se na sistemática do idealismo absoluto de Hegel e, desse modo, não deve ser entendida como afirmação do idealismo subjetivo, mas sim como parte fundamental do projeto de uma metafísica pós-kantiana, ou melhor, de uma metafísica que pressupõe a crítica kantiana e, consequentemente, a idealidade da espontaneidade do sujeito, explicada pela necessidade da filosofia como consequência da unilateralidade da consciência transcendental que sustenta cisões.[5] Considerando tal escopo metafísico, partimos, nesse ínterim, da tese de que a *Fenomenologia do Espírito* oferece uma "dedução fenomenológica do absoluto"[6]: a saber, realiza o princípio especulativo da identidade entre ser e pensar desde a própria experiência, conservando o princípio da subjetividade moderna por meio da atividade da consciência, pensada efetivamente em termos de autoconsciência. Por sua vez, a explicitação fenomenológica do absoluto dá-se por meio da compreensão da *Fenomenologia* como itinerário científico, compreensão que, por conseguinte, elucidará o sentido da experiência do sujeito, ou mesmo do conceito de sujeito, ao acompanhar, a) a atividade do absoluto e b) a atividade do eu penso/autoconsciência. A experiência dialética da consciência, devido a sua negatividade, é a mediação na qual autoconsciência e absoluto se perfazem como sujeito. Contudo, a verdade do sujeito enquanto autoconsciência se revelará *desejo* e, consequentemente, a autoconsciência em Hegel é autoconsciência desejante, demarcando o sujeito como sujeito prático e reconfigurando a relação entre (inter)subjetividade e

5 Não obstante, embora admita a crítica kantiana, Hegel não parte de uma pressuposição normativa do sujeito, tal como é concebido o sujeito transcendental kantiano. Em Hegel, o sujeito manifesta-se na imanência da experiência.

6 A expressão "dedução fenomenológica do absoluto" trata-se de uma adaptação nossa da leitura de Beiser de uma "dedução transcendental [sic] do absoluto" ao referir-se ao empreendimento da metafísica hegeliana, mais especificamente, ao desenvolvimento da identidade entre ser e pensar (Cf. Beiser, 2014, p. 33). Na Introdução da *Ciência da Lógica*, Hegel usa o termo "dedução" para referir-se ao desenvolvimento do conceito de absoluto na *Fenomenologia*: "O conceito de ciência pura e a sua dedução são, então, pressupostos no presente tratado, enquanto a *Fenomenologia do Espírito* nada mais é do que a dedução do mesmo" (Hegel, 2016 [1832], p. 52). Robert Pippin, em seu texto *The "logic of experience" as "absolute knowledge: in Hegel's Phenomenology of spirit* (2008), afirma, não obstante, que o desenvolvimento da *Fenomenologia* não segue a lógica analítica ou dedutiva, mas compreende o desenvolvimento do autoconhecimento do espírito por meio de uma negatividade simples que lhe é imanente, o que também concordamos.

objetividade, que passa a ser manifestada no interior do espírito, superando o estágio da consciência, o estágio de formas de saber restritas a um paradigma epistemológico.[7]

Cabe nesse preâmbulo, delimitar o caminho por meio do qual nos introduzimos no sentido do sujeito e da experiência do sujeito na *Fenomenologia*, *no interior do idealismo absoluto de Hegel*.[8] O objetivo é evidenciar a intricada relação da exposição fenomenológica com a sistematicidade especulativa e, em seguida, desdobrar a articulação entre sujeito e experiência por meio da dinâmica negativa da própria experiência.

### 2.1.1 Idealismo Absoluto: um adendo à questão uma metafísica

Afirmamos acima que o idealismo absoluto — ou idealismo especulativo — de Hegel pode ser compreendido como parte fundamental do projeto de uma metafísica pós-kantiana. De um modo geral, nossa afirmação assenta-se em dois aspectos internamente relacionados no idealismo de Hegel: a) a reivindicação do conhecimento do absoluto, do incondicionado e b) a execução desse propósito *por meio do reconhecimento da crítica kantiana*. Nesse sentido, compartilhamos a compreensão de que Hegel reconstrói o debate metafísico após a crítica de Kant e, assim o faz, ao recuperar a cognoscibilidade do absoluto.[9] O absoluto, então, passa a ter seu estatuto mediado pela experiência dialética da consciência, a qual busca superar a cisão entre sujeito e objeto e, assim, fazer surgir a identidade entre ser e pensar como saber puro. Desse modo, falar em metafísica em Hegel é ter em conta a intricada relação entre absoluto e (auto)consciência.

Não obstante, é evidente que a afirmação de uma metafísica hegeliana não é ponto pacífico, sobretudo, no debate contemporâneo. James Kreines em seu artigo *Hegel's*

---

7 Conforme verificaremos mais adequadamente com o desenvolvimento do presente trabalho, o itinerário científico da *Fenomenologia* embora se inicie no interior de um debate epistemológico moderno em torno do conceito de saber, transcende imanentemente esse próprio debate, visto que a realização do absoluto incorpora uma atividade de exteriorização que demanda um conteúdo eminentemente prático.

8 O idealismo absoluto de Hegel também é entendido como idealismo especulativo ou mesmo como filosofia especulativa — o especulativo é o que tem em si mesmo as oposições suprassumidas, mais especificamente, a oposição entre sujeito e objeto (Cf. Hegel, 1995 [1830], Vol. I, p. 168, §82A). Desse modo, ao longo da tese, o uso de ambas denominações expressam a mesma definição.

9 Marloren Miranda, no artigo *O problema da metafísica em Kant e Hegel: duas investigações sobre o incondicionado*, explica que Hegel, após a crítica kantiana, reabilita o conhecimento do absoluto, a saber, do incondicionado, enquanto a unidade última fundamental da realidade. Ademais, Hegel, "[…] seguindo os passos da revolução kantiana, pretendeu considerar o incondicionado não mais como algo que transcende ao nosso conhecimento teórico e que deveria ser tomado como uma hipótese, mas como algo que é imanente ao conhecimento e que deve ser puramente investigado, a saber, o absoluto" (Miranda, 2015, p. 105).

*Metaphysics: Changing the Debate* (2006), relata a existência de duas grandes abordagens interpretativas sobre a metafísica de Hegel: a tradicionalista, que associa Hegel a Spinoza e, para a qual a ideia de substância é atualizada por meio do conceito kantiano de liberdade; e, a não tradicionalista, que recusa o conceito inflacionado de espírito e aposta na filosofia hegeliana como radicalização do projeto kantiano, especialmente no que refere-se às formas do pensamento. Destacamos da abordagem chamada de tradicionalista pelo autor, Houlgate e Beiser; da denominada não tradicionalista, Pippin e Brandom (Cf. Kreines, 2006). A seguir, empreenderemos uma breve incursão às abordagens interpretativas dos autores citados. Posteriormente, apresentaremos, em linhas gerais, como Hegel concebe a sua metafísica enquanto lógica especulativa e a articulação desta com o projeto sistemático iniciado na *Fenomenologia do Espírito*, visto a fundamental relação entre absoluto e experiência da consciência em Hegel.

#### 2.1.1.1 Metafísica hegeliana e o debate contemporâneo

Houlgate, como primeira ilustração, em seu texto *G.W.F. Hegel: An Introduction to His Life and Thought* (2011), afirma que a lógica especulativa de Hegel é, ao mesmo tempo, uma ontologia ou metafísica completa que "[…] nos diz *a priori* o que há (e deve haver), de maneira semelhante à de Spinoza na *Ética*" (Houlgate, 2011, p. 07).[10] Asseverar que a lógica de Hegel diz *a priori* o que existe pode ser controverso, entretanto, Houlgate acerta ao afirmar que a atividade da lógica especulativa sobre as categorias fundamentais do pensamento é tributária da filosofia crítica de Kant (Cf. Houlgate, 2011, p. 08).

Beiser em *Hegel e o problema da metafísica* (2014), por seu turno, destaca a experiência da consciência em Hegel como aquela que conserva e radicaliza a criticidade kantiana e, assim, constrói um projeto metafísico fundado na própria experiência. A partir desses termos, consequentemente, Hegel reivindica um absoluto que não é *a priori*, mas, que justifica-se pela sua autoexposição, na qual a consciência cumpre um papel decisivo, visto que ela experimenta o saber em sua formação para a ciência — não o pressupondo, portanto. Esse aspecto da leitura de Beiser converge, sobremaneira, com a análise que defendemos da relação entre experiência da consciência e absoluto.

---

10 "tells us *a priori* what there is (and must be), in a manner akin to that of Spinoza in the *Ethics*" (Houlgate, 2011, p. 07). Tradução nossa.

Ademais, ao afirmar que "Hegel concebeu o propósito da filosofia como o conhecimento racional do absoluto" (Beiser, 2014, p. 13), entendendo ser este um dos propósitos clássicos associados ao termo "metafísica", Beiser prescruta a definição hegeliana de absoluto e, por conseguinte, erige um debate sobre o conceito de absoluto considerando, inicialmente, a importante influência spinozista de Schelling sobre Hegel, por vezes eclipsada pela leitura de viés kantiano.

> Se tivermos em mente a concepção spinozista do absoluto, tal como concebida por Schelling e por Hegel, podemos evitar alguns dos equívocos comuns que cercam suas metafísicas. De acordo com uma concepção corrente, a metafísica é uma forma de especulação sobre entidades supranaturais, tais como Deus, a Providência e a alma. Entretanto, tal concepção não tem qualquer relação com a metafísica de Schelling e de Hegel, pois esta não se preocupa com um tipo específico de entidade. Seu absoluto não é um tipo de coisa, mas simplesmente o todo de que todas as coisas são unicamente partes. Não menos do que Kant, pois, Schelling e Hegel advertem contra a falácia da hipóstase, que trata o absoluto como se fosse uma coisa meramente específica (Beiser, 2014, p. 14).

Mas, não obstante, Beiser afirma que seria um erro conceber a metafísica de Schelling e Hegel como estritamente spinozistas. Dando voz à originalidade de Schelling, o autor destaca a apropriação do conceito de substância de Spinoza em termos vitalistas pelo filósofo. A substância em Schelling é entendida, então, como uma força orgânica, viva, "em distinção à concepção mecanicista de Spinoza acerca do universo" (Beiser, 2014, p. 15). Dessa forma, é importante ressaltar que, antes da sua ruptura com Schelling, na *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel compartilhou as linhas gerais da concepção de absoluto schelliguiana: "Ele concordou com a definição de Schelling sobre o absoluto: aquilo que tem uma essência e existência independente"; além disso, "também seguiu Schelling em conceber o absoluto em termos orgânicos" (Beiser, 2014, p. 16).

Da abordagem não tradicionalista discutida por Kreines, destacamos, inicialmente, Robert Pippin. Em seu livro intitulado *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (1999 [1989]), Pippin prefere falar de um Hegel especulativo "não-metafísico", pois para o autor o termo "metafísica" remete à ideia de conhecimento *a priori* da substância, o que, de fato, não está presente na filosofia hegeliana. Assim, Pippin propõe uma interpretação não-metafísica de Hegel cujo objetivo é explicitar a filosofia especulativa "como um idealismo" (Cf. Pippin, 1999 [1989], p. 06). Para o autor, a filosofia especulativa de Hegel é devidamente compreendida quando explicada à luz do argumento da dedução

transcendental de Kant (Cf. Pippin, 1999 [1989], p. 06).[11] De fato, a tese idealista da autoconsciência faz-se presente de modo determinante na filosofia especulativa de Hegel, bem como é, de certa forma, consenso que Hegel radicaliza a crítica kantiana ao pensá-la por meio de um desenvolvimento imanente que conduz a própria experiência do saber. No entanto, é mister alertar que não cabe conceber a filosofia de Hegel meramente por meio de um prolongamento do projeto kantiano fundado na ideia de unidade transcendental da apercepção, como, a princípio, parece defender Pippin na referida obra.

Em um livro mais recente, *Hegel's Realm of Shadows: Logic Metaphysic "The Science of Logic"* (2019), Pippin discute especificamente a lógica especulativa de Hegel como metafísica. Ainda que defenda a ideia de que a conceitualidade lógica especulativa de Hegel siga o desenvolvimento categorial autodeterminante *tal como pensado por Kant*, Pippin constrói um debate sobre a conceitualidade lógica hegeliana analisando a identidade entre ser e pensar enquanto o conceito puro que é o puro ser (Cf. Pippin, 2019, p. 46). Nesse sentido, Pippin oferece uma leitura distintiva de Hegel — mais original em relação a Kant — e ao analisar a identidade entre ser e pensar, destaca o fato da referida identidade hegeliana ter em si a diferença — trata-se de uma identidade da identidade e da diferença. Esse modo próprio de Hegel conceber a identidade leva Pippin a estabelecer um breve diálogo com John McDowell e seu livro *Mind and World* (1984), visto que McDowell, de acordo com Pippin, distingue "o pensamento do que é pensado" ao mesmo tempo que entende que o mundo se apresenta como que constituído "por coisas que se pode pensar" (Cf. Pippin, 2019, p. 46-47).[12] Assim, Pippin afirma o seguinte sobre a identidade hegeliana entre ser e pensar:

---

11"Mas tenho em mente um sentido de idealismo muito mais específico, embora, novamente, seja um sentido que à primeira vista parece pouco útil. Em termos simples, proponho tomar Hegel ao pé da letra quando ele nos diz, em um trabalho inicial, que foi o argumento da Dedução Transcendental de Kant que primeiro se aproximou e tornou possível a teoria especulativa da identidade que ele acabou por criar e, em um trabalho posterior, que sua própria teoria do Conceito, e de fato a relação entre o Conceito e a realidade, ou a posição básica de toda a sua filosofia, deve ser entendida como uma variação direta de um tema crucial kantiano, a 'unidade transcendental da apercepção'. Sustentarei que essas e muitas outras referências ao idealismo crítico de Kant são indispensáveis para uma compreensão adequada da posição de Hegel e que apontam para a questão kantiana fundamental que esclarece as maneiras importantes pelas quais a posição de Hegel amplia e aprofunda as estratégias antiempiricistas, antinaturalistas e antirracionalistas kantianas. Essa questão, como Hegel novamente nos diz, é o tema da apercepção, a afirmação kantiana sobre o caráter 'autoconsciente' — em última instância, 'espontaneamente' autoconsciente — de toda experiência humana possível" (Pippin, 1999 [1989], p. 06). Tradução nossa.

12 No interior do referido debate metafísico contemporâneo, a relação entre realidade e pensamento é, necessariamente, pensada distintamente da metafísica transcendental. Conforme Tripaldi (2022), Quine e Strawson, dois representantes proeminentes da filosofia analítica no século XX, estabelecem "uma noção de metafísica na qual a investigação ontológica é relativa ao quadro de referência em uso e é antes uma questão de esclarecer as implicações de nossos esquemas conceituais, mais do que de descobrir como o mundo é independentemente de nosso conhecimento" (Tripaldi, 2022, p. 166). Tradução nossa.

> Em outras palavras, há uma "identidade" entre os "momentos do pensamento puro" (adequadamente bem definidos) e "qualquer objeto possível do pensamento puro", ou a "verdade" do pensamento puro. Trata-se de uma identidade dentro da diferença, pois a afirmação especulativa não significa que o mundo, aquilo que parece ser outro que não o pensamento, deva, no entanto, ser "pensamento". Não significa isso, assim como os pensamentos verdadeiros (juízos) não são verdadeiros em virtude de o mundo ser pensamentos. Uma vez que compreendemos a dependência necessária de qualquer pensamento verdadeiro sobre qualquer coisa em relação ao pensamento puro, e uma vez que compreendemos o que constitui o pensamento puro (especialmente sua "espontaneidade"), e uma vez que compreendemos os "momentos" necessários para que o pensamento puro seja pensamento puro, estabelecemos assim a verdade sobre o que há. (A necessidade desses momentos para conhecer qualquer coisa é crucial para o argumento; demonstrar sua necessidade e defender a ausência de pressuposições ao começar pela cognoscibilidade de qualquer coisa é, de fato, a "dedução" hegeliana, aquilo que substitui o apelo kantiano às formas subjetivas da intuição) (Pippin, 2019, p. 48).[13]

Tal leitura sobre Hegel, dito de uma maneira muito simples, implica em compreender que a lógica especulativa concebe inteligivelmente o mundo por meio de uma estrutura lógica que lhe é inerente, em distinção ao recurso às formas subjetivas da intuição de Kant. Ademais, por outro lado, a identidade entre ser e pensar em Hegel não poderia ser entendida como uma espécie de "representação do mundo" ou correspondencionismo, mas, enquanto "concordância do pensamento consigo mesmo" (Cf. Pippin, 2029, p. 51).[14] Por fim, diante das posições subjetivistas ou objetivistas sobre a relação entre ser e pensar, Hegel, de acordo com Pippin, ao superar a cisão kantiana do pensamento e da realidade, não se torna um "objetivista conceitual" em sentido estrito e tradicional, visto haver uma interdependência entre objetivo e subjetivo — este entendido como autoconsciência cujo antecedente é a apercepção kantiana (Cf. Pippin, 2019, p. 133-134).

Robert Brandom, igualmente citado por Kreines como um representante da abordagem não tradicionalista, também discute o idealismo de Hegel por uma dimensão conceitual e,

13 "In other words, there is an 'identity' between 'pure thinking's moments' (suitably well defined) and 'any possible object of pure thinking', or pure thinking's 'truth'. It is an identity within difference because the speculative claim does not mean that the world, what seems other than thinkings, must nevertheless be '*thinkings'*. It does not, any more than true thoughts (judgments) are true by virtue of the world's being *thoughts*. Once we understand the necessary dependence of any true thinking about anything on pure thinking, and once we understand what constitutes pure thinking (especially its 'spontaneity'), and once we understand the 'moments' necessary for pure thinking to be pure thinking, we have established thereby the truth abut what there is. (The necessity of these moments in knowing anything at all is crucial to the case; showing their necessity, and defending the presuppositionlessness of beginning with the knowability of anything at all, is in effect the Hegelian 'deduction', what replaces Kant's appeal to the subjective forms of intuition) (Pippin, 2019, p. 48). Tradução nossa.

14 "Pois sua formulação frequente é que, no fundo, a verdade especulativa, preocupação de Hegel na *SL*, não é uma questão da correspondência do pensamento com a realidade, mas do *'*acordo do pensamento consigo mesmo*'*. A posição recém-descrita deixa em aberto a possibilidade de que a *forma categorial* de qualquer reivindicação de verdade não seja derivada ou observada, mas uma questão da *'*autodeterminação do pensamento*'* e, nesse sentido, uma questão do acordo do pensamento consigo mesmo" (Pippin, 2019, p. 51). Tradução nossa.

nesse sentido, aborda as questões metafísicas por meio da relação entre ser e pensar, ou, mais propriamente ao debate, por meio da relação entre lógica e realidade.[15] Para Brandom, em *Hegel e a filosofia analítica* (2011), Hegel é um holista semântico, lógico e metafísico. Em debate com Paul Redding, Brandom discute a recepção de Hegel na atualidade da filosofia analítica e, assim como os demais autores aqui apresentados, analisa a questão metafísica por meio da influência de Kant. Para Brandom, a filosofia de Kant ao romper com a lógica tradicional e conferir supremacia ao juízo, contribuiu para o desenvolvimento do holismo hegeliano (Cf. Brandom, 2011, p. 80). Nesses termos, Brandom analisa Hegel como um holista que, no contexto da filosofia analítica, significa o pioneirismo do filósofo em pensar os juízos no lugar de conceitos e objetos. Mas, essencial esclarecer, pensar os juízos por meio de sua função na inferência:

> A promoção kantiana do juízo ao lugar de honra lógico-semântico é apenas um primeiro passo no afastamento do atomismo da ordem tradicional de explanação em direção ao holismo hegeliano pleno. Hegel não apenas introduziu, no meio da ordem tradicional, o juízo no lugar do conceito, como também a virou de cabeça para baixo, não apenas compreendendo objetos e conceitos em termos de juízos, mas compreendendo juízos em termos de sua função na inferência (Brandom, 2011, p. 81).

Depreende-se que, para Brandom, "Hegel entende o conceitual como o que quer que se mantenha em relações com o que ele chamou de 'determinação negativa' e 'mediação'" (Brandom, 2011, p. 84). A relacionalidade dos objetos por meio da "determinação negativa" (ou negação determinada), a partir de Brandom, compreende o processo de individuação chamado de "incompatibilidade material". Para tanto, os objetos não podem ser compreendidos como uma coisa *per se*, mas sempre a partir de relações de incompatibilidade material.[16] Essa teia de relações, portanto, trata-se "de passar da ordem semântica e da explicação ontológica, que requer *juízos*, o entendimento, como primordial, para abarcar a metaconcepção, que requer *inferência*, a razão, enquanto primordial" (Brandom, 2011, p. 85); o que Brandom demarca como uma superação da atividade do entendimento kantiano em direção à atividade da razão hegeliana. Diante disso, segundo Brandom, a negação determinada compreende um conceito modal de orientação semântica, lógica e metafísica. Em seu livro *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* (2002), ele também afirma:

15 A dimensão conceitual abordada na perspectiva de Brandom, e também objeto de discussão por Pippin, compreende a ideia de que a realidade se estrutura conceitualmente, por meio de relações inferenciais, como uma espécie de idealismo conceitual.

16 Essa tese de Brandom é exemplificada pelo autor na experiência fenomenológica da percepção.

> […] Hegel tem uma noção mais profunda do que a de inferência material, a saber, a incompatibilidade material. Os únicos tipos de inferência que Hegel considera como contribuintes para um conteúdo conceitual determinado são aqueles modalmente robustos que derivam de relações de exclusão (Brandom, 2002, p. 192).[17]

De acordo com Brandom, Hegel conceberia o mundo objetivo como uma estrutura relacional holística, "apenas na medida em que é articulado por relações modalmente robustas de incompatibilidade material" (Brandom, 2002, p. 207).[18] Assim, a determinação do mundo objetivo e o seu processo de compreensão são co-dependentes, inteligíveis reciprocamente (Cf. Brandom, 2002, p. 207-208). Desse modo, a filosofia hegeliana, para Brandom, define-se como um idealismo objetivo que torna inteligível o mundo que encontra-se estruturado conceitualmente. Portanto, é nos termos de um holismo semântico, lógico e metafísico, aqui exposto com brevidade, que Brandom aborda a relação especulativa entre ser e pensar. Falar de metafísica em Hegel, conforme Brandom, é falar sobre um idealismo conceitual objetivo.

É preciso dizer que as filosofias de Brandom e Pippin compartilham um pano de fundo pragmatista. Contudo, no que se refere a abordagem sobre Hegel, enquanto Pippin aproxima o filósofo do projeto kantiano e pensa a normatividade, inclusive, em contextos históricos de ação, Brandom está mais filiado às concepções pragmatistas da linguagem.[19] Não obstante o pragmatismo desses autores, importante sublinhar que os intérpretes elencados por Kreines e aqui apresentados, além de compartilharem a recepção kantiana por Hegel, compartilham a concepção de que a identidade entre ser e pensar do idealismo hegeliano não se trata, acertadamente, de uma identidade imediata, *a priori* ou estanque. A identidade entre ser e pensar, propriamente a unidade absoluta, envolve (auto)desenvolvimento, pressupõe, fenomenologicamente, a experiência da consciência e, assim, constitui-se por mediação, visto que o mundo, em Hegel, não é concebido como uma realidade *per se*. O projeto metafísico de Hegel, o seu idealismo absoluto, compreende uma unidade entre realidade e pensamento que não se conforma aos moldes de uma metafísica pré-crítica; entretanto, também não pode ser entendido unicamente nos limites de uma metafísica conceitual, pois, como pontua Tripaldi (2022), "[…] o lado da autorreferência do absoluto e de sua identidade consigo mesmo, embora não substancial, não é deixado de lado, e a questão sobre 'por que há algo em

17 "[…] Hegel has a deeper notion than that of material inference, namely, material incompatibility. The only sorts of inference Hegel considers as contributing to determinate conceptual content are the modally robust ones that derive from relations of exclusion" (Brandom, 2002, p. 192). Tradução nossa.
18 "just insofar as it is articulated by modally robust relations of material incompatibility" (Brandom, 2002, p. 207). Tradução nossa.
19 Cf. Costa; Pertille, 2017.

absoluto' desempenha um papel crucial na preservação da contingência do ser" (Tripaldi, 2022, p. 191).[20]

Diante do exposto, afirmamos, doravante, que o idealismo absoluto de Hegel constitui *uma metafísica do tipo pós-kantiana*, tendo em vista seu *compromisso especulativo em realizar a identidade entre ser e pensar por intermédio da atividade crítica do eu penso, da autoconsciência*. Tarefa esta desenvolvida na *Fenomenologia do Espírito* ao alcançar o saber absoluto e, plenamente exposta em seu fundamento na *Ciência da Lógica*. Desse modo, percorreremos brevemente no tópico seguinte a concepção metafísica do idealismo absoluto de Hegel por meio da letra do próprio filósofo.[21]

### 2.1.1.2 A lógica especulativa

No Prefácio de 1812 da *Ciência da Lógica*, Prefácio à primeira edição, diante do quadro de descrédito da metafísica na modernidade, sobretudo, devido ao impacto filosófico da doutrina kantiana,[22] Hegel conclama atenção à lógica especulativa como verdadeira metafísica: "(…) a ciência lógica que constitui a própria metafísica ou a filosofia especulativa pura, se viu até o momento como ainda muito negligenciada" (Hegel, 2016 [1832], p. 27). Nesse sentido, a filosofia precisa recuperar seu estatuto científico e, para tanto, deve dar a si mesmo seu conteúdo, bem como ter o seu próprio método.[23] Ora, são precisamente esses os objetivos cumpridos pela lógica especulativa.

Em contraste com a filosofia transcendental de Kant, a razão dialética em Hegel dissolve as determinações unilaterais do entendimento, mas também produz o universal gerando o conhecimento do particular ali contido (Cf. Hegel, 2016 [1832], p. 28). Para Hegel, as atividades do entendimento e da razão não devem ser tomadas isoladamente, mas devem ser pensadas como constituídas pela atividade negativa do espírito, perfazendo seu próprio autodesenvolvimento. O negativo põe a diferença do entendimento, mas por sua condição

20 "the side of the absolute's self-reference and identity with itself, even though not substantial, is not left aside, and the question as to 'why is there anything at all' plays a crucial role into preserving being's contingency" (Tripaldi, 2022, p. 191). Tradução nossa.

21 Trata-se apenas de um tópico introdutório e de passagem para posterior desenvolvimento do tema.

22 "A doutrina exotérica da filosofia kantiana —de que o entendimento não poderia ultrapassar a experiência, caso contrário, a faculdade do conhecimento tornar-se-ia razão teórica, que, para si, daria à luz a nada mais que quimeras —justificou, pelo lado científico, a renúncia ao pensar especulativo" (Hegel, 2016 [18321832], p. 25).

23 "Mas só pode ser a *natureza do conteúdo* que se *move* no conhecer científico, na medida em que ao mesmo tempo é apenas *esta reflexão própria* do conteúdo que põe e *gera* sua própria *determinação*" (Hegel, 2016 [1832], p. 28).

dialética, também a dissolve. No entanto, possui o resultado positivo de reestabelecer o simples agora como universal concreto: "[…] sob este universal não é subsumido um particular dado, mas naquele determinar e na sua respectiva dissolução o particular já se co-determinou" (Hegel, 2016 [1832], p. 28). Na filosofia especulativa de Hegel, o movimento espiritual dá a si mesmo o seu conteúdo, "[…] movimento este que, com isso, é o desenvolvimento imanente do conceito, é o método absoluto do conhecer e, ao mesmo tempo, a alma imanente do próprio conteúdo" (Hegel, 2016 [1832], p. 28). Conforme Piasecki e Silva (2015), as determinações de pensamento para Hegel "são as próprias coisas em si" antes concebidas pela metafísica pré-kantiana.[24] Nesse sentido, constituem o conteúdo da lógica especulativa as "essencialidades puras", o saber puro liberto das oposições entre sujeito objeto, realizando a identidade entre ser e pensar (Cf. Hegel, 2016 [1832], p. 29).

Como será explicado adiante, o conceito de pensamento puro possui a sua justificação no desenvolvimento da experiência da consciência, na *Fenomenologia*. O saber absoluto produzido pela *Fenomenologia* é a própria identidade entre ser e pensar, possível pela superação das cisões da consciência.[25] Desse modo, o idealismo absoluto de Hegel é fundamentado por uma lógica especulativa que pressupõe "a libertação da oposição da consciência" e, assim, pensa efetivamente o pensamento puro, a própria forma absoluta. Sua metafísica, portanto, a sua lógica especulativa:

> Ela contém *o pensamento, na medida em que ele é igualmente a Coisa em si mesma,* ou seja, *a Coisa em si mesma na medida em que ela é igualmente o pensamento puro.* Como *ciência*, a verdade é a pura autoconsciência que se desenvolve e tem a figura do Si (*Selbst*), a saber, *que o ente em e para si é conceito sabido, mas o conceito enquanto tal é o ente em e para si.* Esse pensar objetivo é, pois, o *conteúdo* da ciência pura (Hegel, 2016 [1832], p. 52).

O pensar objetivo compreende as determinações como são em si e para si, no elemento puramente racional. Hegel observa que a filosofia transcendental de Kant já havia transformado a metafísica em lógica, contudo, "[…] deu às determinações lógicas um significado essencialmente subjetivo" (Hegel, 2016 [1832], p. 54). Quadro (2021), com o

24 Ademais, destacamos a seguinte passagem de Hegel na *Ciência da Lógica*: "A metafísica mais antiga tinha a esse respeito um conceito mais elevado do pensar do que aquele que se tornou corrente em época mais recente. Aquela colocou como fundamento, a saber, que aquilo que é conhecido das e nas coisas através do pensar é o que é unicamente a verdade verdadeira nelas, ou seja, não as coisas em sua imediatidade, mas apenas as coisas elevadas na forma de pensar, como [algo] pensado" (Hegel, 2016 [1832], p. 47).

25 "[…] a lógica se determinou como a ciência do pensar puro, que tem como seu princípio o *saber puro*, a unidade não abastrata, mas concreta e viva, através do fato de que nela, a oposição da consciência entre um *ente que é* subjetivamente *por si* e um segundo *ente* que é objetivo por si é sabida como superada; o ser é sabido como conceito puro em si mesmo e o conceito puro é sabido como o ser verdadeiro. Esses são assim os dois *momentos* que estão contidos no lógico" (Hegel, 2016 [1832], p. 63).

propósito de apresentar uma metafísica deflacionada em Hegel, mas que contemple o legado crítico, considera, apoiado em Lebrun, que Hegel realiza uma espécie de "nomadismo semântico" com os conceitos e categorias da história da filosofia, cujo objetivo "busca refletir no domínio do pensamento especulativo aquilo que é a característica central da realidade — o seu devir" (Quadro, 2021, p. 139-140). Contudo, como observa o autor, a filosofia hegeliana não deve ser entendida apenas como um discurso filosófico que se propõe a dizer as coisas de um modo distinto do já dito. É preciso dar conta da efetividade no pensamento de Hegel, "reorientar o pensamento filosófico em direção às coisas", mas, "sem cair nas malhas e problemas da metafísica tradicional" (Quadro, 2021, p. 141-142). A partir dessa perspectiva, Quadro destaca o fato de Hegel radicalizar Kant precisamente ao posicionar a contradição como uma propriedade efetiva do mundo:

> Se entendermos o idealismo transcendental de Kant como uma filosofia dos limites da razão, então podemos definir o idealismo absoluto de Hegel como o posicionamento da limitação no próprio real. A incompletude da razão para Kant se torna em Hegel uma incompletude da própria realidade. Podemos dizer que o traço realista de Hegel é uma espécie de incompletude ontológica, uma revolta contra a positivação de qualquer dado — seja espiritual ou natural — como uma coisa acabada e purgada da contradição (Quadro, 2021, p. 145).[26]

O idealismo especulativo de Hegel constitui um sistema de determinações de pensamentos que não sustenta a habitual oposição entre subjetivo e objetivo: a razão é imanente ao mundo, à natureza (Cf. Hegel, 1995 [1830], Vol. I, p. 77-78, §24). Assim, é interessante observar como Hegel recupera a história da metafísica, tendo em vista a relação entre ser e pensar, e realiza a sua crítica e exposição enquanto desenvolvimento do pensar pensando a si mesmo, enquanto propriamente uma metafísica que é a sua lógica especulativa. Por isso, a lógica de Hegel, como reino do pensamento puro, divide-se em seu interior entre uma lógica do ser, relativa à realidade — aqui a lógica coincide com a metafísica dos entes, contudo, é apresentada por meio de uma explicitação crítica — e, a lógica do conceito propriamente, *do conceito como conceito*, do conceito para si (Cf. Hegel, 2016 [1832], p. 64). Hegel denomina tal divisão como lógica objetiva e lógica subjetiva; embora sejam esferas distintas, relacionam-se por uma esfera de mediação, "do ser que passa para o *ser dentro de si* do conceito" (Hegel, 2016 [1832], p. 64).

---

26 O autor desenvolve: "A dialética não é a projeção de um esquema conceitual formal sobre o dado empírico e dinâmico da realidade natural. A dialética é o curto-circuito que a contradição realiza ao perpassar a totalidade estruturante da efetividade; uma forma desestabilizadora de todas as determinações estáveis —sejam semânticas ou naturais —que opera como a manifestação de uma propriedade concreta tanto para o espírito quanto para a natureza" (Quadro, 2021, p. 145).

> Com isso, a lógica objetiva entra no lugar da *metafísica* anterior, a qual era o edifício científico sobre o mundo, edifício que apenas deveria ser erigido por meio de *pensamentos*. —Se levarmos em consideração a última figura da formação dessa ciência, então ela é primeira e imediatamente a *ontologia*, em cujo lugar entra a lógica objetiva, —a parte daquela metafísica que devia investigar a natureza do *Ens* em geral; o *Ens* compreende em si tanto o *ser* quanto a *essência*, diferença para a qual nossa língua salvou, de modo feliz, a expressão diversa. —A seguir, porém, a lógica objetiva compreende em si também a metafísica restante, na medida em que essa procurava apreender, com as formas puras do pensar, os substratos particulares inicialmente tomados da representação, [ou seja,] a alma, o mundo, Deus e, na medida em que as *determinações do pensar* constituíam o *essencial* do modo de consideração (Hegel, 2016 [1832], p. 64-65).

O diferencial da lógica especulativa é a consideração de tais formas de pensamento livres de substratos, a exemplo de um sujeito substancial, base da representação. Daí a importância da crítica kantiana e o compromisso hegeliano de manter-se criticamente diante da história da metafísica. Assim, a lógica objetiva, para Hegel, é a verdadeira crítica da metafísica pré-crítica: "uma crítica que não as considera segundo a forma abstrata da aprioridade contra a aposterioridade, mas elas mesmas em seu conteúdo particular" (Hegel, 2016 [1832], p. 65). Por fim, a lógica do conceito é aquela que superou o problema clássico, porém acrítico, da relação externa entre ser e essência. Além disso, essa lógica expõe o pensamento junto a si em sua liberdade, capaz de autodeterminar-se propriamente como sujeito — independente de um sujeito reflexivo e autorreferente como um suporte de representação.

Há uma leitura interessante em Longuenesse sobre o sentido desenvolvido por Hegel de crítica à metafísica. A autora diz que é importante sermos justos com o filósofo e esclarecer o sentido de crítica que ele empreende, visto que o próprio termo "crítica" é problemático para a filosofia hegeliana quando tomado no aspecto procedimental: "Para ele, 'crítica' é essa atitude inconsistente que consiste em querer aprender a nadar antes de pular na água, ou seja, querer determinar a priori os direitos da razão em vez de considerar o que a razão, de fato, faz e produz" (Longuenesse, 2007, p. 05).[27] Nesse sentido, Longuenesse defende o uso do termo "crítica" não estritamente relacionado retrospectivamente a Kant, mas prospectivamente a Marx. A partir do exemplo da crítica à economia política de Marx, a autora assevera:

> Marx não pergunta: sob quais condições uma economia política é possível? Em vez disso, ele pergunta: o que está acontecendo, isto é, o que é pensado, *de fato*, na economia política? Quais são os referentes e as relações recíprocas de seus conceitos? Essa maneira de proceder é precisamente a mesma adotada por Hegel em

27 "For him, 'critique' is this inconsistent attitude which consists in wanting to learn how to swim before jumping into the water, i.e. wanting to determine a priori the rights of reason instead of considering what reason *in fact* does, and produces" (Longuenesse, 2007, p. 05). Tradução nossa.

> sua *Ciência da Lógica*. Não consiste em perguntar sob quais condições a metafísica é possível. Em vez disso, consiste em investigar sobre o que a metafísica trata, e como o projeto da metafísica precisa ser redefinido se alguém deseja alcançar uma realização satisfatória de seu objetivo autoimposto (Longuenesse, 2007, p. 05).[28]

Desse modo, podemos afirmar que a filosofia hegeliana, por meio da sua lógica especulativa, recupera a identidade entre ser e pensar. Isso é, recupera a cognoscibilidade do absoluto, mas sem hipostasiar entidades inteligíveis, e sim revelando que as determinações de pensamento constituem-se no interior de um processo de autodeterminação do próprio pensamento, pensamento este livre de cisões e junto a si na sua mais radical autorrelacionalidade. No tópico seguinte, acompanharemos a apresentação do absoluto na sua necessária relação com a exposição fenomenológica, tendo em vista o conceito de sujeito no esclarecimento do sistema idealista de Hegel. Não obstante, embora pautada a relação entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*, é mister salientar, antes da exposição que se seguirá, que a mencionada relação e o seu lugar no sistema hegeliano apresenta consideráveis dissensões.

Conforme Orsini (2021), destacam-se três problemas fundamentais relativos à conexão entre *Fenomenologia do Espírito* e *Ciência da Lógica*: primeiro, se a *Fenomenologia* assume apenas a posição de introdução à *Ciência da Lógica* ou, também, se constitui seu fundamento; segundo, a mudança do lugar da *Fenomenologia* do sistema de 1807, para o projeto enciclopédico de 1817; e, terceiro e último, a questão da transição do saber absoluto da *Fenomenologia* para o saber puro da *Ciência da Lógica*. O primeiro e o último ponto, por seu turno, merecem especial atenção por implicarem a objeção à circularidade viciosa que a relação entre *Fenomenologia do Espírito* e *Ciência da Lógica* supostamente incorreria. Os críticos de Hegel defendem que há uma falácia de *petitio principii* na relação entre as duas obras. No entanto, como observa Orsini, a objeção da circularidade assenta-se no equívoco de supor que as obras estão em uma necessária relação de fundamento; o autor esclarece que é necessário distinguir o conceito de fundamento (*Grund*) e o conceito de pressuposição (*Voraussetzung*):

> A PhG não produz uma transição para o ponto de vista da SL como um fundamento que produz o fundamentado, mas sim no sentido de refutar e demolir os

28 "Marx does not ask: under what conditions is a political economy possible? Rather, he asks: what is going on, that is, what is thought, *in fact*, in political economy? What are the referents and reciprocal relations of its concepts? This way of proceeding is precisely the same as the one Hegel adopts in his *Science of Logic*. It does not consist in asking under what conditions metaphysics is possible. Rather, it consists in investigating what metaphysics is about, and how the project of metaphysics needs to be redefined if one is to come to any satisfactory accomplishment of its self-set goal" (Longuenesse, 2007, p. 05). Tradução nossa.

> fundamentos ou razões que barram a entrada para a ciência. Esses obstáculos são constituídos por uma série de pontos de vista que se tomam como alternativas ao ponto de vista da cognição 'científica' ou do saber absoluto. O que todos esses pontos de vista têm em comum é a convicção de que há uma oposição fundamental entre as estruturas do conhecimento e as estruturas do ser. Basicamente, a tarefa da PhG é mostrar que o único ponto de vista científico é o ponto de vista do pensamento (a identidade entre saber e ser), e não o da consciência, determinado pela não-identidade entre saber e ser (Orsini, 2021, p. 43).[29]

Ora, como temos discutido, a lógica especulativa parte da identidade entre ser e pensar, possível por meio da superação das cisões da consciência, o que é levado a cabo pela *Fenomenologia*. Como Hegel afirma, em sua crítica ao subjetivismo kantiano, "que deu às determinações lógicas um significado essencialmente subjetivo" (Hegel, 2016 [1832], p. 54), a ciência lógica deve pressupor a libertação da oposição da consciência, a qual "eleva as determinações do pensar acima deste ponto de vista medroso e não plenamente realizado e exige a consideração das mesmas tal como são em e para si, sem um tal aspecto limitado, o lógico, o puramente racional" (Hegel, 2016 [1832], p. 54). Orsini defende, então, a noção de uma circularidade virtuosa com base na diretriz da circularidade como forma de realização da sistematicidade. Assim, tendo em vista que a sistematicidade é a garantia da ciência, e considerando que a ciência lógica e a ciência fenomenológica são igualmente necessárias para o auto-fundamento do sistema:

> […] então, a relação entre os dois deve ser sistemática e, portanto, intrinsecamente circular. Ao mesmo tempo, se o círculo não for apenas uma imagem ou uma forma estática, mas sim um movimento internamente teleológico, então ele não pode consistir em um vir e voltar de um termo para outro; ao invés disso, deve envolver uma transição para a ciência da forma pura, porque o saber puro e o saber aparente não são simétricos ou equipolentes (Orsini, 2021, p. 48).[30]

A sistematicidade do sistema hegeliano é constituída, portanto, pela circularidade virtuosa entre a *Fenomenologia* e a *Ciência da Lógica*, tendo em vista o desenvolvimento do

---

29 "The PhG does not produce a transition to the standpoint of the SL as a ground produces the grounded, but rather in the sense of refuting and demolishing the grounds or reasons that bar the entrance to science11. These hindrances are constituted by a series of standpoints that take themselves as alternatives to the standpoint of 'scientific' cognition or absolute knowing. What all these standpoints have in common is the conviction that there is a fundamental opposition between the structures of knowledge and the structures of being. Basically, the task of the PhG is to show that the only scientific standpoint is the standpoint of thought (the identity of knowing and being), not that of consciousness, determined by the non-identity of knowing and being" (Orsini, 2021, p. 43). Tradução nossa.

30 "[…] then the relation be tween the two must be systematic and thus inherently circular. At the same time, if the circle is not a just an image or a static shape, but rather an internally teleological movement, then it cannot amount to a coming and going from one term to another; instead, it must involve a transition towards the science of pure form, because pure knowing and appearing knowing are not symmetrical or equipollent" (Orsini, 2021, p. 48). Tradução nossa.

autoconhecimento do espírito em suas diferentes esferas (a lógica e a fenomenológica). Assim, na *Fenomenologia*, "a mediação é feita pela estrutura da consciência, que assume uma clara distinção entre condições de saber e condições de verdade" e, na Ciência da Lógica, "essa distinção é ou imediatamente suspensa (por meio da resolução de querer pensar puramente) ou progressivamente superada através da dissolução da estrutura da consciência natural (Orsini, 2021, p. 54).[31]

Conforme Orsini, entendemos que a *Ciência da Lógica* pressupõe a *Fenomenologia* no que se refere o desenvolvimento do conceito mesmo de ciência, o qual deve apresentar-se depurado das certezas parciais e das cisões metafísicas por meio da experiência da consciência. Por sua vez, a *Ciência da Lógica*, declara Orsini, tem a tarefa de positivar o conceito de ciência resultante da experiência fenomenológica. Positivar o conceito como forma, visto que a identidade entre ser e pensar não é um dado: "mas um processo que o espírito deve agora desdobrar no elemento de uma forma pura, saber puro ou cognoscibilidade como tal: uma atividade reflexiva autodeterminante sem pressuposições externas ou internas não desenvolvidas" (Orsini, 2021, p. 54-55).[32]

É precisamente a partir dessa relação científica, entre a lógica e a experiência fenomenológica, que seguiremos nossa discussão.

### 2.1.2 Idealismo Absoluto e experiência fenomenológica: autoconsciência como o eu penso e o pensar puro

Partimos da elucidação de que o itinerário da *Fenomenologia* é o "caminho para a ciência", mas enquanto "já é *ciência* ele mesmo", de modo que "segundo seu conteúdo, é ciência da *experiência da consciência*" (Hegel, 2011 [1807], p. 81, §88). Na condição de caminho científico para o conceito de ciência, a *Fenomenologia* expõe processualmente a racionalidade do absoluto. A culminância de tal processo é propriamente o saber absoluto

31 "[…] the medium is made by the structure of consciousness, which assumes a clear distinction between knowing-conditions and truth-conditions" e, na Ciência da Lógica, "this distinction is either immediately suspended (through the resolve to will to think purely) or progressively overcome through the dissolution of the structure of natural consciousness" (Orsini, 2021, p. 54). Tradução nossa.

32 "[…] but a process that spirit must now unfold in the element of a pure form, pure knowing or knowability as such: a self-determining reflexive activity without external or internal undeveloped presuppositions" (Orsini, 2021, p. 54-55). Tradução nossa.

como o conceito de ciência que é, concretamente, o saber puro da lógica. No Prefácio,[33] revela-se que essa exposição científica do absoluto exprime a verdade precisamente como *sujeito*, "na medida em que é o movimento de pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro" (Hegel, 2011 [1807], p. 35, §18). Em outros termos, significa que o absoluto, como sujeito, põe a si mesmo e, assim o faz, de maneira científica. Ser sujeito, assim, compreende uma autoatividade — processual — de explicitação de si. O absoluto, portanto, não é uma entidade transcendente e dada.

Sendo sujeito, o absoluto é o refletir-se a si mesmo e, nesse sentido, sua apreensão não é também predicativa, pois não se trata de um substrato fixo ao qual são atribuídos — exteriormente — predicados (Hegel, 2011 [1807], p. 37-38, §23). Como sujeito, o absoluto explicita-se por meio da sua atividade de opor-se a si mesmo, por meio do seu processo de autodiferenciação que, em Hegel, está associado à atividade do próprio conceito (*Begriff*).[34] Por conseguinte, para Hegel, "a efetividade do conceito é o automovimento" (Hegel, 2011 [1807], p. 38, §23), evidenciando que a atividade do sujeito coincide com a atividade conceitual.[35] Destarte, Hegel afirma que, "[…] o saber só é efetivo —e só pode ser exposto — como ciência ou como *sistema*" (Hegel, 2011 [1807], p. 38, §24), de modo que a cientificidade do absoluto compreende precisamente o seu automovimento conceitual:

> […] enquanto é para si também para si mesmo, então é esse autoproduzir-se, o puro conceito; é também para ele o elemento objetivo, no qual tem seu ser-aí e desse modo é, para si mesmo, objeto refletido em si no seu ser-aí.
>
> O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a *ciência*. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento (Hegel, 2011 [1807], p. 39, §25).

Contudo, tal cientificidade, esse saber-se como espírito desenvolvido, necessita da consciência como certeza imediata de si na medida que ela é "saber das coisas objetivas em oposição a si mesma, e a si mesma em oposição a elas" (Hegel, 2011 [1807], p. 40, §26), para cumprir o próprio vir-a-ser da ciência e torná-la efetiva. É por meio da consciência em devir

---

33 "Conforme sua economia interna, a referida *Vorrede* se constitui como um *Discurso preliminar* tanto à *Fenomenologia* quanto ao *Sistema*, não sendo possível nenhuma dissociação entre um e outro. Isso justamente porque, se o mesmo é um Prefácio à primeira, ele também terá de sê-lo ao último, pois a obra não é senão a realização literária de uma das ciências deste; se, ao contrário, a *Vorrede* for tomada como *Prefácio ao Sistema*, necessariamente também será tomada como *Prefácio à Fenomenologia*, pois esta é parte daquele ou pelo menos uma introdução a ele" (Silva, 2014, p. 18).

34 "O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, sem ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo" (Hegel, 2011 [1807], p. 36, §20).

35 Diferente de Schelling, a apreensão do absoluto em Hegel é conceitual e não por intuição.

que o conteúdo científico reconcilia-se consigo mesmo enquanto superação da própria cisão entre consciência e objetividade. Por conseguinte, o movimento científico do absoluto, como atividade de refletir-se a si mesmo, compreende o movimento da consciência para se fazer ciência, ciência que é, a princípio, um "Longe além"[36] para a consciência mesma, uma perda de si.

> A ciência, seja o que for em si mesma, para a consciência-de-si imediata se apresenta como um inverso em relação a ela. Ou seja: já que a consciência imediata tem o princípio de sua efetividade na certeza de si mesma, a ciência, tendo fora de si esse princípio, traz a forma da inefetividade. Deve portanto unir consigo esse elemento, ou melhor, mostrar que lhe pertence e como. Na falta de tal efetividade, a ciência é apenas o conteúdo, como o *Em-si*, o *fim* que ainda é só um *interior*, não como espírito, mas somente como substância espiritual. Esse *Em-si* deve exteriorizar-se e vir-a-ser *para si* mesmo, o que não significa outra coisa que: deve pôr a consciência-de-si como um só consigo (Hegel, 2011 [1807], p. 40, §26).

O conceito de ciência, o conceito mesmo de *saber* ou saber absoluto, para o qual não há oposição entre sujeito e objeto, não está posto de antemão, não pode ser pressuposto, mas produz-se por meio de um processo de exteriorização e retorno para si mesmo efetivado pela *démarche* da própria consciência. Assim, conforme Hegel, o escopo da *Fenomenologia do Espírito* é "apresentar o vir-a-ser *da ciência em geral* ou do *saber*" (Hegel, 2011 [1807], p. 40, §27). Trata-se de um movimento científico que apenas se efetiva como ciência quando cumpre o itinerário da sua autoexposição (*Darstellung*), quando justifica-se pela sua própria atividade de produzir-se a si mesmo.[37] Por conseguinte, podemos afirmar que a condição de sujeito está na base da própria definição científica de absoluto em Hegel, contudo, sujeito em devir que tem em si a oposição da consciência. Depreende-se, portanto, que, considerando a crítica metafísica kantiana, Hegel concebe o absoluto como efetivamente cognoscível e que se expõe cientificamente como "causa sui", ou seja, como autoprodução, mas, enquanto identidade da identidade e da diferença, pressupõe o trabalho da subjetividade finita, da consciência.

Ora, a *Fenomenologia* ocupa um lugar privilegiado na sistemática hegeliana porque, precisamente por meio do processo fenomenológico, suspende-se a oposição entre sujeito e

36 Em *Diferença*: "O outro pressuposto seria a saída da consciência da totalidade, a cisão em ser e não-ser, em conceito e ser, em finitude e infinitude. Para o ponto de vista da cisão, a síntese absoluta é um além —o indeterminado e sem forma que se opõe às suas determinidades" (Hegel, 2003 [1801], p. 40). O outro pressuposto, da filosofia, é o absoluto, mas como "a expressão do absoluto". O absoluto externo, um outro além.
37 "Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho" (Hegel, 2011 [1807], p. 41, §27).

objeto, de modo que o próprio saber absoluto nada mais é do que o "saber puro", o começo lógico.[38] Conforme Hegel:

> Na *Fenomenologia do Espírito* apresentei a consciência em seu movimento progressivo, desde a primeira oposição imediata dela e do objeto até o saber absoluto. Esse caminho percorre todas as formas da *relação da consciência com o objeto* e tem como seu resultado o *conceito da ciência*. Esse conceito (apesar do fato de que ele surge dentro da própria lógica) não necessita aqui, portanto, de nenhuma justificação, porque ele a adquiriu no próprio caminho; e ele não é capaz de nenhuma outra justificação senão essa produção do mesmo por meio da consciência, para a qual todas as suas figuras próprias se dissolvem nele mesmo como na verdade (Hegel, 2016 [1832], p. 51).

Retomar a condição científica da filosofia, para Hegel, é justamente retomar seu princípio especulativo enquanto inteligibilidade do absoluto. Admitindo o princípio moderno da consciência, cujo paradigma é a filosofia crítica kantiana,[39] Hegel insere o problema do saber na experiência da consciência, uma experiência radicalmente diferente da experiência transcendental, na qual o conceito de saber se experimenta na experimentação da própria consciência, sem haver uma determinação a priori que estabeleça normativamente o que é o saber. Desse modo, a experiência da consciência oferece o conceito de ciência a partir do seu devir, de modo a suprassumir imanentemente as próprias oposições e alcançar a identidade entre saber finito e saber infinito.[40]

A experiência em Kant, por outro lado, trata-se, no entanto, do conhecimento do objeto por meio da síntese da matéria das percepções sensíveis sob a forma das categorias, conhecimento que pressupõe e conserva a cisão entre sujeito e objeto. O que o conhecimento

---

38 "[…] o *saber puro*, a unidade não abstrata, mas concreta e viva, através do fato de que nela, a oposição da consciência entre um *ente que é* subjetivamente por si e um segundo *ente* que é objetivo por si é sabida como superada; o ser é sabido como conceito puro em si mesmo e o conceito puro é sabido como o ser verdadeiro" (Hegel, 2016 [1832], p. 63).

39 Cf. Hegel, 1955 [1839].

40 Em conformidade com a tradução brasileira de Paulo Meneses da *Fenomenologia do Espírito* (1807) (Cf. Hegel, 2011 [1807]), acatamos a tradução do substantivo alemão *Aufhebung* como "suprassunção" e seu composto *aufheben* como "suprassumir". De acordo com Inwood (1997), *Aufhebung* significa igualmente "(1) 'elevação'; (2) 'abolição, anulação'; e (3) 'preservação'" (Inwood, 1997, p. 302). Conforme o professor José Pertille, em entrevista para a *IHU On-Line* (2013), o conceito de *Aufhebung* "é um dos conceitos mais importantes do sistema hegeliano. Ao conter os sentidos de suprimir, guardar e elevar, ele permite designar um dos traços essenciais da proposta filosófica de Hegel, a saber, a instituição de um sistemático discurso em movimento. Isto aparece, por exemplo, no modo de desenvolvimento próprio da Fenomenologia do Espírito, a ciência da experiência da consciência: em cada uma das etapas nas quais a consciência avança em seu processo de autoconhecimento, os ensinamentos do momento anterior são ultrapassados, mas também conservados, na medida em que são vistos de um ponto de vista mais alto. Os sentidos de supressão, conservação e elevação estão assim presentes conjuntamente; negatividade, positividade e progresso são reunidos em um mesmo processo. Com isto se torna possível o projeto de uma exposição que não visa apreender o 'ser' estático do saber, isto é, que não seja uma doutrina fechada sobre si mesma com pretensão de verdade, mas que, diferentemente, capte o movimento do 'vir-a-ser' do saber — um sistema que recolhe as 'determinidades' passadas e permanece aberto a novas determinações" (Pertille, 2013, p. 13).

efetivamente produz, na filosofia transcendental, são representações e, embora apenas no sujeito o conhecimento do objeto adquira necessidade e universalidade, seja objetivo de fato, trata-se de uma objetividade que, para Hegel, ainda é subjetiva. O conhecer em Kant é meramente discursivo, não se conhece a coisa mesma. Para Hegel, a limitação kantiana de um conhecimento apenas discursivo e, assim, na verdade, subjetivo, deve-se a um rebaixamento da atividade da razão (*Vernuft)* ao entendimento (*Verstand)*: "Nessa renúncia da razão a si mesma perde-se o conceito da verdade; a razão fica restrita a conhecer somente a verdade subjetiva, apenas o fenômeno [*Erscheinung*], apenas aquilo a que não corresponde à natureza da própria Coisa […]" (Hegel, 2016 [1832], p. 48).

Ao desenvolver o conceito de ciência (ou saber puro, que é propriamente a identidade entre ser e pensar) por meio da crítica imanente do próprio saber, que é como se configura a experiência dialética, Hegel, nesse sentido, radicaliza a própria crítica transcendental: admite o momento do entendimento e toma sua limitação, sua negatividade, como elemento crítico, que denuncia a sua parcialidade, sua não verdade:

> A *crítica das formas do entendimento* teve o resultado indicado: que essas formas não têm nenhuma *aplicação às coisas em si*. - Isso não pode ter outro sentido senão que essas formas são nelas mesmas algo não verdadeiro. Entretanto, na medida em que elas são deixadas como válidas para a razão subjetiva e para a experiência, a crítica não efetuou nelas mesmas nenhuma alteração, mas as deixa na mesma figura para o sujeito como antes valiam para o objeto. Todavia, se elas são insuficientes para a coisa em si, o entendimento, a quem elas deveriam pertencer, tampouco teria de aceitá-las e se contentar com elas (Hegel, 2016 [1832], p. 49).

A crítica transcendental em Kant, ou a crítica das formas do entendimento, demonstrou o limite da atividade cognoscente do próprio entendimento ratificando uma separação entre forma e conteúdo, entre pensamento e matéria, ou ainda, entre objeto empírico e sujeito transcendental *a priori*. Assim, as categorias do entendimento, que são precisamente os conceitos puros, são, em Kant, despossuídas de valor ontológico. Entretanto, para Hegel, que não assume o pressuposto da separação entre sujeito e objeto, o fato das referidas categorias entrarem em contradição, indica precisamente a verdadeira natureza objetiva das mesmas, que é a natureza das próprias coisas — e, nesse sentido, a natureza especulativa da razão:[41]

41 "As determinações do finito e do infinito estão no mesmo conflito, sejam elas aplicadas ao tempo e ao espaço, ao mundo, sejam elas determinações no interior do espírito —da mesma forma que o preto e o branco resultam no cinza, sejam misturados um com o outro numa parede ou numa paleta. Se a nossa representação do mundo se dissolve na medida em que são aplicadas sobre elas as determinações do infinito e do finito, então mais ainda o próprio *espírito*, que as contém ambas em si, é algo em si mesmo contraditório e que se dissolve a si mesmo. - Uma diferença não pode ser constituída devido à constituição da matéria ou do objeto sobre o qual seriam aplicadas ou no qual se encontrariam; pois o objeto tem a contradição nele apenas por meio de e segundo aquelas determinações" (Hegel, 2016 [1832], p. 49).

> O fundamento daquela representação tornada universal deve ser procurado, a saber, na intelecção do *conflito necessário* das determinações do entendimento consigo mesmo. - A já mencionada reflexão é a seguinte: *ultrapassar* o imediato concreto e *determinar* e *separar* o mesmo. Mas ela tem de *avançar igualmente* além dessas suas determinações *separadoras* e, primeiramente, *relacioná-las*. No ponto desse relacionar surge o conflito das mesmas. Esse relacionar da reflexão pertence em si à razão; a elevação para além daquelas determinações, a qual chega à intelecção do conflito das mesmas, é o grande passo negativo em direção ao verdadeiro conceito da razão (Hegel, 2016 [1832], p. 48).

Para Hegel, ademais, não há separação entre finito e infinito, o que foi precisamente superado pela experiência fenomenológica que culmina no saber absoluto como saber puro.[42]

> O conceito de ciência pura e a sua dedução são, então, pressupostos no presente tratado, enquanto a *Fenomenologia do Espírito* nada mais é do que a dedução do mesmo. O saber absoluto é a *verdade* de todos os modos da consciência, porque, assim, como aquele percurso da mesma o produziu, apenas no saber absoluto a separação do *objeto* e da *certeza de si mesmo* se dissolveu perfeitamente e a verdade dessa certeza, bem como essa certeza da verdade, tornaram-se idênticas (Hegel, 2016 [1832], p. 52).

A Lógica pressupõe, portanto, a dedução do conceito de ciência da *Fenomenologia*. Enquanto verdade de todos os modos da consciência, o saber absoluto, na condição de saber puro, é a realização da identidade entre ser e pensar que, consequentemente, é o pressuposto da lógica como onto-lógica:[43] seu objeto é o pensar pensando a si mesmo enquanto pensar objetivo, constitutivo. Conforme dito anteriormente, é necessário partir da cisão da consciência para que o absoluto se realize (Cf. Hegel, 2011 [1807], §26, p. 40). A forma

---

42 "Quando se trata do pensar, deve-se distinguir o pensar *finito* meramente do *entendimento*, do pensar *infinito*, *racional*. As determinações-do-pensamento, tais como se acham de modo imediato e singularizado, são determinações finitas. Ora, o verdadeiro é o infinito em si, que não se deixa exprimir nem trazer à consciência através do finito. A expressão *'pensamento infinito'* pode parecer chocante, quando se está aferrado à representação da época moderna, segundo a qual o pensar seria sempre limitado. Ora de fato, segundo sua essência, o pensar é em si infinito. Finito significa —expresso formalmente —aquilo que tem um fim; o que *é*, mas que deixa de ser onde está em conexão com o seu Outro, e por conseguinte é limitado por ele. Assim, o finito consiste em uma relação ao seu Outro, que é sua negação e se apresenta como seu limite. Mas o pensar está junto de si mesmo, consigo mesmo se relaciona, e tem a si mesmo por objeto. Enquanto tenho um pensamento por objeto, eu estou junto a mim mesmo. O Eu, o pensar, é infinito, pelo motivo de que se refere no pensar a um objeto que é ele mesmo. Objeto em geral é um Outro, um negativo em relação a mim. Se o pensar pensa a si mesmo, então tem um objeto que ao mesmo tempo não é um objeto; isto é, [tem] um objeto suprassumido, ideal. O pensar como tal, em sua pureza, não tem pois, em si, nenhum limite. O pensamento só é finito na medida em que permanece em determinações finitas, que valem para ele como algo de último. Ao contrário, o pensar infinito ou especulativo, igualmente determina; mas ao determinar, ao limitar, suprassume de volta essa deficiência" (Hegel, 1995 [1830], Vol. I, p. 91, §28A).

43 "Neste ponto se encerra a Fenomenologia do Espírito. O que o espírito nela se prepara é o elemento do saber. Agora se expandem nesse elemento os momentos do espírito na *forma da simplicidade*, que sabe seu objeto como a si mesma. Esses momentos já não incidem na oposição entre o ser e o saber, separadamente; mas ficam na simplicidade do saber —são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade é só diversidade de conteúdo. Seu movimento, que nesse elemento se organiza em um todo, é a *Lógica* ou *Filosofia Especulativa*" (Hegel, 2011 [1807], p. 47, §37).

absoluta precisou, portanto, da negatividade da consciência e dos conteúdos concretos de sua experiência.[44]

Ao admitir a consciência no processo do absoluto, Hegel situa-se, assim, no legado da filosofia da reflexão de Kant, ao tempo que a radicaliza quando efetua a crítica dialética das categorias do entendimento visando devolver às mesmas o seu estatuto ontológico ou metafísico. Como expõe Hegel:

> A dialética, ao contrário, é esse ultrapassar *imanente*, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto; suprassumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade imanentes*, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o infinito (Hegel, 1995 [1830], Vol. I, p. 163, §81).

O dialético, enquanto um dos momentos do lógico-real, compreende um movimento negativo de transformação imanente das determinações do entendimento tendo em vista a elevação destas ao estatuto propriamente metafísico, nos termos da identidade especulativa entre ser e pensar. É o processo dialético que retira as determinações de sua finitude limitante e as dirige para o infinito, para a totalidade do pensamento especulativo. Além disso, a dialética é a força motriz que permite o desenvolvimento científico do saber absoluto. Por seu turno, conforme exposto, é por meio da experiência da consciência, no interior da *Fenomenologia*, que se conduz esse desenvolvimento. Assim, a experiência da consciência se define enquanto experiência dialética ao articular a conexão e a necessidade do desenvolvimento imanente do saber absoluto através da negatividade operada na própria consciência e que move a sua autoexperimentação. A experiência, portanto, é um processo de exposição do verdadeiro e se constitui como o vir-a-ser do absoluto. Se o verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 35, §18) e se expressa como sujeito (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 34, §17), a consciência é a subjetividade do processo de verdade, é o que define a produção de si do conceito (Kervégan, 2008, p. 49). Nesse sentido, na Doutrina do Conceito, Hegel afirma:

> Para o efetivo progresso da filosofia, porém, era necessário que o interesse do pensar fosse trazido para a consideração do lado formal, do Eu, da consciência como tal, isto é, da relação abstrata de um saber subjetivo com um objeto; era necessário que o conhecimento da *forma infinita*, isto é, do conceito, fosse desse modo introduzido.

44 "A consciência é o espírito enquanto algo concreto e, na verdade, o saber preso na exterioridade; contudo, o movimento progressivo deste objeto, tal como o desenvolvimento de toda a vida natural e espiritual, baseia-se somente na natureza das *essencialidades puras* que constituem o conteúdo da Lógica" (Hegel, 2016 [1832], p. 29).

> Contudo, para alcançar esse conhecimento, aquela determinidade finita, na qual a forma é, enquanto Eu, consciência, ainda tinha de ser removida. A forma, assim pensada em sua pureza, contém nela mesma o fato de se *determinar*, isto é, de dar a si conteúdo e, com efeito, dar o mesmo em sua necessidade —como sistema das determinações do pensar (HEGEL, 2016 [1832], p. 66).

A consciência como tal corresponde à consciência em seu momento do entendimento, trata-se do momento abstrato da razão e sua compreensão alarga-se como autoconsciência, que, em Kant, é a unidade sintética — apercepção transcendental (eu penso). Contudo, a autoconsciência kantiana precisa deixar sua condição subjetiva para que o conceito ali aporte. Para Hegel, a verdade da consciência é, de fato, a autoconsciência, mas esta enquanto idealidade que tem em si o finito e o infinito suprassumidos em suas oposições. Assim, em Hegel, o conhecimento da forma infinita, na autoconsciência, compreende passar do ser como objeto, para o pensamento pensando a si mesmo, enquanto dinâmica imanente das suas determinações.[45]

Em Hegel o eu penso, a autoconsciência, como expressão privilegiada da idealidade, empreende o *conceito*, a saber, a identidade entre finito e infinito/sujeito e objeto, ainda que de forma abstrata, pela identidade do eu consigo mesmo. Em Kant, por outro lado, o eu penso, a apercepção transcendental, relaciona-se com uma cisão irreconciliável entre finito e infinito, decorrente dos pressupostos da própria crítica kantiana, mais especificamente o pressuposto da separação entre entendimento e razão. Por sua configuração transcendental e, por sua condição *a priori*, a apercepção pura, enquanto pressuposto da atividade sintética, não pode ser tematizada como objeto de conhecimento. Com sua natureza não conceituada, a autoconsciência kantiana se resume a uma mera forma lógica — ou simples forma da consciência.

> Eu a denomino *apercepção pura*, para diferenciá-la da *empírica*, ou também apercepção *originária*, pois ela é aquela autoconsciência que, por produzir a representação *eu penso* que tem de poder acompanhar todas as outras e é sempre a mesma em toda consciência, não pode ser acompanhada de nenhuma outra. Também à unidade da mesma eu denomino a unidade *transcendental* da *autoconsciência*, para indicar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela (Kant, 2015 [1781], B133, p. 130).

45 "O problema fundamental de Hegel é realizar a passagem do Eu penso, enquanto unidade sintética da apercepção, ao Eu penso enquanto conceito, enquanto dinamismo imanente do próprio pensamento. O conceito se desenvolve a partir de si mesmo. É, ao mesmo tempo, progressão e produção imanente das suas determinações" (Brunelli, 1985, p. 75). A saber, um pensamento que é constitutivo, visto que o ser perde sua parcialidade de em-si e torna-se para-si.

Em Kant, o eu apenas é concebido na medida em que é pressuposto da unidade sintética e, assim, se faz presente, como representação da ligação, unicamente no momento da representação do diverso (Cf. Kant, 2015 [1781], B131). Como simples forma da consciência, atualiza-se como ato de autoatividade:

> […] uma ação que poderíamos designar com a denominação geral de síntese, para com isso tornar claro, ao mesmo tempo, que nós não podemos nos representar nada como ligado no objeto sem ter antes ligado ele próprio; e uma *ligação* que é a única, entre todas as representações, que não é dada através de objetos, mas é antes executada pelo próprio sujeito, pois é um ato de sua atividade (Kant, 2015 [1781], B130).

Enquanto ato espontâneo do entendimento, o eu penso apenas existe na atualidade da representação produzida na apercepção originária. Assim, em Kant, a autoconsciência é formal e transcendental: é condição *a priori* que permite que um objeto seja conhecido como tal, que receba a forma de objeto. O sujeito em Kant, por conseguinte, trata-se de um sujeito pressuposto, de modo que podemos falar de um eu *normativo*.

Hegel, por sua vez, ao partir de uma experiência dialética da consciência, concebe um sujeito reflexivo *enquanto* sujeito que realiza uma crítica retrospectiva. O sujeito manifesta-se por meio da experiência imanente à própria consciência. Como Habermas observa, "Hegel substituiu a tarefa da teoria do conhecimento pela autorreflexão fenomenológica do espírito" (Habermas, 1987, p. 28).[46] Ademais:

> Faz parte da estrutura do conhecer-se que se tenha conhecido para poder conhecer de forma explícita: tão somente algo que se sabe anteriormente pode ser trazido à memória como resultado e percebido em sua gênese. Este movimento é a experiência da reflexão; seu objetivo é o conhecimento, que o criticismo afirma possuir sem qualquer mediação (Habermas, 1987, p. 29-30).

A crítica kantiana, de fato, não parte de uma reflexão genética, mas da instituição de pressupostos. Pressupostos tais que sustentam dualidades fundadas na precedência transcendental de estabelecer *a priori* as condições de possibilidade do conhecimento, e cria um abismo intransponível entre o formal e o material, entre o sujeito e o objeto, entre a chamada coisa-em-si e o fenômeno, *entre o pensar e o ser*. Considerando tais dualidades, na Dedução Transcendental Kant busca enfrentar o problema da justificação do conhecimento empírico: visto que universalidade e necessidade dependem da atuação do entendimento,

46 Como pontuamos, de forma distinta à filosofia kantiana, que pressupõe o sujeito cognoscente que realiza a experiência de conhecimento, Hegel entende que o sujeito da experiência manifesta-se no próprio desenvolvimento da experiência. A experiência, na *Fenomenologia*, inicia-se por meio da cisão entre sujeito e objeto posta pela e na consciência, e encaminha-se para a superação dessa cisão. O percurso de superação dessa cisão perfaz a totalidade de conteúdos que se manifestam para e na consciência como conteúdos do espírito.

como o entendimento pode interagir com o material dado na sensibilidade? Em resposta à questão, Kant explica que o fundamento de todo conhecimento é precisamente o entendimento:

> […] a validade objetiva das categorias, como conceitos *a priori*, repousará em que apenas por meio delas é possível a experiência (segundo a forma do pensamento). Pois assim elas se referem de maneira necessária e *a priori* a objetos da experiência, já que apenas por meio delas pode um objeto qualquer da experiência ser em geral pensado (Kant, 2015 [1781], p. 126, B126).

As categorias funcionam, de fato, como condição para a inteligibilidade da experiência — para a referência a objetos por meio de juízos, propriamente. A interação começa, então, pela receptividade sensível das representações, na intuição, que podem assim receber a *forma* que reside *a priori* no entendimento. Mas a ligação propriamente, como um ato de espontaneidade, é uma ação exclusiva do entendimento.

> Todo diverso, portanto, na medida em que seja dado em uma intuição empírica, é *determinado* em relação a uma das funções lógicas do julgar, qual seja, aquela por meio da qual ele é trazido a uma consciência em geral. Todas as *categorias*, pois, são justamente essas funções de julgar, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas (§10). Assim, também o diverso em uma intuição dada está necessariamente sob categorias (Kant, 2015 [1781], p. 136, B143).

Na seção 26, Kant oferece um acabamento do argumento sobre "a possibilidade de conhecer *a priori*, por meio das *categorias*, os objetos que *só podem aparecer aos nossos sentidos*" (Kant, 2015 [1781], p. 145, B160).[47] Para tanto, Kant parte da síntese da apreensão do diverso — do fenômeno — por meio das intuições do tempo e do espaço, e conclui:

> Toda síntese, por conseguinte, pela qual a própria percepção se torna possível, situa-se sob as categorias; e, como a experiência é conhecimento por meio de percepções conectadas, então as categorias são condições de possibilidade da experiência e valem *a priori*, portanto, também para todos os objetos da experiência (Kant, 2015 [1781], p. 146, B160).

Em relação à contraposição entre os entes da natureza e o entendimento (ou entre ser e pensar), Kant explica que a natureza é apreendida como objeto — ou em sua objetividade — relativa ao sujeito, enquanto fenômeno que assim é pois *é relativo ao sujeito*:

---

47 Para uma leitura mais aprofundada sobre o problema da dedução transcendental das categorias, em Kant, recomendamos o artigo "Dieter Henrich, leitor de Kant: sobre o fato legitimador na dedução transcendental das categorias" (2007), de Christian Klotz e Soraya Nour. Cf. Klotz, Christian e Nour, Soraya. Dieter Henrich, leitor de Kant: sobre o fato legitimador na dedução transcendental das categorias. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 48, n. 115, pp. 145-165, 2007.

> […] do mesmo modo como os fenômenos existem não em si, mas apenas relativamente ao sujeito, na medida em que este tem sentidos, também as leis existem não nos fenômenos, mas apenas relativamente ao sujeito a que os fenômenos inerem, na medida em que ele tem entendimento. No caso de coisas em si mesmas, a sua conformidade a leis lhes pertenceria necessariamente também fora de um entendimento que as conhece. Mas os fenômenos são apenas representações de coisas que existem sem que se tenha qualquer conhecimento daquilo que elas poderiam ser em si mesmas. Como meras representações, porém, eles não estão submetidos a nenhuma lei de conexão além daquela que é prescrita pela faculdade de conexão (Kant, 2015 [1781], p. 147, B164).

Embora o sujeito transcendental realize a mediação entre a natureza e o pensamento, a objetividade do conhecimento permanece subjetiva, visto que o objeto limita-se a ser fenômeno relativo ao sujeito e as categorias, por seu turno, lidam apenas com representações. O pensamento não atinge a coisa mesma. Ademais, as próprias faculdades do entendimento e da sensibilidade permanecem cindidas. Kant, portanto, não logra êxito em conciliar material e formal ou, sobretudo, em conciliar finito e infinito.[48]

Diante da dificuldade de Kant em explicar a interação entre o domínio formal e a experiência, Fichte postula a identidade entre sujeito e objeto como princípio do conhecimento e do próprio sistema filosófico.

> Reconhecendo o estatuto problemático do dualismo de Kant, Fichte insistia que a única maneira de resolver o problema da Dedução Transcendental era postular um princípio de "identidade sujeito-objeto". De acordo com esse princípio, todo conhecimento requer nada menos do que a identidade entre o conhecedor e o conhecido. O sujeito que conhece deve ser um e o mesmo em relação ao objeto conhecido. Devemos postular tal princípio, argumenta Fichte, porque qualquer forma de dualismo nos deixaria à mercê do ceticismo (Beiser, 2014, p. 23).

Para Fichte, apenas um tipo de conhecimento cumpriria as exigências de tal princípio de identidade, a saber, o autoconhecimento, visto que "o sujeito que conhece é um e o mesmo em relação ao objeto que é conhecido" (Beiser, 2014, p. 24). Nesse sentido, para Fichte, o *eu* (*eu puro* ou *egoidade*)[49] é o fundamento de todo conhecimento — e de toda ação, "princípio absolutamente primeiro", que "está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível" (Fichte, 1984 [1794], p. 43).

---

48 "Embora se deva reconhecer já como um resultado muito importante da filosofia kantiana que tenha posto em vigência a finitude do conhecimento-do-entendimento que repousa simplesmente na experiência, e designado seu conteúdo como *fenômeno*, não se pode ficar nesse resultado negativo, e reduzir o incondicionado da razão simplesmente à identidade abstrata consigo, excludente da diferença. Quando a razão, dessa maneira, é considerada simplesmente como o [ato de] ultrapassar o finito e condicionado do entendimento, de fato é rebaixada assim a algo finito e condicionado: porque o verdadeiramente infinito não é um simples além do finito, mas o contém em si mesmo como suprassumido" (Hegel, 1995 [1830], Vol. I, p. 115-116, §45).

49 Consciência transcendental que é pura atividade, não se confundindo com um sujeito empírico ou um sujeito abstrato — em termos ficheteanos.

O eu fichteano, como eu absoluto, como princípio incondicionado, é posto imediatamente, sem quaisquer mediações, por meio da intuição intelectual. Com a finalidade de evidenciar o estabelecimento do eu puro como princípio supremo, Fichte se vale das leis da lógica e parte "do axioma lógico da identidade como fato incondicionado da consciência" Iber, 2007, p. 22). No interior do legado transcendental, Fichte recepciona a filosofia de Kant como uma filosofia superior que, por meio de uma radicalização genética, pode realizar a unidade entre teoria e prática.[50] Para Fichte, o problema do saber na filosofia transcendental de Kant, eleva-se de um problema epistemológico para um problema ontológico — de fundamento; existindo entre ambas filosofia, também, uma continuidade sistemática.

> Ele sustenta que não é o *fato da consciência*, mas um originário *ato* do eu (*Tathandlung*) o princípio da filosofia. A síntese entre sujeito e objeto dada na representação vale como determinação da consciência empírica e pertence, portanto, ao domínio teórico-cognoscitivo da filosofia. Mas a síntese pressupõe uma tese, o fato pressupõe um ato, a consciência representativa requer uma fundação transcendental de si mesma, que Fichte achou numa originária atividade do eu, que por um lado não cai na representação e que, por outro lado, torna possível a relação sujeito-objeto e, portanto, todo o sistema da consciência (Marco Ivaldo, 2012, p. 3-4).

Segundo Marco Ivaldo (2012), Fichte afirma que, quando Kant fala das condições de possibilidade da experiência, pode-se reunir tais condições na condição fundamental da atividade sintética do eu penso, da apercepção pura:

> Observa Fichte como Kant elabora neste percurso o conceito de pura autoconsciência e de eu puro, o qual se encontra em relação com a consciência empírica, na relação de condição (de possibilidade) a condicionado. Kant propôs —a juízo de Fichte —o programa filosófico da dedução sistemática do inteiro sistema da consciência do eu puro, como necessária atividade pré-consciente da razão no rigorosamente distinguir-se das ações da subjetividade empírica que se detém pelo contrário num *idealismo transcendente e dogmático*. A doutrina da ciência constitui precisamente, segundo Fichte, a realização deste programa do qual Kant concebeu a ideia (Marco Ivaldo, 2012, p. 5).

Contudo, ao preservar o estatuto regulador do absoluto, enquanto meta da ação, fica impossibilitado a Fichte explicar a efetividade da interação entre sujeito e objeto: "Se essa ideia é apenas um objetivo para ação e, além disso, um objetivo que jamais podemos atingir, então como é possível o conhecimento empírico?" (Beiser, 2014, p. 26). Se não há identidade sujeito-objeto, não há conhecimento empírico. Hegel, em *Diferença*, afirma que a identidade

50 "Na filosofia kantiana, antes de tudo, só se estabelece de uma maneira formal que o pensar se determina [a partir] de si mesmo, mas o 'como' e o 'até que ponto' dessa autodeterminação não foi ainda demonstrada por Kant. Fichte, ao contrário, foi quem reconheceu essa falha e, ao declarar a exigência de uma dedução das categorias, fez ao mesmo tempo a tentativa de fornecer efetivamente uma tal dedução. A filosofia de Fichte faz do Eu o ponto de partida do desenvolvimento filosófico, e as categorias devem produzir-se o resultado da atividade do Eu" (Hegel, 1995 [1830], Vol. I, p. 137, §60A).

do sujeito e objeto em Fichte, a qual é colocada como princípio absoluto do sistema, reduz-se a uma identidade subjetiva do sujeito e do objeto (Hegel, 2003 [1801], p. 60).[51] E conclui: "Para que a identidade absoluta seja o princípio de todo um sistema é necessário que o sujeito e o objeto sejam *ambos* postos como sujeito-objeto. No sistema de Fichte, a identidade constitui-se apenas como sujeito-objeto subjetivo" (Hegel, 2003 [1801], p. 93). A identidade absoluta não é realidade também do lado do objeto ou da natureza, como identidade sujeito-objeto objetivo. A propósito, o absoluto é, para Hegel, "a identidade da identidade e da não-identidade" (Hegel, 2003 [1801], p. 95), ou seja, não se dá apenas no lado do sujeito, ou do Eu, ou da consciência-de-si pura.

A *Fenomenologia* como itinerário científico, realiza a explicitação fenomenológica do absoluto evidenciando os sentidos de sujeito aí implicados: ora como atividade do próprio absoluto, ora, imbricadamente, como atividade do eu penso, esta última também relativamente ao criticismo kantiano e a sua apropriação em Fichte — este que, não obstante, tem o objetivo de reinstaurar a cognoscibilidade do absoluto.[52] No que se refere a Schelling, ele, por sua vez, embora elogiado em *Diferença* pelo seu princípio absoluto, no qual "a identidade não se perde nas partes, muito menos ainda nos resultados" (Hegel, 2003 [1801], p. 93), incorre em um absoluto indiferenciado, posteriormente negado por Hegel. Não obstante, conforme anteriormente exposto, é importante destacar que a concepção hegeliana de um absoluto como sujeito possui forte influência de Schelling, especialmente no início dos anos de 1800 (Cf. Beiser, 2014, p. 16-17). Além disso, Hegel e Schelling combateram juntos o idealismo subjetivo (Cf. Lukács, 2018 [1948], p. 556). Na esteira da reconfiguração da filosofia kantiana, Schelling faz com que "a derivação das categorias dialéticas sejam mais claras e

51 "Pois, se concebermos a totalidade da natureza como um organismo e concebermos o sujeito cognoscente meramente como uma parte dessa totalidade, então nós poderemos explicar a interação entre sujeito e objeto. Antes de serem substâncias ou faculdades heterogêneas, elas serão apenas diferentes graus de organização e desenvolvimento de uma única força viva" (Beiser, 2014, p. 27).

52 A relação entre consciência e absoluto refere-se às filosofias da reflexão, representadas por Kant e Fichte e discutidas em *Fé e Saber* (1802): "Assim, depois que mediante a totalidade das filosofias consideradas o dogmatismo do ser foi refundido no dogmatismo do pensamento e a metafísica da objetividade na metafísica da subjetividade e, portanto, o dogmatismo antigo e a metafísica da reflexão se revestiram, por meio dessa revolução completa da filosofia, primeiramente apenas com a cor do interior ou da cultura nova e transitória, a alma como coisa se transformou em Eu, como razão prática em absolutidade da personalidade e da singularidade do sujeito — o mundo, todavia, no sistema de fenômenos ou afecções do sujeito e efetividades cridas —, o absoluto como um objeto [*Gegenstand*] e o objeto [*Objekt*] absoluto da razão em um para-além absoluto do conhecimento racional, esta metafísica da subjetividade, enquanto outras formas da mesma inclusive não podem ser creditadas a essa esfera, atravessa o ciclo consumado de suas formas na filosofia kantiana, jacobiana e fichteana e, portanto, aquilo que deve ser contado conforme o lado da cultura, a saber, o pôr absoluto das dimensões singulares da totalidade e a elaboração de cada uma delas em um sistema, deve ser apresentado de modo acabado e, com isso, chegou ao termo o configurar" (Hegel, 2009 [1802], p. 177).

resolutas do que em Fichte" (Lukács, 2018 [1948] p. 345), convertendo a contradição "em elemento *objetivo* da construção do mundo" (Lukács, 2018 [1948] p. 345).[53] Por fim, concordamos com Luft:

> É o diálogo com a filosofia da reflexão kantiano-fichtiana que está na gênese não apenas da inovadora abordagem do problema do conhecimento desenvolvida na Fenomenologia do espírito, mas mesmo de todo o projeto sistemático hegeliano. Pelo menos duas tarefas tinham de ser cumpridas para levar a bom termo este projeto: a) provar crítica e mediatamente a legitimidade da tese da identidade de ser e pensar, ou seja, do saber absoluto; b) elaborar uma metafísica que se constituiria simultaneamente como crítica a toda metafísica do entendimento e como sistema da razão pura autofundamentado de modo último (Luft, 2006, p. 66).

A primeira tarefa foi executada na *Fenomenologia* e, a segunda, na *Ciência da Lógica*. Em *Diferença*, Hegel já afirma que a fonte da filosofia é a *cisão* (*Entzweiung*), de modo que a sua superação instaura o problema da unificação por meio da relação sujeito-objeto e por meio do princípio transcendental do eu penso.[54] Desse modo, ter em conta as duas tarefas mencionadas acima, significa pensar o absoluto incorporando a negatividade fruto da crítica moderna, uma espécie de prolongamento e radicalização da reflexão da razão sobre si mesma (Cf. Müller, 2005, p. 02). A *Fenomenologia* cumpre precisamente o papel de expor a processualidade do absoluto por meio da experiência da consciência de modo a superar a cisão entre sujeito e objeto. Assim, a obra também ratifica a origem da filosofia na vida da razão, vida que compete em reconfigurar "[reconfigurando] ativamente essa cisão e a sua negatividade como momento imanente do próprio absoluto, concebido enquanto autorreprodução da razão" (Müller, 2005, p. 02). Nesse sentido, na contextualização do idealismo especulativo de Hegel na modernidade filosófica, Müller afirma:

> O seu cerne e o seu ápice no registro filosófico, portanto, estão definidos para Hegel antes de tudo pela filosofia transcendental de Kant e de Fichte. Ambos colocaram, cada um a seu modo, - Fichte formulando a exigência programática de uma gênese a priori das categorias do entendimento, e radicalizando o "espírito" da filosofia crítica de Kant para além da sua letra, e em parte contra ela, - o "princípio da independência da razão e da sua autonomia (*Selbständigkeit*) absoluta em si mesma"

53 "O que em Kant era exigência hipotética torna-se em Schelling realidade existente: *a intuição intelectual* como o órgão do conhecimento humano para a apreensão adequada da realidade objetiva, como descobrimento de que a realidade objetiva (natureza) e conhecimento humano são apenas duas correntes do mesmo rio trazidas à consciência de sua identidade na intuição intelectual" (Lukács, 2018 [1948] p. 346-347). Em *Diferença*, Hegel celebra o idealismo objetivo de Schelling em contraposição à parcialidade do idealismo subjetivo de Fichte, de modo que, também em 1801, Hegel funda com Schelling o *Jornal Crítico de Filosofia*, que realizava uma ampla defesa do idealismo objetivo. Contudo, na *Fenomenologia*, Hegel rompe decisivamente com Schelling, pois discorda da imediatidade da intuição intelectual como via de acesso ao conhecimento do absoluto. Entretanto, considerando que Schelling, diferente de Fichte, não privilegia o debate em termos do Eu ou da autoconsciência, sua referência na presente pesquisa é breve.

54 "Quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perderam a sua relação viva e a ação recíproca e ganham autonomia, surge a necessidade da filosofia" (Hegel, 2003 [1801], p. 38).

> como "o princípio universal da filosofia" (E §60A). Esse princípio passa, então, a vigorar como "um dos pré-conceitos (*Vorurteile*) da época atual". O princípio kantiano da autonomia da razão é, assim, para Hegel o princípio fundamental da modernidade filosófica […] (Müller, 2005, p. 03).

Contudo, para Hegel, o princípio da autonomia da razão apenas se legitima quando se funda na autorreferencialidade negativa, "na qual a diferenciação do pensamento e a interrogação das suas determinações convergem" (Müller, 2005, p. 03), caso contrário, permanece formal. Por isso, Müller afirma que o pensamento puro, em Hegel:

> […] não está mais em sua pureza *a priori* e em sua espontaneidade originária em oposição a uma posterioridade prévia e absoluta do múltiplo da intuição sensível dado, de sorte que o ser-dado do múltiplo na intuição, enquanto condição independente do conhecimento, passa a poder ser concebido como um momento imanente da autodeterminação desse pensamento (Müller, 2005, p. 05).

É nesse sentido que Hegel concebe a lógica do absoluto por meio de um movimento processual da razão que encerra além do momento do entendimento, os momentos dialético e especulativo (Cf. Hegel, 1995 [1830], Vol. I, p. 159, §79). Como visto acima, é precisamente o momento dialético que possibilita o estatuto ontológico das determinações. Assim:

> […] a reformulação do conhecimento especulativo do absoluto em termos de uma dialética especulativa, na qual o absoluto aparece como resultado de um processo que integra a negatividade como seu princípio de determinação interno, conduz Hegel à recusa da intuição intelectual e, também, da experiência estética enquanto acesso privilegiado à identidade entre o objeto, a natureza, de um lado, e a autoconsciência intuitiva do próprio pensamento, de outro (Müller, 2005, p. 10).

A recusa da intuição intelectual é a recusa do princípio de Schelling, mas, também, do princípio de Fichte.[55] O acesso ao absoluto por meio de uma experiência estética representaria ainda um interdito ao seu acesso conceitual.[56] A *Fenomenologia* (1807), então, é a obra na qual Hegel separa-se definitivamente das concepções de sistema de Fichte e Schelling, oferecendo uma outra apreensão do absoluto, um absoluto sujeito de si mesmo, não predicativo, não indiferenciado, não imediato e acessado por meio da experiência dialética da consciência, a partir da qual o conceito mesmo de ciência é manifestado. Como colocado anteriormente, a *Fenomenologia* apresenta o vir-a-ser da ciência:

> Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho. Esse vir-a-ser, como

55 Para Hegel, é consenso nas filosofias de Fichte e Schelling o ponto de partida do sistema ser a intuição intelectual (Cf. Hegel, 2003 [1801], p. 109).

56 "Em suas obras maduras, Hegel não economizará adjetivos na luta contra o postulado mandamento, o 'oráculo que devemos aceitar porque é feita a exigência de que se intua intelectualmente' (Hegel, 1990b, p. 435). Este tipo de exigência contrariaria a essência mesma de todo empreendimento científico, caracterizada pela possibilidade" (Luft, 2006, p. 64).

> será apresentado em seu conteúdo e nas figuras que nele se mostram, não será o que obviamente se espera de uma introdução da consciência não científica à ciência; e também será algo diverso da fundamentação da ciência. Além disso, não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto —como num tiro de pistola—, e descarta outros pontos de vista, declarando que não quer saber nada deles (Hegel, 2011 [1807], p. 41, §27).

O conceito de ciência torna-se efetivo por meio do seu vir-a-ser mediado pela consciência. Ao admitir "outros pontos de vista", o vir-a-ser da ciência, ou a experiência dialética da consciência, parte de uma crítica imanente dos saberes disponíveis para, por meio de um desenvolvimento interno, que compreende a negação das unilateralidades e parcialidades do saber, em suas diversas figuras, chegar ao conceito mesmo de ciência, ao saber puro. Nesse sentido, destaca-se a atividade dialética da consciência, marcada pela atuação do negativo. No Prefácio da *Fenomenologia*, Hegel percorre entre os parágrafos §§27-39, a atividade da consciência como potência negativa, como pensar que deve atuar na substância para que o conteúdo espiritual se efetive passando pelo *si*. O entendimento, como um momento do pensamento, como uma forma de consciência, é a atividade do pensar que melhor exemplifica a força do negativo, do *si universal*, "a energia do pensar, do puro Eu" (Hegel, 2011 [1807], p. 44, §32).

> O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo — como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí à determinidade, suprassume a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas *essente* em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez — que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma (Hegel, 2011 [1807],p. 44, §32).

O negativo é, para Hegel, constitutivo da vida espiritual. O entendimento, por implicar na absoluta referência ao eu, em negação a toda diferença, é expressão desse negativo como autoposição[57] do sujeito. As filosofias da reflexão, notadamente as de Kant e Fichte, atingiram essa negatividade por meio da atividade absoluta do eu — mais precisamente a de Fichte. Contudo, o tornar-se sujeito em Hegel, como mediação mesma, significa elevar a objetividade

57 A autoposição, em termos gerais, corresponde ao momento do eu pôr a si mesmo por meio da sua própria atividade. Em concordância com Fichte, Hegel concebe o sujeito em distinção ao objeto. O sujeito se põe como negação do mundo dos objetos e, assim, a identidade do eu refere-se à sua própria autoposição, na absoluta autorreferência de si. Nesse momento, falamos de uma autoconsciência fundada na negação, no vazio, cuja identidade é abstrata para Hegel. Veremos, consequentemente, que essa autoposição abstrata solicitará uma religação com o mundo negado. A autoposição do sujeito, em Hegel, apenas se explica pela condição fundamentalmente desejante da autoconsciência.

(em si) ao conceito ou espiritualizar a própria substância. Precisamente, a consciência, que é "o ser-aí imediato do espírito", realiza essa mediação, por ter os momentos do saber e da objeto nela mesma. Assim:

> Quando nesse elemento o espírito se desenvolve e expõe seus momentos, essa oposição recai neles, e então surgem todos como figuras da consciência. A ciência desse itinerário é a ciência da *experiência* que faz a consciência; a substância é tratada tal como ela e seu movimento são objetos da consciência. A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e, em verdade, como *objeto* de seu próprio Si. O espírito, porém, se torna objeto, pois é esse o movimento de tornar-se um *Outro* — isto é, *objeto de seu Si* — e de suprassumir esse ser-outro. Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não experimentado, ou seja, o abstrato — quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado — se aliena e depois retorna a si dessa alienação; e por isso —como é também propriedade da consciência — somente então é exposto em sua efetividade e verdade (Hegel, 2011 [1807], p. 46, §36).

O espírito se manifesta na consciência como "figuras da consciência", fazendo de si mesmo objeto para o pensamento *na consciência*. O negativo aparecerá como a "alma movente", inicialmente como a diferença entre o eu e a substância, mas que é "do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma", a saber, seu próprio agir: "e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito" (Hegel, 2011 [1807], p. 47, §37). Trata-se da diferença que a consciência tem nela mesma, em sua experiência, que tanto estrutura a própria consciência, como autofunda o sujeito na autoconsciência e, sobretudo, realiza o conceito, "torna a substância sujeito": é o negativo como constitutivo da vida espiritual. É sujeito absoluto, portanto, porque tem a negatividade em si. Hegel completa:

> Quando a substância tiver revelado isso completamente, o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência: [então] é objeto para si mesmo tal como ele é; e foi superado o elemento abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade. O ser está absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também, imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é o conceito (Hegel, 2011 [1807], p. 47, §37).

Assim, apresentada a compreensão da *Fenomenologia* como itinerário científico que elucida o sentido do conceito de sujeito na atividade do absoluto e na atividade do eu penso, por meio da experiência da consciência que é, em si mesma, negativa, cumpre, por conseguinte, tratar da autoposição negativa do sujeito observando dois momentos circunscritos à experiência da consciência, foco da presente pesquisa: a) a articulação entre sujeito e experiência por meio da dinâmica negativa na qual o próprio sujeito se automanifesta — e revela-se, portanto, fundado na negação; b) e, por sua vez, como a automanifestação do

sujeito encerra uma crítica ao representacionismo e tem a sua verdade na experiência prática, que se traduz na passagem da consciência para a autoconsciência. O conceito de desejo justifica e aproxima tais percursos de análise e interpretação.

## 2.2 Experiência dialética da consciência e a autofundação negativa do sujeito

Conforme exposto anteriormente, a partir dos parágrafos §§27-39 da *Fenomenologia*, a experiência da consciência é apresentada por Hegel como uma atividade dialética que define-se pela atuação do negativo. Nesse sentido, o negativo compreende a potência do pensamento que constitui-se no desenvolvimento da própria experiência. Enquanto atividade negativa, o pensamento empreende um movimento de autoposição, de ser sujeito de si, na medida em que se coloca como objeto de si mesmo, dilacerando toda concepção imediata e estática do pensar[58]. A negação atua em uma primeira instância já quando eleva o ser-aí à consciência, colocando-o na imediatidade do *si*, elevando-o à representação. Em seguida, é necessário que o conteúdo pensado passe para o agir do *si universal* (Hegel, 2011 [1807], p. 43, §30), isto é, seja experimentado pela própria experiência (Hegel, 2011 [1807], p. 46, §36). Desse modo, fazer referência sobre a estrutura negativa da experiência da consciência é, em suma, afirmar que a mesma é marcada por uma desigualdade na qual o negativo é atuante:

> *A desigualdade que se estabelece na* consciência entre o Eu e a substância —que é seu objeto —é a diferença entre eles, o *negativo* em geral. Pode considerar-se como *falha* dos dois, mas é sua alma, ou seja, é o que os move. Foi por isso que alguns dos antigos conceberam o *vazio* como o motor. De fato, o que conceberam foi o motor como o *negativo,* mas ainda não o negativo como o Si. Ora, se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela —ser uma atividade dirigida contra ela —é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito Hegel, 2011 [1807], p. 46-47, §37).

Como apresentado no tópico anterior, enquanto houver a desigualdade, haverá, necessariamente, a atividade do negativo, a qual, não obstante, garante a superação da própria desigualdade, visto que o negativo opera em função de fazer da substância sujeito, ou seja, em função da superação da alienação do próprio pensamento orientando-o para a reconciliação entre saber e verdade.

---

58 O conteúdo é o pensado, no entanto, é necessário espiritualizá-lo, fazer da substância, sujeito: "Sendo já *um pensado, o* conteúdo é *propriedade* da substância; já não é o ser-aí na forma do *ser-em-si,* porém é somente o que —não sendo mais simplesmente o originário nem o imerso no ser-aí, mas o *Em-si rememorado* —deve ser convertido na forma do *ser-para-si*" (Hegel, 2011 [1807], p. 42, §29).

No parágrafo §38, Hegel comenta que a qualidade negativa do processo de experiência da consciência pode ser objetada como uma característica falsa que impede o acesso eficaz à verdade:

> Já se falou acima [da opinião] de que se deve começar, logo de uma vez, com a ciência; vamos aqui responder a isso, a partir de [seu] ponto de vista sobre a natureza do negativo, [que toma] como o falso em geral. As representações a propósito impedem notavelmente o acesso à verdade (Hegel, 2011 [1807], p. 47, §38).

De acordo com Hegel, há uma representação corrente, própria de pensamentos determinados que carecem de movimento, que opõe o falso ao verdadeiro, "[…] como essências próprias, as quais, sem ter nada em comum, permanecem isoladas, uma em cima, outra embaixo" (Hegel, 2011 [1807], p. 48, §39). Todavia, é necessário "afirmar que a verdade não é uma moeda cunhada, pronta para ser entregue e embolsada sem mais" (Hegel, 2011 [1807], p. 48, §39). Em outras palavras, a verdade não é algo fixo, acabado, pronto para ser passivamente apropriado, mas, requer esforço, atividade. Ademais, sobre a representação do negativo como um "falso", Hegel comenta que, não há um falso, "como tampouco há um mal" (Hegel, 2011 [1807], p. 48, §39):

> O falso —pois só dele aqui se trata —seria o Outro, o negativo da substância, a qual é o verdadeiro, como conteúdo do saber. Mas a substância mesma é essencialmente o negativo; em parte como diferenciação e determinação do conteúdo, em parte como um diferenciar *simples,* isto é, como Si e saber em geral. É bem possível saber falsamente. Saber algo falsamente significa que o saber está em desigualdade com sua substância. Ora, essa desigualdade é precisamente o diferenciar em geral, é o momento essencial. É dessa diferenciação que provém sua igualdade; e essa igualdade que veio-a-ser é a verdade (Hegel, 2011 [1807], p. 48, §39).

O falso, no que se refere ao conteúdo pensado, corresponderia ao outro como o negativo da substância. Porém, como coloca Hegel, a substância mesma é essencialmente negativa, visto que ela desenvolve-se como sujeito de si por meio da sua autodiferenciação. Nesse sentido, o falso é parte do verdadeiro, pois ele evidencia e atua — como negativo — na própria desigualdade inerente ao desenvolvimento da verdade, precisamente nos momentos em que é necessário vencer uma concepção parcial do saber. Para Hegel, portanto, o negativo, como o si, pertence ao verdadeiro, na medida em que "o falso é um momento da verdade, [mas] não mais como falso" (Hegel, 2011 [1807], p. 49, §39), porque, evidentemente, ele passa a compor o verdadeiro na condição de processo de autodesenvolvimento da verdade.

É precisamente investigando o negativo como operador fundamental da dialética hegeliana que Dieter Henrich, no texto *Hegels Grundoperation* (1976), busca esclarecer o

sistema especulativo de Hegel por meio do conceito de negação. Para o autor, Hegel, por meio da *Ciência da Lógica*, apresenta uma estrutura conceitual sistemática que possibilita compreender a organização racional dos conceitos ontológicos (Cf. Henrich, 1976, p. 211-212). A dialética, por seu turno, funciona como um método que fundamenta a própria relação conceitual por meio da negação como elemento lógico-operativo (Cf. Henrich, 1976, p. 212-213). Henrich afirma: "A operação fundamental de Hegel decorre da maneira como ele tratou a negação" (1976, p. 213).[59] É possível dizer, que a negação caracteriza-se como uma metacategoria, ou ainda, como o elemento lógico da estrutura conceitual, o *das logische*. Assim, conforme exposto, o negativo cumpre um papel determinante na autoexposição do absoluto e na estruturação da experiência da consciência. Nesse sentido, elucidar a análise empreendida por Henrich acerca do negativo torna-se, sobremaneira, pertinente para o presente trabalho.

De acordo com Henrich, em contraste com a lógica proposicional, a negação em Hegel deve ser tratada como um substantivo que funciona em termos de sujeito das afirmações. Mas, ainda assim, segundo o autor, também se aplica a essa concepção de negação as mesmas regras da negação clássica, a saber: a) a negação nega algo; b) a negação pode ser aplicada a si mesma; c) e, o uso autorreferente da negação possui um resultado (Cf. Henrich, 1976, p. 214). Contudo, depreende-se algo novo, pois ao ocupar a condição de sujeito da afirmação, a negação em Hegel se autonomiza: "Isso quer dizer que ele a desassociou da estrutura da proposição e, ao mesmo tempo, da relação com um correspondente originário igualmente fundamental" (Henrich, 1976, p. 214).[60] Por conseguinte, a negação autônoma não deve ser entendida como parte de uma estrutura proposicional enquanto um dos pares da relação entre "afirmação" e "negação"; além disso, a negação passa a dispensar a necessidade de algo outro a ser negado para constituir-se como negação. Entretanto, Henrich esclarece que ser autonomizada não significa que a negação se constitua ao acaso, independentemente de regras. Ainda incide sobre a negação a dupla negação. Segundo Henrich:

> Para a dupla negação, é concedida, no entanto, a relação com algo diferente da própria negação. Pois a dupla negação deve levar a que um correspondente da negação entre em cena, que agora, junto a negação, forma um par. A negação é, portanto, uma vez sem relação com qualquer coisa, mas em outro momento deve ser pensada essencialmente nessa relação (Henrich, 1976, p. 215).[61]

59 "Hegels Grundoperation ergibt sich aus der Weise, in der er die Negation behandelt hat" (Henrich, 1976, p. 213). Tradução nossa.
60 "Das soll heißen, daß er sie von der Struktur der Aussage und gleichzeitig von der Beziehung auf ein gleichursprüngliches Gegenstück abgelöst hat" (Henrich, 1976, p. 214). Tradução nossa.

A negação autônoma encerra, portanto, uma característica paradoxal que é essencial para Hegel, a saber, o paradoxo entre autonomia e relação, esta última não enquanto relação de exclusão, como na lógica clássica, mas como relação com a própria negação, pois não há nenhum termo disponível além da própria negação (Cf. Henrich, 1976, p. 215). Nesse sentido, de acordo com Henrich, a dupla negação na concepção hegeliana ocorre exatamente com a finalidade de tornar a negação autônoma possível. A autorreferência, dessa forma, constitui-se como o elemento distintivo da dupla negação da dialética hegeliana. Conforme Henrich, na dupla negação clássica a primeira negação nega uma afirmação, e a segunda nega a primeira, consequentemente, de modo que não há autorreferência, mas negações de níveis distintos; porém, "[p]ara a negação autonomizada de Hegel, vale, entretanto, que ela deve ser duplicada justamente porque, dessa forma, pode ser tornada autorreferencial" (Henrich, 1976, p. 215-216).[62]

A negação nega a si mesma na medida em que ela mantém uma relação consigo mesma. Depreende-se que isso ocorre na medida em que se possa distingui-la quando é negada e quando se nega (Cf. Henrich, 1976, p. 216). Dada essa relação de autorreferência e autonegação, Henrich elucida a dupla negação também pelos termos hegelianos de "imediatez" e "mediação": a negação autônoma é imediata quando relaciona-se consigo mesma, e mediada na medida em que ela é distinta de si mesma ao negar, visto que a negação implica em diferenciar-se do que é negado. Afinal, "[p]ois toda negação nega algo. Assim, deve-se dizer que a dupla negação é simultaneamente imediata e mediada. Ela é autorreferência e autorreferência negativa ao mesmo tempo" (Henrich, 1976, p. 216).[63]

Diante disso, podemos afirmar que a negação autônoma de Hegel empreende um movimento imanente de autodiferenciação, de autoexplicitação. E, nesse aspecto, é interessante trazer à baila o estado de autossupressão mencionado por Henrich (Cf. Henrich, 1976, p. 217-218), estado no qual não há mais negação, visto que a dupla negação possui como resultado imediato a supressão da própria relação de negar. Não obstante, a supressão

61 "Für die doppelte Negation wird dann aber doch die Beziehung auf ein von der Negation selbst Verschiedenes zugestanden. Denn die doppelte Negation soll dazu führen, daß ein Gegenstück der Negation eintritt, das nunmehr mit der Negation zusammen ein Paar bildet. Die Negation ist also einmal ohne Beziehung auf irgendein Etwas, ein anderes Mal aber wesentlich in dieser Beziehung zu denken" (Henrich, 1976, p. 215). Tradução nossa.

62 "Für Hegels autonomisierte Negation gilt aber, daß sie gerade deshalb verdoppelt werden muß, weil sie auf diese Weise selbstreferentiell gemacht werden kann" (Henrich, 1976, p. 215-216). Tradução nossa.

63 "Denn jede Negation negiert etwas. So hat man also zu sagen, daß die doppelte Negation Unmittelbarkeit und Vermittlung zugleich ist. Sie ist Selbstbeziehung und negative Selbstbeziehung in einem" (Henrich, 1976, p. 216). Tradução nossa.

leva a um imediato simples, a saber, *um novo estado* oposto ao inicial, *um outro* (dela mesma), de modo que a negação autônoma em Hegel revela-se produtiva. O novo estado que surge, ressaltamos, não é externo à relação que o resultou, e assim sendo, ele também é um movimento de negação da negação. Ou seja, o novo imediato é, também, uma negação autorreferente, e desse modo garantirá o desenvolvimento dialético do pensamento. Como coloca Henrich, temos, portanto, uma declaração hegeliana de peso especulativo (Cf. Henrich, 1976, p. 219).

> A descrição completa de sua autorreferência deve, portanto, ser a seguinte: a negação faz o começo. Assim, ela nega a si mesma. Com isso, ela desaparece, e, assim, está, em sua autorreferência, que é negativa, voltada para seu oposto. No sentido estrito dentro de sua autorreferência, essa relação com o Outro só pode ser mantida se o Outro for, por sua vez, ela mesma. Mas isso significa: o oposto da negação dupla autônoma deve também ser dupla negação. A dupla negação só pode ser pensada como autorreferência se for pensada duas vezes. Na linguagem de Hegel, essa frase seria então assim: o Absoluto é só em seu ser-outro em si mesmo (Henrich, 1976, p. 219).[64]

Diante do exposto, considerando a experiência dialética que a consciência exerce em si mesma na *Fenomenologia do Espírito*, experiência esta animada pelo negativo, consequentemente, podemos afirmar que a autorreferência e a autonegação perfazem a estrutura lógica do movimento da própria experiência da consciência situada na consciência mesma. Além disso, acompanhamos, em linhas gerais, que é o negativo o motor da autoposição do sujeito em direção à espiritualização do absoluto. É interessante destacar que, na certeza sensível, primeira figura da consciência, o negativo opera no seu nível mais imediato, precisamente na explicitação da relação entre imediatez e mediação. Na sua autorreferência máxima, a saber, no entendimento, o negativo se desdobra na unidade da infinitude, aquela que contém a contradição sem oposições e resultará na vida, momento no qual a dupla negação oferecerá o aparecimento do outro como um sujeito também negativo. Estes momentos serão tratados nos passos seguintes da pesquisa. Dessa forma, começaremos por explicitar a estrutura negativa da experiência pelo par autorreferência e autonegação posto pela própria consciência em sua experiência de si mesma.[65]

---

64 "Die volle Beschreibung ihrer Selbstbeziehung muß demgemäß nun so lauten: Die Negation macht den Anfang. Somit negiert sie sich selber. Damit entfällt sie aber, und so ist sie, in ihrem Selbstbezug, der negativ ist, auf ihr Gegenteil bezogen. Im strikten Sinne innerhalb ihres Selbstbezuges kann dieses Verhältnis zu Anderm nur dann gehalten sein, wenn das Andere wiederum sie selber ist. Das heißt aber: Das Gegenteil der autonomen doppelten Negation muß selber auch doppelte Negation sein. Die doppelte Negation kann als Selbstbeziehung nur gedacht werden, wenn sie zweimal gedacht wird. In der Sprache Hegels lautet dieser Satz dann so: Das Absolute ist nur in seinem Anderssein bei sich selber" (Henrich, 1976, p. 219). Tradução nossa.

65 Não se tratará de uma aplicação direta da análise de Henrich à experiência da consciência, mas da explicitação da estrutura negativa da experiência que, assim como o movimento negativo de dupla negação,

### 2.2.1 Autorreferência e autonegação

A relação entre sujeito e experiência, bem como a sua estrutura negativa, está posta no próprio conceito de experiência que conduz a *Fenomenologia*.[66] Ao definir experiência como movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, a partir de seus dois momentos, do sujeito e do objeto, Hegel, na Introdução da *Fenomenologia*, está indicando que a experiência *da consciência* se desenvolverá por uma dinâmica negativa e também por uma certa autorreferência, a qual deve ser entendida, no interior da seção da consciência, por meio do gradual afastamento da verdade do objeto para a autoposição do sujeito. A experiência da consciência, nesse sentido, é concebida em termos de autorreferência e autonegação.

Na Introdução, Hegel define a experiência como "movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto* dele *surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência" (Hegel, 2011 [1807], p. 80. §86). Primeiro consideremos o caráter autorreferencial ou imanente da própria experiência. Já que experiência *da consciência* é sempre considerada, de partida, uma experiência epistemológica, visto que o dado da consciência implica necessariamente no saber como relação entre sujeito e objeto (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 77-78, §82), a autorreferencia diz respeito justamente ao fato da consciência experimentar a si mesma na medida em que experimenta seu saber. Por sua vez, a experiência do seu saber nada mais é do que o desenvolvimento da experiência mesma, ou seja, o desenvolvimento da relação entre saber e objeto *na* consciência, que se dá em termos de verificar a correspondência do seu saber do objeto com o objeto mesmo: a relação entre o saber e a verdade do objeto. Conforme Hegel, "Enquanto ambos são *para a consciência*, ela mesma é sua comparação: é para *ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a essa objeto" (2011 [1807], p. 79, §85). Contudo, e assim observa-se o aspecto da autonegação, a experiência da consciência nada mais é do que o lócus do surgimento do "novo objeto para a consciência", em vez de ser uma simples verificação de uma verdade representacionista e estática. Isso significa que a consciência, ao experimentar-se a si mesma enquanto movimento dialético, está sujeita a um processo de constante descentramento daquilo que tenta afirmar enquanto verdade do objeto e, consequentemente,

---

desenvolve-se pela autorreferência e autonegação, visto compartilharem do mesmo motor dialético. Nesse sentido, o par autorreferência e autonegação da experiência da consciência será apresentado nos termos da própria *experiência dialética da consciência*.

66 "A 'experiência' designa o que a 'fenomenologia' é" (Heidegger, 2012, p. 141).

enquanto verdade de si mesma, na medida em que a consciência se define por meio da relação de saber que sustenta. Este descentramento diz respeito à própria condição autorreferencial da consciência, visto que a sua experiência é movimento dialético sobre si mesma que faz surgir o novo objeto para a consciência: "o *ser-para-ela desse Em-si* é o verdadeiro; o que significa, porém, que ele é a *essência* ou é seu *objeto*. Esse novo objeto contém o aniquilamento [nadidade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele" (Hegel, 2011 [1807], p. 80, §86).

Desse modo, sempre que a consciência pensa ter apreendido a sua verdade, uma nova verdade sobre si é revelada dialeticamente: o saber que sustentava sobre si sucumbe em seus próprios termos e, paradoxalmente, explicita o que vem a ser propriamente a sua verdade. Essa dinâmica da experiência da consciência, compreende, portanto, um processo de "inversão" da própria consciência, visto que ao experimentar o objeto, experimenta a si mesma. Conforme Gadamer: "a consciência que experimenta inverteu-se, ou seja, voltou-se sobre si mesma. Aquele que experimenta se torna consciente de sua experiência, tornou-se um experimentador: ganhou um novo horizonte dentro do qual algo pode converter-se para ele em experiência" (Gadamer, 1997, p. 522). Como a inversão marca a experiência da consciência como uma experiência paradoxal de si mesma, na medida em que sempre surge um novo objeto para a mesma, dizemos que trata-se de uma experiência negativa. Trata-se de uma experiência negativa pois assenta-se tanto na negação do objeto anterior — enquanto negação determinada —, como na contradição da consciência consigo mesma.

A negação do primado do objeto, por realizar um retorno para a consciência, significa o afastamento da verdade do objeto como um *per se*, de modo que a consciência experimentadora sabe de si como verdadeiramente é, como sujeito da relação. Não obstante, a consciência se experimenta inicialmente sem ciência da sua condição experimentadora, visto que ela começa a experiência aferrada à tentativa de atestar a verdade do objeto; entretanto, essa experiência inicial se contradiz, induzindo a consciência, portanto, a mudar a própria concepção de conhecimento. Por conseguinte, a tendência da consciência é sair da esfera do representacionismo e adentrar o momento do pensamento formal que, como veremos, retém uma necessidade metafísica, traduzida pela busca da unidade, por estar vinculado ao outro (ao múltiplo, à diferença) por meio da negação.

Sobretudo, o resultado da experiência da verdade do objeto é propriamente a autoposição do sujeito.[67] O novo objeto que surge para a consciência é, assim, a própria consciência como sujeito. Desse modo, a definição de experiência dialética encerra em si mesma o intrínseco vínculo entre experiência, negatividade e sujeito, o que é devidamente justificado quando o processo de experimentação se desenvolve. O sujeito, portanto, surge precisamente na dinâmica negativa da experiência, na medida em que paulatinamente busca seu fundamento na negação. Assim, concordamos com Lima Vaz: "o lugar da verdade do objeto passa a ser o discurso do sujeito, que é também o lugar do automanifestar-se ou do autorreconhecer-se —da *experiência*, em suma, do próprio sujeito" (Lima Vaz, 2011, p. 17).

### 2.2.2 A negação do primado do objeto

Na seção da Consciência, na *Fenomenologia do Espírito*, verificamos com precisão a negação do primado do objeto como "autocrítica" do representacionismo. É por meio da superação desse paradigma de conhecimento que se pode falar em autoposição do sujeito e na verdade do sujeito como sujeito de desejo. O representacionismo baseia-se na crença mentalista de que o sujeito cognoscente passivamente espelha o objeto, ou seja, a crença de que o objeto é apreendido enquanto um dado de positividade.[68] A dinâmica negativa da experiência da consciência, por seu turno, manifesta um sujeito que nega o objeto como um dado.

São três as figuras que compõem o momento da Consciência: a certeza sensível, a percepção e o entendimento. A certeza sensível é ilustrativa da refutação do "mito do dado",[69]

67 No interior de um quadro epistemológico, o qual configura a experiência inicial da consciência que, sendo experiência do saber define-se em seu aparecimento pelos seus momentos de sujeito e objeto, o sujeito inicialmente se constitui como sujeito cognoscente. Com a realização da experiência no nível da consciência, evidencia-se a autoconsciência como verdade do processo. Desse modo, ao tratarmos de "autoposição do sujeito", nos referimos à autoconsciência na sua forma de "eu penso" e, também, na sua forma de *subjetividade* e, conforme vimos, o sujeito se autopõe em distinção ao objeto. Não obstante, como veremos, a experiência da autoconsciência é estruturada por meio da negatividade do desejo, o que determinará a sua configuração intersubjetiva e a própria configuração de um espírito interativo constitutivo do absoluto. O absoluto, ademais, tem na negatividade do sujeito sua pulsão determinante para a sua autorrealização.

68 Trata-se da *concepção do objeto*, da *concepção de saber do sujeito*, visto que estamos no domínio do saber *na* consciência.

69 O "mito do dado" é uma expressão utilizada no debate epistemológico do pragmatismo para referir-se à ideia de que algo possui valor de conhecimento *per se*, ou seja, independente da atuação de um sujeito epistêmico. A expressão foi especificamente trabalhada por Sellars em sua obra *Empiricism and the Philosophy of Mind* (2006) e, nesse sentido, compartilhamos da seguinte passagem de Bernstein em *Hegel and Pragmatism* (2010): "A crítica de Sellars ao Mito do Dado lê-se como se fosse uma tradução das seções iniciais da *Fenomenologia* para o que Sellars chamou de 'new way of words'. Sellars, que possui um conhecimento sofisticado da história da

na medida em que revela que a verdade da imediatez do objeto é a sua mediação por meio do universal que é a linguagem. Como expõe Adorno (2013 [1970]), para Hegel não há nada que não seja mediado, não há nada que, "mesmo determinado como existência simples, não contenha a reflexão, um momento espiritual" (Adorno, 2013 [1970], p. 138).[70] A percepção, por sua vez, pode ser entendida como um momento de uma "metafísica inconsciente" e, o entendimento, por fim, como o momento privilegiado da autoposição do sujeito, ainda que, de imediato, como um sujeito formal.

A experiência da consciência, ou a autoexposição do saber, tem início na certeza sensível como uma (suposta) forma de conhecimento; uma forma de conhecimento bastante elementar, capaz de atestar, por meio de um conhecimento direto, a imediatidade do objeto como uma realidade plena e rica. O conhecimento imediato seria não-inferencial, carecendo de qualquer tipo de mediação ou abstração. Não haveria, inclusive, uma distinção entre a certeza subjetiva da consciência e a verdade objetiva do objeto, mas uma espécie de indiferenciação entre a consciência e o que ela visa.

Entretanto, se a certeza sensível é conhecimento imediato, só pode exprimir "ele é" sobre a verdade do objeto, exprimindo, assim, uma verdade pobre e abstrata, a saber, o inverso da sua crença inicial: "Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro *Eu*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro este, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*" (Hegel, 2011 [1807], p. 85, § 91). Cabe questionar, então, "o que é o *isto*?"; sobretudo, cabe questionar como se reportar a algo simples e indescritível. No saber imediato apenas é possível referir-se a algo ostensivamente; porém, ao fazer a experiência do conhecimento imediato pela designação ostensiva, a consciência não atinge um particular ou um singular simples.

---

filosofia, introduz sua crítica ao Dado com uma alusão à crítica de Hegel à imediaticidade. Se traduzirmos Sellars de volta para o idioma de Hegel, podemos dizer que a crítica ao Dado rejeita a afirmação de que há um conhecimento imediato que não envolve nenhuma mediação conceitual — um tipo de conhecimento intuitivo direto que supostamente serve como fundamento para todo conhecimento inferencial" (Bernstein, 2010, p. 97). Tradução nossa.

70 Adorno também afirma: "Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel tinha ido muito além disso. Ele demoliu a tese da simples imediatez como fundamento do conhecimento e derrubou o conceito empírico de experiência, não glorificando o dado como portador de sentido" (Adorno, 2013 [1970], p. 139).

A consciência tenta apreender o "isto" por meio do *aqui* e do *agora*,[71] entretanto, sofre uma inversão dialética na medida em que o *agora*, por exemplo, apenas mantém-se como um *agora* indiferenciado, "mantém-se como um *negativo* em geral" (Hegel, 2011 [1807], p. 87, § 96). Mas, enquanto negativo, o *agora* mantém-se porque é mediatizado: "por ser determinado como o que não permanece e se mantém *porque* outro — ou seja, o dia e a noite — não é" (Hegel, 2011 [1807], p. 87, §96). Desse modo, "o agora é tão simples ainda como antes: *agora*; e nessa simplicidade é indiferente àquilo que se joga em torno dele. Como o dia e a noite não são o seu ser, assim também ele não é o dia e a noite; não é afetado por esse seu ser-Outro" (Hegel, 2011 [1807], p. 87, §96). É interessante a explicação de Adorno: "Essas supostas qualidades elementares da imediatez aparecem sempre de antemão como categorialmente formadas, os momentos sensíveis e os categoriais não podem ser separados claramente um do outro em 'camadas'" (Adorno, 2013 [1970], p. 139).

A consciência não atinge, portanto, um objeto particular. O agora, um dos aspectos do objeto, ao definir-se por uma relação de negação do outro, é um *não isto*. O resultado da certeza sensível, que buscava atestar o conhecimento imediato por meio da designação ostensiva, é o *universal* simples. O imediato, assim, se esvanece na enunciação do universal. Por não ser acessível por meio da linguagem, o imediato não pode se configurar como objeto de conhecimento. A experiência da certeza sensível nos revela, desta forma, que "falar" do particular pressupõe uma estrutura relacional que é propriamente a mediação da linguagem.

> O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o 'visar', de torná-lo algo diverso, não o deixando assim *aceder à palavra*. Mas se eu quiser vir-lhe em auxílio, indicando este pedaço de papel, então faço a experiência do que é, de fato, a verdade da certeza sensível: eu o indico como um *aqui* que é um aqui de outros aquis, ou que nele mesmo é um *conjunto simples* de muitos *aquis*, isto é, um universal. Eu o tomo como é em verdade, e em vez de saber um imediato, eu o apreendo verdadeiramente: [eu o percebo] (Hegel, 2011 [1807], p. 94, §110).

A percepção é, assim, a verdade da certeza sensível. A referência a um objeto apenas é possível por meio da percepção do mesmo. Busca-se atingir um objeto particular que subsiste em si mesmo, porém, por meio de universais que se traduzem como predicações, a exemplo de "*isto* é amarelo", "*isto* é retangular", etc. Nesse sentido, a percepção pretende afirmar o particular por meio do universal e, desse modo, se completa como a verdade da certeza

71 "Portanto, a própria *certeza sensível* deve ser indagada: *que é o isto*! Se o tomamos no duplo aspecto de seu ser, como o *agora* e como o *aqui*, a dialética que tem nele vai tomar uma forma tão inteligível quanto ele mesmo. À pergunta: *que é o agora?* Respondemos, por exemplo: *o agora é a noite*. Para tirar a prova da verdade dessa certeza sensível baste uma experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos. Vejamos de novo, *agora*, *neste meio-dia*, a verdade anotada; devemos dizer, então, que se tornou vazia" (Hegel, 2011 [1807], p. 87, § 95).

sensível: apenas é possível expressar o particular por meio do universal, através da mediação da negação. Essa experiência revelará, no entanto, a intervenção das determinações do entendimento na apreensão do que se toma como objeto sensível.

A princípio, Hegel expõe o objeto da percepção como o *universal determinado*: um puro universal que reúne, enquanto tal, determinidades ou propriedades universais. Chamado também de *coisidade*, assim como o aqui e o agora ele é "um conjunto simples de muitos", possibilitando, por exemplo, que o sal seja branco, como, *também*, cúbico e como, *também*, salgado (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 97, §113). Porém, se as propriedades são determinadas, elas não se relacionam apenas por meio da indiferença do meio, mas também por meio da oposição entre elas. A coisidade tanto é uma universalidade indiferente como também é uma singularidade excludente (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 97, §114).

A tentativa de apreender o objeto particular encontrará mais uma contradição: o jogo duplo entre singularidade e universalidade que é inerente à coisa mesma. Consequentemente, não se pode mais encontrar um objeto particular, mas um objeto que implode por meio da relação recíproca entre ser-para-si e ser-para-outro. Não apenas o objeto é afetado por essa contradição, como também a consciência faz a experiência dessa contradição, não sendo mais possível sustentar a concepção de que a coisa subsiste em si mesma.[72] Conforme Hegel: "O objeto é, antes, sob o *mesmo e o único ponto de vista, o oposto de si mesmo: para si, enquanto é para Outro; e para outro, enquanto é para si*" (2011 [1807], p. 104, §128). A experiência contraditória do objeto da percepção leva, portanto, a uma superação da própria concepção de coisidade como substância: "O verdadeiro não é uma coisa, uma substância ou mesmo uma mônada; é sujeito, ou seja, identidade da identidade e da não-identidade, vir-a-ser de si mesmo" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 124).

A percepção não atinge, pois, um objeto igual a si mesmo, mas um objeto marcado pela contradição. O verdadeiro objeto da percepção revela-se como *universal indeterminado*, a saber, um objeto cada vez mais afetado pelas operações do pensamento, um objeto universal, completamente livre das determinações sensíveis.[73]

> Sendo uma contradição, a coisa se dissolve como coisa igual a si mesma e se torna fenômeno. Essa mescla do sensível e do pensamento, que constitui a propriedade

72 O objeto é a passagem constante entre o *uno*, no qual a multiplicidade de propriedades é efeito da apreensão da consciência e, entre o *também*, no qual a consciência sintetiza as propriedades na forma de um objeto.

73 Lebrun afirma, no entanto, que o entendimento ainda está mergulhado no imediato: "Não vamos incriminar a conceitualização sob o pretexto de que ela nos afastaria do concreto ou do imaginário, mas a usurpação da palavra 'conceito' que é aplicada superficialmente às 'formas do condicionado, da dependência', ao passo que tais determinações são os produtos do pensamento que fez seu aprendizado no sensível" (Lebrun, 2006, p. 79).

> sensível, se decompôs em seus extremos, o *também* e o *Uno*, o *ser-para-outro* e o *ser-para-si*, e tais extremos se identificaram em um Universal incondicionado (pelo sensível), que é o novo objeto da consciência tornada o entendimento (Hyppolite, 2003 [1946], p. 131).

A experiência do saber desenvolve-se evidenciando a insustentabilidade de uma postura epistemológica que concebe o objeto de conhecimento como um dado positivo a ser passivamente representado pelo sujeito. O objeto perde sua subsistência e passa a ser propriamente uma questão epistemológica ou metafísica: a consciência passa a lidar, então, com o saber mesmo do objeto para ela mesma — mas como ainda não adentramos na experiência da autoconsciência, a consciência ainda é inconsciente sobre este fato. O entendimento, a forma da consciência que efetivamente explica a percepção, empreende sua experiência tentando dar conta do objeto antinômico por meio da busca da sua essência, da sua unidade suprassensível. Se impõe, portanto, a atuação reflexiva do entendimento, que busca explicar metafisicamente a unidade da representação do objeto, "conhecimento mediado que vem de nossas próprias capacidades racionais para ir além da experiência perceptiva para chegar a um conhecimento reflexivo das coisas em si mesmas" (Pinkard, 1994, p. 34-35).

### 2.2.3 A experiência do entendimento

#### 2.2.3.1 Do universal incondicionado ao conceito de força

O entendimento figura, consequentemente, como o momento da consciência que prepara a passagem para a autoconsciência na medida em que ele radicaliza a autorreferencialidade da consciência por meio da negação (da concepção) de subsistência do objeto, ou da negação da alteridade do objeto. Todavia, a autorreferencialidade apenas é efetivamente alcançada por outra inversão dialética ou contradição da verdade que o entendimento procurava inicialmente atestar. De início, o entendimento se compreende como entendimento porque busca a essência por detrás das representações da percepção, ou seja, busca a essência metafísica capaz de explicar a unidade do universal indeterminado. Mas, descobre que por trás da suposta "cortina" está a consciência mesma.[74]

74 Nos remetemos aqui à compreensão da autoconsciência kantiana, a *apercepção pura*, conforme a leitura de Santos (Cf. Santos, 2007, p. 83), de que a identidade analítica do sujeito está condicionada à identidade sintética,

A unidade conceitual, concebida como o universal incondicionado (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 112-113, §137), é de fato a forma essencial do objeto e, nesse sentido, é pensada pelo entendimento como o fundamento (interior) das determinações da coisa. A essência, como essa unidade do universal incondicionado, é propriamente um pensamento do entendimento. Assim, embora a consciência não reconheça a princípio, o entendimento, por meio da reflexão, fez do objeto um conceito — contudo, um conceito abstrato. A diferença torna-se vazia em si mesma e, enquanto diferença subjetiva, é "uma diferença sem diferença".

Inicialmente, o universal incondicionado (*Unbedingt*), objeto do entendimento que não é mais a coisidade, já superada pela percepção, mas, propriamente, conceito, é a unidade que "reúne em si os momentos contraditórios que a consciência percepiente punha alternativamente no sujeito e no objeto" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 134), a saber, o ser-para-si e o ser-para-outro. Desse modo, conforme Chiereghin (1994a), quando o universal tem em si os momentos contraditórios, está "incondicionado":

> porque, se está em termos de suportar a diferença máxima entre características opostas, também é capaz de encerrar em si qualquer outra forma de relação que lhe diga respeito; em conseqüência, não subsistindo já nenhuma relação com outro, fora de si, que o condicione, ele é *ab-solutus*, solto-de outro, logo, incondicionado (Chiereghin, 1994a, p. 75).

Assim, a unidade constitui a incondicionalidade por ser a passagem entre os dois momentos do ser-para-si e do ser-para-outro. Inicialmente, essa passagem aparece para a consciência com uma forma objetiva, enquanto *força* (*Kraft*) que, em sua manifestação, "exprime a *necessidade da passagem* de um momento ao outro" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 135). O conceito de força, a passagem constante entre os momentos do ser-para-si e do ser-para-outro, se revela, portanto, como o objeto a partir do qual o entendimento começa a sua experiência.

Desse modo, o conceito de força traduz a tentativa de resposta para a condição paradoxal do objeto resultante da percepção (Cf. Siep, 2014b, p. 81). Ademais, quando Hegel traz a força como objeto do entendimento, ele expõe o que vale "para qualquer consciência que acha que o mundo objetivo é constituído, essencialmente, por forças — e não por sensações nem por coisas, nem por algo diferente" (Utz, 2014, p. 91). Neste ponto, é importante destacar que Hegel estabelece um diálogo com a filosofia da natureza dos séculos

visto que o eu, em Kant, manifesta-se apenas na representação, muito embora seja *a priori*. Podemos dizer que a diferença é que Hegel explicita esse sujeito geneticamente da experiência na qual esse mesmo sujeito se experimenta, o que necessariamente muda a relação entre pensamento e natureza, ou mesmo, entre sujeito e objeto.

XVII e XVIII, para a qual "as principais questões são os conceitos de 'força' e 'lei', bem como a distinção entre o 'mundo' dos fenômenos e o 'reino' (*Reich*) das leis" (Siep, 2014b, p. 81). Não se trata, em Hegel, porém, da construção de um debate propriamente científico, mas, de considerações em torno da concepção metafísica de força no que tange às respostas filosóficas acerca do problema do conhecimento do objeto antinômico da percepção.

No interior da filosofia da natureza contemporânea a Hegel, a força seria uma forma de explicar a unidade do objeto por meio da ideia de que "o corpo material é um equilíbrio de forças". Esse modo de conceber o objeto é mais um movimento em direção ao entendimento, à sua autorreferencialidade, que um movimento em direção à apreensão do objeto como uma realidade coisal. Por conseguinte, nota-se o estabelecimento de um profícuo diálogo de filosofia da natureza no interior do idealismo, visto que:

> Schelling então procurou unir Leibniz e Newton, mostrando que as forças que constituem a matéria são tanto formas preliminares quanto auto-objetivações das atividades fundamentais da consciência que Fichte já havia invocado para explicar a subjetividade: a saber, a atividade espontânea ilimitada da consciência e seu reflexo, limitação de atividade (Siep, 2014b, p. 81-82).

É nesse sentido que identifica-se um debate em torno de uma "teoria filosófica da matéria" (Neuser, 2008) na experiência do entendimento. Abordando a matéria enquanto conceito — não como coisa —, Hegel descreveria como a formação do entendimento compreende a constituição "dos primeiros conceitos fundamentais da teoria filosófica da matéria" (Neuser, 2008, p. 38), e assim, Hegel construiria a tese "de que o modo pelo qual se constitui o entendimento também é o modo pelo qual tem início o funcionamento dos conceitos fundamentais da matéria. Além disso, esse mesmo processo mostra como a constituição da matéria é uma coisa para a nossa consciência" (Neuser, 2008, p. 39).

Ora, o que este ponto revela, da correlata formação do entendimento com a constituição dos conceitos fundamentais da matéria, é a tese hegeliana de que o modo de conhecer não está cindido da objetividade do mundo.[75] Do mesmo modo que o conceito de força é o objeto da forma de consciência marcada pelo universal, da consciência reflexivamente livre das determinações sensíveis e, assim, em direção à sua autorreferencialidade, é também o movimento que descreve a constituição do mundo, visto que, na experiência do entendimento, a "constituição da matéria não tem realidade, no sentido

75 Objetividade do mundo para o pensamento: pensamento objetivo, constitutivo. Visto que conhecer, a partir da experiência do saber, realiza o princípio especulativo da identidade entre ser e pensar, não se tratando, portanto, de um ato subjetivo.

de que exista como um objeto independente da consciência. Esta 'matéria' é o conceito de matéria" (Neuser, 2008, p. 46).

Posto isso, a força, como a passagem dos momentos do ser-para-si e o ser-para-outro, como movimento, revelará uma concepção não substancialista do objeto, para a qual "os extremos nada são *em si*", mas "apenas momentos evanescentes — uma passagem imediata de cada lado para seu oposto" (Hegel, 2011 [1807], p. 114, §140) e, assim, a matéria pensada como conceito é pensada enquanto lócus de movimento.

Hegel radicaliza a sua concepção não substancialista do objeto por meio do jogo de forças (*Spiel der Kräfte*). A força não deve ser entendida apenas como exteriorização/manifestação do seu interior, da essência, esta é uma forma parcial de entender seu conceito.[76] Como exteriorização, a força tem sua essência fora de si, mas, para tanto, "tem necessariamente de ser como *ainda não* foi posta" (Hegel, 2011 [1807], p. 112, §137), ou seja, como força recalcada e, para tanto, "é preciso que um Outro se aproxime dela e solicite que ela se redobre sobre si" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 138), ou seja, é posta uma força como solicitante que suprassume a exteriorização. No entanto, "o que surge como Outro e solicita a força tanto à exteriorização quanto ao retorno a si mesma, é *ele mesmo força* […]; porquanto o Outro se mostra quer como meio universal, quer como Uno e ao mesmo tempo só aparece em cada uma dessas figuras como momento evanescente" (Hegel, 2011 [1807], p. 112, §138).

A experiência vai constatar, por conseguinte, que as forças postas como independentes, as forças recaldada e solicitante, estão em uma relação de profunda reciprocidade:

> A solicitante, por exemplo, é posta como meio universal; e, em contraste, a solicitada como força recalcada. Mas a primeira só é meio universal porque a segunda é força recalcada; ou seja, essa seria antes a solicitante em relação à outra, pois faz com que ela se torne o meio. Aquela só tem sua determinidade mediante a outra; só é solicitante enquanto pela outra é solicitada a tornar-se solicitante; e perde também imediatamente essa determinidade que lhe foi dada, pois passa para a outra; ou melhor, já passou para lá (Hegel, 2011 [1807], p. 113, §139).

O resultado da experiência do jogo de forças, para a consciência, é que os extremos, lados da força, não são em si, mas momentos evanescentes, uma passagem de "cada lado para seu oposto" (Hegel, 2011 [1807], p. 114, §140). Assim, a existência da força "é um movimento tal, de uma em relação à outra, que seu ser é antes um puro *Ser-posto mediante*

76 "Deve-se abandonar [esse modo de ver em] que a força é posta como *um Uno*, e sua essência é posta como algo que de fora a aborda para que se exteriorize. A força é antes, ela mesma, esse meio universal do subsistir dos momentos como 'matérias'. Dito de outro modo: a *força* [já] *se exteriorizou*: e o que devia ser o outro Solicitante é, antes, ela mesma" (Hegel, 2011 [1807], p. 112, §137).

*um outro*; isto é: seu ser tem, antes, a pura significação do *desvanecer*" (Hegel, 2011 [1807], p. 114, §141). Os extremos da força, portanto, estão em uma relação de reciprocidade que os afeta em seu ser, relação que os atravessa enquanto o próprio movimento evanescente que os constitui: só se pode ser por meio do outro e, só se pode deixar de ser por meio do outro quando o outro é. Desse modo, nenhuma substância subjaz ou sustenta a força e, assim, a realização da força é a perda da própria realidade (Hegel, 2011 [1807], p. 115, §141).[77] Como resume Houlgate:

> Hegel observa que, nesse jogo, cada força e cada aspecto da força perde sua identidade separada e deixa de ser simplesmente e imediatamente o que é: cada uma passa para, ou "desaparece" em, seu oposto. A força em sua autossuficiência deixa de ser autossuficiente e se expressa, mas, ao fazer isso, imediatamente se retrai novamente para si mesma. Além disso, cada força se expressa apenas na medida em que é solicitada a fazê-lo pela outra força. Portanto, nenhuma das forças é simplesmente ela mesma, mas cada uma é ela mesma apenas com a ajuda da outra. Nas próprias palavras de Hegel, "cada uma é somente através da outra, e o que cada uma assim é, ela imediatamente deixa de ser ao sê-lo" (§141/99)(Houlgate, 2013, p. 62).[78]

O dinamismo desenvolvido com o jogo de forças, o qual desconstrói a concepção substancialista da força e rompe com a estática da exterioridade passiva da *res extensa* (Santos, 2007, p. 156), constrói, por seu turno, uma dialética que sustém a contradição. Segundo Lacroix (1997, p. 67):

> A força é assim o processo de uma unidade negativa que, repelindo-se de si, só possui existência ao se transpor toda ela na exterioridade; reciprocamente, a exterioridade só pode existir pela força que a produz. (…) Mas esta dualidade só é aparente, pois cada uma das duas forças é mediada pela outra, de modo que ela não possui nenhuma substância própria e só existe na mediação que funda sua unidade processual. (*apud* SANTOS, 2007, p. 156).

Como observa Hyppolite, a dialética das forças, esse dinamismo de forças postas como independentes que se revelam, pelo jogo, como fundamentalmente interdependentes, é o modo pelo qual a natureza explicita a sua inteligibilidade para o espírito: "uma dialética cuja significação é para si somente no espírito cognoscente" (Hyppolite, 2003 p. 139).[79] Por seu

77 A força, definida pela perda da realidade, constitui uma experiência que cada vez mais se direciona para a autorreferencialidade subjetiva.

78 "Hegel notes that in this play each force, and each aspect of force, loses its separate identity and ceases being simply and immediately what it is: each passes over or 'vanishes' into its opposite. Force in its self-containment ceases being self-contained and *expresses* itself, but in so doing it immediately draws back *into* itself again. Furthermore, each force expresses *itself* only in so far as it is solicited to do so by the *other* force. Neither force, therefore, is simply itself, but each is itself only through the help of the other. In Hegel's own words, 'each *is* solely through the other, and what each thus is it immediately no longer is in being it' (§141/99)" (Houlgate, 2013, p. 62). Tradução nossa.

79 A matéria como conceito.

turno, se a realidade da força é o seu desaparecimento, "só resta a manifestação, ou o fenômeno (*Erscheinung*), que já não tem consistência ou estabilidade em si mesmo, mas remete a uma verdade interior que, de início, parece encontrar-se além dele" (Hyppolite, 2003 p. 139). Desse modo, a oposição entre a força e sua exteriorização é pensada agora como a oposição entre o interior e o fenômeno. O interior, como visto acima, é o essencial conceitual.

Neste momento, a consciência concebe o ser do objeto mediado pelo fenômeno; neste caso, o interior é posto, portanto, pela mediação do fenômeno. No entanto, a consciência, como entendimento, toma o interior como um "além vazio", uma identidade abstrata, um em-si incognoscível. A consciência hipostasia, assim, a sua própria reflexão: "distingue, de sua reflexão sobre si mesma, a reflexão das coisas" (Hegel, 2011 [1807], p. 116, §143). O entendimento toma, então, o interior como seu extremo oposto, o qual é acessado apenas por meio do fenômeno.

> Para a consciência, o interior é ainda um *puro Além*, porquanto nele não encontra ainda a si mesma: é o *vazio*, por ser apenas o nada do fenômeno, e positivamente [ser] o Universal simples. Essa maneira de ser do interior está imediatamente em consonância com [a opinião de] alguns, de que o interior é incognoscível; só que o motivo disso deveria ser entendido diversamente (Hegel, 2011 [1807], p. 117, §146).

De fato, "na verdade, a consciência não está com o interior vazio enquanto tal, mas com a *consciência* do interior vazio" (Utz, 2014, p. 96). É a própria consciência que hipostasia o interior como apartado da sua atividade cognoscente. Posto isso, não se pode conhecer o interior "não porque a razão, como o pretende Kant, seja limitada, mas em virtude da simples natureza da coisa: porque no vazio nada é conhecido, ou mais precisamente porque esse Interior é posto como o além da consciência" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 141). Sendo o além do fenômeno algo ilusório, cumpre admitir que as coisas são como aparecem, a saber, são como *fenômenos*. A essência do interior, do essencial conceitual, é manifestar-se, ser fenômeno: "porque o fenômeno *não* é de fato o mundo do saber sensível e do perceber como *essente*, mas esse mundo *como suprassumido* ou posto em verdade como *interior*" (HEGEL, 2011 [1807], p. 118, §147). O essente elevado ao conceito.

Contudo, para o entendimento, a essência enquanto fenômeno é traduzida por meio daquilo que subsiste na própria instabilidade fenomênica. Desse modo, se a essência manifesta-se como fenômeno, como um movimento de constante desvanecimento,[80] o que subsiste é precisamente a diferença universal, abstrata: "a mudança enquanto posta no Interior

80 Desvanecimento das forças particulares.

como é em verdade, e por isso nele recebida como sendo também absolutamente universal, tranquilizadora e permanecendo igual a si mesma" (Hegel, 2011 [1807], p. 119, §149). Assim, no entendimento, a universalidade da mudança é concebida como lei, na condição de "imagem *constante* do fenômeno instável" e o suprassensível é "um *tranquilo reino das leis*" (Hegel, 2011 [1807], p. 119, §149). O entendimento abstrai a diferença tornando-a uma diferença sem diferença. Desse modo, o mundo fenomênico passar a ser traduzido pela diferença contida na lei, passa a ser tomado em sua *forma* universal (Cf. Hyppolite, 2003 [1946], p. 142). A abstração da diferença, no entanto, leva a uma incompatibilidade entre a forma e o conteúdo: "o fenômeno ainda não está posto em verdade como *fenômeno*, como ser-para-si *suprassumido* (Hegel, 2011 [1807], p. 120, §150).[81]

A lei, portanto, é abstrata, não consegue dar conta da diferença qualitativa do conteúdo fenomenológico. A lei da atração universal, que buscaria reunir os diversos fenômenos, de modo a exprimir a sua integralidade, "a universal efetividade *como tal*", apenas encontrou, contudo, "o *conceito da lei mesma*" (Hegel, 2011 [1807], p. 120, §150). Posto isso, diante da não adequação entre forma e conteúdo, configura-se o problema "da identidade e da realidade fenomênica" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 143) e impõe-se a questão da necessidade da lei (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 121, §151). Aqui, é importante grifar que o fenômeno, ao ser pensado como lei, é posto como necessário, "contra a *representação* carente-de-pensamento para a qual tudo se apresenta sob a figura do contingente, e a determinidade tem a forma da independência sensível" (Hegel, 2011 [1807], p. 120, §150), certamente um ganho conceitual do entendimento.

Perfazendo o movimento de autorreferencialidade, ao lidar com questões de fundamentação do conhecimento, enfrentando o problema da necessidade da lei, a experiência do entendimento remota ao problema da conexão necessária posta por Hume e intencionalmente respondida por Kant (Cf. Hyppolite, 2003 [1946], p. 144). Interessante notar que a ideia de causalidade passa a ser compreendida por meio de uma concepção sintética através do próprio Hume e, também, através de Kant, os quais entendem que o liame causal é atividade de um terceiro; no caso, atividade do sujeito, mas, mais especificamente em Kant, atividade do sujeito puro do conhecimento, sujeito destituído, assim, de realidade ontológica.[82] Assim, nos termos aqui discutidos, podemos dizer que o problema da

81 "[…] as formulações das leis 'perdem' a concretude fenomenológica das experiências das quais elas foram tiradas" (Utz, 2014, p. 97).
82 Cf. Alquié, 1974.

necessidade quando posto no/pelo entendimento, tende a resumir-se a um problema epistemológico. Hegel, por seu turno, objetiva seguir uma direção distinta: objetiva o resgate de uma necessidade interna às coisas, a ser efetivado por meio da *infinitude*. Para Hegel, a *relação* é a vida das coisas (Cf. Hyppolite, 2003 [1946], p. 145). Mas, antes, será necessário que o entendimento, na experiência fenomenológica, desenvolva a sua atividade de *explicar*.

A atividade de explicar consiste no modo pelo qual o entendimento liga, exteriormente, o ser ao conceito. Para exemplificar essa necessidade externa concebida pelo entendimento, Hegel lança mão de um exemplo da física, a saber, a lei do movimento (interna à lei da gravidade). De acordo com Hegel, na referida lei, o movimento divide-se "em tempo e espaço, ou também em distância e velocidade", sem, contudo, tais partes compartilharem uma relação interna em comum: "são indiferentes entre si, o espaço é representado como se pudesse ser sem o tempo; o tempo, sem o espaço; e a distância, sem a velocidade" (Hegel, 2011 [1807], p. 122-123, §153). As partes da lei, as diferenças, conclui Hegel, "são indiferentes umas em relação às outras" (Hegel, 2011 [1807], p. 123, §154), de modo que a diferença está apenas no entendimento e a relação se reduz a uma unidade abstrata —o explicar nada mais é que a reafirmação da diferença como diferença abstrata, sem concretude:

> Assim, o que o entendimento exprime é somente sua própria necessidade; uma diferença que, portanto, só estabelece enquanto ao mesmo tempo exprime que não é nenhuma *diferença da Coisa mesma*. Essa necessidade que só reside nas palavras é desse modo a enumeração dos momentos que formam o círculo da necessidade. São diferentes, sem dúvida; mas se exprime ao mesmo tempo não serem diferença nenhuma da Coisa mesma, e assim são logo de novo suprassumidos. Esse movimento se denomina *explicar* (Hegel, 2011 [1807], p. 123, §154).

A explicação, portanto, não explica o objeto do entendimento, mas o próprio entendimento: trata-se de uma atividade autorreferencial, formal e puramente tautológica: "é um explicar que não somente nada explica, como também é tão claro que ao fazer tenção de dizer algo diferente do que já foi dito, antes nada diz, mas apenas repete o mesmo" (Hegel, 2011 [1807], p. 124, §155).

No entanto, tal vazio, que é a necessidade analítica, é produtivo. A experiência explicita que o movimento de esvaziamento da diferença, a explicação, "põe uma diferença que não é diferença nenhuma": a diferença que penetra no entendimento. Ainda que não se refira ao conteúdo, que a diferença seja uma *mudança pura* (Hegel, 2011 [1807], p. 125,

§156), trata-se de uma diferença presente no suprassensível.[83] Desse modo, o entendimento experimenta, "como sendo *lei do próprio fenômeno*, que diferenças vêm-a-ser que não são diferenças nenhumas, ou que o *homônimo se repele* de si mesmo; e também, que as diferenças são apenas tais que não são nenhumas, e se suprassumem; ou, que o *heterônimo se atrai*" (Hegel, 2011 [1807], p. 125, §156).

O que identificamos, assim, é a presença da contradição no pensamento, presença da vida dialética. O formalismo da explicação acaba produzindo, pelo movimento de negação da diferença, uma necessidade sintética. O entendimento põe, portanto, uma diferença onde não há diferença, distingue "A" de "A" para, em seguida, identificá-los. Destarte, "é a instabilidade sem conteúdo da pura forma que é prontamente o contrário de si mesma. Quando se diz que A é A, distingue-se e identifica-se. O igual a si repele-se a si e aquilo que desse modo é repelido se une" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 150).

A partir desse momento, dois conceitos tornam-se cruciais na argumentação hegeliana: o conceito de infinitude e o conceito de vida. A experiência do "mundo invertido" será determinante neste próximo passo.

### 2.2.3.2 Da experiência do "mundo invertido" ao conceito de infinitude: vida e desejo no horizonte

Com a diferença que penetra no pensamento, temos, então, uma "segunda lei" que, conforme Hegel, "exprime, antes, o *tornar-se desigual do igual*, e *tornar-se-igual do desigual*" (Hegel, 2011 [1807], p. 125, §156). Ao suportar a contradição, o pensamento tornar-se consciente da sua capacidade de autodiferenciar-se de si mesmo. A partir desse princípio, o "primeiro" mundo suprassensível, o tranquilo reino das leis, que elevava a diferença sensível à universalidade, inverte-se em seu contrário: "o que é posto, é que lei e diferença são, ambas, o contrário delas mesmas" (Hegel, 2011 [1807], p. 125, §157). A diferença é absoluta, diferença em-si-mesma, portanto, "enquanto o igual é desigual a si, e o

83 "O 'movimento tautológico' do explicar não explica nada, mas seu resultado não é nulo. O conteúdo é nulo, mas resta o próprio movimento do entendimento. E este produz a 'novidade' que falta no lado objetivo do explicar: a 'mudança/troca absoluta'. Essa troca entre força e lei —unidade e diferença, fundamento e fundamentado —é, de fato, posta pelo próprio entendimento, pois na própria coisa estes dois são idênticos. […] Mas agora este movimento —o processo de fazer uma distinção que é simultaneamente suprimida porque não é uma distinção —tornou-se movimento no mundo suprassensível, como movimento do entendimento" (Utz, 2014, p. 101).

desigual é igual a si" (Hegel, 2011 [1807], p. 125, §157). Deste modo, Hegel fala de um "segundo" mundo suprassensível como um mundo invertido, o qual possui, de fato, o princípio da mudança, que antes encontrava-se exclusivamente no mundo sensível.

> Se a lei é o verdadeiro, se ela é tudo, é porque a aparência, o mundo empírico não é nada senão a execução da lei, sua manifestação efêmera, evanescente; se, então, tudo é submetido à lei, tudo é lei, essa própria lei não consegue mais dar conta deste "tudo". Pois a lei só pode garantir pela uniformidade, pela continuidade, pela estabilidade e pela identidade do todo. Mas o todo que fosse regido apenas por esse princípio implodiria numa simples indiferença, num uno-vazio, num nada. Por isso, é preciso que se manifeste uma outra lei, uma contralei, uma lei que é inversão da lei da identidade, porque produz o que a própria lei suprime: a não-conformidade, a ruptura, a não-identidade do idêntico (Utz, 2014, p. 102).

A lei, enquanto um todo uniforme que se põe como o verdadeiro da aparência, não dá conta do mundo empírico, visto que seja uma identidade simples, uma indiferença frente a toda diferença. É necessário, portanto, uma lei do não-idêntico. Por outro lado, a diferença é imanente à própria indiferença, de modo que observamos aqui um movimento característico da Doutrina da Essência.

Para explicar o mundo invertido, Hegel lança mão dos exemplos de crime e castigo. Primeiro, Hegel observa que, para além da oposição superficial na qual um mundo é oposto de um outro, tal como "uma ação que *no fenômeno* é crime deveria poder ser *no interior* uma boa ação propriamente dita […]; o castigo ser castigo só *no fenômeno*; mas *em si* ou num outro mundo, ser benefício para o transgressor" (Hegel, 2011 [1807], p. 127, §159), o que deve ser compreendido *é a inversão em si mesma*, a reflexão sobre si. Não cabe pensar em oposições dualistas "como de dois tipos de efetividade" que concebem uma relação entre duas substâncias separadas (Hegel, 2011 [1807], p. 127, §159). Desse modo, Hegel vai dizer, portanto, que "o crime tem sua reflexão sobre si no castigo *efetivo*": a lei se reconcilia com a efetividade que foi contraposta pelo crime (Hegel, 2011 [1807], p. 127, §159). Assim:

> o castigo *efetivo* tem sua efetividade *invertida* nele mesmo: uma efetivação tal da lei que através dela a atividade, que tem por castigo, *se suprassume* a si *mesma*. A lei, de ativa que era, volta a ser lei *tranquila* e vigente, e se extinguem o movimento da individualidade contra a lei e o movimento da lei contra a individualidade (Hegel, 2011 [1807], p. 127-128, §159).

A inversão da relação entre crime e castigo, que diz respeito à inversão refletida em si mesma, compreende a pena real —o castigo (Utz, 2014, p. 105). Conforme exposto, a oposição, a inversão, realiza-se em si mesma, inverte sua realidade em si mesma. A lei em vigência, a lei que não é lesionada, originariamente, trata-se de uma lei tranquila, que apenas

muda seu estado entrando em ação quando é descumprida pelo crime, a saber, "quando ela *de fato* ou *na realidade* não está mais vigente, quando o crime 'venceu' e 'superou' a lei" (Utz, 2014, p. 105); neste momento, a lei deixa de ser a lei vigente e torna-se castigo, lei em exercício, cujo objetivo é restaurar a relação da lei com a realidade e, consequentemente, superar o crime. Conforme Utz, o castigo, a pena:

> é o exercício da lei que deve restituir seu vigor, que deve reconduzir à lei tranquila. Porém, com isso, a pena é ação que visa e, de fato, realiza sua própria superação. Ela é exercício da lei ferida, mas por este exercício ela restitui a lei e, com isso, a reconduz ao estado da lei tranquila (Utz, 2014, p. 105).

É nessa medida que Hegel fala que "o castigo *efetivo* tem sua efetividade *invertida* nele mesmo" (§159), a lei em exercício suprassume a si mesma por ser lei *em exercício*, enquanto sua própria realização. Assim, "a lei em exercício, então, é uma lei que realiza sua 'lei invertida' não numa outra esfera e numa outra instância, mas em si mesma" (Utz, 2014, p. 105).

O desenvolvimento crítico da experiência do entendimento leva, portanto, à efetiva dissolução de uma metafísica substancialista, que concebia dois extremos diferenciados e subsistentes em si mesmos. Para Hegel, a questão que se impõe agora, a partir do desdobramento do mundo invertido, é pensar a diferença como diferença pura (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 128, §160) cuja oposição dá-se em si mesma, conforme expôs o exemplo da inversão do castigo como inversão em si mesmo. A diferença é uma diferença interior a si mesma, ser o contrário de si mesmo como unidade de opostos: "[deve-se] representar e aprender em sua pureza esse conceito absoluto da diferença como diferença interior —o repelir-se fora de si mesmo do homônimo como homônimo, e o ser-igual ao desigual enquanto desigual" (Hegel, 2011 [1807], p. 128, §160). A diferença em si mesma, a unidade contraditória, é a *infinitude*.

Assim, o processo autorreflexivo da autoposição da consciência, mais notoriamente iniciado na experiência da percepção, traduz-se em movimento de infinitude visto que a consciência tem a diferença em seu interior: é infinita em si mesma pois se diferencia em si mesma sem ser limitada externamente pelo limite de outra coisa. Neste momento, Hegel conclui que, "graças à infinitude, a lei cumpriu-se em si mesma como necessidade, e que todos os momentos do fenômeno foram recolhidos no interior" (Hegel, 2011 [1807], p. 128, §161). É, portanto, a diferença em sua absolutez, enquanto infinitude, que de fato supera o

formalismo da explicação, demarcando, por conseguinte, a resolução hegeliana para o problema posto desde Hume acerca da causalidade e, por extensão, o problema do abismo entre o pensar universal e o objeto determinado. A natureza deixa de ser meramente concebida como uma realidade passiva representada por meio de leis, tal qual um objeto no tempo e espaço.

> […] por meio do conceito de diferença interior, esse desigual e indiferente, espaço e tempo etc. são uma *diferença* que não é *diferença* nenhuma, ou somente uma diferença de homônimo; e sua essência é a unidade. Em sua relação recíproca são animados como o positivo e o negativo; mas seu ser consiste antes em pôr-se como não ser, em suprassumir-se na unidade. Subsistem ambos [os termos] diferentes, são *em si* e são *em si como opostos*; isto é, cada qual é o oposto de si mesmo, tem seu outro nele, e os dois são apenas *uma* unidade (Hegel, 2011 [1807], p. 129, §161).

Neste momento, certeza e verdade coincidem e a primeira expressão da infinitude será a vida, de modo que a autoposição da autoconsciência — ou ainda, a autoposição do sujeito, compreende um contexto vitalista. Por conseguinte, o objeto do pensamento, portanto, não é uma "coisa inanimada", uma passividade a ser representada. Conforme Hegel, a infinitude:

> […] deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprassumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se (Hegel, 2011 [1807], p. 129, §162).

É a vida que define-se por essa pulsão interna, a vida como unidade de opostos que faz referência a si mesma.[84] Nesse sentido, Gadamer (2007) reitera que Hegel objetiva dar conta da "absolutez do movimento", da realidade "em seu princípio de alteração" (Gadamer, 2007, p. 61). Por conseguinte, o mundo invertido possui a função dialética de desvelar que "a verdadeira realidade é a da vida, que se move de si a si mesma" (Gadamer, 2007, p. 72). O resultado do mundo invertido é a relação consigo mesmo, e esta é nada mais que a própria estrutura do ser vivo. Se o mundo invertido demonstra que o verdadeiro é o contrário de si mesmo, a verdade não pode, assim, repousar na vazia tranquilidade das leis, conforme observa Gadamer.

> O que apontei no exemplo do castigo e da reconciliação com o destino procedia, certamente, de "outra esfera", à qual o próprio Hegel apela como ilustração, mas a estrutura geral e a necessidade interna do progresso dialético são assim confirmadas. Não nos resta outra opção senão admitir que o mundo não sensível, suprassensível, do universal representa apenas um momento daquilo que realmente é. A verdadeira realidade é a da vida, que se move de si para si mesma (Gadamer, 2007, p. 72).[85]

84 "*É igual-para-si-mesma*, pois as diferenças são tautológicas; são diferenças que não são diferenças nenhumas. Portanto, essa essência igual-a-si-mesma só a si mesma se refere" (Hegel, 2011 [1807], p. 129, §162).

Desse modo, o ser vivo é algo "que se volta sobre si mesmo", que é um "si mesmo", como pontua Gadamer (2007, p. 73). Assim, quer dizer "autoidentidade na indiferenciação e autodiferenciação" (Gadamer, 2007, p. 73). Hegel diz: "*A si mesma*; eis aí o Outro ao qual a relação se dirige, e o *relacionar-se consigo mesma* é, antes, o *fracionar-se*, ou, justamente, aquela igualdade-consigo-mesma é a diferença interior" (2011 [1807], p. 129, §162).

Neste estágio da experiência, Hegel afirmará que a consciência se descobrirá em diálogo consigo mesma: "no explicar encontra-se tanta autossatisfação justamente porque a consciência está, por assim dizer, em imediato colóquio consigo mesma: só a si se desfruta. Embora, sem dúvida, pareça tratar de outra coisa, de fato está somente ocupada consigo mesma" (Hegel, 2011 [1807], p. 131, §163). Para Hegel, quando o conceito de infinitude é posto na consciência, a consciência torna-se *consciência da diferença como de algo imediatamente suprassumido* (Hegel, 2011 [1807], p. 131, §164). Assim, prossegue:

> Eu *me distingo de mim mesmo*, e nisso *é imediatamente para mim que este diferente não é diferente*. Eu, o homônimo, me expulso de mim mesmo; mas este diferente, este posto-como-desigual, é imediatamente, enquanto diferente, nenhuma diferença para mim (Hegel, 2011 [1807], p. 131, §164).

Não obstante, se no explicar a consciência ocupa-se somente consigo mesma, Hegel afirma também que a consciência do "interior das coisas" é "consciência de si mesmo em seu ser-outro": "a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência de si mesma em seu ser-outro" (Hegel, 2011 [1807], p. 132. §164). A verdade da consciência é a consciência de si (§164), a autoconsciência. Desse modo, a identidade da autoconsciência tem em si a diferença decorrente da atividade sobre o mundo natural, visto que "ela se experimenta experimentando, ou volta a si a partir de seu ser-outro no mundo percebido" (Santos, 2007, p. 184) — o que a faz "ser refletido em si" (Hegel, 2011 [1807], p. 131, §164), afinal: "esse saber, que é a verdade da representação do fenômeno e de seu interior, ele mesmo é apenas resultado de um movimento sinuoso. No seu percurso, desvanecem os modos de consciência — conhecimento sensível, percepção e entendimento […]" (Hegel, 2011 [1807], p. 132. §165), ou seja, um saber resultado da própria atividade da consciência que, devido à dinâmica negativa da experiência, necessariamente inverte o saber em uma nova verdade.

---

85 "Lo que he señalado em el ejemplo del castigo y de la reconciliacíon com el destino, procedía, ciertamente, de «otra esfera», a la que el propio Hegel apela como ilstracíon, pero la estructura general y la necesidad interna del progreso dialéctico queda así confirmada. No nos resta outra opción sino admitir que el mundo no sensible, suprasensible, de lo universal representa sólo un momento de aquello que realmente es. La verdadera realidad es la de la *vida*, que se mueve de suyo a sí misma" (Gadamer, 2007, p. 72). Tradução nossa.

> Se nos damos conta de que o mundo, que aos olhos de um idealista e de um físico matemático é o mundo impuro, isto é, invertido (pois o que nele se dá não é meramente a universalidade da lei e os casos puros), é precisamente o mundo real — e isso quer dizer que nele se dá a vida e que sobra a unidade do ser em si mesmo através de uma mudança infinita, na incessante distinção de si com respeito a si próprio —, então fica resolvida a mediação que Hegel propôs como tarefa na dialética da consciência. Então fica demonstrado que a consciência é autoconsciência. Disto, esta, em seu saber, é mais propriamente certa do que todas as concepções do ente que lhe foram transmitidas pelos sentidos e pelo entendimento. Essa certeza excede todas as outras. Quando a autoconsciência pensa um ente como um si mesmo, isto é, como um ser que pede relação a si mesmo, então o assim pensado como ente é referido como algo que possui em relação a si próprio a mesma certeza que possui a própria autoconsciência (Gadamer, 2007, p. 73-74).[86]

A dinâmica da experiência do entendimento revelou que a autoposição do sujeito, em Hegel, é produto de um processo reflexivo da consciência, cuja autorreferencialidade é marcada pela negação da alteridade do objeto como suprassunção da diferença que se inverte em diferença absoluta. Desse modo, cumpre dizer que a autoposição do sujeito, fundada na força do negativo, não se sustenta como uma atividade sintética que apenas dá forma ao múltiplo e não supera a cisão entre finito e infinito, entre sujeito e objeto. Na *Fenomenologia*, a atividade de explicar do entendimento é, necessariamente, dialetizada em seu curso pela sua própria experiência e o eu manifesta-se enquanto infinitude realizando o encontro da certeza com a verdade. A inteligibilidade do objeto não pressupõe categorias *a priori* do entendimento: a necessidade do objeto compreende o reconhecimento, pela consciência, da negatividade interna às coisas, por conseguinte, da autoconsciência da vida. Se a experiência da consciência é estruturada por um movimento negativo de inversão em si mesma, a introdução da diferença no pensamento, inicialmente como lei tranquila, se desdobra na experiência do mundo invertido desvelando, pois, a verdade da atividade do explicar: o verdadeiro é ser oposto em si mesmo, é a inversão em si mesmo.

O movimento que acompanhamos diz respeito à autoposição da autoconsciência como inversão em si mesma, ou a autofundação negativa do sujeito. A autoposição compreende a autorreferencialidade livre de toda determinidade exterior mas que contém uma diferença

86 “Si nos percatamos de que el mundo, que a los ojos de un idealista y de un físico matemático es el mundo impuro, esto es, invertido (porque lo que em él se da no es meramente la universalidad de la ley y los casos puros), es precisamente el mundo real —y ello quiere decir que em él se da la vida y que sobra la unidad del ser sí mismo a través de un cambio infinito, en la incesant distinción de sí con respecto a sí propio —, queda entonces resuelta la mediación que se había propuesto Hegel como tarea en la dialéctica de la conciencia. Entonces queda demonstrado que la conciencia es autoconciencia. De ello está ésta, en su saber, más propriamente cierta que de todas las concepciones del ente que le transmitieron los sentidos y el entendimiento. Esta certeza excede a todas las demás. Cuando la autoconciencia piensa a un ente como un sí mismo, esto es, como un ser que pide relación a sí mismo, entonces lo así pensado como ente es mentado como algo que posee respecto de sí propio la misma certeza que posee la propia autoconciencia” (Gadamer, 2007, p. 73-74). Tradução nossa.

interior enquanto infinitude. Contudo, a inversão não se completa na infinitude, na igualdade (abstrata) entre certeza e verdade, ela põe o desejo em cena, o qual desvelará o que de fato é a autoconsciência.

A inversão, como vimos, traduz o movimento dialético da experiência da consciência e, a experiência do mundo invertido ao desaguar na vida realiza exatamente a verdade desse movimento. Por seu turno, a vida, o si mesmo, como verdade da inversão, explicita que por detrás da autofundação negativa do sujeito há o desejo. A autoconsciência é desejo.

A *reflexividade* — da consciência — esclarece a inversão que é o movimento do entendimento para a autoconsciência.[87] A atividade de explicar do entendimento parte de uma reflexão externa, que busca apenas explicar um objeto externo, e resulta na apreensão da consciência como o próprio movimento de reflexão que constitui a si mesma e também o objeto. A autoconsciência como a forma de consciência que pensa a infinitude é a superação do entendimento.

A autoposição do sujeito, portanto, decorre de uma autoatividade que se expressa como vida e, nesse sentido, a sua verdade relaciona-se imediatamente à sua experiência como autoconsciência desejante (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 135-136, §167). O desejo aparecerá, então, como um tipo de inversão por meio da qual a consciência põe a si mesma como objeto na medida em que deseja a si mesma no objeto. Por meio do desejo, que é "a interrogação corpórea da metafísica" (Cf. Butler, 2012 [1987]), a experiência se configurará enquanto dialética do reconhecimento, revelando-se não apenas estruturada negativamente, mas como uma experiência fundamentalmente prática e interativa.

Pelo desejo, a experiência do sujeito é marcada pela falta, onde a atividade negadora de um mundo subsistente revela uma dependência vital de preenchimento de si por meio desse seu ser-outro. A independência da autoconsciência diante do seu outro está, pois, intrinsecamente envolvida com a sua dependência com o seu outro, cujo resultado é a inevitável persistência do mundo natural que agora, contudo, aparece em um contexto vitalista e não mais sob o formalismo do entendimento. Desse modo, a estrutura negativa da experiência, mobilizada pela própria autoconsciência, conduz o próprio sujeito em uma experimentação paradoxal de si. Na medida em que tenho certeza de mim mesmo, essa

87 Importante destacar que Judith Butler no livro *Subjects of desire* (1987) desenvolve a tese da reflexividade como movimento da autoconsciência desejante na busca de si mesmo por meio do outro (Cf. Butler, 2012 [1987].

certeza apenas pode ser posta provisoriamente, pois ela me escapa em sua dependência com o outro devido ao desejo que estrutura, assim, a autoconsciência.

Diante do exposto, o desejo, em Hegel, não apenas explicita a passagem da consciência para a autoconsciência, como também articula o problema metafísico do entendimento em termos da busca pela "diferença real" impulsionada pela falta e pela persistência do negativo. Afinal, a experiência do entendimento revelou os limites da apreensão teórica do mundo sensível. Cabe à autoconsciência desejante, portanto, realizar a unidade com o mundo, porém, não mais em uma perspectiva formalista.

A primeira manifestação do desejo, a manifestação enquanto desejo aniquilador, reproduz, contudo, a identidade abstrata do entendimento. A consciência desejante busca negar um objeto vivo para afirmar-se como autoconsciência independente. Por meio de ato negador, a autoconsciência positiva a si mesma. Porém, como acima mencionado, o ato de marcar o outro com a nulidade revela a dependência da consciência com o ser-outro. A impossibilidade de se afirmar por meio da aniquilação do outro, faz com que a autoconsciência experimente o outro como independente:

> O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprassumir desse Outro; para que haja suprassumir, esse Outro deve ser.
>
> A consciência-de-si não pode assim suprassumir o objeto através de sua relação negativa para com ele; pois essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo. De fato, a essência do desejo é um Outro que a consciência-de-si; e através de tal experiência essa verdade veio-a-ser para a consciência (Hegel, 2011 [1807], P. 140-141, §175).

A manifestação aniquiladora do desejo é sintoma de uma metafísica que concebe a autoconsciência como um sujeito puro que se autoposiciona por meio da negação do seu vínculo com o mundo empírico. Por outro lado, se pôr como sujeito puro é experimentar, paradoxalmente, o esvanecimento de si na infinidade dos objetos naturais dos quais a autoconsciência pura, como desejo, depende como *falta*. A autoconsciência desejante deve buscar, portanto, uma experiência menos fugaz da sua independência:

> Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é *em si* o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é.
>
> Mas quando o objeto é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência (Hegel, 2011 [1807], p. 141, §175).

A autoconsciência só alcança satisfação, assim, quando o objeto encerra em si mesmo a negação. Ter a negação em si e ser independente é ser, também, autoconsciência. Nesse sentido, "a consciência-de-si só alcança sua satisfação em outra consciência-de-si" (Hegel, 2011 [1807], p. 141. §175).

A consciência desejante e a sua relação com o ser-outro e, ainda, com outra consciência-de-si, está na base, portanto, da autofundação negativa do sujeito. Nesse sentido, cabe agora explicitar como a experiência do entendimento tem na experiência do desejo a sua verdade.

## 2.3 Apêndice: a reflexividade do entendimento à luz da Doutrina da Essência

A autorreferencialidade da consciência, a identidade consigo mesmo, tem a reflexividade em si mesma, cujo movimento inicia como mediação da sua relação sujeito e objeto — o movimento de abstração da diferença tomada como externa — e, por conseguinte, define a autoposição livre da determinidade sensível, o retorno para si.[88] Contudo, o movimento reflexivo da consciência, na verdade, faz penetrar a diferença em seu interior gerando a inversão em si mesmo e, conforme acompanhamos, a consciência se explicitará como uma unidade de contrários. Desse modo, afirmamos que a autoposição é negativa — e dialética — e sua verdade é o desejo.[89]

Assim, a manifestação da infinitude no entendimento, resultado da própria experiência do entendimento, implode as limitações do próprio entendimento levando-o em direção à razão dialética e ao seu consequente reconhecimento especulativo. No interior do itinerário científico que é a *Fenomenologia*, este momento é um marcador importante da superação da metafísica dualista sustentada pelo entendimento, precisamente ao reconhecer a necessidade na contradição interna das coisas. Desse modo, configura-se, então, um momento determinante para a consecução do conceito de saber absoluto, tendo em vista a sua necessária

88 Butler (2012 [1987]) elucida que a reflexividade, em sua característica de autorrelação da autoconsciência, emerge na conclusão da atividade do explicar: "Não mais intencionalmente cativada por um mundo que ostensivamente monopolizava a realidade, a consciência descobre sua própria reflexividade; ela tornou-se outra para si mesma e se conhece como tal […]" (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 28-29). Tradução nossa. Entretanto, seu desenvolvimento é próprio de uma autoconsciência que, em sua autorrelação, se põe como autoconsciência desejante, sustenta a autora. No terceiro capítulo retomaremos o tema da reflexividade em Butler, tema também abordado no artigo "Autoconsciência desejante na *Fenomenologia do Espírito*: negatividade metafísica e liberdade" de Oliveira (2022).

89 A autoposição da consciência desdobra-se em autoconsciência e, assim, a verdade da consciência é a autoconsciência. A autoconsciência, por sua vez, define-se por ser "autoconsciência desejante".

pressuposição fenomenológica para seu desenvolvimento lógico. Nesse sentido, no presente apêndice, acompanharemos a reflexividade circunscrita ao entendimento à luz do movimento reflexivo da Doutrina da Essência na *Ciência da Lógica*, mais especificamente no interior do movimento da essência.

O recurso à Doutrina da Essência justifica-se pelo fato do movimento lógico do pensamento objetivo realizar a crítica imanente dos conceitos tradicionais de essência e reflexão, os quais se fazem presentes também na experiência do entendimento. A lógica da essência desenvolve-se como "crítica ontológica" ao incorporar a reflexão como determinidade da essência, de modo que "o conceito específico de reflexão hegeliano se constitui, portanto, nos moldes de um conceito de negatividade ontológico-crítico" (Iber, 2014, p. 12). Na *Fenomenologia*, por sua vez, acompanhamos como a radicalização da experiência do entendimento expõe as limitações do próprio entendimento demarcando a saída de uma metafísica dualista, que supõe a subsistência do objeto e sustenta um conceito substancialista de essência, para a entrada no pensamento especulativo precisamente pelo desenvolvimento da reflexividade da consciência. Por conseguinte, a consciência encontra a própria reflexividade no objeto e, assim, a reflexão deixa de sustentar-se exclusivamente como movimento subjetivo da consciência para estruturar-se como movimento de um pensar objetivo. Ademais, no que se refere à Lógica, por sua vez, observa-se que a reflexão diz respeito a uma categoria absoluta, propriamente constitutiva do pensar objetivo. Assim, no que tange à Doutrina da Essência e seu paralelo com a reflexividade do entendimento:

> Esta parte, (a mais difícil) da Lógica, contém principalmente as categorias da metafísica e das ciências em geral — enquanto [são] produções do entendimento reflexivo, que admite as diferenças como *autônomas*, e ao mesmo tempo põe *também* sua relatividade; mas que só liga as duas por um também: uma ao lado, ou depois, da outra; e não reúne esses pensamentos, não os unifica no conceito (Hegel, 1995 [1830], Vol. I, p. 226, §114).

O entendimento, de fato, parte de uma metafísica dualista que sustenta conceitos opostos em pólos fixos, a exemplo de universal e particular, identidade e diferença, etc., pensando-os como exteriores e unificados apenas por um terceiro. A própria atividade sintética empreendida por esse modo de consciência, como vimos acima, pressupõe a dualidade e a ligação externa. Por outro lado, a Doutrina da Essência constitui-se como esfera da relacionalidade absoluta.

Enquanto negação da esfera do ser, diluindo toda alteridade,[90] a lógica da essência volta-se para as determinações do pensamento como movimento de pura negatividade e autorreferência. O entendimento, por sua vez, também configura um momento de autorreferencialidade na experiência da consciência, na medida em que a reflexividade atua negando a subsistência do objeto e fazendo com que o entendimento lide com as suas próprias operações. Neste momento, falamos na autoposição do sujeito, na afirmação de um sujeito como auto-identidade em oposição ao objeto. Há, contudo, uma hipostasiação do ato reflexivo, de modo que o sujeito volta-se para si e não reconhece a reflexividade posta no próprio objeto e, tampouco, a diferença que constitui a sua identidade. Nesse sentido, cabe a Hegel desenvolver uma crítica, na Lógica, ao pressuposto do "eu reflexionante": "ele arranca a reflexão ao sujeito supostamente subjacente e a conceitualiza como forma objetiva do pensar, no qual o conceito antes de tudo se constitui, em vez de ser a condição de constituição" (Iber, 2014, p. 14-15). A circularidade reflexiva do eu é tomada como processualidade por Hegel, em contraponto à sua fixidez e autonomização (Cf. Iber, 2014, p. 15), em contraponto a uma reflexão como movimento entre sujeito e objeto como pólos exteriores entre si.

Na *Fenomenologia*, a processualidade é explicitada quando sabe-se que a autoposição do sujeito é negativa. Considerando o *télos* da presente pesquisa, cumpre destacar que Hegel está efetuando um descentramento da noção moderna de sujeito: o sujeito autorreferente não se sustenta em si mesmo e desdobra-se para uma atividade negativa autorrelacionante que traduz-se, inicialmente, como infinitude, cujo automovimento define-se como vida e se expande como atividade desejante. O eu, para Hegel, não é uma atividade positiva e autossuficiente, como veremos pela manifestação do desejo, é marcado pela falta. O objetivo é dar conta da reflexão em seu puro movimento, sem substratos.

A experiência do entendimento começa com a tentativa de buscar a unidade suprassensível que explica o universal indeterminado, o que corresponde ao movimento de busca da essência da coisa correlato ao movimento de reflexão do sujeito. Conforme acompanhamos, a essência, como unidade do universal indeterminado, nada mais é que pensamento do entendimento. Por conseguinte, ao passo em que se examina a atividade da essência, verifica-se a diluição da concepção tradicional de essência na medida em que se interioriza nas operações dos pensamentos. Inicialmente, o entendimento progride pela

90 "[…] a Lógica da Essência dilui a alteridade substancial do outro por princípio" (Asmuth, 2013, p. 105).

dessubstancialização do objeto, que deixa de ser uma alteridade subsistente — semelhante ao movimento de interiorização da doutrina da essência como negação do ser, ou seja, não se trata mais de tentar apreender o objeto pelas determinações do ser-aí, como qualidade, quantidade e medida. Logo em seguida, instaura-se o jogo de forças como movimento de manifestação da essência cuja significação é o desvanecer.

O interessante na referida passagem da experiência do entendimento não é apenas o dissolver dos extremos da força, mas também o dissolver do tipo de movimento que constitui a fixação dos extremos, as forças postas como independentes. Há um movimento de pressuposição — da força que subsiste em oposição à sua exteriorização (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 112, §137) — que encobre a relação interna de reciprocidade entre as forças e que é explicitado enquanto o puro desvanecer no qual resta apenas o próprio movimento de desvanecimento.

> Essas forças não são extremos que retenham, [cada um] para si, algo fixo, e que só se transmitam mutuamente uma qualidade externa no meio-termo e no seu contato. Pelo contrário: só nesse meio-termo e contato são o que são. Aí estão imediatamente, ao mesmo tempo, o ser-recalcado ou o *ser-para-si* da força como sua exteriorização; tanto está o solicitar quanto o ser-solicitado. Mas esses momentos por isso não se dividem em dois extremos independentes, tocando-se apenas em seus vértices opostos; senão que sua essência consiste pura e simplesmente em ser cada um através do outro, quando o outro o é. As forças não têm, pois, nenhuma substância própria que as sustenha e conserve (Hegel, 2011 [1807], p. 114, §141).

A essência na experiência do entendimento revela-se como "perda da realidade", como dessubstancialização do objeto. Desse modo, Hegel afirma que a verdadeira essência não está determinada de maneira imediata para a consciência, mas, mediata, o que significa dizer que, ao perder o subsistir — o substrato — seu acesso será por meio do fenômeno, que nada mais é do que o sentido negativo do ser (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 115-116, §143). Ora, tal movimento de dessubstancialização pode ser devidamente elucidado pelo movimento lógico-objetivo da essência, tal qual é explicitado por Hegel na Ciência da Lógica.

A essência é a verdade do ser. Contudo, assim como não podemos falar em uma força subsistente que explica a matéria, não podemos também falar da essência como algo subjacente ao ser. Conforme Hegel, a essência provém do ser. Mas o ser na essência é suprassumido, mediado, de modo que o ser é a aparência, ou em outros termos, "a aparência é o pôr da essência" (Hegel, 2017 [1813], p. 35). Para Hegel, em última análise, o ser mesmo é aparência: "O ser da aparência consiste unicamente no ser suprassumido do ser, em sua nulidade; ele tem essa nulidade dentro da essência, e fora de sua nulidade, fora da essência, a

aparência não é. Ela é o negativo posto como negativo" (Hegel, 2017 [1813], p. 38). Assim, de acordo com Klotz (2012), citado por Guerra (2016):

> O conceito de essência surge na Lógica com o resultado da Lógica do Ser de que o ser é "aparência". O estar-suspenso da imediatez do ser, sua 'nulidade', é a tese fundamental na qual se baseiam todas as categorias da lógica da essência. Consequentemente, o conceito de aparência é central nos primeiros passos da Lógica da Essência. Como se sabe, Hegel explicita esse conceito através do conceito de negação — o que é aparência, é caracterizado por negatividade, mas não no sentido de que é negação de algo outro, mas de que é intrinsecamente negativo (*apud* Guerra, 2016, p. 67).[91]

Inicialmente, então, podemos reconstituir o movimento aqui apresentado da experiência do entendimento, a saber, aquele circunscrito entre a busca da essência e a perda da mesma no fenômeno, à luz do movimento lógico-objetivo da doutrina da essência.

Como posto acima, Hegel parte de uma crítica imanente da concepção tradicional de essência, concepção que é manifesta, por exemplo, no início da experiência do entendimento: a essência como unidade suprassensível capaz de falar da natureza do objeto. De acordo com Hegel, nessa perspectiva, há um movimento que atravessa o imediato pressupondo uma verdade por detrás do ser: "Somente enquanto o saber se interioriza a partir do ser imediato, encontra, através dessa mediação, a essência" (Hegel, 2017 [1813], p. 31). Assim, a essência é "o ser que passou atemporalmente" (Cf. Hegel, 2017 [1813], p. 31).[92] Tal mediação, característica da tradição metafísica, é, no entanto, um movimento de conhecer externo ao ser, que não diz o que o ser é. Para Hegel, contudo, a interiorização na essência precisa ser considerada como movimento próprio do ser, visto que "nele se mostrou que o ser, pela sua natureza, interioriza-se, e, através deste ir para dentro de si, torna-se essência" (Hegel, 2017 [1813], p. 31). Ou seja, não se trata de um movimento externo ao ser, mas de um movimento *do* ser.[93]

No que se refere a experiência do entendimento, acompanhamos que, de fato, há o desaparecimento de um ser sustentado por um substrato suprassensível para pensar o objeto da experiência por meio de uma dinâmica de forças que compreende a conceitualidade do

91 GUERRA, R. **A vida dos conceitos: reflexão e contradição na Doutrina da essência da Ciência da Lógica de Hegel.** 2016. Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. À época da construção da presente pesquisa, não foi localizado o texto original do autor. Referência do texto de Klotz: KLOTZ, Christian. A superação da relação externa entre o pensamento e seu conteúdo na Lógica da Essência. *In:* **GT HEGEL**, ANPOF, 2012.

92 "A língua [alemã] conservou a essência (*Wesen*) no tempo passado, '*gewesen*', do verbo *ser* (*sein*); pois a essência é o ser que passou, mas ser que passou atemporalmente" (Hegel, 2017 [1813], p. 31).

93 Tudo depende do modo como se apreende o movimento do pensamento: por uma metafísica tradicional ou por meio da metafísica especulativa.

mesmo. O entendimento atinge, então, o momento da universalidade livre de toda determinidade sensível, assim como perfaz o momento da mediação reflexiva da consciência.

Na Doutrina da Essência, Hegel diz que o ser pensado como essência é um ser "no qual está negado todo o determinado e o finito" (Hegel, 2017 [1813], p. 32), de modo que a unidade suprassensível do entendimento pode ser entendida como a unidade simples sem determinação, a saber, propriamente o universal indeterminado. Mas, criticamente, Hegel observa que o determinado é retirado de maneira externa, visto que a reflexão ali presente é do tipo abstrativa, não afeta propriamente o conteúdo das coisas: "(…) apenas *remove* as determinidades do ser daquilo que resta como essência; ela as coloca, por assim dizer, sempre apenas em outro lugar e as deixa, tal como antes, como [determinidades] que são" (Hegel, 2017 [1813], p. 32). A essência, assim, na atividade da negação externa, entendida também como reflexão exterior ou abstrata, carece de autonomia, é apenas através de um outro, conservando um ente que lhe contrapõe.

Para Hegel, tratando do movimento objetivo do pensamento, o que verdadeiramente ocorre é a necessidade do movimento infinito do ser acontecendo enquanto movimento da essência, de modo que a essência é "ser em si absoluto, na medida em que ela é indiferente a toda determinidade do ser e o ser outro e a relação com outro foram pura e simplesmente suprassumidos" (Hegel, 2017 [1813], p. 32). A essência é uma autorrelação negativa, pois. No movimento de interiorização, de retorno para si, a essência se faz indeterminada na medida em que suprassume as determinidades do ser, as contendo *em si*. Assim, sendo ser *em si* e *para si*, "ela *diferencia* as determinações que contém *em si*; porque ela é o repelir-se de si, ou seja, indiferença frente a si, relação *negativa* consigo" (Hegel, 2017 [1813], p. 33). Como autorrelação negativa, a essência contrapõe-se a si mesma "e é ser para si infinito somente na medida em que ela é a unidade consigo dentro dessa sua indiferenciação de si" (Hegel, 2017 [1813], p. 33). O aparecimento da essência muda a gramática do pensamento, pois não se trata de apreender o objeto por meio da sua qualidade em distinção a uma outra coisa (como a coisa da percepção), por meio do seu *ser-aí*, e, em extensão, não se trata de tentar apreender o objeto como um *res extensa*, sob os quais poderíamos aplicar qualidade, quantidade e medida. A essência é a "absoluta indiferença frente ao limite" (Hegel, 2017 [1813], p. 33).

> Esse determinar é, pois, de outra natureza do que o determinar dentro da esfera do ser e as determinações da essência têm um outro caráter do que as determinidades do ser. A essência é unidade absoluta do ser em si e do ser para si; seu determinar permanece, portanto, dentro dessa unidade e não é nenhum devir nem passar, assim como as próprias determinações não são um outro enquanto *outro*, nem relações

> com *outro*; elas são [termos] autossubsistentes, mas, com isso, somente como tais que são uma com a outra dentro se sua unidade (Hegel, 2017 [1813], p. 33).

Assim como a experiência do entendimento demarca um afastamento da alteridade do objeto como um ser determinado sensivelmente e subsistente, tal movimento de interioridade do ser na essência, inicialmente a unidade suprassensível para o entendimento, é o movimento objetivo do pensamento como suprassunção das determinidades do ser. Na essência, diz Hegel na Lógica, a determinidade "não é": são apenas na *relação* com a essência — não são autossubsistentes, independente da essência. Então, se a atividade negativa empreendida pela essência é a reflexão, como o próprio movimento de retorno a si, as determinações estão nela como refletidas, são "postas pela própria essência" (Hegel, 2017 [1813], p. 33) e permanecem nessa unidade.

Nos remetemos, mais uma vez, ao jogo de forças do entendimento, jogo no qual a concepção substancialista de essência cede lugar para uma dinâmica de desvanecimento. Aquilo que desvanece, que é instável e que, a princípio, parece opor-se à uma verdade mais estável e oculta, é chamado de fenômeno. Ao explorar o fenômeno, o entendimento concebe a lei como aquilo que traduz a universalidade da mudança, da instabilidade do fenômeno: o fenômeno em sua generalidade, sem diferença. Por meio do conceito de lei, o entendimento alcança, então, o pensar formal, que pode ser pensado como a identidade do pensamento em sua universalidade, portanto. Contudo, antes de abordarmos o problema da identidade, cumpre entendermos o desaparecimento do ser como fenômeno na Doutrina da Essência, mais especificamente seguindo o movimento lógico de que a essência é a aparência.

Em seu movimento negativo de interiorização de si, a essência suprassume o ser e, consequentemente, se comporta como negação determinada. Sendo negação do ser, a essência tanto conservou a imediatidade do ser como deveio da imediatidade do ser e, assim, ela propriamente é essência imediata "e o ser é apenas um negativo em *relação* à essência" (Hegel, 2017 [1813], p. 37). Nesse sentido, por ser determinada e por possuir um ser e uma determinidade, a essência estabelece com o ser uma relação de alteridade na qual ambos se apresentam como *outros*. Assim, cai sobre eles a diferença entre o inessencial, que é o ser, e o essencial, a essência (Hegel, 2017 [1813], p. 38). Porém, essa relação de alteridade é, fundamentalmente, um pôr externo, porque a essência "é a negatividade absoluta do ser": "com isso, o ser ou o ser-aí não se manteve como um outro com respeito à essência, e o imediato ainda diferente da essência não é meramente um ser-aí imediato, mas o imediato *em*

*si e para si* nulo; ele é apenas uma *inessência*, a *aparência*" (Hegel, 2017 [1813], p. 38). O ser posto como inessencial nada mais é do que a aparência, a absoluta nulidade — do ser.

O ser como nulidade apenas é dentro da essência e, assim, "ele é enquanto a imediatidade *refletida*, isto é, [como imediatidade] que é apenas *mediante* sua negação e que, frente a sua *mediação*, nada é senão a determinação vazia da imediatidade do não ser-aí" (Hegel, 2017 [1813], p. 39). Ou seja, enquanto aparência, significa que o ser não tem imediatidade como algo, ainda que a aparência seja também um determinado imediato. Hegel identifica essa posição da aparência, de não ter o ser como a imediatidade do algo, mas, não obstante, ser um determinado imediato, na apreensão filosófica da aparência como fenômeno, seja o fenômeno [*Phänomen*] do ceticismo, seja o fenômeno [*Erscheinung*] do idealismo, visto ser o fenômeno "um tipo de *imediatidade* que não é algo ou coisa alguma, nem em geral um ser indiferente, que estaria fora de sua determinidade e de sua relação com o sujeito" (Hegel, 2017 [1813], p. 39). Assim, a imediatidade da aparência refere-se não a um algo, uma coisa, mas às determinidades multíplices:

> Ao mesmo tempo, porém, o ceticismo admitia determinações multíplices de sua aparência, ou antes, sua aparência tinha por conteúdo toda a multíplice riqueza do mundo. De igual maneira o fenômeno do idealismo compreende dentro de si toda a extensão dessas determinidades multíplices. Aquela aparência e esse fenômeno estão determinados *imediatamente* de modo multíplice. Pode bem ser, então, que a esse conteúdo não esteja subjacente nenhum ser, nenhuma coisa ou coisa em si; ele permanece por si como ele é; ele apenas foi transposto do ser para a aparência, de modo que a aparência, dentro de si mesma, tem aquelas determinidades multíplices que são imediatas, [determinidades] que são determinações outras em si (Hegel, 2017 [1813], p. 39).

Hegel esclarece que, enquanto fenômeno, a aparência possui conteúdos imediatos, que são as determinidades "da riqueza do mundo", os dados percebidos pelo sujeito, os quais não são postos pela aparência, mas, dados imediatamente. O ponto é que, na aparência que é o fenômeno, a determinidade é conservada como uma externalidade, "um lado independente frente à essência" (Hegel, 2017 [1813], p. 40). Contudo, a aparência não pode sustentar-se como diferente da essência. Se o ser regressou para a essência, no movimento de interiorização, "apenas se pode mostrar que as determinações que a diferenciam da essência são determinações da própria essência" (Hegel, 2017 [1813], p. 40) e, ademais, a aparência está suprassumida na própria essência, observa Hegel.

> É a imediatidade do *não ser* que constitui a aparência; este não ser, porém, não é outra coisa senão a negatividade da essência nela mesma. O ser é não ser dentro da essência. Sua *nulidade* em si é a *natureza negativa da própria essência*. A imediatidade ou a indiferença, porém, que esse não ser contém, é o próprio ser em si

> absoluto da essência. A negatividade da essência é sua igualdade consigo mesma, ou seja, sua simples imediatidade e indiferença. O ser conservou-se na essência, na medida em que ela tem essa igualdade consigo mesma em sua negatividade infinita; através disso, a própria essência é o ser (Hegel, 2017 [1813], p. 40).

Nesse sentido, Hegel está rompendo, definitivamente, com a diferença externa entre o inessencial (a aparência) e o essencial (a essência) a partir do movimento mesmo dessa separação. O ser é a aparência e, assim, é a nulidade na essência; a sua imediatidade apenas é mediada na essência, o que Hegel define como "o ser como momento" (Hegel, 2017 [1813], p. 40). Desse modo, tem-se a nulidade e a imediatidade refletida que, compondo os momentos da aparência, são, necessariamente, momentos da essência e, assim, Hegel supera a dualidade essência e aparência: "não está presente uma aparência do ser *na* essência ou uma aparência da essência *no* ser; a aparência dentro da essência não é aparência de um outro, mas é *a aparência em si*, *a aparência da própria essência*" (Hegel, 2017 [1813], p. 41).

> Hegel, por sua vez, escapa aos dilemas da representação e põe fim ao dualismo da essência e da aparência, deixando para trás a teoria do conhecimento (por exemplo, a questão de Kant: como é que o conhecimento é possível?) e, em vez disso, fixando residência na metafísica, que ele considera ser um conhecimento que é o próprio mundo, e um mundo que é, ele próprio, conhecimento do mundo. Para ele, essência e aparência são igualmente constitutivas do mundo. Seria tão errado acreditar que a essência é verdadeira por si só quanto acreditar na verdade da aparência. O que é preciso compreender é como se produzem tanto a essência quanto a aparência, numa unidade sistemática que é a do mundo como pensamento (Longuenesse, 2007, p. 08).[94]

Ao desdobrar as consequências da nulidade da aparência como "aparência da essência mesma", Hegel chega, propriamente, à definição da essência como a mediação em si mesma devido à sua atividade negativa: a essência como autorrelação negativa. Em distinção à ideia tradicional de aparência, que tem seu ser no outro, a essência — que é aparência — é autônoma, "ela *é* como aquilo que se medeia consigo através de sua negação, que é ela mesma" (Hegel, 2017 [1813], p. 41), mas, precisamente enquanto a falta de autossubsistência que é, a aparência anula a si própria dentro da essência.

> A *determinidade*, portanto, que é a aparência na essência, é determinidade infinita; ela é apenas o negativo que se junta *consigo*; assim, ela é a determinidade que, enquanto tal, é a autossubsistência e que não está determinada — Inversamente, a autossubsistência, enquanto *imediatidade* que se relaciona consigo, é, de igual

94 "Hegel, for his part, escapes the dilemmas of representation and puts an end to the dualism of essence and appearance by leaving behind the theory of knowledge (e.g. Kant's question: how is knowledge possible at all?) and instead taking up residence in metaphysics, which he takes to be a knowledge that is the world itself, and a world that is, itself, knowledge of the world.9 For him, essence and appearance are equally constitutive of the world. It would be just as wrong to believe that essence is true by itself as to believe in the truth of appearance. What needs to be understood is how *both* essence *and* appearance are produced, in a systematic unity which is that of the world as thought" (Longuenesse, 2007, p. 08). Tradução nossa.

> modo, pura e simplesmente determinidade e momento e somente enquanto negatividade que se relaciona consigo. — Essa negatividade que é idêntica à imediatidade e, assim, a imediatidade que é idêntica à negatividade, é a *essência*. A aparência é, portanto, a própria essência, mas a essência em uma determinidade, mas de modo que esta é apenas seu momento e a *essência* é o aparecer de si dentro de si mesma (Hegel, 2017 [1813], p. 41-42).

Conforme Longuenesse (2007), a aparência não é um dado,[95] visto que revelar a essência da aparência é revelar o movimento do pensamento que a constitui. Assim, no terreno da autorreferencialidade do pensamento, diferente do ser, a essência, portanto, é a autorreferencialidade negativa, negação do negativo e, assim, "mediação de si em consigo mesmo" (Hegel, 1995 [1830], Vol. I, p. 222), ou seja, a essência é uma negação absoluta. Ao conter a aparência em si mesma, sendo o seu próprio aparecer dentro de si, seu próprio refletir, a essência se põe como "o movimento infinito dentro de si que determina sua imediatidade como a negatividade e sua negatividade como a imediatidade" (Hegel, 2017 [1813], p. 42). Esse movimento em si de aparecimento, é o automovimento que é a *reflexão*. Desse modo, no lugar da imediatez do ser, temos a essência em seu movimento de autorrelação negativa.

O desenvolvimento da crítica imanente do conceito de essência, crítica que realiza uma espécie de dessubstancialização do referido conceito, leva à categoria lógica da reflexão como o automovimento da essência o que, conforme Iber (2014), compreende, por sua vez, uma dessubjetivação da reflexão.

Hegel define a reflexão como o "*movimento do nada para o nada e, através disso, de retorno a si mesmo*" (Hegel, 2017 [1813], p. 43). O automovimento da essência, como reflexão, consiste em *um passar dentro de si*, a saber, uma passagem diferente da lógica do ser, na qual um passa pelo *outro.* Não há, na essência, a alteridade do ser, e o movimento da reflexão, nesse sentido, "é o outro enquanto a *negação em si*, que tem um ser somente como negação que se relaciona consigo" (Hegel, 2017 [1813], p. 43). Por isso, o outro não é o limite, mas trata-se da "negação com a negação". Em outros termos, podemos dizer que o movimento de reflexão não transita entre "dois substratos", mas, como igualdade da negação consigo (Cf. Hegel, 2017 [1813], p. 43), é absoluta autorreferência: uma imediatidade que é o próprio movimento reflexionante. Portanto, para Hegel, pensar a reflexão absoluta não significa pensar um movimento entre dois pólos, mas um movimento que se define pelo passar do nada para o nada, a saber, um movimento de negatividade pura "a qual nada tem

95 A exemplo de um dado da percepção.

fora dela a negar, mas que nega somente seu próprio negativo, o qual é somente neste negar" (Hegel, 2017 [1813], p. 43).

A reflexão pura e absoluta compreende um movimento intricado, que se apresenta, primeiramente, como reflexão ponente, em segundo lugar, como reflexão exterior e, em terceiro lugar, como reflexão determinante (Cf. Hegel, 2017 [1813], p. 43). Na medida em que tais momentos são apresentados, cumpre elucidar, doravante, o processo de dessubjetivação que compreende a reflexão absoluta em paralelo com a experiência do entendimento, esta última no que se refere à dinâmica dialética de implodir a unilateralidade das próprias operações do entendimento e, sobretudo, a explicitação da diferença no interior do vazio formal do entendimento, o que implicará no reconhecimento dos limites da própria consciência para a consecução do verdadeiro conceito de saber.

Hegel inicia a apresentação da reflexão ponente observando a suprassunção presente na atividade negativa da reflexão. A reflexão, afirma Hegel "[…] é passar como suprassumir do passar; pois ela é coincidir do negativo *consigo mesmo*" (Hegel, 2017 [1813], p. 44), o que implica na relação do negativo consigo mesmo como "retorno para dentro de si": a negatividade, nessa relação, é uma imediatidade "como *retorno a partir de um*, logo, imediatidade que suprassume a si mesma" (Hegel, 2017 [1813], p. 44). Ao suprassumir o passar, põe uma imediatidade — como em toda suprassunção — contudo, enquanto reflexão ponente, a suprassunção como relação negativa consigo mesmo, significa um retorno para dentro de si e, assim, Hegel define, por conseguinte, *o ser posto*: "a imediatidade puramente como *determinidade* ou como tal que se reflete" (Hegel, 2017 [1813], p. 44). A saber, o ser posto é a imediatidade que retorna para dentro de si, ou seja, que se reflete. Desse modo, observa-se que a reflexão ponente não retorna a partir de um outro, mas, se dá como movimento autorreferente — do nada para o nada mesmo — de suprassunção. Explica Hegel: "ela é *pôr*, na medida em que é a imediatidade enquanto um retornar; não está presente, pois, outro algum, nem um outro do qual ela retornaria, nem um outro para o qual retornaria; ela é, portanto, apenas como retornar, ou seja, como negativo de si mesma" (Hegel, 2017 [1813], p. 45).

No entanto, a reflexão é, também, *pressupor*, observa Hegel:

> Ou seja, a imediatidade é, como o retornar, somente o negativo de si mesma, somente isto: não ser imediatidade; mas a reflexão é o suprassumir do negativo de si mesmo, ela é juntar-se consigo; ela suprassume, portanto, seu pôr, e na medida em que ela é o suprassumir do pôr em seu pôr, ela é pressupor (Hegel, 2017 [1813], p. 45).

Ao estabelecer a suprassunção como relação negativa consigo mesma, que põe uma imediatidade que reflete, a reflexão da imediatidade significa a suprassunção do próprio pôr em seu pôr: o pressupor. Ou todo pôr é um pressupor, no que se traduz que todo pressuposto é posto de antemão (Cf. Inwood, p. 249-252).

O movimento da reflexão é o movimento da essência.[96] Assim, no movimento de suprassunção, a essência é igualdade consigo quando suprassume a igualdade consigo (Cf. Hegel, 2017 [1813], p. 45). Por conseguinte, a essência pressupõe a si mesma e o suprassumir da sua pressuposição é a própria pressuposição. Podemos afirmar que a essência pressupõe a si mesma dissimulando a sua própria pressuposição. Por seu turno, no interior da reflexão pressuponente, surge, então, uma relação de alteridade:

> A imediatidade, que ela se pressupõe como suprassumir, é pura e simplesmente apenas como *ser posto*, como suprassumido *em si*, que não é diverso do retorno para dentro de si e é ele mesmo somente este retornar. Mas, ao mesmo tempo, o ser posto está determinado como um *negativo*, como imediatamente *frente a* um, portanto, frente a um outro (Hegel, 2017 [1813], p. 46).

Como analisa Iber (2015), se o pressuposto é determinado como essência, como o retorno a si, ele adquire "uma autonomia contra a relação na qual ele é apenas ser-posto suprassumido" (Iber, 2015, p. 64). Portanto, além de ser posto, ele é determinado como negativo e, assim, determinado imediatamente contra um outro. Nessa medida, a reflexão passa a ser *reflexão exterior*. Contudo, em sua explicitação como reflexão exterior, a reflexão mesma nega o determinar do outro como o seu negativo, suprassumindo a exterioridade que lhe acometia: "seu pôr que nega a si mesmo é o juntar-se dela com seu negativo, como o imediato, e esse juntar-se é a própria imediatidade essencial" (Hegel, 2017 [1813], p. 47). O que se apresenta, efetivamente, é a reflexão imanente da própria imediatidade, afirma Hegel (Cf. Hegel, 2017 [1813], p. 47).

Observa-se, assim, que o momento da reflexão exterior não se sustenta de modo autônomo. Nesse sentido, Hegel apresenta a compreensão da reflexão exterior na história da filosofia como reflexão subjetiva, precisamente em Kant. Em Kant, conforme Hegel, distingue-se a reflexão exterior como faculdade de julgar reflexionante e como faculdade de julgar determinante. O julgar reflexionante toma o particular como um dado a partir do qual

96 "[…] esse imediato pressuposto não está distinguido da própria essência, já que a negatividade absoluta deve ser, igualmente, também a negatividade suprassumida, ou a imediatidade pressuposta é ela mesma determinada como o retorno a si, o qual, como ser-posto, suprassume-se em si mesmo (*an sich selbst*)" (Iber, 2015, p. 64).

cabe descobrir o universal. O julgar determinante parte do universal como dado sob o qual se subsume o particular. Na experiência do entendimento, a atividade do explicar comporta-se precisamente como faculdade de julgar reflexionante, visto que, conforme acompanhamos, se impõe a procura de uma lei capaz de explicar o dado particular. Por meio dessa apresentação, Hegel destaca a dinâmica entre imediatidade e reflexão — reflexão como retorno a si:

> Com isso, a reflexão é aqui igualmente o ir além de um imediato para o universal. Em parte, o imediato é determinado como particular somente através dessa sua relação com seu universal; por si, ele é apenas um singular, ou seja, um ente imediato. Em parte, porém, aquilo a que ele é relacionado, seu universal, sua regra, princípio, lei, é em geral o refletido dentro de si, o que relaciona consigo mesmo, a essência ou o essencial (Hegel, 2017 [1813], p. 47).

A reflexão exterior, quando identificada na atividade subjetiva, é aquela que estabelece a dinâmica entre um dado particular cuja reflexão a partir da sua imediatidade revela a universalidade que lhe subjaz — juízo reflexionante; ou, procede por estabelecer um princípio a partir do qual o particular ganha inteligibilidade. No entanto, não existe um imediato *per se* e/ou uma reflexão autônoma. Ambos se produzem mutuamente. No interior da reflexão absoluta, a qual não se confunde com a reflexão subjetiva, a *reflexão determinante* esclarece a totalidade do verdadeiro sentido lógico da reflexão pensamente.

Como Hegel estabelece, a reflexão determinante "é em geral a unidade da reflexão *ponente* e da reflexão *exterior*" (Hegel, 2017 [1813], p. 49). A partir dessa compreensão, Hegel volta a abordar o *pôr*, construindo uma caracterização em relação ao *ser aí*, de modo a oferecer uma leitura dessa relação para, então, apresentar mais aprofundadamente o *ser posto*. O objetivo, por conseguinte, é explicitar o *pôr* em sua conceitualização como *determinação de reflexão*. Se na esfera do ser falamos de determinidade enquanto qualidade, na esfera da essência tratam-se de *essencialidades*, como determinação de reflexão. Como adianta Hegel:

> […] como desde logo resultará mais precisamente na reflexão determinante, as determinações refletidas são de outra espécie do que as determinações meramente imediatas do ser. Admitem-se mais facilmente estas últimas como transeuntes, meramente relativas, como estando na relação com outro; mas as determinações refletidas têm a forma do ser em e para si; elas se fazem valer, por conseguinte, como as determinações *essenciais*, e, em vez de serem tais que passam para seus contrapostos, aparecem, antes, como absolutas, livres e indiferentes umas frente às outras (Hegel, 2017 [1813], p. 49).

Na reflexão exterior, na passagem para a reflexão determinante, o *posto* "é apenas como suprassumido, como relação com o retorno para dentro de si mesmo" (Hegel, 2017 [1813], p. 50), ou seja, possui nele mesmo a negação. Na doutrina do ser, o ser aí era o ser a

possuir a negação consigo, contudo, negação imediata. Na esfera da essência, o ser posto corresponde ao ser aí, mas, aqui, o ser é o ser como essência, como pura negatividade: não como negação imediata, mas como negação suprassumida. Cumpre, portanto, apreender o ser posto "*somente* com respeito à essência, enquanto negação do ter feito retorno a si mesmo" (Hegel, 2017 [1813], p. 50). Ao estabelecer sua unidade com a reflexão exterior, o ser posto, por conseguinte, constituir-se-á como determinação de reflexão:

> […] dentro dessa unidade, a reflexão exterior é um pressupor absoluto, quer dizer, o repelir de si mesma da reflexão, ou seja, o pôr da determinidade *como pôr dela mesma*. Portanto, o ser posto é, como tal, negação; mas, como pressuposto, é a negação enquanto refletida dentro de si. Assim, o ser posto é *determinação de reflexão* (Hegel, 2017 [1813], p. 50).

Desse modo, o fundamento da determinação da reflexão é o ser refletido dentro de si mesmo. Nesse sentido, Hegel afirma que a determinação não subsiste, na doutrina da essência, por meio do ser, mas através da sua igualdade consigo (Cf. Hegel, 2017 [1813], p. 51): não se trata mais de uma relação com a alteridade, como revelava a passagem do algo no outro na doutrina do ser, por ter uma desigualdade interna;[97] trata-se, aqui, da própria negação que subsiste por meio de si mesma. Podemos afirmar que a determinação da reflexão compreende o pensamento voltado para si mesmo, sem a relação externa com uma alteridade. Assim, Hegel afirma: "*em virtude dessa reflexão dentro de si*, as determinações de reflexão aparecem como *essencialidades* livres" (Hegel, 2017 [1813], p. 51), a saber, como princípios e leis do pensamento, a exemplo da *identidade* e da *diferença*. Logo:

> Na medida em que, agora, a determinação da reflexão é tanto relação refletida dentro de si mesma quanto ser posto, sua natureza fica imediatamente mais clara a partir disso. […] Na medida em que, agora, o ser posto é aquilo que, ao mesmo tempo, é reflexão dentro de si mesmo, a determinidade de reflexão é a *relação com seu ser outro nela mesma* (Hegel, 2017 [1813], p. 52).

Identificamos, aqui, o momento da autorreferencialidade do pensamento — no interior da própria autoexposição do pensar que é a lógica —, o qual encontra-se em diálogo consigo mesmo tendo superado a relação com a alteridade, a qual passa a ser tematizada como "relação com seu ser outro nela mesma". Assim como esclarece a reflexão determinante, que não se encerra na reflexão subjetiva, a autorreferencialidade do entendimento tem como

97 "O algo como devir é um passar, cujos momentos são, eles mesmos, algo e é, por causa disso, *alteração*; - um devir já tornado *concreto*. - Mas o algo se altera, inicialmente, apenas em seu conceito; assim, ele ainda não está *posto* como mediador e mediado; inicialmente [é] apenas como o que se conserva simples na sua relação consigo e o negativo de si como um igualmente qualitativo, apenas como um *outro* em geral" (Hegel, 2017 [1813], p. 121).

consequência a implosão de um modelo subjetivo de consciência — a dessubjetivação da reflexão. Por fim:

> Através de sua relação, a qualidade passa para o outro; em sua relação, começa sua alteração. A determinação de reflexão, ao contrário, retomou em si seu ser outro. Ela é ser *posto*, negação que, porém, dobra dentro de si mesma, que é unidade de si mesma e de seu outro e somente através disso é *essencialidade*. Ela é, portanto, ser posto, negação, mas como reflexão dentro de si, ela é, ao mesmo tempo, o ser suprassumido desse ser posto, relação infinita consigo (Hegel, 2017 [1813], p. 52).

Portanto, a essência, por meio da reflexão determinante, se determina, assim, como essencialidade. Como relação infinita consigo, a essência "é um movimento através de momentos diferentes, mediação absoluta consigo" (Hegel, 2017 [1813], p. 53), a saber, as essencialidades: identidade, diferença (diversidade e oposição) e contradição. Tais essencialidades, as quais são propriamente as determinações de reflexão, costumeiramente são concebidas como proposições, enunciados, que compreendem as leis universais do pensar e, por definição, são indemonstráveis e tomadas imediatamente pelo pensar como absolutamente verdadeiras (Cf. Hegel, 2017 [1813], p. 53). O enunciado mais conhecido, considerado a primeira lei do pensar, é o da identidade, o qual afirma: "tudo é igual a si mesmo"; "A = A". Contudo, para Hegel, é necessário justificar a validade de tais proposições, pois a verdade do pensamento se explicita em seu processo de construção, de desenvolvimento, de modo que não se deve assumir pressupostos não tematizados. Ademais, segundo o filósofo:

> Se, por conseguinte, essas categorias são apreendidas em tais proposições, vêm a tona igualmente as proposições contrapostas; ambas se oferecem com igual necessidade e, enquanto afirmações imediatas, têm pelo menos igual direito. Uma proposição exigiria, por causa disso, uma prova contra a outra, e a essas afirmações, por conseguinte, não poderia mais ser atribuído o caráter de proposições do pensar imediatamente verdadeiras e irrefutáveis (Hegel, 2017 [1813], p. 54).

Hegel observa, em comparação com os juízos, que os enunciados têm o mérito de se apresentarem como relação de conteúdo, *relação determinada*, na qual é posta a necessidade do sujeito. Contudo, os enunciados, quando são tomados enquanto proposições formais, perdem o próprio conteúdo, pois tais proposições não possuem síntese, não determinam efetivamente, visto que, como leis universais, o sujeito é um ser indeterminado: "tudo" ou um "A" —"o que significa tanto quanto todo e cada ser", afirma Hegel (2017 [1813], p. 55). Tendo por sujeito o ser, "todos os algos", a identidade é enunciada como uma qualidade do algo, de modo que o algo é tomado como aquilo "que é", retornando, então, à esfera do ser.

> Com isso, elas despertam novamente o ser e, com referência ao algo, enunciam as determinações de reflexão, a identidade etc como uma qualidade que o algo teria

> nele —não em sentido especulativo, mas no sentido de que algo, enquanto sujeito, permaneceria em uma tal qualidade como [algo] *que é*, não no sentido de que ele teria passado para a identidade etc como para sua verdade e essência (Hegel, 2017 [1813], p. 55).

Para Hegel compete, então, considerar as determinações de reflexão em e para si. Nesse sentido, Hegel evidencia que, consideradas mais de perto, as determinações da reflexão tidas como formais estão na verdade "*contrapostas umas às outras*, elas se contradizem umas às outras e se suprassumem reciprocamente" (Hegel, 2017 [1813], p. 55). Por exemplo, considerando as proposições da identidade e da diversidade: ou se admite que todas as coisas são diversas; ou que todas as coisas são iguais.

> A consideração sem pensamento das mesmas as enumera *uma depois da outra*, de modo que elas não aparecem [*erscheinen*] em relação alguma entre elas; tal consideração tem em vista meramente o ser refletido delas dentro de si, sem prestar atenção ao outro momento delas, o *ser posto* ou sua *determinidade* como tal, que as arrasta em direção à passagem e à negação delas (Hegel, 2017 [1813], p. 55).

Como resultado da imediatidade da reflexão, a essência é igualdade consigo mesma em sua negatividade absoluta, "através da qual o ser outro e a relação com outro desaparecem pura e simplesmente em si mesmos na pura igualdade a si mesma" (Hegel, 2017 [1813], p. 55). Nessa medida, a essência é "*identidade* simples consigo" (Hegel, 2017 [1813], p. 55). Essa igualdade é produzida a partir de si mesma, de modo a diferenciar a *identidade essencial* da identidade abstrata, a qual compreende um negar exterior a si que conserva a diferença à parte. Vale lembrar que a identidade abstrata é produto do entendimento, o qual opera por meio da reflexão exterior em seu sentido subjetivo, tal como vimos no movimento inicial da reflexão na experiência do entendimento. Portanto, do ponto de vista especulativo, a identidade essencial difere-se da identidade abstrata:

> O conceito da identidade, de ela ser a negatividade simples que se relaciona consigo, não é um produto da reflexão exterior, mas resultou no próprio ser. Ao contrário, aquela identidade que estaria fora da diferença e a diferença que estaria fora da identidade são produtos da reflexão exterior e da abstração que se agarra arbitrariamente a esse ponto da diversidade indiferente (Hegel, 2017 [1813], p. 56).

Posto isso, além da crítica às limitação das essencialidades quando consideradas sob o ponto de vista formal, enquanto proposições formais, é necessário também a crítica à exterioridade da identidade abstrata. Tais críticas são cruciais para a explicitação da identidade essencial, visto que a mesma se torna inteligível quando desfeitas suas compreensões unilaterais e, assim, a identidade pode ser tomada em seu desenvolvimento

imanente. Nesse sentido, se identidade e diferença são tratadas como opostas excludentes, o desenvolvimento imanente da identidade, desde seu momento na reflexão exterior, revela sua relação intrínseca com a diferença. Desse modo, se pensarmos no quadro epistemológico da negação do ser outro por meio da reflexão exterior e o consequente retorno do ser outro como diferença imanente na identidade, no interior da experiência do entendimento, conseguimos extrair o seguinte operar lógico:

> O diferenciar é o pôr do não ser enquanto o não ser do outro. Mas o não ser do outro é suprassumir do outro e, com isso, do próprio diferenciar. Assim, porém, está presente aqui o diferenciar como negatividade que se relaciona consigo, como um não ser que é o não ser de si mesmo — um não ser que não tem seu não ser em um outro, mas em si mesmo. Portanto, está presente a diferença que se relaciona consigo, a diferença refletida, ou seja, a *diferença absoluta*, pura (Hegel, 2017 [1813], p. 57).

Por ser reflexão dentro de si mesma, a identidade explicita a diferença absoluta, enquanto ela mesma é "identidade como a diferença idêntica a si" (Hegel, 2017 [1813], p. 57). Desse modo, a identidade apenas pode ser compreendida por meio da diferença: "ela é a identidade como tal somente como *determinação* da igualdade simples consigo mesma, frente à diferença absoluta" (Hegel, 2017 [1813], p. 58). Posto isso, Hegel retorna ao enunciado da identidade, a saber, a proposição A = A, para mostrar como essa proposição extrapola a sua pretensão analítica e encerra a diferença. Destacadamente, nesse desenvolvimento imanente da identidade essencial, desde a forma da identidade abstrata da reflexão exterior, acompanhamos um movimento afim àquele que se apresenta na dialética do entendimento da *Fenomenologia*, mais precisamente, o movimento entre identidade e diferença presente no problema da necessidade lógica, no interior da atividade do explicar. Por conseguinte, conforme exposto anteriormente, observaremos como o recurso à lógica elucida a dessubjetivação da reflexão que, na *Fenomenologia*, pode ser identificada na saída do entendimento para a autoconsciência.

Hegel inicia a discussão em torno do enunciado da identidade, a proposição A = A, afirmando que trata-se de uma tautologia vazia, o que nos remete, inevitavelmente, à atividade autorreferencial do entendimento, sua atividade do explicar e a necessidade analítica dela resultante. Desse modo, admitimos o paralelo da crítica ao enunciado analítico da identidade com a autocrítica da experiência dialética situada na atividade do explicar do entendimento. Assim, evidencia-se que a explicação estruturada na lei da identidade produz um pensamento sem conteúdo, uma identidade vazia, portanto. Contudo, o vazio é, nele

mesmo produtivo, mas, está obliterado unicamente pelo modo de consideração do entendimento, o qual sustenta oposições fixas. Nesse sentido, é interessante o comentário de Hegel:

> Assim, é à identidade vazia que ficam presos aqueles que a tomam como tal por algo verdadeiro e sempre costumam objetar que a identidade não seria a diversidade, mas a identidade e a diversidade seriam diversas. Eles não veem que, já nisso, eles mesmos dizem *que a identidade é um diverso*; pois eles dizem que a *identidade seria diversa* da diversidade; na medida em que é preciso, ao mesmo tempo, admiti-lo enquanto natureza da identidade, nisso está que a identidade seria isso: ser diversa, não exteriormente, mas nela mesma, no interior de sua natureza (Hegel, 2017 [1813], p. 58).

Hegel defende, portanto, que faz parte da proposição da identidade a diversidade. Conceber a identidade como uma lei fixa e estática que se oporia à diversidade é, para Hegel, fazer da identidade uma determinidade unilateral e desprovida de verdade concreta. A identidade, do ponto de vista formal, apenas possui uma verdade abstrata e incompleta, de modo que, "*a verdade é completa somente na unidade da identidade com a diversidade* e, com isso, subsistiria somente nessa unidade" (Hegel, 2017 [1813], p. 58). Nesse sentido, ao se admitir a identidade abstrata, compete tomá-la como essencial desde que seja entendida como incompleta, ou seja, como carente da sua outra parte, imprimindo-lhe o movimento negativo:

> […] na medida em que assim se expressa que a identidade seria *identidade essencial como separação* da diversidade ou *na separação da diversidade*, isso é imediatamente a verdade enunciada da mesma, a saber, que a identidade consiste em ser *separação* como tal ou em estar essencialmente *na separação*, isto é, em não ser *nada por si*, mas *momento da separação* (Hegel, 2017 [1813], p. 59).

Hegel analisa, também, a experiência com a proposição pura da identidade, a saber, o ato de fazer afirmações sobre a identidade de algo, por exemplo, "um lápis é um lápis". Afirmações do tipo revelam que, no fim de contas, nada é efetivamente dito, mas que há apenas repetição do mesmo. Mas, sobretudo, revelam que há uma expectativa de dizer algo mais, uma determinação ulterior, uma *determinação diversa* (Cf. Hegel, 2017 [1813], p. 60). Entretanto, contrariando a expectativa, nada surge. Assim, "tal falar *idêntico contradiz*, portanto, a si *mesmo*. A identidade, em vez de ser nela a verdade e a verdade absoluta, é, portanto, antes, o oposto; em vez de ser o simples, imóvel, ela é o ir além de si para a dissolução de si mesma" (Hegel, 2017 [1813], p. 60). O enunciar da identidade contradiz a si mesmo; por isso, Hegel afirma, por conseguinte, que a forma da proposição contém mais do que a identidade abstrata: "nela reside esse movimento puro da reflexão, na qual o outro entra em cena apenas como aparência, como desaparecer imediato" (Hegel, 2017 [1813], p.60).

Em relação à outra expressão da proposição da identidade, a proposição da contradição, Hegel observa que "costuma-se não dar justificação alguma acerca de como a forma da negação, pela qual esse princípio se diferencia do anterior, chegaria à identidade" (Hegel, 2017 [1813], p. 61). No entanto, tal fato indica que "a identidade, enquanto movimento puro da reflexão, é a negatividade simples, que a segunda expressão da proposição indicada contém de modo mais desenvolvido" (Hegel, 2017 [1813], p. 61). Afirma-se o A e indica-se o não A unicamente enquanto aquele que deve desaparecer: a proposição, nesse caso, expressa a identidade como negação da negação. Assim, conclui Hegel: "a identidade, portanto, está aqui apresentada como *essa diferencialidade em uma relação* ou como a *diferença simples neles mesmos*" (Hegel, 2017 [1813], p. 61).

Ao acompanhar o desenvolvimento imanente da proposição formal da identidade, fica evidente, conforme Hegel, que as proposições da identidade e da contradição não são de natureza analítica, mas, sintética. Tais proposições contém, de fato, a diferença absoluta (Cf. Hegel, 2017 [1813], p. 62), que nada mais é do que: "a negatividade que a reflexão tem dentro de si, o nada que é dito pelo falar idêntico, o momento essencial da própria identidade, a qual, ao mesmo tempo, determina-se como negatividade de si mesma e é diferente da diferença" (Hegel, 2017 [1813], p. 62). A identidade se coloca como identidade diferenciando-se da diferença e, também, encerrando a negatividade como contradição de si mesma.

Assim como o entendimento, em sua atividade de explicar, acaba por conter a diferença pura, ao pôr uma diferença "que não é diferença nenhuma", o desdobramento da proposição da identidade põe a diferença pura precisamente como uma diferença do pensamento consigo mesmo, não uma diferença relativa ao ser outro do ser aí: "diferença *que se relaciona consigo*, portanto, diferença *simples*" (Hegel, 2017 [1813], p. 62).[98] Enquanto diferença da reflexão, trata-se do "outro em e para si", uma diferença refletida, em si mesma, uma essencialidade. Como diferença em si, ademais, ela é negatividade de si mesma e, assim, "diferença *de si em relação a si mesma*" (Hegel, 2017 [1813], p. 63): enquanto relação consigo mesma, ela não é ela mesma, mas seu outro que é, contudo, a identidade. Desse modo, "a diferença é ela mesma e a identidade" (Hegel, 2017 [1813], p. 63). Identidade e diferença constituem, assim, uma unidade, na qual ambas são, também, momentos:

> Isso tem de ser considerado como a natureza essencial da reflexão e *como fundamento originário determinado de toda a atividade e de todo automovimento*. -

98 Como na experiência do entendimento, na qual a diferença do ser outro (ser aí) passa a ser diferença nenhuma por meio da reflexão que, por sua vez, produz precisamente a diferença simples, ou diferença pura.

> [A] diferença, assim como a identidade, fazem de si o *momento*, ou seja, o *ser posto*, porque elas, enquanto reflexão, são a relação negativa consigo mesmas (Hegel, 2017 [1813], p. 63).

Portanto, identidade e diferença constituem uma unidade na qual são ser posto, ou seja, são determinidades, mas, também, estão em relação negativa consigo mesmas. Nesse sentido, o aspecto relacional do pensamento fica mais evidente na doutrina da essência.[99] Isso significa que, além de não tratar mais da esfera da alteridade do pensamento, na qual se considera o *ser-aí*, o algo e o outro, compreende agora observar a constituição do pensamento consigo mesmo:

> Toda a Doutrina da Essência é a exposição passo a passo das coisas e das suas relações, do que aparece como dado e do que é explicitamente construído pelo pensamento (a "essência" das coisas). Mas esta exposição revela também que se é possível pensar uma essência para a aparência, unificar as coisas através de suas relações, é porque a mesma unidade de pensamento que determina as relações e as leis, a saber, a essência, já estava em ação na própria apresentação da aparência. Uma mesma unidade de pensamento organiza a apresentação imediata das coisas e a compreensão de suas relações: tanto o ser quanto a essência são produtos do conceito (Longuenesse, 2007, p. 07).[100]

A doutrina da essência revela, portanto, o modo como o pensamento constitui o mundo em crítica às categorias imediatas da doutrina do ser e, sobretudo, em crítica ao modo de consideração formal das operações do próprio pensamento. A reflexão absoluta, desse modo, relaciona-se com a dessubjetivação da reflexão na *Fenomenologia*, ao explicitar que o pensamento objetivo dispensa uma subjetividade que encerra a oposição entre sujeito e objeto e opera por meio da hipostasiação da reflexão exterior. É precisamente a consideração da

99 Guerra (2016) traz um comentário preciso sobre a implosão da analiticidade na *Doutrina da Essência* observando a sua relação com a experiência da *Fenomenologia do Espírito*: "Essa última parte é de considerável importância: Hegel retoma a ideia já desenvolvida na *Fenomenologia* de que a experiência possui uma negatividade que é radicalmente *oposta* conforme ela avança. Segundo Hegel, a experiência é 'esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto', enquanto desse movimento '*surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência'. É por isso que Hegel recusa o método comparativo do entendimento: porque 'na mudança do saber, de fato, se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto', ou seja, um saber imediato, próprio do conhecimento que afirma algo com as meras determinidades do ser — qualidade, quantidade e medida. Nesse sentido, na mudança do saber se muda também o objeto porque esse saber já é sempre sintético. Isso implicaria que a ciência do pensamento não é apenas analítica, mas sempre já sintética. É como se a *Ciência da lógica*, ou especificamente a *Doutrina da essência*, se ocupasse da reconstrução das leis de síntese puras. É como se o método analítico-comparativo fixasse uma configuração particular do sintético, com isso escondendo o movimento deste. Hegel rejeita este método e procura explicitar o movimento sintético que lhe é subjacente" (Guerra, 2016, p. 97).

100 " The whole Doctrine of Essence is the step-by-step exposition of *things* and their *relations*, of what *appears as given* and what is explicitly *constructed by thought* (the 'essence' of things). But this exposition also reveals that if it is possible to think an essence for the appearance, to unify things by way of their relations, it is because the same unity of thought that determines relations and laws, namely essence, was already at work in the very presentation of the appearance. One and the same unity of thought organizes the immediate presentation of things and the understanding of their relations: both being and essence are products of the concept" (Longuenesse, 2007, p. 07). Tradução nossa.

diferença pura, que traduz-se em infinitude, que leva a consciência, na *Fenomenologia*, a superar o paradigma formal do pensamento, a superar a metafísica dualista do entendimento, e, por conseguinte, desfazer a cisão entre sujeito e objeto sustentada pela autoposição abstrata do sujeito. Afinal, a consideração pensante da diferença mostra que o vazio da necessidade analítica explicita a negatividade interna às coisas, levando a consciência à autoconsciência da vida, movimento, autorrelação, tal qual a diferença, como determinidade da reflexão, constitui-se como relação negativa consigo mesma, enquanto "*fundamento originário determinado de toda a atividade e de todo automovimento"* (Hegel, 2017 [1813], p. 63).[101]

No próximo capítulo, veremos como a implosão do entendimento, do paradigma do pensar formal bem como o desdobramento da consciência em autoconsciência, se articulam, na *Fenomenologia*, com o ponto nevrálgico da presente pesquisa: sujeito, desejo e reconhecimento.

101 Lembremos de Hegel na *Fenomenologia*: "[…] *o relacionar-se consigo mesma é*, antes, *o fracionar-s*e, ou justamente, aquela igualdade-consigo-mesma é a diferença interior" (HEGEL, 2011 [1807], p. 129, §162). A autorrelação que é a relação entre identidade e diferença.

# 3 SEGUNDO CAPÍTULO — A EXPERIÊNCIA DO DESEJO DE RECONHECIMENTO

## 3.1 Do conceito de vida ao conceito de desejo: a formação da autoconsciência como autoconsciência desejante

### 3.1.1 Introdução

A estrutura negativa da experiência, evidentemente, a sua dialeticidade, explicita que a verdade do entendimento reside na evidência da sua limitação como consciência representacionista na construção do verdadeiro conhecimento. Propriamente, a experiência implode a dualidade metafísica do entendimento radicada na autorreferencialidade da consciência. O novo objeto que surge da dialética que a consciência exerce sobre si mesma é um objeto que surge da negação de uma gramática de pensamento que não consegue avançar para além da identidade analítica e da simples abstração da diferença — um pensamento ensimesmado e destituído de conteúdo. Doravante, mediante a dialeticidade que reside no próprio vazio do entendimento, a experiência revelará que a verdade da consciência é a autoconsciência, a qual abarcará a infinitude e a sua expressão como vida, como o sangue universal (Hegel, 2011 [1807], p. 129-130, §162).

Inicialmente, a autoconsciência diferencia-se no interior da experiência dialética por meio da sua compreensão como *consciência da infinitude*. Ou seja, a autoconsciência diferencia-se da consciência, cuja figura final é o entendimento, por ter em si a infinitude, por pensar o infinito. Com efeito, pensar o infinito é superar o pensamento analítico, é poder pensar a diferença pura, a diferença que se diferencia *em si mesma*. Por isso, podemos afirmar que a autorreferencialidade, posta pela estrutura negativa da consciência, torna-se autoconsciência da (auto)diferenciação: o pensamento torna-se consciente da sua capacidade de autodiferenciação rompendo com a gramática da autoidentidade tautológica. Desse modo, se o entendimento, pela sua atividade do explicar, submete o mundo da natureza à identidade vazia, indiferente, da *lei*, a autoconsciência, por sua vez, proporcionará que a diferença pura se explicite desde o vazio. Pensar o infinito, portanto, é assegurar que o pensamento conceba a diferença em si, a unidade contraditória da autodiferenciação. Diz Hegel:

> Assim, da representação da inversão que constitui a essência de um dos lados do mundo suprassensível, deve-se manter longe a representação sensível da consolidação das diferenças num distinto elemento do subsistir: [deve-se] representar e apreender em sua pureza esse conceito absoluto da diferença como diferença interior —o repelir-se fora de si mesmo do homônimo como homônimo, e o ser-igual do desigual enquanto desigual. Há *que pensar* a mudança pura, ou a *oposição em si mesma: a contradição* (Hegel, 2011 [1807], p. 128, §160).

Como vimos no capítulo anterior, a inversão do mundo suprassensível, exposta pela dialética do crime e castigo, eleva, definitivamente, a diferença ao estatuto de diferença pura, de diferença absoluta. A diferença não é o outro da natureza que subsiste sensivelmente indiferente ao pensamento, impenetrável ao pensamento, de modo a ser apenas abstraída. Em termos hegelianos, a diferença, de modo geral, constitui o movimento especulativo do absoluto. Por isso que, na diferença interior, certeza e verdade coincidem. Hegel prossegue:

> Com efeito, na diferença que é uma diferença interior, o oposto não é somente *um dos dois* —aliás seria um *essente*, e não um oposto; mas sim o oposto de um oposto, ou seja, nele está dado imediatamente o Outro. Ponho, na certa, o contrário do lado de *cá*: e, do lado de *lá*, o Outro de que é o contrário; portanto de um lado, o *contrário* em si e para si sem o Outro. Mas, justamente porque tenho *o contrário em si e para si*, é o contrário de si mesmo, ou seja, já tem de fato o Outro imediatamente em si mesmo (Hegel, 2011 [1807], p. 128, §160).

A outridade ganha um novo estatuto — não é mais o externo. É, verdadeiramente, o outro de si. O eu penso explicita-se em um eu infinito que não concebe a relação com o seu outro como limite. Na Enciclopédia, Hegel afirma: "Se o pensar pensa a si mesmo, então tem um objeto que ao mesmo tempo não é um objeto; isto é, [tem] um objeto suprassumido, ideal. O pensar como tal, em sua pureza, não tem pois, em si, nenhum limite" (Hegel, 1995 [1830], Vol. I, p. 91, §28, adendo). Trata-se *da consciência da diferença* como de algo suprassumido (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 131, §164).

> Assim o mundo suprassensível, que é o mundo invertido, tem, ao mesmo tempo, o outro mundo ultrapassado, e dentro de si mesmo: é para si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo e seu oposto *numa* unidade. Só assim ele é a diferença como *interior*, ou como diferença *em si mesmo*, ou como *infinitude* (Hegel, 2011 [1807], p. 128, §160).

Assim, a infinitude é a expressão da capacidade do pensamento de pensar a diferença como algo constituinte da sua atividade. É, também, a superação da oposição unilateral do entendimento da relação com o outro, no caso, com o mundo da natureza, o qual deixa de ser um essente apreendido em termos de tempo e espaço e passa a ser reconhecido também como

pensamento, como conteúdo de idealidade.[102] Por isso, a qualidade da infinitude é a idealidade, de modo que o ser determinado passa a ser entendido como *ser para si*. Por fim, a infinitude é ainda a pulsão interna, é o pensamento enquanto vida que só pode ser concebido pela autoconsciência.

Diferente, pois, do entendimento, que não resolve satisfatoriamente o problema da necessidade da lei, a autoconsciência, em Hegel, ao conceber a infinitude, realiza, portanto, a necessidade da lei "reunindo os momentos do fenômeno no interior" (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 128, §161). Hegel explica que tempo e espaço, "esse desigual e indiferente", são, por meio do conceito de infinitude "uma diferença que não é diferença nenhuma" e, a essência dos mesmos é a "unidade" (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 129, §161):

> Em sua relação recíproca são animados como o positivo e o negativo; mas seu ser consiste antes em pôr-se como não ser, em suprassumir-se na unidade. Subsistem ambos [os termos] diferentes, são *em si* e são *em si como opostos*; isto é, cada qual é o oposto de si mesmo, tem o seu outro nele, e os dois são apenas *uma* unidade (Hegel, 2011 [1807], p. 129, §161).

Essa unidade de opostos que faz referência a si mesma, como já exposto, é a infinitude expressando-se como vida.[103] Assim, a necessidade torna-se interna às coisas; conforme Hyppolite (2003 [1946]), cada determinação passa a ser pensada como infinita, como diferente de si mesma: "[…] o próprio espaço se torna o tempo, e o tempo, espaço. A relação não é mais imposta de fora às determinações substancializadas, ela é a própria vida dessas determinações" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 145).[104] Nesse sentido, a infinitude, que é vida, é "essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, [faz] que tudo o que é determinado de qualquer modo — por exemplo, como ser — seja antes o contrário dessa determinidade" (Hegel, 2011 [1807], p. 130, §163). A infinitude, afirma Hegel, "já era, sem dúvida, a alma de tudo que houve aqui" (Hegel, 2011 [1807], p. 130, §163). Contudo, é no entendimento, por meio da autodissolução da atividade do explicar, que a infinitude brota livremente. E, assim, "[q]uando a infinitude — *como aquilo que ela é* — finalmente é objeto para a consciência, então a consciência é *consciência-de-si*", arremata Hegel (2011 [1807], p. 130, §163). Diante

102 "Nós vemos que, graças à infinitude, a lei cumpriu-se em si mesma como necessidade, e que todos os momentos do fenômeno foram recolhidos ao interior" (Hegel, 2011 [1807], p. 128, §161).
103 Cf. HEGEL, 2011 [1807], p. 129, §162.
104 Hyppolite destaca que Hegel concebeu a relação da experiência entre fenômeno e conceito como relação dialética e, assim, como infinita. O autor traz uma passagem de Hegel, retirada da *Lógica de Iena* (1804-1805): "Decerto, em Kant, a experiência é o vínculo entre o conceito e o fenômeno, isso quer dizer que ela torna móbeis [*mobilmachen*] os termos indiferentes; porém, esses termos permanecem para si, fora de sua relação e, como unidade, a própria relação está fora daquilo que é relacionado" (*apud* Hyppolite, 2003 [1946], p. 145). Para conferir na fonte, ver HEGEL, 1982 [1804-1805], p. 49-50 [*Logik*].

disso, podemos afirmar que é a autoconsciência que verdadeiramente pensa o infinito, o qual não podia ser pensado pelo entendimento, este que, necessariamente, entra em contradição e revela uma nova verdade sobre si — a autoconsciência.

> O mesmo que para o entendimento é objeto em invólucro sensível, para nós é como puro conceito, em sua forma essencial. Esse apreender da diferença, como é *em verdade* — ou o apreender da *infinitude* enquanto tal, é *para nós* ou *em si*. Pertence à ciência a exposição do seu conceito; mas a consciência, quando possui nela *imediatamente* esse conceito, retorna à cena como forma própria ou nova figura da consciência; não reconhece sua essência no que precede, mas o considera como algo totalmente outro (Hegel, 2011 [1807], p. 131, §164).

O entendimento não consegue pensar o verdadeiro infinito, porque, para ele, o infinito se coloca em um além do finito e o resultado é um ultrapassamento infinito no qual o finito transgride a si mesmo e encontra, contudo, um outro limite. Ou seja, o infinito, no entendimento, é rebaixado a outro finito, tratando-se de uma má-infinitude. Por outro lado, o infinito verdadeiro é o processo infinito de determinação recíproca tanto do finito como do infinito: "o processo pelo qual ele mesmo se autodiferencia, quando ele põe seu outro, o finito, para determinar-se na oposição a ela" (Utz, 2014 p. 106).[105] Por isso afirmar que a autoconsciência é, em si mesma, infinita, pois se diferencia em si mesma sem ser limitada por um outro que lhe opõe externamente e estaticamente. A sua consciência da diferença é da diferença como algo suprassumido: "*a consciência é, para-si-mesma, o diferenciar do não diferenciado ou consciência-de-si*" (Hegel, 2011 [1807], p. 131, §164).

Depreende-se que a autoconsciência, como consciência da infinitude, compreende uma unidade de autodiferenciação, de autonegação:

> […] autoconsciência não é, primeiramente, consciência de um dado positivo, mas consciência de negação. A identidade da autoconsciência é a identidade do processo da autodiferenciação; a consciência da própria identidade é a consciência da sua autoidentificação que só é possível através da passagem por seu outro. […] A autoconsciência não é, primeiramente, consciência de uma identidade, ela é, em primeiro lugar, consciência de uma diferenciação originária, e sua identidade existe apenas como resultado, como suprassunção dessa diferenciação (Utz, 2014 p. 109).

Assim, a autoconsciência define-se por meio de um movimento de retorno para si através da alteridade: "ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro" (Hegel, 2011 [1807], p. 132, §164). A atividade de reflexão na experiência do entendimento, atividade

105 O verdadeiro infinito não é, pois, a mera negação ou o mero ultrapassamento do finito, mas a suprassunção e a realização do finito dentro de si. É um movimento dialético que constitui um processo de contínua autodiferenciação e autorrealização.

que está na base da autoposição da consciência, culmina, portanto, em uma nova forma de consciência, a qual tem em si o outro resultante da própria atividade reflexiva. Afirma Hegel:

> O processo necessário das figuras anteriores da consciência — cuja verdade era uma coisa, um Outro que elas mesmas — exprime exatamente não apenas que a consciência da coisa só é possível para a consciência-de-si, mas também que só ela é a verdade daquelas figuras (Hegel, 2011 [1807], p. 132, §164).[106]

Adentramos, consequentemente, um novo momento fenomenológico.

> Com efeito, esse saber, que é a verdade da representação do fenômeno e de seu interior, ele mesmo é apenas resultado de um movimento sinuoso. No seu percurso, desvanecem os modos de consciência — conhecimento sensível, percepção e entendimento; e também resultará que o conhecer daquilo que a consciência sabe enquanto sabe a si mesma, exige ainda mais rodeios […] (Hegel, 2011 [1807], p. 132, §165).

Com o aparecimento da autoconsciência, abre-se uma nova etapa da experiência dialética na *Fenomenologia*, pois autoconsciência em Hegel não significa apenas um saber de si mesmo na medida em que sabe, mas, "exige mais rodeios". Exige-se novos processos de descentramentos produzidos por "novos objetos para a consciência" a qual, neste momento, estabelece essa nova relação entre sujeito e objeto: a autoconsciência parte da unidade entre certeza e verdade, parte, efetivamente, do conceito, ainda que *em si*.[107] Conforme Hegel, uma certeza igual à sua verdade significa que a certeza de si da consciência é objeto para ela mesma, "e a consciência é para si mesma o verdadeiro" (Hegel, 2011 [1807], p. 135, §166). E o ser-outro para a autoconsciência é, assim, ao mesmo tempo, um não diferente, de modo a haver a superação radical da separação entre consciência e objeto representado para a consciência.

> Chamemos *conceito* o movimento do saber, e *objeto*, o saber como unidade tranquila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber. Ou, de outra maneira: chamemos *conceito* o que o objeto é *em-si*, e objeto o que é como *objeto* ou *para-um* Outro; então fica patente que o ser-em-si e o ser-para-um-Outro são o mesmo. Com efeito, o *Em-si* é a consciência, mas ela é igualmente aquilo *para o qual* é um Outro (o *Em-si*): é para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da

106 Entretanto, como esclarece Hegel neste mesmo parágrafo §164, a autoconsciência ainda não reconhece essa nova verdade: "Pois a consciência-de-si veio-a-ser somente *para si*, mas ainda não *como unidade* com a consciência em geral" (Hegel, 2011 [1807], p. 132, §164).

107 O momento da consciência é marcado pela separação entre sujeito e objeto. Muito embora relacionados *pela e na consciência*, o saber dessa experiência partia da oposição entre a certeza, o subjetivo, e a verdade, o objetivo, de modo que a verdade, estando no objeto, era algo externo e diferente da própria consciência, que ela só poderia espelhar ou representar. O "advento" da autoconsciência, significa, precisamente, o rompimento com um quadro metafísico substancialista e representacionista, porque o objeto, na experiência dialética, "[…] se mostra, antes, não ser em verdade como era imediatamente em si: o *essente* da certeza sensível, a coisa concreta da percepção, a força do entendimento, pois esse Em-si se revela uma maneira como o objeto é somente para um Outro" (Hegel, 2011 [1807], p. 135, §166).

> relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio (Hegel, 2011 [1807], p. 135, §166).

Engendrado pela experiência do entendimento — porém, não consciente para a própria consciência — o objeto, por meio da reflexão, torna-se o conceito mesmo de saber e, desse modo, não pode mais ser apreendido como uma realidade independente da atividade cognoscente, como um "*subsistir simples e independente* para a consciência".[108] Na *Ciência da Lógica*, Hegel refere-se a essa perda de determinidade — *o ser* determinado, o algo, a coisa — como passagem do *ser-aí* para o *ser para si*, para a apreensão do ser como um conteúdo ideal, o que está intimamente ligado à dialética entre finito e infinito da infinitude afirmativa ou infinitude verdadeira.[109] O conceito é o momento do sujeito universal, do eu como atividade conceituante, da idealidade. Contudo, na autoconsciência, ao dizer que "é para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo", Hegel não está dizendo que a autoconsciência subsume por completo o mundo do ser-outro, o objeto.[110] Como coloca Wolfgang Röd (1974), "a consciência se experimenta no conhecimento do próprio objeto, o eu é o conteúdo da relação da experiência e do próprio ato de relacionar" (Röd, 1974, p. 165). Ou seja, ao pôr a superação da oposição "entre consciência do objeto e consciência do sujeito", a autoconsciência se revela como eu que encerra em si, necessariamente, a atividade reflexiva com o mundo: "está mediada pela consciência do objeto, na medida em que o objeto é, por uma parte, posto, e, por outra parte, negado como algo alheio à consciência" (Röd, 1974, p. 165).

Na autoconsciência, portanto, não há mais oposição entre certeza e verdade: sabe-se que o objeto é relativo à autoconsciência, revelando-se duplicação da estrutura da consciência, de modo que a reflexão sobre a estrutura da autoconsciência compreende a reflexão sobre a estrutura do objeto. A atividade de reflexão da autoconsciência tem como resultado um retorno a si marcado pela superação da alienação de si no outro, marcado pela superação da radical alteridade do outro, a saber, o "Em-si do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo" (Hegel, 2011 [1807], p. 135, §166).

---

108 "*O ser* 'visado' [da certeza sensível], a *singularidade* e a *universalidade* — a ela oposta — da percepção, assim como o *interior vazio* do entendimento, já não estão como essências, mas como momentos da consciência-de-si; quer dizer, como abstrações ou diferenças que ao mesmo tempo *para* a consciência são nulas ou não são diferenças nenhumas, mas essências puramente evanescentes. Assim, o que parece perdido é apenas o momento-principal, isto é, *o subsistir simples e independente* para a consciência" (Hegel, 2011 [1807], p. 136, §167).

109 Cf. Hegel, 2016 [1832], p. 148-162.

110 Trata-se de uma consciência que contém em si, como autofundação, a negação: a autoconsciência se perfaz como *consciência de negação* elevando a sua autoconstituição à própria estrutura negativa da experiência.

Nesse sentido, Hegel mostrará que a experiência da verdade da autoconsciência parte de *uma experiência de duplicação*, na qual o objeto e a autoconsciência possuem estrutura semelhante especulativamente. No entanto, essa não é uma verdade imediata para a autoconsciência. Como todo o processo da experiência, a autoconsciência resistirá em admitir o que, na verdade, é o seu descentramento, resistirá em admitir-se, pois, vinculada com o outro e engendrará um movimento de aniquilação do outro.

Diante do exposto, o novo objeto que surge para a autoconsciência não está mais limitado pelo quadro metafísico do entendimento. A manifestação da autoconsciência corresponde à superação da referência do objeto cognoscente como positividade. Doravante, a autoconsciência precisará entender-se como uma consciência marcada pelo desejo. É assim que, para Hegel, o conceito alcançará sua liberdade diante do mundo empírico, ainda que parcial, enquanto movimento desejante, o que implica entender-se para além de um escopo estritamente cognitivo, a saber, trata-se de empreender uma experiência dialética que encerra uma nova configuração entre sujeito e objeto marcada pela interação intersubjetiva entre autoconsciências. Como veremos, trata-se de uma nova etapa da experiência dialética cuja negatividade metafísica é demarcada pela atividade do desejo.

### 3.1.2 A autoconsciência como desejo em geral e a apresentação do conceito de reconhecimento

Diante da dinâmica especulativa de tornar-se sujeito, *livre*, o objetivo inscrito na experiência dialética *da autoconsciência* é provar-se como atividade pensante (e) independente. Saber-se como conceito livre das determinações empíricas, como conceito mesmo de pensar em si e para si. Assim, o conceito de desejo surge como a base da mudança ontológica da experiência do saber, objetivando garantir a liberdade do pensar da autoconsciência. O desejo, não obstante, engendra uma experiência fundamentalmente marcada pela falta. A independência abstrata da autoconsciência se provará, por meio do desejo, dependente da persistência da alteridade da natureza.[111] Por conseguinte, tal relação de dependência apenas poderá ser superada por meio de uma nova configuração entre sujeito e objeto, notadamente, uma configuração prática estruturada pela intersubjetividade.

111 Abstrata visto que nega unilateralmente a determinação empírica do ser-outro.

Como exposto acima, a autoconsciência, como a unidade da autodiferenciação, possui um duplo objeto: o mundo da natureza, para o qual ela se comporta como consciência marcando-o "com *o sinal do negativo*" e, ela mesma, "que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto" (Hegel, 2011 [1807], p. 137, §167). Isso significa que, a autoconsciência se apresenta como o movimento de suprassunção da oposição entre consciência e natureza, entre sujeito e objeto e, consequentemente, como movimento de autoposição da identidade consigo mesma.[112] Desse modo, a autoconsciência, em sua identidade, conserva os objetos da consciência como momentos seus, como diferença interna, sem, contudo, subsumir por completo o mundo da natureza. O mundo, de fato, perdeu a sua subsistência em si mesmo e tem a sua verdade na autoconsciência, "a verdade é o Si da consciência de si" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 173).

Depreende-se que a experiência da duplicação do objeto é marcada na autoconsciência por uma espécie de impasse que precisa ser resolvido para que a autoconsciência se estabeleça enquanto unidade de si. Cabe estabelecer, por meio da negação do ser-outro, a unidade do eu consigo mesmo (Cf. Hyppolite, 2003 [1946], p. 173).

> […] 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 (Hegel, 2011 [1807], p. 136, §167).

A duplicidade do objeto precisa ser efetivamente suprassumida em uma unidade. E o desejo, por seu turno, é o movimento da autoconsciência que deve realizar esse feito. Desse modo, ao apresentar o novo capítulo da experiência da consciência, Hegel afirma que a unidade da autoconsciência, a saber, ela mesma, "é desejo em geral" (Hegel, 2011 [1807], p. 136, §167). Hegel anuncia a atividade negativa da autoconsciência, a qual é propriamente ela mesma como movimento de busca pela unidade, como atividade desejante. Enquanto autoconsciência, a marca do "sinal negativo" é a marca do desejo, que se inscreve como o verdadeiro movimento de negação da natureza: a atividade negativa que, enquanto reflexão, elevou o dado sensível ao conceito, tem sua verdade no desejo (*Begierde*), o que implica, necessariamente, na abertura de um outro quadro metafísico, aquele no qual o novo objeto é engendrado pela vida, expressão da infinitude.

---

112 "A identidade da autoconsciência é a identidade do *processo* da autodiferenciação e da autoidentificação; a consciência da própria identidade é a consciência de sua autoidentificação que só é possível através da passagem por seu outro" (Utz, 2014, p. 109).

> O desejo é esse movimento da consciência que não respeita o ser, mas o nega, isto é, dele se apropria concretamente e o faz seu. Tal desejo supõe o caráter fenomênico do mundo, que só é um meio para o Si. Entre a consciência que percebe e a consciência que deseja há uma diferença que se traduz na linguagem metafísica, ainda que essa metafísica seja inconsciente tanto numa quanto noutra (Hyppolite, 2003 [1946], p. 173-174).

Posto isso, é preciso admitir que o objeto do desejo possui estrutura semelhante à da autoconsciência: é, também, ser refletido sobre si. De imediato, é, pois, um ser vivo. Nesse sentido, com a atividade do desejo, Hegel reitera que a identidade da autoconsciência não se sustenta enquanto unidade abstrata do eu e enquanto atividade abstrativa da natureza. A autoconsciência, necessariamente, se vincula com a natureza *por meio da vida*, e é apenas por meio desse vínculo que a autoconsciência pode suprassumir a oposição e produzir, efetivamente, seu conceito, livre de determinações externas/sensíveis/empíricas.[113]

> Mediante essa reflexão-sobre-si, o objeto veio-a-ser *vida*. O que a consciência-de-si diferencia de si *como essente* não tem apenas, enquanto é posto como *essente*, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também Ser refletido sobre si; objeto do desejo imediato é um *ser vivo* (Hegel, 2011 [1807], p. 137, §168).

Podemos dizer que a estrutura dialética da experiência, por meio do movimento negativo do desejo, explicita os termos reais do problema da fundamentação do conhecimento produzido pelo entendimento: não se trata de uma necessidade analítica, mas, sintética, a qual compreende, desvelando a verdade do vazio do sujeito, a dependência com o modo como se concebe o mundo da natureza — fundamentalmente, a independência do sujeito pensante não pode desvincular-se de uma relação com o conteúdo da natureza. E, nesse sentido, aparece a *vida*.

Compartilhando estrutura homóloga à da autoconsciência, o objeto, marcado pelo negativo, "retornou sobre si mesmo e, mediante essa reflexão sobre si, veio a ser vida", diz Hegel no parágrafo §168 (Hegel, 2011 [1807], p. 137). Conforme desenvolvido anteriormente, a capacidade de ser refletido sobre si, de ter em si mesmo a pulsão da negatividade, é o que caracteriza um ser vivo, um ser que "se volta sobre si mesmo" (Gadamer, 1997), que é independente em certo sentido.[114]

113 Na experiência de duplicação do objeto para a autoconsciência, Hegel parece trazer lampejos da forma lógica do eu da apercepção transcendental de Kant: a unidade do eu compreende a sua identidade com as suas representações. Contudo, se, para Kant, a apercepção pura é o princípio responsável pela unidade das representações no eu, o qual sabe-se idêntico a si, para Hegel é o desejo que está na base da unidade da autoconsciência.

114 "Aquele que compreende o comportamento do que está vivo, isto é, compreende-o como a diferenciação do indiferenciado, deve primeiro já conhecer a si mesmo, ou seja, ser autoconsciente; mas, além disso, ele acabará por chegar à percepção de que suas próprias formas de consciência, cuja verdade era algo diferente dessas

A vida efetivamente nos retira da abstração do entendimento, entretanto, se Hegel a evoca na autoconsciência, não significa um retorno ingênuo ao dado sensível. A vida, para Hegel, é uma determinação do conceito universal e a sua essência é ser infinitude: ter as diferenças em si suprassumidas (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 137, §169). O que não significa que a vida define-se como ser determinado: a vida é o meio simples e universal no qual as diferenças se particularizam enquanto ser vivo para, logo em seguida, serem dissolvidas constituindo o processo da vida. De antemão, vida, em Hegel, compreende um processo de constante dissolução e conservação, reciprocamente.[115]

Por ser infinitude, a vida se apresenta como uma unidade que se fraciona em figuras independentes. A independência das figuras depende, no entanto, da relação que estabelecem com a própria unidade da vida como meio do subsistir. Posto isso, Hegel explica que, em um primeiro momento, as figuras independentes, que nada são em si, se colocam como para-si-essentes em contraste com a fluidez da vida e afirmam-se se conservando "por sua separação dessa sua natureza inorgânica e pelo consumo da mesma" (Hegel, 2011 [1807], p. 138, §171). Ou seja, se fracionam como ser vivo. Diz Hegel:

> A fluidez universal simples é o *Em-si*; a diferença das figuras é o *Outro*. Porém, devido a tal diferença, essa mesma fluidez vem-a-ser o *Outro*; pois ela agora é *para a diferença*, que é em-si-e-para-si-mesma, e portanto o movimento infinito pelo qual aquele meio tranquilo é consumido; isto é, a vida como *ser vivo* (Hegel, 2011 [1807], p. 139, §171).

Contudo, Hegel destaca: "essa *inversão* é por sua vez a *'inversidade' em si mesma*" (Hegel, 2011 [1807], p. 139, §171). O ser vivo, para afirmar-se enquanto tal, *precisa viver*, a saber, romper com a tranquilidade da unidade, se diferenciar, se individualizar e, perecer, ou seja, ser, propriamente, um indivíduo vivo. Porém, a subsistência do ser vivo apenas é possível por meio da vida como sua unidade, a qual, por sua vez, existe por meio da negação das diferenças particulares.[116] Como coloca Gadamer, a vida é identidade da identidade e da

---

próprias formas, não são diferentes de seu outro (que também é consciência), mas indistintamente uma com ela. Assim, essas formas são a autoconsciência. A verdade não reside, como o entendimento presumia, além do suprassensível, no interior; pelo contrário, a consciência é ela própria esse interior, ou seja, é a autoconsciência" (Gadamer, 1996, p. 152). Tradução nossa.

115 Charles Taylor (2014 [1975]) coloca da seguinte forma: "Vida, por conseguinte, é um processo que só pode se manter pela geração de seres vivos individuais e que, não obstante, sempre é mais que essa existência exterior; ele nunca é realmente coincidente com esses seres e, em consequência disso, eles necessariamente têm de perecer. Porém, visto que a vida, ainda assim, só pode existir em coisas vivas, elas têm de ser ao mesmo tempo substituídas. Assim sendo, a manifestação mais plena da vida ocorre no ciclo contínuo da morte e da reprodução" (Taylor, 2004, p. 180).

116 É propriamente o caso do organismo vivo: qualquer membro do corpo humano, por exemplo, se constitui como ser vivente *apenas* na unidade do organismo mesmo.

diferença (Gadamer, 1996 p. 153). Há, portanto, uma relação de todo-parte, uma relação entre a vida e seus exemplares, orientada teleologicamente como um organismo: a vida como fluido universal se particulariza nas figuras independentes, se fraciona, mas, apenas na mesma medida em que o ato de fracionar é, também, o ato de articular, visto que o subsistir das figuras independentes depende da unidade da vida, pois ser para-si compreende o retorno à unidade.[117]

Conforme Hegel: "a substância simples da vida é o seu fracionamento em figuras, e ao mesmo tempo a dissolução dessas diferenças subsistentes; e a dissolução do fracionamento é também um fracionar ou um articular de membros" (Hegel, 2011 [1807], p. 139, §171). Hegel fala, nesse sentido, da vida como um processo, cuja orientação teleológica é da finalidade imanente ao próprio processo vital, a saber, a própria manutenção de si — da vida.

O processo vital de retorno do singular ao universal — agora como unidade refletida — é denominado por Hegel também como gênero. A saída da unidade imediata da vida para a sua unidade refletida, mediante seus momentos de figuração, "é a unidade *universal* que contém todos esses momentos como suprassumidos" (Hegel, 2011 [1807], p. 140, §172). Essa unidade universal é o gênero (ou espécie), unidade vivente que, como expõe Hegel, é propriamente o eu. Desse modo, primeiro temos a unidade da vida e seu fracionamento interno como uma relação entre vida universal e espécie; depois, a autoconsciência *é para si mesma* gênero e, assim, "tem por objeto a si mesma como o *puro Eu*", diz Hegel (2011 [1807], p. 140, §173). De acordo com Hyppolite: "O gênero — que é para si mesmo gênero, que não é somente o que se exprime no vir-a-ser vital, mas que se torna para si — é o *eu* tal como aparece imediatamente na identidade da consciência de si" (Hyppolite, 2003 [1946], p.168). A vida constitui a primeira verdade da autoconsciência, portanto. A identidade do eu é a identidade de um vivente e de um vivente que deseja a vida. Contudo, a vida em seu sentido mais substancial se provará insuficiente para a construção do sujeito.

A relação entre o conceito de gênero e a construção da individualidade aparece também na *Ciência da Lógica*, mais especificamente na Doutrina do Conceito. Desse modo, Hegel inicia a seção dedicada ao conceito de vida na Doutrina do Conceito, justificando por quê ocupa-se desse conceito na Lógica: "[…] a necessidade de considerar a ideia da vida na lógica se fundaria sobre a necessidade, reconhecida também de outra maneira, de considerar

117 Na *Filosofia do Espírito*, Hegel afirma: "Resumindo: a vida deve ser compreendida como *fim-de-si-mesma*, como um fim que tem em si mesmo seu meio; como uma totalidade, em que cada [termo] diferenciado é, ao mesmo tempo, fim e meio" (Hegel, 1995 [1830], p. 194, §423).

aqui o conceito concreto do conhecer" (Hegel, 2018 [1816], p. 246). Conforme Hegel, a ideia, que é o verdadeiro em si e para si, é necessariamente objeto da lógica e inicialmente precisa ser considerada em sua imediatidade, a saber, enquanto vida, "para que sua consideração não seja algo vazio e sem determinação" (Hegel, 2018 [1816], p. 246). Nesse sentido, Hegel passa a considerar a *vida lógica*, a qual diferencia-se da vida natural e, também, da vida para o espírito.[118] Não obstante, a exposição da vida na *Ciência da Lógica* compreende os momentos lógicos que explicam o próprio desenvolvimento da vida a partir da infinitude na *Fenomenologia*.

Primeiro, a vida como pulsão negativa em si mesma que é o indivíduo vivo ou o ser vivo, "que é para si a totalidade subjetiva e está pressuposto como indiferente frente a uma objetividade que lhe se contrapõe como indiferente" (Hegel, 2018 [1816], p. 248). Depois, como processo vital e, assim, como suprassunção da sua pressuposição, ao pôr como negativa "a objetividade indiferente frente a vida" e se efetivar como "potência e unidade negativa da objetividade" (Hegel, 2018 [1816], p. 248). Desse modo, a vida faz de si mesmo o universal e torna-se gênero ao suprassumir sua singularização e ao relacionar-se com a objetividade em unidade consigo mesmo (Cf. Hegel, 2018 [1816], p. 248).

Ao tratar do gênero na Doutrina do Conceito, é interessante verificar como Hegel demarca os momentos do conceito de vida que são afins ao processo de afirmação da autoconsciência diante de um outro ser vivo, a exemplo da universalidade do indivíduo compreender a necessidade da sua superação como um particular diante do outro, motivada por um desejo de pôr-se como universal: "[…] este impulso do gênero pode somente realizar-se pela suprassunção das individualidades singulares, ainda particulares uma frente a outra" (Hegel, 2018 [1816], p. 258). Para Hegel, no processo de gênero, "as singularidades isoladas da vida individual" deixam de existir e a morte da individualidade imediata é o que permite o surgir do espírito (Hegel, 2018 [1816], p. 259). Como pontua Gadamer, "O que está vivo é a espécie e não o indivíduo. Em outras palavras, como vida, é uma unidade refletida para a qual as diferenças entre os exemplares não são diferenças" (1996, p. 154).[119] Na *Fenomenologia*, é apenas na superação do desejo por outro ser vivo imediato, a fim de manter-se como ser

118 Conforme Zerbina (2013): "[…] a vida lógica não é um tipo de vida natural abordada com categorias lógicas, visto que possui uma função epistemológica muito mais abrangente, dado que é a unidade imediata da ideia que implica em uma totalidade composta de lados subjetivos e objetivos, cujo acabamento é a ideia absoluta, a unidade da ideia teórica — o conhecimento — e da ideia prática — o bem" (Zerbina, 2013, p. 258).
119 "What is alive is the species and not the individual. In other words, as life, it is a reflected unity for which the differences of the exemplars are no differences" (Gadamer, 1996, p. 154). Tradução nossa.

vivente, que a autoconsciência se põe no caminho do espírito. Na *Ciência da Lógica* da *Enciclopédia*, Hegel afirma na Doutrina do Conceito: "A morte da vitalidade singular somente imediata é o *emergir do espírito*" (Hegel, 1995 [1830], Vol. I, p. 356, §222).[120]

Assim, como coloca Karen Ng (2020), o conceito de vida é condição para a autoconstituição e autoposição da autoconsciência (Cf. Ng, 2020, p. 109) e, nesse sentido, o conceito de vida desenvolvido por Hegel na relação com a autoconsciência é diferente da ideia de vida de um ser vivo não consciente.[121] Desse modo, a autora afirma que existe uma reciprocidade entre autoconsciência e vida. E a vida como gênero é aquela que pode constituir-se como espírito: "[…] propõe a posição de que a autoconsciência deve ser entendida como o gênero que é para-si — ou seja, como a vida que se conhece como um gênero universal, como a vida que pode apreender, constituir e determinar a si mesma como espírito" (Ng, 2020, p. 109).[122] Sem a vida, a autoconsciência não pode ser adequadamente concebida (Cf. Ng, 2020, 110). Por meio da sua autorrelação infinita que se estrutura na dialética todo-parte, o conceito de vida oferece a base para o desenvolvimento da relação entre o gênero, como eu puro, e o outro.[123]

Relembrando a característica da infinitude, a qual está consigo mesma na suprassunção de toda diferença, Hyppolite expressa que a vida enquanto "si" não admite, portanto, a oposição de um termo estranho, e "toda alteridade é uma alteridade provisória, a

120 No Adendo ao parágrafo §221 da *Enciclopédia*, Hegel afirma: "O ser-vivo morre porque é a contradição de ser o universal *em si*, o gênero, e de existir, contudo, imediatamente só como singular. Na morte, o gênero se mostra como potência [que impera] sobre o singular imediato. Para o animal, o processo do gênero é o ponto mais alto de sua vitalidade. Mas ele não chega a ser para si em seu gênero, porém sucumbe ao poder deste. O ser imediatamente vivo se mediatiza consigo mesmo no processo do gênero, e se eleva assim sobre sua imediatez, mas só para tornar a sucumbir nela sempre de novo. A vida por isso se dispersa, antes de tudo, somente na má infinitude da progressão até ao infinito. Contudo, o que segundo o conceito se efetua mediante o processo da vida, é a suprassunção e a ultrapassagem da imediatez, à qual ainda está presa a ideia enquanto vida" (Hegel, 1995 [1830], Vol. I, p. 356, §221).

121 "Para Hegel, integrar um conceito filosófico de vida como um elemento constitutivo do programa idealista fornece uma resposta para os três problemas assinalados no subtítulo deste livro: o problema da autoconsciência e seu status como um fundamento absoluto do conhecimento; o problema da liberdade ou autodeterminação, e como essa forma de atividade é compatível e real na ordem da natureza […]" (NG, 2020, p. 04). Tradução nossa.

122 "[…] it puts forward the position that selfconsciousness should be understood as the genus that is *for-itself* — namely, as life that knows itself as a universal genus, as life that can grasp, constitute, and determine itself as spirit" (Ng, 2020, p. 109). Tradução nossa.

123 Conforme Hyppolite: "A filosofia geral da vida é o resultado de um duplo movimento: o que vai da unidade da vida (*natura naturans*) à multiplicidade das formas viventes ou das diferenças (*natura naturata*); o que, pelo contrário, parte das formas distintas, para reencontrar nelas e por elas essa mesma unidade. Os dois movimentos se confundem no processo vital, no '*meurs et devines*', de modo que a cisão do Uno é tanto um processo de unificação quanto essa unificação é um processo de cisão. *Assim, a vida é um vir-a-ser circular que se reflete em si; sua reflexão verdadeira, porém, é seu vir-a-ser para si, ou ainda 'a emergência da consciência de si' cujo desenvolvimento reproduz, sob nova forma, o desenvolvimento da vida*" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 166-167; grifos nossos).

aparência de um outro que se resolve imediatamente na unidade de Si" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 167). Com efeito, a vida é o processo que leva o outro a se tornar uno consigo mesma e se reconcilia nesse outro; logo, a vida é independência (*Selbstständigkeit*) para Hegel e, igualmente, a autoconsciência (Cf. Hyppolite, 2003 [1946], p.167).

Na afirmação da independência do sujeito, o eu simples que é o gênero para Hegel, ou o universal simples, se põe como puro ao negar a independência do outro. Para o eu, a sua verdade reside precisamente na nulidade do objeto independente e o desejo é o movimento de negação que resulta no aniquilamento do objeto independente.[124] A autoconsciência, portanto, afirma a sua independência como certeza de si mesma por meio da negação do outro vivente e, dessa forma, a sua certeza de ser verdadeira é uma certeza que é objetivamente obtida:

> O Eu simples é esse gênero, ou o Universal simples, para o qual as diferenças não são nenhumas, somente enquanto ele é a *essência negativa* dos momentos independentes formados. Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é *desejo*. Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva (Hegel, 2011 [1807], p. 140, §174).

Charles Taylor (2014 [1975]) ao analisar a formação da autoconsciência — momento no qual a dialética hegeliana, segundo o autor, compreende a dialética entre a certeza de si e a verdade como "nossa ideia de nós mesmos, aquilo que alegamos ser, e o que de fato somos" (Taylor, 2014 [1975], p. 176) — afirma que se trata de uma busca da "expressão integral", de um estado de integridade total do sujeito que não possui nada de alheio, ou seja, propriamente a concepção do sujeito como infinitude. Contudo, explica, isso não pode significar uma autorreferência, "um recolhimento interior" da autoconsciência. Taylor argumenta que a integridade pretendida pela autoconsciência envolve a ideia de não depender de "algum outro", mas sim de reconhecer a si mesmo em tudo o que é essencial para a sua identidade. Entretanto, tal integridade não pode ser alcançada por meio de estratégias de isolamento:

> […] não há estratégia de recolhimento que possa nos proporcionar integridade; não há definição circunscrita de nós mesmos, nem apenas como a raça humana, nem apenas como seres humanos individuais, e sobretudo não como mentes puramente espirituais, dentro da qual podemos nos sentir em plena posse de nós mesmos. Ou melhor, se fizermos isso, a sensação necessariamente será ilusória (Taylor, 2014 [1975], 177).

---

124 "Como autoconsciência, está consciente dessa nulidade do outro e prova essa nulidade para si mesma destruindo o outro. Essa é sua primeira mediação, através da qual a autoconsciência 'produz' a si mesma como 'verdadeira' certeza, como desejo — uma autoconsciência que Hegel se refere ocasionalmente como o 'sentimento puro de si' (148)" (Gadamer, 1996, p. 154). Tradução nossa.

É por isso que, a experiência do gênero, estruturada na negatividade do desejo, levará à própria inversão da autoconsciência como certa de si por meio da certeza da nulidade do outro, reiterando, dessa forma, que o conceito de sujeito não é imediato e autorreferente: compreende um longo processo de formação e de relação com o outro. Posto isso, a aniquilação do outro como fundamento da certeza de si da autoconsciência, revela, contraditoriamente, a dependência da autoconsciência com o outro. Para que o eu seja, para que haja suprassumir, como coloca Hegel, é necessário que o objeto esteja continuamente disponível, logo: "O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprassumir desse Outro" (Hegel, 2011 [1807], p. 140, §175). A relação negativa da autoconsciência para com o objeto inverte em si mesma. No lugar da suprassunção do objeto, há a sua reprodução, assim como a reprodução do desejo. Ser consciência desejante de um objeto significa, portanto, ser consciência dependente da existência independente do objeto — independente pois ele não se subtrai ao desejo da consciência.[125] Nesse sentido, diz Hegel: "Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é em si o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é" (2011 [1807], p. 141, §175).

Dizer que a autoconsciência é desejo, significa que o outro deve perder a sua subsistência frente ao eu. Desejo é negação da subsistência do outro. Contudo, o desejo aniquilador enreda a autoconsciência em um mau infinito: o desejo jamais é satisfeito, visto que põe reiteradamente o objeto que pretende suprassumir.[126] Por outro lado, descobre-se que a alteridade é essencial. Mas, a autoconsciência é absolutamente para si (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 141, §175) e, portanto, deve alcançar a sua satisfação. Contudo, para tanto, o objeto deve operar em si a mesma negação da autoconsciência, ser um para-si, um vivente desejante: "Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é em si o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é" (Hegel,

125 "A consciência de si — a singularidade, segundo a terminologia de Hegel — opõe-se à vida universal, pretende-se independente e quer pôr-se absolutamente para si; deverá, no entanto, fazer a experiência da resistência de seu objeto; portanto, quanto mais independente é a consciência, tanto mais independente é, em si, seu objeto" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 177).

126 "Nós que acompanhamos o curso da Fenomenologia do Espírito até este ponto sabemos, é claro, que a autoconsciência de estar vivo não é uma autoconsciência verdadeira e substancial. Tudo o que ela 'sabe' é que, como algo vivo, sua identidade consiste apenas na anulação constante do outro e na dissolução de si no outro, isto é, na participação na infinitude do ciclo da vida" (Gadamer, 1996, p. 155). Tradução nossa.

2011 [1807], p. 141, §175).[127] Se a autoconsciência *é desejo*, e o desejo é o que define o movimento da autoconsciência em direção ao outro, a satisfação da autoconsciência, consequentemente, está em outra autoconsciência. De acordo com Hyppolite, dessa forma a alteridade é mantida ao mesmo tempo que o eu encontra a si mesmo: "[…] a consciência de si atinge a si própria nesse desdobramento de si, quando a vida se torna uma outra consciência de si para mim, uma consciência de si que me aparece simultaneamente estranha e a mesma, em que o desejo reconhece um outro desejo e a ele se refere" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 177).

> Mas quando o objeto é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência. Na vida, que é o objeto do desejo, a *negação* ou está *em um Outro*, a saber, no desejo, ou está como *determinidade* em contraste com uma outra figura independente; ou então como sua *natureza inorgânica universal*. Mas uma tal natureza universal independente, na qual a negação está como negação absoluta, é o gênero como tal, ou como *consciência-de-si*. *A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si* (Hegel, 2011 [1807], p. 141, §175).

O conceito da autoconsciência, para Hegel, compõe-se de três momentos, portanto: o puro eu como primeiro objeto imediato; a autoconsciência que deseja suprassumir o objeto independente e, por conseguinte, deseja a si mesma resultando na duplicação da própria autoconsciência. Depreende-se que a autoconsciência é autoconsciência de fato quando "vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro" (Hegel, 2011 [1807], p. 142, §177), a saber, quando estabelece a unidade almejada sendo tanto o objeto quanto o eu mesmo. Neste momento, há a atualização da infinitude na autoconsciência. A distinção interna entre o "eu" e o "eu" presente na autoconsciência se manifesta agora como diferença real do "nós", que é "eu" e "outro"; o "eu" real e o outro "eu" real (Cf. Gadamer, 1996, p. 158). A superação de um mundo natural que subsiste em si mesmo apenas se efetiva quando a autoconsciência relaciona-se com outra autoconsciência e, nesses termos, Hegel anuncia que a experiência da consciência se realizará em termos de espírito: "*Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*" (Hegel, 2011 [1807], p. 142, §177).

---

127 "Para que o desejo possa alcançar a verdadeira autoconsciência, o objeto do desejo deve, em toda a sua 'nulidade do outro', ainda assim, não deixar de existir. Ele deve ser uma autoconsciência viva na 'particularidade de sua distinção' (140). Certamente, como desejo, o desejo que busca a verdadeira autoconsciência também conhece apenas a si mesmo e não busca nada além de si mesmo no outro. Mas tal desejo só é capaz de encontrar a si mesmo no outro se este outro for independente e reconhecer que não existe por si mesmo, mas que, desconsiderando a si próprio, 'é para outro' (139). Apenas a consciência é capaz de ser o outro de si mesma dessa maneira e de se anular de tal forma que não deixa de existir. É nesse sentido que a autoconsciência 'deve' obter sua satisfação e o objeto 'deve' por si mesmo realizar a negação de si mesmo" (Gadamer, 1996 p. 156). Tradução nossa.

> A condição da consciência de si é a existência de outras consciências de si; o desejo não pode se pôr no ser, atingir uma verdade, e não pode permanecer somente no estágio subjetivo da certeza, sem que a vida se manifeste como um outro desejo. O desejo deve referir-se a desejo e, como tal, encontrar-se no ser, deve encontrar-se e ser encontrado, aparecer-se como um outro e aparecer a um outro (Hyppolite, 2003 [1946], p. 178).

Hegel, então, abre a conhecida seção "A — Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão" com a seguinte afirmação: "A consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido" (Hegel, 2011 [1807], p. 142, §178). Desta afirmação podemos depreender, de imediato, duas asserções: primeiro, a autoconsciência necessariamente define-se na relação com outra autoconsciência e, segundo, tal relação é constituída pelo reconhecimento mútuo. A identidade do eu está irremediavelmente imbricada com a existência do outro. Nesse sentido, o conceito da unidade que é a autoconsciência encerra a duplicação da própria autoconsciência e, assim, Hegel afirma que a infinitude se realiza na autoconsciência, pois a infinitude é a unidade de opostos, tem a diferença em si mesma. Se a autoconsciência só é como algo reconhecido, o conceito de reconhecimento é a própria realização do conceito de autoconsciência.[128]

Assim, a estrutura infinita da autoconsciência cujo ideal é o reconhecimento, dá-se nos seguintes termos:

> 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 (Hegel, 2011 [1807], p. 142, §178).

A duplicidade inerente na expressão "duplo sentido do diferente" compreende a própria essência da autoconsciência, a qual se define por ser infinita e, simultaneamente, oposta à determinidade na qual se encontra — a sua condição de ser um ser vivente e finito. A unidade da autoconsciência desdobra-se como movimento dessa dualidade apresentando-nos o próprio movimento do reconhecimento ao encontrar-se com outra autoconsciência.

Hegel estabelece que o movimento de reconhecimento parte da seguinte estrutura: para a autoconsciência há outra autoconsciência. Simplificando, podemos dizer que uma autoconsciência relaciona-se, enquanto tal, com outra autoconsciência, de modo que podemos partir da relação entre duas consciências absolutamente iguais, mas que, no entanto, cada uma

128 Como expõe Hyppolite, o conceito de reconhecimento "exprime a infinidade que se realiza no nível da consciência de si" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 180).

faz da outra aquela que está fora de si. Dada a relação mútua, a outra autoconsciência deve ser entendida como a mesma autoconsciência que "veio para fora de si". Ou seja, há uma identidade que, entretanto, está perdida nos extremos, mais precisamente, está imersa na determinidade da vida.[129] Ademais, essa identidade reflete o fato da autoconsciência estar fora de si mesma e, ao mesmo tempo, ao ver no lugar do outro a si mesma, não admite o outro em sua alteridade, mas percebe-o como o mesmo de si. Por outro lado, a autoconsciência afirma-se enquanto tal por meio da sua independência e, dessa forma, é necessário suprassumir a sua própria alteridade: "deve proceder a suprassumir a *outra* essência independente, para assim vir-a-ser a certeza *de si* como essência" (Hegel, 2011 [1807], p. 143 §180). Porém, a duplicidade do seu movimento produz um resultado também duplo e, nesse caso, significa que a autoconsciência deve suprassumir, portanto, a si mesma, "pois ela mesma é esse Outro" (Hegel, 2011 [1807], p. 143 §180).[130] Hegel, então, demarca:

> Esse suprassumir de sentido duplo do seu ser-Outro de duplo sentido é também *um* retorno, de duplo sentido, *a si mesma*; portanto, em *primeiro lugar* a consciência retorna a si mesma mediante esse suprassumir, pois se torna de novo, igual a si mesma mediante esse suprassumir do seu ser-Outro; *segundo*, restitui também a ela mesma a outra consciência-de-si, já que era para si no Outro. Suprassume esse seu ser no Outro, e deixa o Outro livre, de novo (Hegel, 2011 [1807], p. 143 §181).

Suprassumir implica o retorno a si, porém, um retorno não ao estágio anterior, mas a um grau mais elevado. Neste caso, a superação do seu ser-outro leva a autoconsciência à reconquista de si mesma, deixando seu aspecto alienado e restabelecendo sua identidade, mas, também, permite que o outro seja livre em si mesmo, dando a outra autoconsciência a identidade que lhe pertence. Nesse sentido, Hegel elucida que esse movimento de suprassunção realizado pela autoconsciência é um duplo agir, pois também é realizado pela outra autoconsciência, afinal esta não pode mais ser apreendida meramente como o objeto inicial do desejo, ela é tão independente quanto a autoconsciência "primária", logo: "[o] agir

129 Inicialmente a alteridade não goza do estatuto de sujeito: é um outro determinado pela condição natural. Diz Hyppolite: "É, entretanto, também para um outro, para outra consciência de si; portanto, apresenta-se como 'mergulhada no ser da vida', e não é para outra consciência de si o que é para si mesma. Para si mesma, é certeza absoluta de si, para outro é um objeto vivente, uma coisa independente no meio do ser, um ser dado; portanto, vista como 'um fora'" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 180).

130 "Quando uma consciência-de-si reconhece *outra de mesma espécie* ela se põe para fora de si —na outra *igual*. Mas esse 'igual' significa que a consciência-de-si, ao completar esse processo, se reencontra na *outra*. Podemos passar isso a limpo nos seguintes termos: a consciência-de-si encontra em outra o *exemplo* do que *ela* é. Mas é fundamental mostrar *como* isso acontece. Ora, ao fazer isso, ela suspende a alteridade *do outro* (como se Narciso bebesse o lago) mas também precisa em algum momento suspender *sua* alteridade. Segundo Hegel, o que está sendo apresentado nesse jogo, na verdade, reside na interação de cada consciência: ação sobre a outra que é, também, por força do duplo sentido que assombra todo esse começo do texto, ação sobre si mesma" (Neto, 2014, p. 118).

de uma tem o duplo sentido de ser tanto o *seu agir* como o *agir da outra*; pois a outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não seja mediante ela mesma" (Hegel, 2011 [1807], p. 143, §182).[131] Com isto Hegel está se aproximando do conceito puro de reconhecimento, o qual parte da premissa de que para toda autoconsciência existe exata outra igual autoconsciência.

Hegel observa que se reproduz no movimento de duplicidade da autoconsciência o mesmo processo do jogo de forças: "O meio termo é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto" (Hegel, 2011 [1807], p. 144, §184). A saber, cada autoconsciência no extremo da relação é o meio termo para a outra autoconsciência, implicando que, por meio da mediação mútua, cada autoconsciência mantém a si mesmo, a sua individualidade, como também é essencial para a existência da outra autoconsciência. Cada extremo encontra sua mediação no outro, estabelecendo, desse modo, uma necessária interdependência. Cada autoconsciência apenas é para si mesma por meio da mediação recíproca.

> Portanto, a consciência de si só chega a existir, no sentido em que existir não é somente ser-aí à maneira das coisas, mediante uma "operação" que a põe no ser tal como é para si mesma; e essa operação é, essencialmente, uma operação sobre e por meio de outra consciência de si. Somente sou consciência de si quando me faço reconhecer por outra consciência de si, e se reconheço a outra do mesmo modo (Hyppolite, 2003 [1946], p. 180).

Hegel conclui, assim, o movimento do conceito puro de reconhecimento (*Anerkennung*): "Eles se *reconhecem* como *reconhecendo-se reciprocamente*" (Hegel, 2011 [1807], p. 144, §184).[132] A forma basilar do reconhecimento é a reciprocidade: cada autoconsciência reconhece a si mesma como livre na medida em que reconhece a outra como livre. O reconhecimento da independência da autoconsciência, fundado na reciprocidade, significa a impossibilidade, a irracionalidade, de um reconhecimento unilateral se efetivar

131 "A primeira consciência-de-si não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si *essente*, sobre o qual portanto nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê *a outra fazer* o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige — portanto, faz *somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências" (Hegel, 2011 [1807], p. 143-144, §182).

132 "O reconhecimento mútuo, tal como os indivíduos se reconhecem ao se reconhecerem reciprocamente, cria o elemento da vida espiritual, o meio em que o sujeito é para si mesmo objeto, encontrando-se perfeitamente no outro, sem todavia fazer desaparecer uma alteridade que é essencial à consciência de si. O conceito da consciência de si é, com efeito, 'o conceito da infinidade se realizando na e para a consciência'; ou seja, exprime o movimento por meio do qual cada termo torna-se ele mesmo infinito; portanto, torna-se outro ao permanecer ele mesmo" (Hyppolite, 2003 [1946], p.180-181).

como reconhecimento de fato.[133] Depreende-se que, de acordo com o pensamento de Hegel, conceber a autoconsciência jamais significa conceber uma entidade que se revela imediatamente e de modo solipsista.

A reciprocidade compõe a forma perfeita do reconhecimento. No entanto, trata-se de uma forma abstrata que precisa ser realizada pela experiência da interação entre as autoconsciências. Hegel nos apresentou o conceito abstrato de reconhecimento, cabe, portanto, o desenvolvimento concreto desse conceito: "É preciso encarnar essa forma, e o prosseguimento da figura vai começar a fazê-lo relatando o confronto das duas consciências-extremo, agora a partir da experiência de cada consciência" (Neto, 2014, p. 120). O confronto encerra uma desigualdade que é traduzida em relatos distintos para cada autoconsciência.

> Esse processo vai apresentar primeiro o lado da *desigualdade* de ambas [as consciências-de-si] ou o extravasar do meio-termo nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece (Hegel, 2011 [1807], p. 144, §185).

O "extravassar do meio termo nos extremos" refere-se precisamente ao estabelecimento da desigualdade da reciprocidade do reconhecimento: no processo da experiência do conceito de reconhecimento, as autoconsciências acabam por romper a mediação recíproca de reconhecerem e serem reconhecidas mutuamente, e passam a ocupar lugares assimétricos. Tendo em vista tal horizonte assimétrico, Hegel segue com o relato da experiência concreta do desenvolvimento do ato de reconhecer (Cf. Neto, 2014, p. 117). Compreensões apresentadas entre os parágrafos §178-184 da *Fenomenologia*, retornam nesta etapa por meio da experiência encarnada da desigualdade no movimento de reconhecimento. O relato incia-se do ponto de vista da autodefinição da própria autoconsciência.

De início, a autoconsciência se põe como igual a si mesma por meio da exclusão de toda alteridade, enquanto um ser-pra-si simples, um eu imediato. O outro é o inessencial marcado pelo negativo. No entanto, o outro é, também, uma autoconsciência, de modo que "um indivíduo se confronta com outro indivíduo", mas, como consciências ainda imersas no ser da vida (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 145, §186). Ou seja, as autoconsciências ainda não se sabem como autoconsciências puras, mas se entendem como essentes, como seres viventes.

---

133 A dialética revelará que a *forma reconhecimento* não condiz com o reconhecimento concreto. Nos capítulos subsequentes, questionaremos se a f*orma reconhecimento* seria uma ficção revelada por Hegel ou uma estrutura conceitual normativa a ser perseguida.

> Quer dizer: essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro *ser-para-si*, ou seja, como consciências-*de-si*. Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo (Hegel, 2011 [1807], p. 145, §185).

A certeza de si de cada autoconsciência é destituída de verdade, pois não se provou mediante a relação com outra autoconsciência. Ser efetivamente autoconsciência, depende, como vimos, de um movimento recíproco no qual a pura abstração do essente seja confrontada com um objeto independente, um movimento no qual "cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro" (Hegel, 2011 [1807], p. 145, §186).

No parágrafo §187, esclarece-se a ideia de que a autoconsciência se compreende como desvinculada do todo ser-aí determinado e geral, desvinculada, por extensão, da vida: "a apresentação de si como pura abstração da consciência-de-si consiste em mostrar-se como pura negação de sua maneira de ser objetiva" (Hegel, 2011 [1807], p. 145, §187). Por conseguinte, a compreensão da autoconsciência pura encerra a desvinculação com o ser objetivo e, nesse sentido, Hegel revela que a interação entre autoconsciências, cuja finalidade é a prova da verdade da própria autoconsciência, deve ser orientada por uma luta que põe em risco precisamente a vida.

> Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro *ser-para-si* (Hegel, 2011 [1807], p. 145-146, §187).

A verdade da autoconsciência empreende um movimento de afastamento da determinação do ser para provar-se como puro movimento de negação na interação com outra autoconsciência. Essa é a autoconsciência radicada no movimento da negação do desejo, da negação da positividade da coisa vivente. Por conseguinte, a morte se apresenta como o limite necessário para demarcar a independência própria do reconhecimento — engendrado pela constituição desejante da autoconsciência, visto que ela é a absoluta negação da vida.[134] A morte, assim, deve ser comum a ambas consciências no duplo agir destas: ao arriscar a própria

134 "O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente" (Hegel, 2011 [1807], p. 146, §187).

vida, cada uma deve tender, também, à morte da outra. No entanto, ao tentar suprassumir por meio da morte seu ser-fora-de-si, a exterioridade da autoconsciência que é o outro como essente ligado à vida, arriscando a sua própria condição de ser vivente, a autoconsciência coloca em risco também o reconhecimento: "Com efeito, como a vida é a posição *natural* da consciência, a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é a negação natural desta mesma consciência, a negação sem a independência, que assim fica privada da significação pretendida do reconhecimento" (Hegel, 2011 [1807], p. 146, §188).

Logo, a experiência da luta de vida e morte, devido ao movimento de negação absoluta, compreende uma inversão que revela uma nova verdade sobre a vida: o desprendimento total da vida não pode ser levado a cabo pois a vida é, de fato, essencial para que a autoconsciência *seja* e realize o reconhecimento. A morte seria o interdito do reconhecimento, a mera negação abstrata:

> Desvanece porém com isso igualmente o momento essencial nesse jogo de trocas: o momento de se decompor em extremos de determinidades opostas; e o meio termo coincide com uma unidade morta, que se decompõe em extremos mortos, não opostos, e apenas *essentes*. Os dois extremos não se dão nem se recebem de volta, um ao outro reciprocamente, através da consciência; mas deixam um ao outro indiferentemente livres, como coisas (Hegel, 2011 [1807], p. 146, §188).

Como coloca Hyppolite, a morte, na luta engendrada pelas autoconsciências, apresenta-se, no fim de contas, como um fato natural, encobrindo a sua potência de negação dialética, uma negação espiritual que seria uma *Aufhebung* (Cf. Hyppolite, 2003 [1946], p. 185). Posto isso, afirmamos que Hegel põe a oposição máxima representada pela realidade da morte com o objetivo "de deixar que se avance o ardil da figura da independência e dependência da consciência-de-si" (Neto, 2014, p. 121). Embora seja um limite, a morte inerente à luta é fundamental para a experiência do reconhecimento da independência da autoconsciência. Isto é, a morte é condição fundamental de explicitação da concretude do reconhecimento: é a morte como limite da interação que, efetivamente, rompe com o conceito abstrato do reconhecimento e "corporifica" a relação entre as autoconsciências.

> A vida, que contém cada autoconsciência e lhe fornece sua figura, precisa ser posta em questão, para que a consciência em tal estado possa ser posta em questão *como um todo*. Obviamente, se essa última ocorre a figura volta ao grau zero — uma única consciência metabolizando o meio. Logo, embora o desenvolvimento da figura *exija* que a morte seja o *limite* da oposição entre as duas consciências, também *exige* que ela *não aconteça*. A solução disso deve ser, no final, que uma consciência capitule de si mesma diante da outra depois de ter colocado em disputa a si mesma em seu todo (Neto, 2014, p. 122).

Dessa forma, temos como resultado da luta de vida ou morte uma relação de desigualdade entre duas consciências: "uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro" (Hegel, 2011 [1807], p. 147, §189). A primeira consciência arriscou a vida e pôs-se como independente diante da natureza; a segunda, no entanto, quedou apegada à vida, a qual entende como essencial. Temos, assim, *a figura dialética do senhor e do escravo*, respectivamente. Cabe agora, por meio dessa configuração de consciências, fazer provar o conceito de reconhecimento por meio da experiência da desigualdade. Nesse sentido, Hegel inicia o desenvolvimento dialético em questão por meio do "silogismo de dominação".

## 3.2 A experiência do reconhecimento como dominação: a dialética do senhor e do escravo

Faz-se necessário que esta seção inicie com um breve preâmbulo. Chegamos a um momento da filosofia hegeliana vastamente discutido, a saber, a dialética do senhor e do escravo, com interpretações renomadas e celebradas que, entretanto, tomamos aqui como objeto de renovado debate. Posto isso, primeiro é necessário esclarecer o uso deliberado, neste texto, do termo "escravo". Diferente da posição de Labarrière (1985 [1979]), o qual entende que traduzir *Knecht* por "escravo" implica um sujeito histórico determinado, compreendemos que, diante da diversidade de translação, torna-se um demarcador importante a manutenção da palavra presente na tradução brasileira de Paulo Menesses.[135] Primeiro, porque faz referência ao uso corrente no Brasil; depois, porque quando devidamente elucidada enquanto uma figura fenomenológica (conceitual, em termos gerais) da dialética da consciência desenvolvida na *Fenomenologia*, a sua apreensão em termos estritamente antropológicos ou históricos revela-se, por si só, um contrassenso.[136]

135 "A tradução de *Herrschafft* e *Knechtschafft* desvela divergências entre intérpretes de Hegel. Alexandre Kojève, por exemplo, traduz por *Maîtrise* e *Servitude*, remetendo essas posições para os sujeitos senhor (*Maître*) e escravo (*Esclave*), termos mantidos por Hyppolite, na tradução francesa da *Fenomenologia*. Labarrière posiciona-se contrário a esses termos. Este autor objeta que a tradução por 'escravo' carrega uma carga ética e política que não se encontra ainda nessa figura da *Fenomenologia*" (Costa; Bavaresco, 2013, p. 40). Nas palavras do próprio Labarrière: "Parece-me preferível manter o título 'abstrato' que Hegel atribui a esta figura, 'dominação e servidão', em vez da denominação que se tornou corrente de 'dialética do senhor e do escravo', pois destaca que o que está sendo discutido aqui é menos um encontro antropológico concreto do que um princípio de inteligibilidade no nível de atitudes universais" (Labarrière, 1985 [1979], p. 148). Tradução nossa.

136 Oportunamente, gostaríamos de destacar o estudo *Hegel e o Haiti* (2017), de Susan Buck-Morss, originalmente publicado em 2009 com o título *Hegel, Haiti, and Universal History*. Através de uma abordagem interdisciplinar que integra não apenas a Filosofia, mas também a História e a História da Arte, a autora investiga o sentido emancipatório da dialética do senhor e do escravo, relacionando-a a um específico contexto histórico da época em que a *Fenomenologia do Espírito* foi concebida, a saber, a revolução haitiana de 1804, que ocorreu

Neste momento da exposição da experiência dialética da *Fenomenologia*, o momento da dialética do senhor e do escravo, lócus conceitual, na obra, da teoria do reconhecimento, a experiência do sujeito, explicitamente estruturada pela inversão do desejo, enfrentará a parcialidade do eu puro e se revelará, fundamentalmente, descentrada por meio de uma experiência não monológica do eu desenvolvida a partir da interação entre duas autoconsciências. Importante destacar que a interação é marcada por uma desigualdade que compromete a consecução do conceito de reconhecimento ou mesmo, entretanto, evidencia a condição paradoxal e faltante do tornar-se sujeito (livre e pensante) na experiência da *Fenomenologia*.

A consciência do senhor é para si essente, mas não como "apenas o conceito", explica Hegel, mas sim mediada por outra consciência que, nesse caso, é a consciência escrava, a qual toma a coisidade como essencial (Cf. Hegel, 2011 [1807], §190). O senhor se relaciona, pois, tanto com a coisa, seu objeto de desejo, como também com a outra consciência e, assim, "imediatamente com os dois momentos; e mediatamente, com cada um por meio do outro" (Hegel, 2011 [1807], p. 147, §190). Portanto, por meio da coisa, *o senhor se relaciona mediatamente com o escravo*, este que tem sua independência na própria coisidade. Dado que o senhor é a potência negativa diante do ser independente que, por sua vez está sobre a outra consciência, o senhor tem, consequentemente, a outra consciência sob seu jugo e, dessa forma, constitui o silogismo da dominação.

Precisamente por ter a coisa como independente diante de si, a relação negativa do escravo com a coisidade não é de completo consumo, como ocorre com o senhor. O escravo apenas trabalha a coisa e, dessa forma, mediante seu trabalho, possibilita que o senhor aniquile a coisa e aquiete-se no gozo.[137] Diz Hegel: "[…] o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha" (2011 [1807], p. 148, §190). No silogismo da dominação, portanto, o escravo, consciência dependente da coisidade, trabalha a própria coisidade para o consumo do senhor, o qual, dessa maneira, mediante o escravo, finalmente realiza seu desejo de completa aniquilação do ser independente.

No silogismo da dominação, o senhor tem sua independência reconhecida pela consciência escrava, a qual põe-se como inessencial nos dois momentos do silogismo, "uma

na esteira da revolução francesa de 1789 (Cf. Oliveira, 2019). Trata-se de um estudo belíssimo, embora tenhamos nos afastado de sua abordagem nesta pesquisa.

137 O trabalho atua sobre a independência da coisa.

vez na elaboração da coisa, e outra vez, na dependência para com um determinado ser-aí" (Hegel, 2011 [1807], p. 148, §191), momentos nos quais não exerce uma negação absoluta diante da determinidade. Hegel, então, sinaliza a configuração de um determinado tipo de reconhecimento a partir da experiência de dominação, um reconhecimento no qual a consciência escrava se nega como ser-para-si, executando nela mesma o mesmo movimento que a consciência do senhor faz com ela. Como expõe Hyppolite, a consciência escrava, ao reconhecer o senhor e saber-se propriamente como escrava, "humilha-se", pois "o senhor é a consciência de si que ele próprio não é, e a libertação apresenta-se como uma figura fora dele" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 189). Além disso,

> Também está presente o outro momento, em que o agir da segunda consciência é o próprio agir da primeira, pois o que o escravo faz é justamente o agir do senhor, para o qual somente é o ser-para-si, a essência: ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada, e é também o puro agir essencial nessa relação. O agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial (Hegel, 2011 [1807], p. 148, §191).

Entrementes, como falta o momento em que o senhor "opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro" (Hegel, 2011 [1807], p. 148, §191), o reconhecimento fruto da experiência de dominação é unilateral e desigual.

> A consciência inessencial é, nesse reconhecimento, para o senhor o objeto que constitui a *verdade* da certeza de si mesmo. Claro que esse objeto não corresponde ao seu conceito; é claro, ao contrário, que ali onde o senhor se realizou plenamente, tomou-se para ele algo totalmente diverso de uma consciência independente; para ele, não é uma tal consciência, mas uma consciência dependente (Hegel, 2011 [1807], p. 148-149, §192).

A certeza de si como ser-para-si, como consciência independente, do senhor, *depende* da consciência escrava, do agir inessencial desta consciência. Por isto afirmar que, "a *verdade* da consciência independente é por conseguinte a *consciência escrava*" (Hegel, 2011 [1807], p. 149, §193). A dominação revela ser o inverso do que pretendia: o senhor trata-se de uma consciência dependente do reconhecimento da consciência escrava. O ser-para-si do senhor apenas é por meio da inessencialidade do escravo. E, dessa forma, o reconhecimento, como movimento recíproco, não pode se concretizar, visto que o silogismo da dominação é assimétrico.[138]

138 "Entenda-se: a ação da consciência independente é deficitária em relação ao reconhecimento completo, justamente em seu terceiro momento fundamental. O reconhecimento exigia um jogo recíproco em que as consciências se punham em jogo operando sobre si mesmas e sobre a outra e retornando da outra a si mesmas. Dizíamos então que o reconhecimento completo repunha a alteridade dos extremos reconhecidos em sua

Exposto o silogismo da dominação, bem como seu fracasso em seus próprios termos, consideremos o lado da consciência escrava, a qual é autoconsciência e "importa considerar agora o que é em si e para Si mesma" (Hegel, 2011 [1807], p. 149, §194). Hegel observa que a consciência escrava, devido ao medo da morte, sentiu em toda a sua essência a angústia da sua condição de ser vivente, dissolvendo-se interiormente, sendo atravessada, portanto, pela negatividade.[139] Toda a aderência a natureza foi dissolvida por essa angústia fundamental (Cf. Hyppolite, 2003 [1946], p. 190). Nesse sentido, a consciência escrava alcançou "o movimento universal puro, o fluidificar-se absoluto de todo o subsistir" (Hegel, 2011 [1807], p. 149, §194) e, assim, alcançou, nela mesma, o puro ser-para-si. Ao experimentar a negatividade, em sua constituição, experimentou e se fez pura essencialidade. Ademais, ao servir ao senhor, fez da universalidade pura a sua efetividade, pois por meio do trabalho suprassumiu a sua aderência ao ser independente.

> A consciência humana só pode formar-se por meio dessa angústia que se refere ao *todo* de seu ser. Então, os vínculos particulares, a dispersão da vida nas formas mais ou menos estáveis, desaparecem, e, no medo, o homem tomou consciência da totalidade de seu ser, uma totalidade que jamais é dada como tal na vida orgânica. […] Ademais, a consciência do escravo não é somente a dissolução em si de toda subsistência; é também eliminação progressiva de toda aderência a um ser-aí determinado, porque no serviço particular do senhor — disciplina-se e se desvincula do ser-aí natural (Hyppolite, 2003 [1946], p. 190).

A consciência escrava desenvolve-se por meio do movimento do *formar* (*Formieren*), que é o trabalho, definido como desejo refreado, um desvanecer disciplinado que *forma*. A ação negativa da consciência no objeto "torna-se a *forma* do mesmo e *algo permanente*" (Hegel, 2011 [1807], p. 150, §195), ou seja, a consciência ao trabalhar o objeto forma-se como trabalho. O trabalho tem a condição de pôr, objetivar, o puro ser-para-si da consciência no "elemento do permanecer" e, desse modo, "chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma" (Hegel, 2011 [1807], p. 150, §195). É por meio do formar que a autoconsciência intui a si mesma como independente da coisidade.

> A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato de se ter *exteriorizado*, pois justamente essa forma é seu puro ser-para-si, que nessa exteriorização vem-a-ser sua verdade. Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um *sentido alheio*, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser *sentido próprio* (Hegel, 2011 [1807], p. 151, §196).

---

semelhança. O domínio da consciência independente, em contrapartida, significa que ela não completa a última cláusula — *justamente porque o domínio é assimetria*" (Neto, 2014, p. 124-125).

139 Importante destacar como Hegel aborda a concepção de essência nessa passagem: a essência como movimento de negação do ser.

Paradoxalmente, portanto, é no trabalho do escravo, na atividade subordinada e supostamente inessencial, que ocorre a inversão fundamental da autoconsciência. Ao trabalhar, o escravo não está apenas moldando o mundo por meio de sua ação, mas, também, imprimindo sua consciência naquilo que faz: "o escravo torna-se capaz de dar a seu ser-para-si a subsistência e a permanência do ser-em-si" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 191). Por isso, o trabalho é um formar, é a mediação que permite que o escravo tome consciência de si mesmo, pois este intui uma noção de si mesmo que é refletida em sua obra. O senhor, por outro lado, apegado ao prazer efêmero fruto da dominação, não atinge uma verdadeira realização da sua consciência. Assim, "o trabalho escravo chega, portanto, à realização autêntica do ser-para-si no ser-em-si. A coisidade diante da qual o escravo tremia é eliminada, e o que aparece no elemento da coisidade é o puro ser-para-si da consciência" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 191).

> Mas precisamente nessa operação que parece inessencial o escravo torna-se capaz de dar a seu ser-para-si a subsistência e a permanência do ser-em-si; o escravo forma-se a si mesmo não somente ao formas as coisas, mas também imprime no ser essa forma que é a da consciência de si, e assim o que encontra em sua obra é ele mesmo. O gozo do senhor só atingia um estado evanescente. O trabalho do escravo atinge a contemplação do ser independente como sendo de si mesmo (Hyppolite, 2003 [1946], p. 191).

Assim, é a consciência escrava, por meio do trabalho, que realiza a unidade do ser-em-si e do ser-para-si: "a coisidade diante da qual o escravo tremia é eliminada, e o que aparece no elemento da coisidade é o puro ser-para-si da consciência" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 191). Contudo, é mister destacar que não há verdadeiro trabalho sem medo, visto ser o medo o elemento que revela o escravo no ser-para-si: "No senhor, o ser-para-si é para o escravo *um Outro*, ou seja, é somente *para ele*. No medo, o ser-para-si está *nele mesmo*" (Hegel, 2011 [1807], p. 150, §196). Para Hegel, a autoconsciência como em-si e para-si encerra, necessariamente, um desenvolvimento articulado pelo medo e pelo serviço, os quais estão estruturados em uma relação intersubjetiva, a saber, uma relação entre autoconsciências.

> Sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo fica no formal, e não se estende sobre toda a efetividade consciente do ser-aí. Sem o formar, permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma. Se a consciência se formar sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio; pois sua forma ou negatividade não é a negatividade em si, e seu formar, portanto, não lhe pode dar a consciência de si como essência (Hegel, 2011 [1807], p. 151, §196).

É preciso enfrentar o medo, *o senhor absoluto*, para que o negativo atravesse a própria substância da autoconsciência libertando-a de seus conteúdos naturais, da sua aderência ao

ser-aí.[140] Mas, também, esse medo precisa ser canalizado na disciplina do servir e na ação do trabalho de modo que se alcance a verdadeira condição da autoposição da autoconsciência diante da natureza. Sem os dois momentos aludidos, o que resta é uma liberdade no interior da escravidão.[141] Com o formar, a autoposição deixa de ser abstrata e permite chegar ao conceito de pensamento em-si e para-si, um conceito que deixou para trás a metafísica dualista com a sua oposição entre sujeito e objeto. De acordo com Gadamer (1996), entender o caminho da consciência para a autoconsciência é compreender o verdadeiro idealismo em Hegel.

Chegamos, entretanto, a um ponto de inflexão: muito embora o formar faça a consciência escrava intuir a si mesma como consciência independente, não significa, contudo, que o reconhecimento chegou a seu termo, realizou-se. Conforme Chiereghin (1994b):

> Se o senhor, ao colocar entre si e os objetos o trabalho do servo, se condena a depender da atividade do servo, da mesma forma, o trabalho, através do servo, transforma os objetos para satisfazer o apetite do senhor, o serve e o lisonjeia, mas não consegue devolver-lhe a liberdade nem constituir a totalidade de si mesmo. O trabalho permanece ameaçado pelo limite final do medo da morte: a consciência servil manifesta a "petição de princípio" de uma liberdade "ainda aprisionada em si mesma", e "somente uma habilidade que tem poder sobre um indivíduo e não sobre o poder universal nem sobre a totalidade da essência objetiva". Mesmo esta dialética não alcança o propósito do reconhecimento (Chiereghin, 1994b, p. 91).[142]

O reconhecimento apenas poderia acontecer, efetivamente, se cada autoconsciência se reconhecesse na outra, renunciando voluntariamente a sua própria independência em favor da outra autoconsciência, pontua Chierghin (Cf. Chiereghin, 1994b, p. 92). Isso significaria que, por meio de uma livre alienação mútua, a união das duas autoconsciências se concretizaria como um "Eu que é Nós, e Nós que é o Eu" (Cf. Chiereghin, 1994b, p. 92). A possibilidade do reconhecimento, portanto, é questionada pela diferença que afeta a consciência do escravo e que não é resolvida pelo processo de formação por meio do trabalho, conclui o autor. Ademais, como verificamos no texto da *Fenomenologia*, a primeira expressão da consciência

140 "Se não suportou o medo absoluto, mas somente alguma angústia, a essência negativa ficou sendo para ela algo exterior: sua substância não foi integralmente contaminada por ela. Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados, essa consciência pertence ainda, em si, ao ser determinado" (Hegel, 2011 [1807], p. 151, §196).

141 "Como nesse caso a pura forma não pode tornar-se essência, assim também essa forma, considerada como expansão para além do singular, não pode ser um formar universal, conceito absoluto; mas apenas uma habilidade que domina uma certa coisa, mas não domina a potência universal e a essência objetiva em sua totalidade" (Hegel, 2011 [1807], p. 151, §196).

142 "Se il padrone, frapponendo tra sé e gli oggetti il lavoro del servo, si condanna a dipendere dall'attività del servo, altrettanto il lavoro mediante il duale servo trasforma gli oggetti per soddisfare l'appetito del padrone, forma e adula il servo, ma non riesce a fargli riottenere la libertà e a costituirsi la totalità di se stesso. Anche il lavoro resta in atto minacciato dal limite finale della paura della morte: la coscienza servile manifesta la «petitio principii» di una libertà «ancora irretita entro a sé stessa», e «soltanto un'abilità che ha potere sopra un singolo acunque» ma non sopra l'universale potenza né sopra l'intera essenza oggettiva. Anche questa dialettica fallisce dunque lo scopo del riconoscimento" (Chiereghin, 1994b, p. 91). Tradução nossa.

escrava como consciência livre é o estoicismo, cuja liberdade é a simples essência pensante: no estoicismo "[a] liberdade da consciência-de-si é *indiferente* quanto ao ser-aí natural; por isso *igualmente o deixou livre*, e a *reflexão* é uma reflexão *duplicada*" (Hegel, 2011 [1807], p. 154, §200). A liberdade existe apenas no pensamento e está desvinculada da sua realização na vida, no mundo efetivamente. Eis a contradição do estoicismo que marca a dualidade não resolvida na consciência escrava: "Como forma universal do espírito do mundo, [o estoicismo] só podia surgir num tempo de medo e de escravidão universais, mas também de cultura universal, que tinha elevado o formar até ao nível do pensar" (Hegel, 2011 [1807], p. 154, §199). Fato é que as figuras subsequentes à dialética do senhor e do escravo, a saber, estoicismo, ceticismo e consciência infeliz, nada mais são do que desenvolvimentos de uma noção abstrata de liberdade e passam, assim, a suportar o drama da cisão do si, que sofre ao se apartar da vida e cujo desfecho traduz-se em um aprofundamento de sua alienação (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 170, §229). A internalização da contradição passa a ser parte necessária da constituição mesma da autoconsciência que sabe de si na medida em que é consciente da sua própria cisão e, desta forma, subjuga a si mesma, visto que passa a ter dentro de si a própria relação senhor e escravo. Não obstante, para Hegel, é apenas ao renunciar a si própria que a autoconsciência pode superar a sua própria cisão.

Contudo, paradoxalmente, é nos termos de uma autoconsciência indiferente à vida que o processo de autoposição do sujeito finalmente chega a termo como superação do paradigma da representação realizando, assim, o princípio espiritual da identidade entre ser e pensar do idealismo hegeliano. A universalidade atingida pela autoconsciência estoica permitirá, por meio do desenvolvimento da sua experiência de negação, o aparecimento da razão teórica e da razão ativa, elevando a dialética à objetividade requerida pela metafísica hegeliana.[143] Como afirma Hegel (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 151-153, §197), no conceito da consciência independente, o ser-em-si não é outra coisa diferente da autoconsciência e, assim, essa nova

143 Segundo Gadamer (1996): "A história da liberdade de forma alguma chegou ao fim aqui, mas na história da consciência da liberdade foi dado o passo decisivo. Isso é demonstrado pelo que segue: como a 'total dissolução' da autoconsciência, este ser-para-si tornou-se 'uma nova forma de autoconsciência, uma consciência que pensa, isto é, uma consciência que é livre autoconsciência' (151). O que temos aqui é algo verdadeiramente universal, no qual você e eu somos iguais. […] Mas além disso, é especialmente verdadeiro para toda atualização ou realização da autoconsciência, isto é, para toda razão ativa, que o mundo objetivo e real 'perdeu todo sentido de ser estranho' (314). Aqui chegamos ao espírito, ou seja, ao espírito na forma de universalidade genuína como a ética e o costume, que, ao serem dados como certos, unem todos. A autoconsciência não se perde nessa universalidade. Pelo contrário, ela se encontra lá e, para sua satisfação, sabe que sua singularidade estava errada" (Gadamer, 1996, p. 166-167). Tradução nossa.

figura da autoconsciência, o estoicismo, é para si mesmo a essência como pura infinitude, uma autoconsciência livre, que pensa:

> Pois é isto o que pensar significa: não ser objeto para si como Eu abstrato, mas como Eu que tem ao mesmo tempo o sentido ser-em-si; ou seja: relacionar-se com essência objetiva de modo que ela tenha a significação do ser-para-si da consciência (Hegel, 2011 [1807], p. 152, §197).

O pensar apreende o objeto por conceitos e não por representações, visto que não há mais diferença entre a autoconsciência e o ser-em-si:

> O *representado*, o *figurado*, o *essente* como tal, tem a forma de ser algo outro que a consciência; mas um conceito é, ao mesmo tempo, um essente, e essa diferença, enquanto está na consciência mesma, é seu conteúdo determinado; porém por ser tal conteúdo, ao mesmo tempo, algo conceptualizado, ela permanece *imediatamente* cônscia de sua unidade com esse *essente* determinado e diferente. Não é como na representação em que a consciência tem ainda de lembrar-se expressamente de que isso é sua representação; ao contrário, o conceito é para mim, imediatamente, *meu* conceito (Hegel, 2011 [1807], p. 152, §197).

Dessa forma, é no pensamento que o eu é livre, pois está consigo mesmo e forma com o seu objeto uma unidade indivisa, a qual é uma unidade imediata do ser-em-si e do ser-para-si. Pensar por meio de conceitos é estar consigo mesmo na sua pura liberdade. Contudo, essa autoconsciência, como sua própria homônima, "torna-se para si *elemento em-si-essente*; mas, para si, só é esse elemento como essência universal em geral; não como esta essência objetiva no desenvolvimento e no movimento de seu ser multiforme" (Hegel, 2011 [1807], p. 153, §197), ou seja, manifesta-se como pensamento apartado da determinidade do mundo.

> O objeto sobre o qual atuam o desejo e o trabalho é a expansão multiforme da vida, diferenciando-se em si mesma: sua singularização e complexificação. Esse agir multiforme se condensou agora na diferença simples que está no puro movimento do pensar. A diferença que tem mais essencialidade não é a diferença que se põe como *coisa determinada*, ou como *consciência de um determinado ser-aí natural*, como um sentimento ou como um *desejo* e f*im para esse desejo*; quer esse fim seja posto pela *consciência própria* ou *alheia*; mas somente a diferença que é *pensada*, ou que não se diferencia imediatamente de mim (Hegel, 2011 [1807], p. 153, §199).

O agir dessa autoconsciência, na condição de forma universal do pensamento, é indiferente à existência da escravidão concreta no mundo. Assim, o estoicismo, conclui Hegel, é uma figura da consciência típica de "tempos de medo e de escravidão universais". No entanto, é, também, uma figura que encerra o sentido do pensar de uma cultura universal (Cf. Hegel, 2011 [1807], §199).

## 3.3 A experiência do sujeito: o prático, o intersubjetivo e o tipo de reconhecimento

O reconhecimento não foi realizado conforme o seu conceito abstrato: a experiência dialética da consciência revelou que *a verdade do reconhecimento reside na luta por reconhecimento*. O aparecimento dessa verdade está necessariamente relacionado ao desenvolvimento negativo da própria experiência: a autoconsciência busca afirmar imediatamente a sua independência pela negação da sua aderência ao ser determinado e vivente. A luta por reconhecimento, nesse sentido, está fortemente comprometida com o negativo: no desejo devorador do senhor e na angústia vivida pelo escravo diante da morte. Desse modo, um tipo específico de autoconsciência, *de sujeito*, manifestou-se na experiência do reconhecimento: um sujeito inescapavelmente descentrado e fundamentalmente relacional, cujo desenlace é exposto no malogro da subjetividade cindida representada pelas figuras da autoconsciência escrava. Um sujeito que, necessariamente, se constitui na interação com um outro sujeito.

Diante disso, entendemos que a experiência do reconhecimento encerra a ideia de um sujeito não formal, interativo e profundamente marcado pela negatividade, para o qual o elo social do espírito constitui-se como horizonte de realização. Nesses termos, a experiência do reconhecimento antecipa, notadamente, uma experiência prática, a qual, veremos, encerra um tipo de socialização caracterizado pela intersubjetividade. Assim, em Hegel, o processo de *tornar-se sujeito* está dialeticamente relacionado com um processo de interação intersubjetiva que possui núcleo teórico no modelo conceitual da luta por reconhecimento.

Nesse sentido, cabe situar, brevemente, a filosofia hegeliana no interior da filosofia prática do idealismo alemão, recuperando a sua crítica às filosofias de Kant e Fichte. O fato do sujeito inaugurado pela autoconsciência, em sua experiência de reconhecimento na *Fenomenologia*, ser um sujeito radicalmente distinto do sujeito prático formal tanto de Kant como de Fichte, nos cobra um rastreio da concepção prática da filosofia de Hegel que elucida o próprio sentido prático antecipado na seção da autoconsciência.

### 3.3.1 O prático

Em seu artigo de 1802 traduzido por *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*, no interior do projeto especulativo então em curso, Hegel desenvolve uma crítica às concepções jurídico-políticas do entendimento, as quais constituem o formalismo da filosofia prática moderna. A crítica direciona-se às teorias do direito natural a exemplo de Grotius e Hobbes, como também às teorias do direito natural de Kant e Fichte; Hegel as divide entre teorias empiristas e teorias formalistas. O ponto de partida hegeliano é a defesa da vida comunitária em superação à absolutização do indivíduo, defesa que é especulativamente desenvolvida por meio da superação das cisões implícitas e explícitas, mas não resolvidas, das teorias jusnaturalistas.

Tanto teorias empiristas como teorias formalistas do direito natural moderno reivindicam uma perspectiva atomística para pensar a vida social. As teorias formalistas, por sua vez, além do atomismo do indivíduo, partem da pura abstração, de modo que, se o empirismo procede por meio de determinações finitas, o formalismo, por seu turno, da infinitude pura, vazia de qualquer experiência. Ademais, as teorias formalistas "para dar unidade a este vazio, tem de tomar ao acaso uma determinação finita qualquer, um dado empírico, e pô-lo como fundamento do dito vazio" (Bavaresco; Christino, 2007, p. 16).[144] Nesse sentido, no formalismo, a razão prática, notadamente da concepção kantiana, não se articula com os conteúdos da realidade e mantém fixa a oposição entre realidade e idealidade. Hegel fala nos seguintes termos da identidade formal entre o ideal e o real da razão prática:

> No que se denomina razão prática, não há, por consequência, senão a conhecer a Ideia formal da identidade do ideal e do real, e a Ideia da identidade do ideal e do real devia, nestes sistemas, ser o ponto de indiferença absoluta; mas aquela ideia não procede da diferença e o ideal não provém da realidade; pois, ainda que, nesta razão prática, o ideal e o real sejam idênticos, o real permanece, portanto, absolutamente oposto; este real é posto, essencialmente, fora da razão, e é apenas na diferença a respeito dele que é a razão prática — cuja essência é concebida como uma relação de causalidade relativamente ao múltiplo — como uma identidade que é absolutamente afetada por uma diferença e não procede do fenômeno. Esta ciência do [aspecto] ético, que fala da identidade absoluta do ideal e do real, não age, portanto, segundo suas palavras, mas sua razão ética é, na verdade e na sua essência, uma não-identidade do ideal e do real (Hegel, 2007 [1802], p. 57-58).

144 "Ambas as vertentes jusnaturalistas se encontram estagnadas no momento relacional, no momento da oposição fixa entre unidade e multiplicidade; porém, distinguem-se, de acordo com Hegel, pelo fato de que, enquanto o empirismo não toma consciência de que eleva um momento particular do múltiplo ao status de absoluto, o formalismo reconhece a oposição irredutível do momento relacional; mas, ao permanecer nesta posição fixa e unilateral, não é capaz de mover-se até a indiferença como momento essencial do absoluto, e pretende estabelecer os fundamentos da moral e do direito independentemente de todo conteúdo empírico" (Lima, 2017, p. 118).

Em Fichte, o vazio do formalismo é prontamente preenchido por uma determinação limitante: a coerção. De acordo com Lima (2017), assim como na relação interior do indivíduo da moral kantiana, "a absolutização do momento da infinitude negativa conduz Fichte a uma compreensão do estado como um sistema coercitivo, como uma vontade universal que se realiza enquanto unidade coagida das múltiplas vontades dos indivíduos" (Lima, 2017, p. 119). Para o autor, considerando a obra fichteana de 1796/97, é acertada a afirmação de Hegel de que o direito natural de Fichte tem suas ideias fundamentais originadas na transição da autoconsciência pura para a autoconsciência empírica ou individual. Lima afirma que a passagem da autoconsciência pura para a autoconsciência empírica é, em Fichte, condição para a realização da autoconsciência absoluta: "a espontaneidade absoluta do eu tem de se efetivar na consciência individual da liberdade como impulso limitado pelo mundo objetivo" (Lima, 2017, p. 121). Hegel, por sua vez, identifica, assim, que Fichte torna condicional o que era absoluto e o resultado é uma relação meramente externa entre as autoconsciências:

> Os conceitos fundamentais do sistema da legalidade desenvolvem-se daí imediatamente, do seguinte modo: é [uma] condição da pura autoconsciência — e esta pura autoconsciência, o Eu, é a essência verdadeira e absoluta, apesar de que, todavia, ela é condicionada, e sua condição é que progrida até uma consciência real — [duas formas da consciência] que, nesta relação do ser-condicionado [que elas têm] uma a respeito da outra, permanecem absolutamente opostas entre elas; esta pura autoconsciência que se tem evocado de início, a unidade pura, ou a lei moral vazia, a liberdade universal de todos, é oposta à consciência real, quer dizer ao sujeito, ao ser racional, à liberdade de singular; o que Fichte, de uma maneira mais popular, expressa como a pressuposição de que fidelidade e fé vão se perder; e sobre esta pressuposição é fundado um sistema pelo qual, apesar da separação do conceito e do sujeito da vida ética, mais, precisamente por esta razão, somente de modo formal e exterior — e esta relação se chama a coerção —, todos os dois devem estar reunidos (Hegel, 2007 [1802], p. 72-73).

Segundo Lima (2015b), Hegel argumenta que a visão da vida comunitária em Fichte subordina tanto o aspecto natural dos indivíduos humanos como suas interações espontâneas entre si. Ademais, o subjetivismo da autoconsciência expresso na "intuição intelectual", torna a filosofia prática de Fichte passível da crítica hegeliana em seu próprio fundamento:

> Para Hegel, o pretenso caráter absoluto do princípio especulativo fichteano reverte-se em absoluta condicionalidade e em aprofundamento da contraposição, ainda mais quando, por exigência da aporia da razão teórica e tentativa de resolução do programa especulativo de construção da auto-intuição do Eu, Fichte é levado a abandonar o princípio da identidade absoluta em nome da determinação prática do não-eu pelo eu (Lima, 2015b, local 4458).

Ademais, apesar de sua autodeterminação, o eu prático é dependente do não-eu para a realização do seu agir, de modo que a sua autoposição torna-se infinita frente a impossibilidade de aniquilação total do não-eu. Nesse sentido, Hegel explica que a razão prática da teoria formalista busca a anulação do determinado, mas, ao partir de uma perspectiva fixadora típica do entendimento, a infinitude acaba por revelar-se o contrário de si mesma (Hegel, 2007 [1802], p. 70). A reflexão é mistificada e a oposição que ela encerra reproduz-se ao infinito permitindo uma identidade meramente relativa, "e assim é ela mesma, enquanto infinitude, o contrário de si mesma, absoluta finitude" (Hegel, 2007 [1802], p. 70). Hegel entende que o formalismo é uma parcialidade do movimento dialético do absoluto em sua objetivação, pois fixa a oposição sem desenvolvê-la, reduzindo o direito à legalidade da coerção.

> Há assim dois [momentos] a ponderar, um ser-um interior dos opostos, que é a essência dos dois, o conceito absoluto, e um ser-separado deste sob a forma da unidade, na qual ele é direito e dever, e sob a forma da multiplicidade, na qual ele é sujeito pensante e desejante. O primeiro lado indicado inicialmente, segundo o qual a essência do direito e do dever, e a essência do sujeito pensante e desejante, não fizeram absolutamente senão que um, é — como, em geral, a abstração mais alta da infinitude — o grande lado da filosofia kantiana e fichtiana; entretanto, ela não tem permanecido fiel a este ser-um, mas, no reconhecimento, é verdadeiro, como a essência e como o absoluto, ela põe completa e absolutamente a separação num Um e num múltiplo, e o um [dos momentos] com uma igual dignidade ao lado do outro; deste fato, isso não é, também, o absoluto positivo que constituirá a essência dos dois e no qual eles não seriam senão que um, mas o absoluto negativo ou o conceito absoluto — tanto este ser-um necessário que tem sido tratado torna-se formal quanto as duas determinidades opostas, postas como absolutas, tombam por aí, em sua subsistência, sob a idealidade (Hegel, 2007 [1802], p. 70).

Portanto, o objetivo de Hegel em seu artigo de 1802 é conferir unidade especulativa às determinações do jurídico e, para tanto, busca relacionar a doutrina do direito natural à sua concepção de eticidade: "sintetizar um terceiro tipo de teoria do direito natural, que incorpore as vantagens de ambas as teorias anteriores, negando suas desvantagens" (Bavaresco; Christino, 2007, p. 22). Hegel inspira-se no conceito comunitário da antiga *pólis* grega, precisamente nos termos concebidos pela filosofia política aristotélica, para o qual o indivíduo humano apenas se realiza em sua essência racional como parte da vida comum, da vida social, atuando por intermédio do laço ético da palavra, o qual anima a vida cívica. Nesse sentido, conservando a relação todo-parte de Aristóteles, para quem o todo (o Estado) antecede teleologicamente as partes (os indivíduos), a noção de eticidade aparece no artigo de 1802 elucidada por meio ideia de "vida ética absoluta":[145]

145 A vida ética absoluta é a eticidade (*Sittlichkeit*).

> Como, com efeito, a vida ética absoluta real compreende reunida nela a infinitude, ou o conceito absoluto — a singularidade pura — [tomada] sem reserva e em sua abstração suprema, ela é imediatamente vida ética do [indivíduo] singular, e, inversamente, a essência da vida ética do [indivíduo] singular é, sem reserva, a vida ética absoluta real e, por esta razão, universal; a vida ética do [indivíduo] singular é uma pulsação do sistema inteiro, e o próprio sistema inteiro (Hegel, 2007 [1802], p. 106-107).

Diferente do conceito de moralidade, a vida ética compreende os costumes de um povo; propriamente, é a alma do indivíduo, pois conforme Aristóteles, diz Hegel, o povo é, por natureza, "anterior ao [indivíduo] singular — pois, se o [indivíduo] singular, tomado à parte, não é nada de subsistente por-si, é necessário, igualmente em todas as partes, estar numa única unidade com o todo" (Hegel, 2007 [1802], p. 108).[146] O espírito de um povo confere sentido à vida ética singular, assim como a vida ética singular anima a vida em comunidade.[147] Hegel fala da atividade negativa do indivíduo singular como constituinte da própria autodiferenciação do absoluto, "na medida que ela se expressa no indivíduo singular como tal, ela é posta sob a forma da negação, quer dizer que ela é a possibilidade do espírito universal" (Hegel, 2007 [1802], p.108). O conceito de eticidade busca superar, destarte, a cisão entre ideal e real, entre infinito e finito e busca se fazer concreto na história por meio de suas figuras éticas:

> A eticidade consolida-se, gradualmente, a cada momento histórico, em figuras concretas, que são os povos. Cada povo que existe é uma figura da eticidade e nele está contida aquela múltipla fluidez dos fatos jurídicos. Portanto, o conceito ético de povo confere a todos estes fatos o sentido lógico e a unidade dialética (Bavaresco; Christino, 2007, p. 23).[148]

Como observa Lukács (2018 [1948]), Kant e Fichte acreditam que, por meio do dever, ao negar a consciência empírica, o sujeito prático alcançaria a efetiva universalidade ética (Cf.

146 "Mas a vida ética absoluta é, após o que precede, tão essencialmente a vida ética de todos, de tal modo que não se pode dizer que ela se reflete inteiramente no indivíduo singular, pois ela é tanto sua essência quanto o éter penetrando a natureza é a essência inseparável das figuras da natureza, e que a idealidade das formas aparecentes desta, o espaço, não se particulariza absolutamente por nada, em nenhuma; mas, da mesma maneira como as linhas e os ângulos do cristal, nos quais ele expressa a forma exterior de sua natureza, são negações, igualmente a vida ética, na medida em que ela se expressa também no indivíduo singular como tal, é um negativo. Ela não pode, em primeiro lugar, expressar-se no [indivíduo] singular se ela não é sua alma, e ela não o é senão na medida em que ela é um universal e o espírito puro de um povo […]" (Hegel, 2007 [1802], p. 107-108).

147 Importante destacar que o conceito de vida assume a função de um conceito unificador nos escritos do jovem Hegel.

148 "Assim, para nomear o que há de mais universal, o clima determinado de um povo e sua época na cultura do gênero universal pertencem à necessidade, e, nesta cadeia —que se estende ao longe—, desta, só cabe um único elo em seu presente —elo este a ser concebido segundo o primeiro lado a partir da geografia, segundo o outro a partir da história. Mas neste elo está organizada a individualidade ética, e a determinidade daquele não concerne a esta, mas à necessidade; pois a vitalidade ética do povo está precisamente nisto que ele tem uma figura na qual a determinidade está, contudo, não como um positivo (segundo o uso da palavra que nós temos feito até o presente), mas absolutamente reunida com a universalidade e vivificada por ela" (Hegel, 2007 [1802], p. 126).

Lukács, 2018, p. 393). No entanto, Hegel revela o quão ilusória é a ação pelo dever, pois o dever, na verdade, reconduz o sujeito e, a própria filosofia, "ao ponto de vista comum, empírico, do indivíduo diante do mundo, da sociedade" (Lukács, 2018, p. 393). Hegel defende, diferente dos formalistas, que as determinações necessárias ao desenvolvimento da sociedade, não advêm de derivações apriorísticas, mas sim, de acordo com Lukács, da "ininterrupta autorreprodução orgânica" da própria sociedade (Lukács, 2018, p. 401). Além disso, o conteúdo das leis, em Hegel, "é social e historicamente necessário" (Lukács, 2018, p. 401). Em resumo, conforme Lukács, a crítica no artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* refuta, em primeiro lugar, a derivação do conteúdo ético a partir de leis formais (Lukács, 2018, p. 403), afinal, a necessidade própria do campo da ética precisa fundamentar-se dentro da totalidade concreta da sociedade e das suas instituições. Em segundo lugar, Hegel refuta a dualidade entre interioridade e exterioridade:

> Segundo Hegel, a moralidade é parte importante, mas, não obstante, apenas parte da atividade social do homem, não podendo, por essa razão, ser nem mesmo filosoficamente separada da totalidade concreta da sociedade, com suas leis exteriores, suas instituições etc. Hegel pensa que, de acordo com a concepção de Kant-Fichte, de um lado, está um sistema morto e rígido de instituições e, do outro, uma interioridade abstrata vazia do homem moral. Hegel defende, em contraposição, a concepção dialética da interação indissolúvel de todos esses momentos do movimento dialético, pelo qual os próprios homens fazem sua sociedade com todas as instituições e atuam de modo próprio nessa sociedade por eles criada (Lukács, 2018, p. 403).

Diante do exposto, por meio da crítica de Hegel às teorias formalistas do direito natural, podemos identificar que a concepção de prático e, consequentemente, de sujeito prático no próprio Hegel, se assenta, sobretudo, na recusa de pensar o campo da ação através de leis *apriori* e através da radical separação entre o sujeito que se autodetermina e a natureza. Por sua vez, no próprio texto da *Fenomenologia*, a obra madura do Hegel de Jena, a negação da vinculação à vida por parte da autoconsciência é resolvida, como acompanhamos, na autoconsciência escrava por intermédio do trabalho, o qual estabelece a mediação fundamental para a realização da autoconsciência como em-si e para-si, em superação ao estranhamento da autoconsciência em relação ao mundo. Nesse sentido, o prático, na *Fenomenologia*, é explicitado pela passagem do entendimento para a autoconsciência e, tem seu núcleo fundamental no desenvolvimento iniciado na luta por reconhecimento. Dessa

forma, o prático na *Fenomenologia* se inscreve na antecipação do espírito, na estrutura interativa entre o eu e o outro, cujo conteúdo espiritual é o Eu que é Nós, o Nós que é Eu.[149]

Tradicionalmente, a leitura prática da *Fenomenologia do Espírito* concentra-se na seção "Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão", explorando a dialética do senhor e do escravo, bem como a teoria do reconhecimento ali desenvolvida. Existe uma diversidade de linhas interpretativas que empreendem um esforço para traduzir o sentido essencial da experiência prática do reconhecimento; algumas realizam uma apropriação afim aos pressupostos ontológicos e epistemológicos de suas próprias teorias, a exemplo das leituras de Karl Marx e Alexandre Kojève. Tais leituras são amplamente conhecidas e sobremaneira influentes quando o tema é a realização concreta da liberdade a partir da *Fenomenologia*. Tanto o materialismo de Marx como a vertente antropológica-existencial de Kojève exploram, a sua maneira, a figura dialética do senhor e do escravo por meio do uso da história.[150]

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2010 [1932]), por exemplo, Marx busca resgatar a criticidade da *Fenomenologia* explorando a ideia de autoprodução do homem. No lugar do espírito como sujeito, Marx afirma o ser humano concreto, sensível, corpóreo e objetivo, e pensa a cisão entre consciência e objeto como o estranhamento entre ser humano e natureza.[151] Interessa a Marx avaliar a ação concreta do homem no mundo, não os atos de conhecimento da consciência, ele afirma. A superação do estranhamento, para este filósofo, é realizada por meio do trabalho concreto, o qual pode fornecer uma objetividade não alienada. Marx refere-se à *Fenomenologia*, então, como uma "crítica oculta":

> A "Fenomenologia" é, por isso, a crítica oculta (*verborgene*), em si mesma ainda obscura e mistificadora; mas na medida em que ela retém (*hält fest*) o estranhamento do homem — ainda que também este último apareça apenas na figura do espírito —, encontram-se nela ocultos *todos* os elementos da crítica, muitas vezes *preparados* e *elaborados* de modo que suplantam largamente o ponto de vista hegeliano. A'consciência infeliz', a 'consciência honesta', a luta entre 'consciência nobre e

149 Como destaca Ludwig Siep (2014b, p. 87), é na autoconsciência que aparecem as primeiras formas de autoconsciência prática: desejo, luta por reconhecimento, relação senhor-escravo.

150 "O trecho mais famoso da *Fenomenologia* de Hegel é, sem dúvida, a seção que descreve a relação proto-social entre sujeitos dependentes e independentes — a célebre 'dialetica do senhor e do escravo'. Este trecho é famoso por muitas razões. É um dramático relato fenomenológico da origem da sociabilidade, uma versão crítica de Hegel da ficção do 'estado de natureza' conhecida das teorias do contrato social de Hobbes, Rousseau e Locke. Ele inspirou a tradição dos hegelianos de esquerda, desde o jovem Karl Marx (1818–1883) até Alexandre Kojève (1902–1968), que derivaram grande parte de sua filosofia social e política da análise hegeliana da relação dialética entre senhor e escravo" (Sinnerbrink, 2007, p. 18).

151 "[…] o *sujeito* é, portanto, sempre *consciência* ou *consciência-de-si*, ou antes, o objeto aparece apenas como consciência *abstrata*, o homem apenas como *consciência-de-si*, as diferentes figuras do estranhamento que surgem são, por conseguinte, apenas diferentes figuras da consciência ou da consciência-de-si" (Marx, 2010 [1932], p. 123).

> consciência vil' etc. etc., estas seções isoladas encerram os elementos *críticos* — embora ainda numa forma estranhada — de esferas totais, como a religião, o Estado, a vida civil (*das bürgerliche Leben*) etc. (Marx, 2010 [1932], p. 122).

A dialética do senhor e do escravo, como elemento crítico para Marx, encerra a autoprodução do homem por meio do trabalho, cuja essência é compreendida pelo processo no qual a objetivação (*Vergegenständlichung*) se dá "como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäusserung*) e suprassunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização" (Marx, 2010 [1932], p. 123). Passemos, brevemente, à letra de Marx para melhor elucidar a sua concepção de autoprodução humana e a sua relação com Hegel. O objetivo é evidenciar as aproximações e distanciamentos entre as duas teorias em questão, considerando a dialética do senhor e do escravo, visto que a recepção contemporânea da filosofia prática de Hegel, em especial a referida dialética do reconhecimento, perpassa, em grande medida, pela leitura de Marx. Com essa exposição, é possível estabelecer um plano de fundo para colocar em perspectiva leituras como as de Kojève sobre Hegel.

Em um primeiro momento, afirma Marx, o trabalho universaliza o homem ao humanizar a natureza. Porém, ao exteriorizar-se na natureza, por meio do trabalho, o homem aliena-se precisamente na medida em que o trabalho se autonomiza, o que, para Marx, é uma regra no modo de produção capitalista. Por sua vez, a suprassunção acontece precisamente na negação da alienação e, assim, dirige-se para a consequente emancipação humana, a qual é realizada, necessariamente, de modo coletivo: "uma verdadeira autonomia, em que o outro homem não seja visto apenas como um meio para a satisfação de suas necessidades, porém como um fim em si mesmo" (Borges, 2009, p. 76). Em Marx, a emancipação apenas pode ser coletiva, pois a alienação produzida pelo trabalho, no capitalismo, encerra uma relação social de assimetria, nos mesmos moldes da dialética da dominação em Hegel, na qual o escravo, o trabalhador para Marx, produz sob o jugo do senhor e para o senhor.

Nesse sentido, a exteriorização do trabalho no modo de produção capitalista, para Marx, pode ser resumida da seguinte forma: o homem estranha o produto do seu próprio trabalho bem como estranha a sua própria atividade de trabalho, "o *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*), tal qual acima o estranhamento da *coisa*" (Marx, 2010 [1932], p. 83).[152]

152 "Examinamos o ato do estranhamento da atividade humana prática, o trabalho, sob dois aspectos. 1) A relação do trabalhador com o *produto do trabalho* como objeto estranho e poderoso sobre ele. Esta relação é ao mesmo tempo a relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza como um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente. 2) A relação do trabalho com *ato da produção* no interior do *trabalho*. Esta relação é a relação do trabalhador com a sua própria atividade como uma [atividade] estranha não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração" (Marx, 2010 [1932], p. 83).

Além disso, o trabalho estranhado faz da vida do gênero humano apenas uma vida individual, desvinculada de propósito coletivo. O trabalho não-estranhado, o trabalho efetivamente gerador da vida humana, livre, compreende a atividade vital humana, porém, o trabalho estranhado transforma a atividade vital em mero meio para a existência: "quando o trabalho estranhado reduz a autoatividade, a atividade livre, a um meio, ele faz da vida genérica do homem um meio da sua existência física" (Marx, 2010 [1932], p. 85).

Para Marx, o fato do homem estar estranhado do produto do seu próprio trabalho, do trabalho como atividade vital e do seu ser genérico, tem como consequência o estranhamento do homem pelo próprio homem (Cf. Marx, 2010 [1932], p. 85). Afinal, estar estranhado do seu ser genérico diz respeito à relação de cada homem com outro homem e com a sua própria essência humana. Posto isso, sendo a atividade estranha a um homem, ela pertence, por seu turno, a outro homem. Aquele que trabalha, trabalha, portanto, a serviço e para a fruição de outro — homem. Neste ponto, então, Marx atualiza a dialética da dominação hegeliana:

> Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder estranho [que] está diante dele, então isto só é possível pelo fato de [o produto do trabalho] pertencer a um *outro homem fora o trabalhador*. Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser fruição para um outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem (Marx, 2010 [1932], p. 86).

E prossegue:

> Se ele se relaciona, portanto, com o produto do seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, enquanto objeto *estranho*, hostil, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de forma tal que um outro homem estranho (*fremd*) a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a sua própria atividade como uma [atividade] não-livre, então ele se relaciona com ela como a atividade a serviço de, sob o domínio, a violência e o jugo de um outro homem (Marx, 2010 [1932], p. 87).

A apropriação de Marx da dialética do senhor e do escravo é, inegavelmente, uma referência e, também, cumpre uma função didática, considerando a elucidação das noções de exteriorização (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*). Entretanto, é importante frisar que, como atesta Borges (2009), Marx utiliza a figura dialética do senhor e do escravo em um contexto radicalmente distinto daquele de Hegel e, assim, não procede com uma interpretação do texto de Hegel, mas sim uma releitura que "é a base de uma teoria social que vê a sociedade cindida em duas partes", a saber, a classe trabalhadora e a classe que se apropria do trabalho realizado pela primeira (Cf. Borges, 2009, p. 78). Nesse sentido, Marx, nos

*Manuscritos*, não está interessado em compreender o desenvolvimento da dialética do senhor e do escravo para a teoria do reconhecimento, mas tão somente em utilizar a figura como modelo da principal relação antagônica da sociedade capitalista, bem como estabelecer a correspondência entre a consciência escrava e o proletariado como sujeito da emancipação. Marx impinge, dessa forma, uma relação social concreta e histórica à figura do senhor e escravo, figura que, no entanto, não apresenta uma roupagem histórica específica no texto de Hegel.[153]

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (2005 [1844]), ainda no interior de uma perspectiva histórica situada, Marx explora o sentido emancipatório da consciência escrava por meio da negatividade que lhe constitui. Para Marx, o proletariado é a classe que realiza a liberdade social *radicalmente*, pois é uma classe que *não é* propriamente uma classe da sociedade civil, uma classe que é a *dissolução* de todos os estamentos, uma classe que possui *universalidade* porque *seu sofrimento é universal*:

> uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas — uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado* (Marx, 2005 [1844], p. 156).

A referida relação entre universalidade e dissolução é identificada na consciência escrava da dialética hegeliana, pois o escravo "precisou dissolver em si tudo que é fixo" (Borges, 2009, p. 80).[154] Não obstante, umas das principais diferenças entre a *Crítica* e a *Fenomenologia* reside no fato de que, "enquanto no servo a dissolução é necessária para que ele forme universalmente, no proletariado ela é necessária para que ele emancipe universalmente" (Borges, 2009, p. 80). Essa distinção, em específico, é de extrema valia, pois conforme entendemos, a dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia* não apresenta uma resolução positiva tendo em vista a realização da liberdade. Ao contrário, a sua estrutura

153 "Marx transforma a dialética do senhor e servo numa contradição antagônica capitalista, cuja resolução é a resolução da sociedade inteira e cujo sujeito é o proletariado. Na *Fenomenologia*, a figura do senhor e servo não se refere a uma relação social concreta que esteja presente num dado momento histórico. Nos *Manuscritos Ecônomico-Filosóficos*, ao contrário, esta figura é empregada como suporte teórico para uma relação concreta e histórica: a relação concreta do trabalhador e do não trabalhador no modo de produção capitalista" (Borges, 2009, p. 78).

154 "O caráter de dissolução que o medo da morte dava ao servo encontra em parte sua função retomada no sofrimento do proletariado. É o sofrimento, a pobreza e a miséria que lhe confere universalidade. É devido ao sofrimento que tudo treme no trabalhador; como ele não tem propriedade, é um despossuído, nada lhe resta a temer — ele dissolve assim toda e qualquer particularidade e vem a ser universal. É o sofrimento que lhe permite renunciar à perspectiva egoísta e ser sujeito de uma nova época. É porque ele é o negativo da sociedade que tem a tarefa de efetivar a dissolução" (Borges, 2009, p. 78).

negativa, engendrada pelo desejo, inscreve uma dinâmica de dominação do ponto de vista da relação entre o eu e o outro que não cessa com o formar e com a ideia abstrata do pensar livre. Ademais, "essa concepção [em Marx] de uma cisão em classes da sociedade civil, sendo reservada a uma delas o papel emancipador de todo sociedade, está ausente na obra de Hegel e não pode ser extraída de forma alguma da figura do senhor e servo" (Borges, 2009, p. 80).

A partir dos escritos pós-1857, conforme Borges (2009), Marx abandona a figura dialética do senhor e do escravo como modelo lógico de opressão e libertação no interior do capitalismo (Cf. Borges, 2009, p. 81). E o proletariado passa a assumir um sentido claramente positivo: é o sujeito da revolução social não devido ao sofrimento, mas devido à sua atividade produtiva:

> O conflito gerador de possíveis transformações deixa de ser o antagonismo social entre duas classes e passa a ter sua causa primeira na contradição entre forças produtivas e relações de produção, deixando a contradição social de classe passar a uma expressão desta, a uma consequência (Borges, 2009, p. 82).

A apropriação de Marx apresentada acima contribuiu para a construção de uma interpretação enviesada sobre a dialética hegeliana do senhor e do escravo: é comum a apreensão da referida dialética como representativa da luta de classes, bem como a apreensão da figura do escravo como figura representativa da emancipação da classe oprimida (Cf. Borges, 2009, p. 82). Embora semelhanças sejam compartilhadas, a exemplo da presença de uma relação assimétrica e do destaque do papel fundamental do trabalho para a universalização, é um equívoco, conforme a exposição acima, elucidar a teoria do reconhecimento em Hegel a partir dos termos marxianos; assim como também é um equívoco reduzir a complexidade da emancipação humana em Marx ao momento da dialética do senhor e do escravo em Hegel.[155]

Dessa forma, apresentar a apropriação marxiana da dialética do senhor e do escravo cumpre o objetivo de elucidar o próprio tratamento da figura hegeliana feito pelo mais conhecido jovem hegeliano, Marx, como, também, mostrar, por exclusão, aquilo que parece extrapolar questões de reconhecimento. Além disso, como citado, Alexandre Kojève, famoso intérprete da figura do senhor e escravo e uma das maiores referências francesas na interpretação hegeliana, é diretamente influenciado por Marx na composição de seus cursos sobre a *Fenomenologia do Espírito*, os quais formam a obra organizada por Raymond

155 Obviamente, não se questiona aqui a influência de Hegel sobre a obra de Marx, mas, a leitura enviesada da dialética do senhor e do escravo.

Queneau, *Introdução à Leitura de Hegel* (1947).[156] O próprio Kojève se identificava como marxista. O editor e tradutor da obra de Kojève para a língua inglesa, Allan Bloom, afirma, de modo exagerado, certamente, que Kojève foi "o mais profundo dos marxistas" que, insatisfeito com a superficialidade da abordagem de Marx sobre o humano, volta-se para Hegel, a fonte dos ensinamentos de Marx (Cf. Bloom, 1980, p. 08). Conforme Igor Shoikhedbrod (2022):

> Alexandre Kojève é geralmente considerado, tanto por defensores quanto por críticos, um marxista convicto, cujas famosas palestras sobre Hegel ajudaram a lançar as bases para um marxismo existencialista que influenciou figuras notáveis como Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty. O marxismo de Kojève é rotineiramente atribuído ao seu ateísmo militante, sua preocupação com a natureza e o desejo, e, mais notavelmente, sua ênfase na luta pelo reconhecimento, que encontra sua expressão mais clara na análise hegeliana da dialética do Senhor e do Escravo na *Fenomenologia do Espírito*. Kojève ajudou a popularizar a visão de que o tratamento de Marx sobre o trabalho alienado e sua análise da luta de classes foram inspirados pela dialética do Senhor e do Escravo de Hegel (Shoikhedbrod, 2022, p. 103).[157]

Contudo, se faz necessário um importante parêntese. Kojève não é o único autor que legou para os estudos hegelianos na contemporaneidade a perspectiva marxiana sobre Hegel. Mais autores foram responsáveis, como se sabe, pela recepção da filosofia de Hegel via Marx. Karl Löwith (2014 [1949]), na segunda edição de sua obra *De Hegel a Nietzsche*, afirma que a filosofia hegeliana é transformada e convertida em marxismo por Marx. György Lukács (2018 [1949]) vai um pouco mais longe e afirma, enfaticamente, que Hegel pode ser melhor compreendido "se o examinarmos como precursor de Marx" (2018 [1949], p. 20). Assim, a passagem abaixo é elucidativa acerca da leitura hegelo-marxiana de Lukács:

> A descoberta da importância do "jovem Marx" decorreu, cada vez mais, dos estudos de sua relação com Hegel, e, tal circunstância, foi favorecida pela publicação, ocorrida um pouco antes daquela dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844,* dos manuscritos de Jena de Hegel (Cf. Hegel, 1923, 1931). Um dos principais autores que empreendeu estse percurso foi György Lukács, quando, em seu texto de 1923, *História e consciência de classe*, surrpreendentemente tinha antecipado muitos dos temas do futuro debate hegelo-marxiano. No seu livro de 1938, *O jovem Hegel e os probleemas da sociedade capitalista*, Lukács (1950) estabeleceu uma

156 Entre 1933 a 1939, Kojève ministrou aulas sobre a *Fenomenologia do Espírito* na École des Hautes Études, em Paris. Participaram das aulas Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty e Jean Paul Sartre, entre outros filósofos contemporâneos

157 "Alexandre Kojève is usually regarded, by proponents and detractors alike, as a thoroughgoing Marxist, whose famous lectures on Hegel helped lay the groundwork for na existentialist Marxism that influenced such notable figures as Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty. Kojève's Marxism is routinely attributed to his militant atheism, his concern with nature and desire, and, most notably, his emphasis on the struggle for recognition, which receives its clearest expression in Hegel's account of the Master-Slave dialectic in the *Phenomenology of Spirit*. Kojève helped popularize the view that Marx's treatment of estranged labor and his account of class struggle were inspired by Hegel's Master-Slave dialectic" (Shoikhedbrod, 2022, p. 103). Tradução nossa.

> relação entre estudos juvenis dos dois autores — sendo que os de Marx eram filosóficos e os de Hegel eram econômicos — e estabeleceuidentificou as afinidades que havia encontrado neles. Em particular, ele destacou que as referências marxianas sobre Hegel, nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, estavam presentes muito além das passagens nas quais ele fora citado textualmente (Musto, 2019, p. 407).

Herbert Marcuse, por sua vez, em sua conhecida obra sobre Hegel intitulada *Razão e Revolução* (1978 [1941]), declara que na primeira parte do livro oferece um resumo do sistema hegeliano buscando ir além da mera repetição, com o objetivo de destacar as implicações que aproximam as ideias de Hegel dos desenvolvimentos do pensamento europeu contemporâneo, em especial da teoria marxista (Cf. Marcuse, 1978 [1941], p. 09). Marcuse sustenta que o conceito de trabalho de Hegel se aproxima da doutrina marxista do trabalho abstrato e universal (Cf. Marcuse, 1978 [1941], p. 83). A universalidade, como destaca Marcuse, transforma o trabalhador e a sua atividade individual; o trabalhador é forçado a abdicar de seus desejos particulares — assim como a ideia fenomenológica de desejo refreado. A circulação de mercadorias, por outro lado, garantirá a concretude do trabalho universal, afirma Marcuse em sua leitura de Hegel. Nesse contexto:

> Hegel está, obviamente, lutando para alcançar uma compreensão exata da função do trabalho que integra as diversas atividades individuais em uma totalidade de relações de troca. Ele atinge a esfera na qual, mais tarde, Marx resumiu a análise da sociedade moderna. O conceito de trabalho não é um conceito periférico com relação ao sistema de Hegel, mas é o conceito central através do qual ele concebe o desenvolvimento da sociedade. Hegel descreve o modo de integração dominante em uma sociedade de produção de mercadorias em termos que prefiguram claramente a abordagem crítica de Marx (Marcuse, 1978 [1941], p. 83).

Na leitura sobre a autoconsciência e, precisamente, sobre a dialética do senhor e do escravo, Marcuse constrói uma relação direta entre Hegel e Marx. O conceito de trabalho é novamente destacado, dessa vez como o *medium* entre a autoconsciência desejante e a sua realização no mundo humano. Marcuse também fala do aspecto relacional do indivíduo em Hegel, o qual apenas existe no "ser-por-outro", mas como relação conflituosa. A luta de vida ou morte é uma necessidade e "o único meio do homem chegar à autoconsciência, isto é, ao conhecimento de suas potencialidades e à liberdade de realizá-los" (Marcuse, 1978 [1941], p. 115). Assim, citando os *Manuscritos* de 1844 de Marx, ele reitera a análise crítica da *Fenomenologia do Espírito* por meio da mirada marxiana sobre a dialética do senhor e do escravo:

> Ele, descreveu a "alienação" do trabalho nos termos da discussão hegeliana sabre a condição do senhor e a do escravo. Marx não estava familiarizado com as etapas da

> filosofia de Hegel anteriores à *Fenomenologia*, mas, não obstante, sofreu o impacto crítico da análise de Hegel, mesmo sob a forma atenuada em que os problemas sociais puderam constar da *Fenomenologia do Espírito*. Ele via a grandeza desta obra no fato de Hegel ter concebido a "autocriação" do homem (isto é, a criação de uma ordem social racional através da ação livre do próprio homem) como o processo de "reificação" e sua "negação", em resumo, no fato de Hegel ter apreendido a "natureza do trabalho", e ter visto que o homem é "o resultado do seu trabalho". Marx se refere àquela intuição definitiva de Hegel que lhe revelou que a condição de senhor e a condição de escravo são resultantes da necessidade de certas relações de trabalho, que, por sua vez, são relações em um mundo "reificado". A relação entre senhor e escravo nem é eterna nem, natural, mas se enraiza em um modo definido de trabalho, e na relação do homem ao produto do seu trabalho (Marcuse, 1978 [1941], p. 115-116).

É indubitável a relação de Marx com Hegel. Posto isso, o propósito dessa breve exposição sobre a recepção de Hegel no marxismo não é diminuir as interpretações acima elencadas, mas mostrar como elas direcionaram a interpretação da dialética do senhor e do escravo para um caminho, sobretudo, marxista. Ademais, como dito acima, a exposição também cumpre o objetivo de situar o legado de Kojève, o qual não é o único a aproximar demasiadamente a letra Hegel da leitura de Marx, ou mesmo ler Hegel pelas lentes de Marx. Mas, certamente, o mais influente intérprete de Hegel sobre a dialética do senhor e do escravo e o tema do desejo.

De volta a Kojève, é lugar-comum destacar que o autor inicia o prelúdio da sua obra *Introdução à Leitura de Hegel* (1947) com uma epígrafe de Marx, retirada dos *Manuscritos*, sobre o conceito de trabalho em Hegel: "Hegel […] entende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se confirma".[158] Nesse sentido, através de um forte aporte marxista, Kojève explora a dialética do senhor e do escravo como uma luta por reconhecimento que atravessa a história humana e cuja principal referência é a emancipação humana como marco da revolução histórica. Kojève afirma que "a dialética histórica é a dialética do senhor e do escravo" (Kojève, 2014 [1947], p. 15). A filosofia da história é completada, ademais, com temas heideggerianos que incluem questões sobre o tempo e a morte. Primeiramente, há uma concepção antropológica em Kojève, desenvolvida por meio do conceito de desejo humano, o qual estabelece a diferença crucial entre o homem, que deseja ativamente, e o animal, cujo desejo está refém da natureza.[159] O desejo humano, fundamentalmente, é um desejo por

158 "Hegel […] erfasst die Arbeit als das Wesen, als das sich bewährende Wesen des Menschen" (Marx, *apud* Kojève, 2014, p. 11).

159 "Diferentemente de Hegel, Kojève insistiu em um *dualismo* nítido entre natureza e espírito: a transformação da história humana através da ação é oposta aos ciclos não históricos da natureza (uma oposição que encontraremos novamente em Sartre). Esse dualismo é mais marcante na análise de Kojève sobre o *desejo humano* (diferente do desejo meramente animal). O desejo humano difere do desejo animal, primeiro, por ser direcionado não apenas a um objeto em si, mas sim a *outro desejo*" (Sinnerbrink, 2007, p. 137-139). Tradução

reconhecimento, salienta o filósofo, enquanto o desejo animal, apenas um desejo de autopreservação. Além disso, o desejo, para Kojève, orienta a ação humana para o futuro.

A ação, portanto, é oriunda do desejo e busca satisfazê-lo. Nesse sentido, Kojève pensa a ação como fundamentalmente negadora. Inicialmente, o desejo em seu estado mais natural é uma negação do dado. Mas o homem, além de possuir em si um desejo que denuncia o vazio, dirige-se a outro desejo distinguindo-se do desejo animal e, desse modo, ao se alimentar de desejos, o homem é desejo em seu próprio ser: "E já que o desejo se realiza como ação negadora do dado, o próprio Ser desse Eu será ação" (Kojève, 2014 [1947], p. 12). Kojève conclui que o ser humano é devir, cuja forma universal é o tempo (Cf. Kojève, 2014 [1947], p. 12). A história humana, para Kojève, "é a história dos desejos desejados" (Kojève, 2014 [1947], p. 13). Dessa forma:

> É o ato de transcender o dado que lhe é dado e que ele próprio é. Esse Eu é um indivíduo (humano), livre (em relação ao dado) e histórico (em relação a si próprio). Esse Eu, e apenas esse Eu, se revela a ela e aos outros como consciência-de-si (Kojève, 2014 [1947], p. 13).

A luta por reconhecimento é interpretada por Kojève como uma luta por "puro prestígio" e condição necessária para haver seres humanos na terra.[160] O homem apenas é humano quando impõe seu reconhecimento a outro, de modo que seu valor e sua realidade humana dependem do outro. Estando fora de si, é no outro "que se condensa o sentido da vida" (Kojève, 2014 [1947], p. 19). Por isso, precisa suprimir seu Ser-outro (Cf. Kojève, 2014 [1947], p. 19).

> Mas para que esse reconhecimento possa satisfazê-lo, é preciso que ele saiba que o outro é um Ser humano. Ora, à primeira vista, ele só vê no outro o aspecto de um animal. Para saber que esse aspecto revela uma realidade humana, ele deve ver que o outro também quer fazer-se reconhecer e que também está pronta a arriscar, a negar sua vida animal numa luta pelo reconhecimento do seu Ser-para-si humano. Deve portanto provocar o outro, forçá-lo a travar uma luta de morte de puro prestígio (Kojève, 2014 [1947], p. 19).

Vencedor da luta, Kojève revela que o senhor passa por um "impasse existencial" devido à precariedade do reconhecimento que se instala após sua vitória: ser reconhecido por

---

nossa.

160 "Em outras palavras, em seu estado nascente, o homem nunca é apenas homem. É, necessária e essencialmente, senhor ou escravo. Se a realidade humana só é engendrada como social, a sociedade só é humana — pelo menos na origem — sob a condição de implicar um elemento de dominação e um elemento de sujeição, existências autônomas e existências dependentes. Por isso, falar da origem da consciência-de-si é falar necessariamente da autonomia e da dependência da consciência-de-si, da dominação e da sujeição" (Kojève, 2014 [1947], p. 15).

algo que não logrou a autoconsciência. O senhor está preso a um profundo vazio de insatisfação:

> De um lado, o senhor só é senhor porque seu desejo buscou não uma coisa, mas um outro desejo, foi um desejo de reconhecimento. De outro lado, como se tornou senhor, como senhor deve desejar ser reconhecido; e só pode ser reconhecido como tal fazendo do outro seu escravo. Mas o escravo é para ele um animal ou uma coisa. Logo, ele é reconhecido por uma coisa. Assim, no final das contas, seu desejo busca uma coisa e não — como parecia no início — um desejo (humano). O senhor se enganou. Depois da luta que fez dele senhor, ele não é o que quis ser ao travar a luta: homem reconhecido por outro homem. Logo, se o homem só se satisfaz com o reconhecimento, o homem que se comporta como senhor nunca se satisfará (Kojève, 2014 [1947], p. 23).

Por outro lado, o escravo é concebido por Kojève, sobretudo, em termos marxistas: é o trabalho transformador do escravo o responsável pelo desenvolvimento da história humana. Para o autor, o escravo — aqui reproduzindo a contradição dialética de Hegel —, é o homem absolutamente livre e plenamente satisfeito e que, portanto, *suprimiu a sua sujeição* (Cf. Kojève, 2014 [1947], p. 24, grifos meus). A "sujeição laboriosa" Kojève compreende como "fonte do progresso humano, social e histórico" (Kojève, 2014 [1947], p. 24). O escravo, então, Kojève interpreta e maximiza como transformação histórica. A angústia diante da morte, a qual abala toda a realidade, fez o escravo entender que a fixidez assumida pelo senhor "não consegue esgotar a existência" (Kojève, 2014 [1947], p. 25). Assim, o escravo, em síntese:

> Compreendeu a vaidade das condições dadas da existência. Não quis identificar-se com a condição de senhor e também não se identifica com sua condição de escravo. Nele, nada é fixo. Está aberto à mudança; em seu Ser ele é mudança, transcendência, trans-formação, educação; ele é devir histórico desde a sua origem, em sua essência, em sua própria existência (Kojève, 2014 [1947], p. 25).

A interpretação de Kojève da filosofia de Hegel, inegavelmente, apresenta originalidade. Como assinala Butler (2012 [1987]), a apropriação do tema do desejo é "uma elucidação do conceito de Hegel, assim como uma teoria que se sustenta de forma independente de Hegel" (Butler, 2012 [1987], p. 63).[161] Ademais, a originalidade de Kojève reside, sobretudo, em recusar a unidade especulativa defendida por Hegel e, a partir da inspiração dos *Manuscritos* de Marx, buscar em Hegel uma teoria da ação e do progresso histórico que fundamente a concepção antropológica projetada na *Fenomenologia*. A dialética do senhor e do escravo, em Kojève, é transformada, pois, em uma tese antropológica-histórica

161 "an elucidation of Hegel's concept as well as a theory that stands independently of Hegel" (Butler, 2012 [1987], p. 63).

acerca do desenvolvimento humano, o qual possui culminância no reconhecimento universal e no fim da história. Ao fim e ao cabo, o sentido de reconhecimento em Kojève parte de uma generalização da filosofia de Marx e de uma extrapolação da própria filosofia de Hegel.

Para Kojève, a relação com o outro, como relação engendrada pelo desejo efetivamente humano que transcende a natureza, necessariamente é sempre relação social projetada para o futuro, de modo que se constitui uma estreita relação entre reconhecimento e temporalidade. O sujeito do reconhecimento, em Kojève, portanto, é um sujeito histórico, visto que ser um sujeito reconhecido implica em ser um sujeito agente que realiza uma ação transformadora no tempo. Segundo Butler, "A transformação do desejo em uma identidade social constitui a estrutura do ato pelo qual a história emerge da natureza" (2012 [1987], p. 74).[162] Nesse sentido, a história, em Kojève, possui um direcionamento normativo, pois são os projetos, alimentados pelo desejo, que transformam a natureza em história. A realidade do desejo é, assim, a história: "A história é um conjunto de atos nos quais uma ideia ou possibilidade se realiza, algo é criado a partir do nada […]" (Butler, 2012 [1987], p. 75).[163] Ou seja, como salienta Butler, há características a-históricas no sujeito histórico kojeveano: a nadificação do desejo e o ideal positivo do reconhecimento. E, desse modo, a antropologia proposta por Kojève se encontra com o fim da história:

> A medida em que a revisão de Hegel por Kojève resulta tanto numa *antropologia* como num ideal normativo de *antropogênese,* sugere-se que as viagens do sujeito chegaram, de facto, ao fim. Como agente pós-histórico, cuja formação histórica foi concluída, o sujeito de Kojève não necessita mais de uma narrativa dialética para revelar sua própria historicidade. A história narrativa já acabou, e o sujeito que emerge dessa história encena uma antropogênese, uma reprodução da substância como sujeito, do ponto de vista do escravo emergindo na identidade coletiva, isto é, do ponto de vista do final do Capítulo 4. Como sujeito para quem a história progressista acabou, o agente histórico de Kojève é expresso, não através de uma narrativa onisciente, mas nas palavras da primeira pessoa do singular. A sua palavra torna-se a sua ação, a criação linguística do próprio sujeito, uma criação *ex nihilo* (Butler, 2012 [1987], p. 75).[164]

---

162 "The transformation of desire into a social identity constitutes the structure of the act by which history emerges from nature" (Butler, 2012 [1987], p. 74). Tradução nossa.

163 "History is a set of acts in which an idea or possibility is realized, something is created from nothing […]" (Butler, 2012 [1987], p. 75). Tradução nossa.

164 "The extent to which Kojeve's revision of Hegel results in both an *anthropology* and a normative ideal of *anthropogenesis* suggests that the subject's travels have, in effect, come to an end. As a posthistorical agent, one whose historical formation has been concluded, Kojeve's subject no longer requires a dialectical narrative to reveal his own historicity. Narrative history is already over, and the subject who emerges from that history enacts an anthropogenesis, a reproduction of substance as subject, from the point of view of the bondsman emerging into collective identity, that is, from the viewpoint of the end of Chapter 4. As a subject for whom progressive history is over, Kojeve's historical agent is expressed, not through an omniscient narrative, but in the words of the first-person singular. Its word becomes its deed, the linguistic creation of the subject itself, a creation *ex nihilo*" (Butler, 2012 [1987], p. 75).Tradução nossa.

Além disso, a tese antropológica reforça um dualismo entre sujeito e natureza questionado no texto da *Fenomenologia*, precisamente na passagem do entendimento para a autoconsciência, por meio da vida. Diferentemente de Hegel, Kojève parece aferrado a uma concepção de natureza que a reduz ao princípio das leis, "sem apresentar possibilidades dialéticas, e, portanto, em total contraste com a vida da consciência" (Butler, 2012 [1987], p. 67).[165] O sujeito histórico, sendo um sujeito de desejos é, necessariamente, um sujeito não natural. Para Kojève, o desejo como negatividade presente na manifestação da autoconsciência em oposição ao entendimento, compreende um movimento intencional absolutamente transcendente em relação à natureza. Nesses termos:

> Argumentando que o desejo assume formas específicas de acordo com o tipo de objeto que encontra e persegue, Kojève rejeita a sugestão de que uma lógica inexorável necessita da transformação do desejo numa síntese satisfatória do eu e do mundo. Não há nada intrínseco ao desejo, nenhuma teleologia interna, que criaria por si só a antropogênese do mundo que Hegel vê como a satisfação última do desejo. O próprio desejo depende da disponibilidade de uma comunidade histórica adequada para expressar o seu próprio potencial transformador. A satisfação do desejo, então, não é assegurada pela necessidade ontológica, mas está ela própria ligada ao contexto, dependente de uma situação histórica que proporcione a expressão do potencial transformador do desejo (Butler, 2012 [1987], p. 67-68)[166]

Como observa Butler, ao pensar o desejo como transcendência do sensível, da natureza, Kojève se aproxima mais de uma metafísica abstrata em vez de uma situação concreta e, desencarnado, o desejo dirige-se para uma liberdade "pura", abstrata (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 70). Kojève, paradoxalmente, recai em um idealismo vazio:

> Além disso, a rejeição de Kojève à ligação positiva de Hegel entre a sensibilidade da autoconsciência e a sensibilidade do mundo implica uma separação radical entre a consciência humana e o mundo natural, privando a realidade humana de uma expressão natural ou sensível. A distinção de Kojève entre o sensível e o 'verdadeiramente humano' o coloca em uma posição idealista que recria a paradoxo da determinação e da liberdade que Hegel parecia ter superado na *Fenomenologia do Espírito* (Butler, 2012 [1987], p. 70).[167]

---

165 "displaying no dialectical possibilities, and, hence, in stark contrast to the life of consciousness" (Butler, 2012 [1987], p. 67). Tradução nossa.

166 "Arguing that desire takes on specific forms according to the kind of object it encounters and pursues, Kojève rejects the suggestion that an inexorable logic necessitates the transformation of desire into a satisfactory synthesis of self and world. There is nothing intrinsic to desire, no inner teleology, that would itself create the anthropogenesis of the world that Hegel views as desire's ultimate satisfaction. Desire is itself dependent upon the availability of a proper historical community to express its own transformative potential. Desire's satisfaction, then, is not secured through ontological necessity, but is itself context-bound, dependent upon a historical situation that provides for the expression of desire's transformative potential" (Butler, 2012 [1987], p. 67-68). Tradução nossa.

167 "Moreover, Kojeve's rejection of Hegel's positive linkage of self-consciousness' sensuousness with the sensuousness of the world implies a radical disjunction between human consciousness and the natural world which deprives human reality of a natural or sensuous expression. Kojeve's distinction between the sensuous and the "truly human" involves him in an idealist position which recreates the paradox of determinateness and

Apesar de destacar a ação do desejo como uma ação negativa e transformadora, Kojève apenas reproduz um sujeito autorreferente, fixo e idêntico a si mesmo, cujo desenvolvimento é direcionado normativamente para a realização na história.

Pierre-Jean Labarrière, autor francês, assumiu o compromisso de retomar a dialética do reconhecimento em Hegel nos termos do próprio texto do filósofo alemão. A partir de uma crítica à excessiva parcialidade da leitura de Kojève, Labarrière — em companhia de Jarczyk — busca apresentar o tema do reconhecimento em Hegel por meio de duas abordagens: primeiro, referindo-se à figura dialética que encena o reconhecimento como *senhor e servo* e não como senhor e escravo;[168] segundo, atualizando a figura através do movimento lógico que a constitui, movimento este que o autor associa à Doutrina da Essência.[169]

Labarriere e Jarczyk enfatizam a natureza relacional da autoconsciência na experiência do reconhecimento. Não obstante, para os autores, não existe uma relação externa entre duas autoconsciências distintas, mas sim, uma duplicação interna da autoconsciência semelhante ao movimento da lógica da essência, no qual o ser interioriza-se em si mesmo na busca da diferenciação entre essência e aparência. O movimento de reflexão, portanto, é o movimento lógico que opera na relação entre as autoconsciências e explica a alteridade no conceito do reconhecimento.

Nesse sentido, para Labarriere e Jarczyk, os parágrafos §§179-181 da *Fenomenologia* expressam o desenvolvimento lógico do conceito de reconhecimento por meio do silogismo das determinações da reflexão: reflexão ponente, reflexão exterior e reflexão determinante (Cf. Costa; Bavaresco, 2013, p. 42). Primeiro, a autoconsciência põe uma "alteridade subjetiva" ao sair de si mesma. Por conseguinte, a autoconsciência encontra-se em uma relação duplicada com a autoconsciência fora de si, pois se perde ao ver a outra autoconsciência como essência, mas, também se vê nessa alteridade. A autoconsciência, no entanto, precisa suprassumir a alteridade fruto da reflexão ponente e, assim, retorna a si mesma e reconhece a outra essência como reflexo da sua própria essência. Dá-se, por sua vez, a reflexão exterior:

---

freedom that Hegel seemed to overcome in the *Phenomenology*" (Butler, 2012 [1987], p. 70).

168 Feito esse esclarecimento em Labarrière e Jarczyk, seguiremos com o uso da palavra "escravo".

169 Para tanto, nos orientamos através de duas publicações: *La Fenomenologia del espiritu de Hegel: Introducción a una lectura* (1985 [1979]), de Labarrière e, o artigo COSTA; BAVARESCO. Movimento Lógico da Figura Hegeliana do Senhor e do Servo. **Trans/Form/Ação**, *[S. l.]*, v. 36, n. 1, p. 37–60, 2013.

> Esse processo de suprassunção do "seu-ser-Outro" corresponde, segundo Labarrière e Jarczyk, ao momento da reflexão exterior (*äusserliche Reflexion*) da lógica da Essência. É o momento de colocar em questão que essa alteridade é realmente independente, quer dizer, "[…] para [a autoconsciência] ser ela mesma — ela o é apenas na medida onde ela se remete a um ser-outro autêntico —, é necessário então suprassumir este ser-outro seu enquanto que ele é de início apenas seu" (LABARRIÈRE; JARCZYK, 1987, p. 84). (Costa; Bavaresco, 2013, p. 43)

O resultado é que, ao suprassumir a outra de si, a autoconsciência também se suprassume, perfazendo uma dialética na qual a alteridade se mantém como uma autoconsciência independente. Desse modo, no parágrafo §181 Hegel descreve a unidade dos extremos como o retorno em si mesma da interioridade exteriorizada (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 143). Ao suprassumir sua alteridade, a autoconsciência retorna a si mesma permitindo que a outra autoconsciência faça o mesmo. O desenvolvimento desse processo, atesta a constituição relacional da autoconsciência, a qual se define, conforme Labarriere e Jarczyk, pela sua duplicação e consequente alteridade.

Doravante, o reconhecimento mútuo, de acordo com Labarriere e Jarczyk, é definido por meio da estruturação de quatro vetores da relacionalidade das autoconsciências, cada uma reconhecendo a outra e, assim, sendo reconhecida em si mesma:

> O §184 fecha esse processo lógico do reconhecimento, que nos conduziu à estruturação em quatro vetores da relação da autoconsciência com sua alteridade especular. Labarrière e Jarczyk frisam a característica condicionante entre as ações das autoconsciências para alcançar o reconhecimento mútuo, pois é requerido "[…] para um reconhecimento verdadeiro, uma concomitante e uma convergência do agir de um e do outro" (HEGEL, 1807/2003, §181, p. 143). O reconhecimento, nesse momento, é o movimento incessante do agir idêntico de uma autoconsciência sobre a outra. (Costa; Bavaresco, 2013, p. 45).

Os silogismos das determinações da reflexão se repetem, posteriormente, na própria experiência do reconhecimento, a partir da luta que demarca a assimetria entre as autoconsciências, por meio da figura senhor e escravo, afirmam os autores. Primeiro, o estágio da reflexão ponente aparece na relação na qual as autoconsciências se sabem mutuamente como independentes, mas, ainda estão aferradas às determinações empíricas não reconhecendo verdadeiramente a alteridade do outro. Posto isso, a luta por reconhecimento, como vimos, se impõe como crucial para a realização do reconhecimento.

> Assim, se na passagem do Ser à Essência, aquele, ao interiorizar-se em direção a si mesmo, mostra-se fora dele como aparência, que, "[…] no primeiro tempo, só pode ser percebido como signo da não-reflexividade momentânea da essência" (LABARRIÈRE; JARCZYK, p. 77), no âmbito fenomenológico, o que a autoconsciência encontra frente a ela é uma outra autoconsciência em perfeita

> simetria em relação a ela, que só pode lhe aparecer como um desafio absoluto, uma ameaça de sua própria vida (Costa; Bavaresco, 2013, p. 48)

De acordo com a interpretação de Labarriere e Jarczyk, a luta entre as autoconsciências é uma volta a si da reflexão ponente. A reflexão exterior, por seu turno, prepara o caminho para a dialética entre senhor e escravo. E, na finalização da referida figura dialética:

> […] vemos a dissolução desse percurso de oposição entre o senhor e do servo [escravo] e o seu resultado na transformação realizada pelo trabalho formador. Nesse §196, veremos como se resolve parcialmente a condição de reconhecimento, de modo a trazer à luz uma nova etapa da consciência. A lógica que se desenvolve nesse último momento é aquela que identifica em uma unidade a "interioridade essencial da consciência" com a "exterioridade do ser imediato", seguindo o movimento lógico da reflexão exposto na Doutrina da Essência da *Ciência da Lógica* (Costa; Bavaresco, 2013, p. 56).

Interessante destacar que não muito distante das interpretações marxistas de Hegel, Labarriere e Jarczyk também reconhecem a centralidade do trabalho no desenlace da experiência do reconhecimento. Para tanto, os autores partem da afirmação do medo da morte como negatividade radical que direciona o desenvolvimento do percurso do escravo para o formar e, consequentemente, leva à dissolução da oposição entre senhor e escravo. Conforme afirmam Costa e Bavaresco (2013), a lógica inerente ao momento formativo do trabalho, "é aquela que identifica em uma unidade a 'interioridade essencial da consciência' com a 'exterioridade do ser imediato', seguindo o movimento lógico da reflexão exposto na Doutrina da Essência da *Ciência da Lógica*" (Costa; Bavaresco, 2013, p. 56).

Labarrière, em *La Fenomenologia del espiritu de Hegel* (1985 [1979]), explica que os termos "reconhecer" e "reconhecimento" na experiência do servo (escravo) cedem lugar para a tematização da liberdade da autoconsciência, e alerta que o próprio reconhecimento, na figura do servo (escravo), não pode ser solucionado de modo satisfatório (Cf. Labarrière, 1985 [1979], p. 149). O destaque, portanto, é da atividade formativa que direciona o medo:

> Essa operação, na qual começa a afirmar-se a verdadeira liberdade, é o "formar" (*Formieren*) ou "cultivar" (*Bilden*). Hegel enfatiza vigorosamente que sua validade diante da liberdade buscada depende da precisão com que está à altura dos dois elementos que acabam de ser destacados: por um lado, o medo e o serviço (que, como vimos, servem à consciência para "recuperar" seu ser-para-si), e por outro lado, o ato de formar (no qual a consciência consolida seu domínio sobre seu ser-para-si); não é mais apenas "implícito", mas "torna-se seu próprio [ser] para ela, e revela-se à consciência que ela mesma é por si mesma e para si mesma" (Labarrière,1985 [1979], p. 151).[170]

170 "Esta operación, en que comienza a afirmarse la libertad verdadera, es el 'formar' ('Formieren') o 'cultivar' ('Bilden'). Hegel subraya con vigor que su validez frente a la libertad buscada depende del rigor con que esté

Ademais, embora Labarrière apresente restrições ao uso do termo "escravo", devido à sua vinculação histórica específica, é interessante observar que ele admite que a figura senhor e servo (escravo) possui um enredo de resolução histórica. Para o autor, a negatividade refreadora do trabalho é condição de criação da história:

> Aqui Hegel utiliza o mesmo termo e outro equivalente: "O trabalho é desejo contido [*gehemmt*], desaparecimento retido [*aufgehalten*]". Assim, o trabalho, como a linguagem, permite à consciência assegurar seu poder sobre o mundo e, especificamente, dissolver seu medo em uma operação única com dois componentes: ela se prova que o mundo não é uma substância "estranha" e dá efetividade histórica — "reconhecível" — à negatividade absoluta que reside nela como consciência de si (Labarrière,1985 [1979], p. 151).[171]

Em resumo, diferente de Kojève, Labarrière busca pensar a experiência do reconhecimento nos termos do próprio Hegel, de modo a elucidar o desenvolvimento da figura do senhor e do escravo por meio dos movimentos silogísticos da reflexão, na Doutrina da Essência. Outrossim, embora reconheça a importância da história no desenvolvimento da dialética do reconhecimento, não trata a figura do escravo como uma figura revolucionária que supera, ou mesmo inverte papéis com o senhor. Labarrière, por outro lado, observa que, o escravo desempenha a unidade da "interioridade essencial da consciência" com a "exterioridade do ser imediato", porque o escravo é a figura que exerce o trabalho formativo, não por incorporar uma transformação revolucionária da humanidade. Além disso, Labarrière prefere não tirar consequências sobre o reconhecimento a partir desse trecho. Ele admite que é necessário esperar o desenvolvimento completo do espírito para falar, mais solidamente, sobre reconhecimento na *Fenomenologia* (Cf. Labarrière,1985 [1979], p. 149-150). Não obstante, diferente do propósito da presente pesquisa, Labarrière não explora o reconhecimento como uma etapa conceitual que subjaz uma interpretação de relações intersubjetivas. Por fim, em concordância com Labarrière, não defendemos que a figura senhor e escravo/senhor e servo

---

*igualmente* a la altura de los dos elementos que acaban de destacarse: por un lado el *miedo* y el *servicio*, (que como hemos visto, sirven a la conciencia para 'recuperar' su ser para sí), y por otro el *acto de formar* (en que la conciencia consolida su dominio sobre su ser para sí); ya no sólo es 'implícita", sino que "llega a ser *su propio* [ser] para ella, y se revela a la conciencia que ella misma es de suyo y para sí'" (Labarrière,1985 [1979], p. 151). Tradução nossa.

171 "Aquí Hegel emplea el mismo término y otro más que es equivalente: 'El trabajo es apetencia refrenada ['gehemmt'], desaparición *retenida* ['aufgehalten']'. De este modo, el trabajo, como el lenguaje, le permite a la conciencia asegurar su poder sobre el mundo y, concretamente, disolver su miedo en una operación única con dos componentes: se prueba a sí misma que el mundo no es una sustancia 'extraña' y da efectividad histórica - 'reconocible' - a la negatividad absoluta que reside en ella como consciencia de sí'" (Labarrière,1985 [1979], p. 151). Tradução nossa.

represente uma figura histórica em específico, mas, diferentemente do autor, nos interessa a abordagem prática dessa figura, para além da abordagem lógica, por meio da intersubjetividade e as suas consequências para o reconhecimento considerando a estrutura negativa da experiência.

### 3.3.2 O prático e o intersubjetivo

A princípio, tomamos a noção de intersubjetividade como aquela que melhor nomeia a relação entre o eu e o outro na experiência do reconhecimento na *Fenomenologia*, o que não significa, no entanto, defender uma explicação filogenética e ontogenética para o surgimento da autoconsciência na obra; tampouco significa a defesa apressada de uma intersubjetividade que se enquadra em uma normatividade proto-moral. Robert William, em sua obra *Recognition: Fichte and Hegel* (1992), assevera que, de fato, Hegel não fala de intersubjetividade *per se* e, de fato, não há menção textual ao termo, mas o autor compreende que Hegel certamente fala de reconhecimento (*Anerkennung*) em sentido intersubjetivo: "*Anerkennen* é a rubrica sob a qual o Idealismo Alemão discutiu o tema do Outro, a intersubjetividade, o inter-humano" (William, 1992, p. 13).[172] E completa:

> Se, como afirma Hegel, o espírito (*Geist*) tem a sua gênese fenomenológica-existencial no reconhecimento intersubjetivo (*Anerkennung*), então não será o espírito um conceito fundamentalmente intersubjetivo e social? E se o espírito é fundamentalmente social, como deveria ser considerada a imagem padrão de Hegel nos livros didáticos como um chamado "idealista"? Pois é um dogma contemporâneo que o idealismo exclui a intersubjetividade e, inversamente, o "problema do outro" equivale a um ataque pós-moderno ao idealismo metafísico, um "teste decisivo desconstrucionista" pelo qual "todos sabem" que o idealismo nunca poderia passar. Na minha opinião, o problema é o rótulo de idealismo sempre atribuído dogmaticamente a Hegel. Isso nos cegou para Hegel, que foi o primeiro a levantar todas as objeções convencionais, incluindo o problema do outro, contra o idealismo como é geralmente entendido (William, 1992, p. 14).[173]

---

172 "*Anerkennen* is the rubric under which German Idealism discussed the topic of the Other, intersubjectivity, the interhuman" (William, 1992, p. 13). Tradução nossa.

173 "If, as Hegel claims, spirit (*Geist*) has its existential-phenomenological genesis in intersubjective recognition (*Anerkennung*), then is not spirit a fundamentally intersubjective and social concept? And if spirit is fundamentally social, how should the standard textbook picture of Hegel as a so-called 'idealist' be regarded? For it is a contemporary dogma that idealism excludes intersubjectivity, and conversely, the 'problem of the other' amounts to a postmodern attack on metaphysical idealism, a 'deconstructionist litmus test' that 'everyone knows' idealism could never pass. In my view, it is the label of idealism always dogmatically pinned on Hegelthat is the problem. It has blinded us to Hegel, who was the first to raise all the standard objections including the problem of the other against idealism as it is usually understood" (William, 1992, p. 14). Tradução nossa.

Vittorio Hösle em sua obra *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade* (2007 [1998]), comunga de entendimento semelhante ao de William e destaca o lugar central da *Fenomenologia do Espírito* no tratamento da intersubjetividade: "[…] o problema central da filosofia pós-hegeliana — a intersubjetividade — nunca encontrou em qualquer outra parte da obra de Hegel tanta consideração quanto na *Fenomenologia* […]" (Hösle, 2007 [1998], p. 425). Conforme o autor, ainda na introdução do capítulo sobre a autoconsciência, "a essência do espírito é designada como intersubjetividade como uma expressão singular na obra de Hegel" (Hösle, 2007 [1998], p. 422).

> A passagem significa, evidentemente: na relação entre sujeito e sujeito é suprassumida a pura reflexividade do Eu que se tematiza a si mesmo tanto quanto a relação de desejo entre sujeito e objeto; somente um outro sujeito é para a consciência sujeito (Eu) e objeto (*Gegenstand*) ao mesmo tempo, e somente por meio disso ela é autoconsciência. Essa relação intersubjetiva é em si o espírito, que deve ser interpretado como posterior aprofundamento da unidade e, ao mesmo tempo, da diferença dos Eus ligados no *Nós*. Essa estrutura supera a dicotomia kantiana entre a contingência sensorial e o além vazio — ela é a presença concreta do absoluto (Hösle, 2007 [1998], p. 422).

Ademais, na visão de Hösle, para Hegel, o propósito da *Fenomenologia do Espírito* vai além da superação da oposição da consciência, mas compreende também "uma superação de relações intersubjetivas injustas, irracionais e assimétricas" (Hösle, 2007 [1998], p. 424). Para o autor, antes de atingir uma intersubjetividade racional e simétrica, "são ainda abordadas numerosas formas de subjetividade anormais iludindo-se sobre si mesmas" (Hösle, 2007 [1998], p. 423).

O tema da intersubjetividade na filosofia de Hegel aparece com destaque também na leitura de Ludwig Siep. Em sua obra *Hegel's Phenomenology of Spirit* (2014b), Siep afirma: "O 'reconhecimento' implica que a própria constituição da autoconsciência seja plural e intersubjetiva — envolvendo uma relação entre Eu e o Outro, bem como entre Eu e Nós" (Siep, 2014b, p. 88).[174] O autor destaca o conteúdo prático inaugurado pela seção da autoconsciência, interpretando "as formas da autoconsciência prática como formas 'ideais' de interação dos seres humanos uns com os outros e com o mundo" (Siep, 2014b, p. 87).[175] Afirma também que é impossível sustentar um eu solipsista e monológico na filosofia de Hegel, visto que "criaturas autoconscientes" são, necessariamente, uma para as outras, porém,

174 "'Recognition' entails that the very constitution of self-consciousness is plural and intersubjective — involving a relation between You and I as well as between I and We" (Siep, 2014b, p. 88). Tradução nossa.
175 "[…] the shapes of practical self-consciousness as 'ideal' forms of human beings' intercourse with one another and with the world" (Siep, 2014b, p. 87). Tradução nossa.

sem perderem sua independência (Cf. Siep, 2014b, p. 90). A identidade da autoconsciência hegeliana é construída pelo atravessamento do outro:

> O fato de serem "um para o outro" não significa apenas que estão colocados um contra o outro como dois espelhos frente a frente. É, antes, na sua "identidade" que exibem uma dependência recíproca e multidimensional. O surgimento e a alteração de uma única consciência não são possíveis na ausência de expectativas, estímulos, reações, confirmações, etc. de outros "parceiros". E estas não são simplesmente interações causais. Como Fichte já havia argumentado, o ato de compreender a ação do outro é um processo altamente ativo que pressupõe diversas realizações subjetivas. Hegel, portanto, fala de um "ato duplamente significativo", no qual o ato e o pensamento de um sujeito têm correlações constantes com o ato e o pensamento de outro (Siep, 2014b, p. 90-91).[176]

Reconhecidamente, na história da filosofia, há dois filósofos da contemporaneidade que desenvolvem a concepção de intersubjetividade em Hegel, a saber, Jürgen Habermas e Axel Honneth. Dois expoentes da Teoria Crítica que, além de identificarem a intersubjetividade em Hegel, via Fichte, se apropriam do conceito para o desenvolvimento de suas próprias teses. Habermas em *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos* (2004 [1999]), compreende a experiência da consciência enquanto uma crítica ao mentalismo cujo resultado é uma concepção interacionista de espírito. O autor declara, sobre a experiência do reconhecimento na *Fenomenologia*, que ela demarca a constituição intersubjetiva da autoconsciência (Cf. Habermas, 2004 [1999], p. 204).

Honneth, diferente de Habermas — o qual concebe o reconhecimento, ao fim e ao cabo, em termos epistêmicos —, busca pensar a intersubjetividade em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2011 [1992]) estruturada pela realidade social do conflito. Entretanto, Honneth entende inicialmente que Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, em distinção aos escritos anteriores, abandona um "intersubjetivismo forte" em função da filosofia da consciência (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 66-67). Nesse sentido, Hegel teria abandonado a possibilidade de reconstruir filosoficamente uma coletividade ética oriunda de uma luta por reconhecimento, mas, sobretudo, Hegel revelaria ainda um forte compromisso com determinadas premissas metafísicas que

176 "Their being 'for one another' doesn't merely mean that they are set over against one another like two facing mirrors. It is rather in their 'identity' that they exhibit a reciprocal and multidimensional dependence. The emergence and alteration of a single consciousness is not possible in the absence of the expectations, stimuli, reactions, confirmations, etc. of other 'partners'. And these are not simply causal interactions. As Fichte had already argued, the act of understanding another's action is a highly active process that presupposes various subjective achievements. Hegel therefore speaks of a 'doubly significant deed' in which one subject's deed and thought have constant correlates in the deed and thought of another" (Siep, 2014b, p. 90-91). Tradução nossa.

limitariam a atualização da sua teoria do reconhecimento no debate da teoria social (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 117).[177]

Contudo, em *The I in We: Studies in the Theory of Recongnition* (2012) Honneth revisa sua compreensão e apresenta uma leitura da *Fenomenologia do Espírito* distinta da desenvolvida antes, em *Luta por reconhecimento* (1992), restituindo à obra o viés prático da luta por reconhecimento. Em *The I in We*, ele afirma que procura esclarecer o significado sistemático do reconhecimento no capítulo da autoconsciência. Desse modo, o autor aborda o reconhecimento tendo como fio condutor o desejo, que considera uma noção-chave na argumentação hegeliana. Entretanto, Honneth não parece extrair todas as consequências da negatividade do desejo, de modo que, aparentemente, apenas reproduz na *Fenomenologia* o modelo intersubjetivo de obras anteriores, no qual o reconhecimento, ao fim e ao cabo, é compreendido como a "limitação recíproca dos próprios desejos egocêntricos em benefício do outro" (Honneth, 2012, p. 17).

Diante do cenário apresentado, destacamos, então, o estudo de Rahel Jaeggi sobre as teorias da intersubjetividade no artigo *Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias negativas e positivas da intersubjetividade* (2013). Jaeggi situa a discussão do reconhecimento na sua relação com a subjugação, relação esta cuja qualidade informa se a teoria da intersubjetividade é positiva ou negativa. Para a filósofa, as teorias negativas e as teorias positivas possuem em comum a percepção da identidade, do *self*, por meio da dependência e da fundamental relacionalidade, bem como a compreensão de que a identidade se constitui no processo do reconhecimento, não existindo, portanto, previamente. As teorias positivas da intersubjetividade, Jaeggi as identifica como as de Fichte, Hegel, Habermas, Taylor e Honneth; as negativas, como as de Sartre, Althusser e Butler.

As teorias positivas da intersubjetividade, segundo Jaeggi, compreendem as relações de reconhecimento como "afirmação e adscrição positiva de atributos", de modo que aquele que é reconhecido passa a ter uma referência positiva da própria identidade e, assim, se instaura uma das condições de possibilidade da liberdade do agente, condições que devem realizar a reciprocidade do reconhecimento (Jaeggi, 2003, p. 125). Por outro lado, nas teorias negativas da intersubjetividade a relação com o outro é, necessariamente, reificante e, assim, no lugar da reciprocidade, há assimetria:

177 Nesse sentido, explica-se o recurso de Honneth, em *Luta por reconhecimento*, à psicologia social de George Herbert Mead, "visto que seus escritos permitem traduzir a teoria hegeliana da intersubjetividade em uma linguagem teórica pós-metafísica" (Honneth, 2011 [1992], p. 123).

> O fato de que só alcançamos nossa identidade na medida em que nos referimos a outros e os outros a nós é visto aqui (exemplarmente em Sartre) como concomitante com a destituição de nossa liberdade ou (como em Althusser e Butler) com a vinculação indefesa ao poder (reconhecedor), do qual dependemos — uma dependência na qual, segundo Butler (2001, p. 32), se revela uma *alienação primária e inaugural no social*. Nessa tradição, a relação de reconhecimento, mesmo onde ela parece inevitável, é interpretada como relação de alienação, opressão e dominação. Consequentemente, nessa linha de interpretação, o reconhecimento é descrito sempre como fundamentalmente *assimétrico* (Jaeggi, 2003, p. 126-127).

Georg W. Bertram e Robin Celikates, em *Towards a Conflict Theory of Recognition: On the Constitution of Relations of Recognition in Conflit* (2013), compartilham da mesma distinção acerca das teorias da intersubjetividade: elas dividem-se em positivas e negativas. Além disso, elegem as teorias de Honneth e Butler como paradigmáticas das concepções positivas e negativas, respectivamente (Cf. Bertram; Celikates, 2013, p. 839). Os autores destacam que ambas teorias advêm do mesmo fundo teórico, a saber, a filosofia hegeliana. Assim, além da centralidade da intersubjetividade:

> […] ambas as abordagens geralmente compartilham um pressuposto básico sobre a importância do conflito. Assim, e seguindo a elaboração detalhada da luta (*Kampf*) por Hegel como um momento constitutivo do "movimento de reconhecimento" (*Bewegung des Anerkennens*) (Hegel 2008: secção 178), as relações de reconhecimento devem ser entendidas como essencialmente conflituosas e dinâmicas. Esta compreensão das relações de reconhecimento difere daquela que é concebida de acordo com o modelo de reconciliação, segundo o qual os conflitos são superados (*aufgehoben*) em relações de reconhecimento que são supostamente estáveis porque não podem mais ser questionadas (Bertram; Celikates, 2013, p. 839-840).[178]

Axel Honneth e Judith Butler são dois filósofos que pautam o debate contemporâneo da teoria social a partir de Hegel. Ambos levam às últimas consequências a teoria do reconhecimento hegeliano. Eles orientam-se pela espírito interativo e buscam pensar a relação entre o Eu e o Nós como uma relação intersubjetiva que se estrutura nos processos de individualização e socialização. Nessa perspectiva, desde Hegel, eles buscam questionar e oferecer possíveis respostas sobre o tipo de reconhecimento em jogo dados os processos de socialização diagnosticados no nosso presente. Um presente, evidentemente, tributário das

178 "[…] both approaches generally share a basic assumption about the significance of *conflict*. Accordingly, and following Hegel's detailed elaboration of struggle (*Kampf*) as a constitutive moment of 'the movement of *recognition*' (*Bewegung des Anerkennens*) (Hegel 2008: section 178), relations of recognition must be understood as essentially conflictual and dynamic. This understanding of relations of recognition differs from one that is conceived in accordance with the model of reconciliation, according to which conflicts are sublated (*aufgehoben*) in relations of recognition that are putatively stable because they can no longer be put into question" (Bertram; Celikates, 2013, p. 839-840). Tradução nossa.

instituições modernas que foram objetos de crítica do próprio Hegel, a exemplo do direito abstrato com a sua concepção positiva de sujeito jurídico.

À guisa de conclusão do presente capítulo, afirmamos a experiência da autoconsciência, na *Fenomenologia*, enquanto crítica cabal à metafísica do entendimento. Primeiro, a autoconsciência, diferentemente do entendimento, pensa a infinitude, efetivamente. Apenas a autoconsciência, nesse sentido, permite que a vida, unidade da autodiferenciação, apareça como conceito filosófico que explica o ser como atividade. A diferença é reconhecida em seu estatuto conceitual e a alteridade deixa o lugar da exterioridade e passa a ser compreendida como a outra autoconsciência — o outro de si mesmo. A própria relação com o ser determinado, empírico, torna-se complexa. Se a atividade da autoconsciência expressa-se, de imediato, como desejo, mas um desejo cuja satisfação parece dirigir-se para a simples negação do dado natural, ela apenas realiza a sua unidade em si e para si ao refrear o desejo e trabalhar a natureza.

Ademais, na trama negativa da experiência, desejo e reconhecimento se entrelaçam para revelarem a inversão de um conceito abstrato de reconhecimento: se a independência da autoconsciência apenas pode ser validada por meio do reconhecimento recíproco, esse reconhecimento, no entanto, não é dado, precisa ser provado no enfrentamento entre as autoconsciências levando, contraditoriamente, a uma relação de desigualdade. Ademais, o conflito, a luta entre as autoconsciências, prova que um sujeito desejante, intencional, não age abstratamente ou mesmo em um cenário ideal: ele precisa negar sua aderência ao empírico para se autoposicionar diante do outro, para revindicar a si mesmo como livre. Contudo, esse esforço revela a impossibilidade de ser livre sem estar verdadeiramente implicado com o mundo.

Diante disso, o sujeito prático que se faz emergir da dialética do senhor e do escravo — e que percorre as figuras da consciência escrava, é um sujeito comprometido com o mundo social, com o mundo da cultura. No entanto, esse sujeito, que se manifesta a partir de uma necessidade fenomenológica de independência, está irremediavelmente enredado com o silogismo da dominação. Em vez de ser desmantelada, a dominação, no curso da experiência da consciência escrava, parece apenas deixar a sua exterioridade para tornar-se uma realidade interiorizada pela própria autoconsciência. É preciso explicitar, doravante, por que um quadro supostamente normativo de liberdade, apresentado por meio do conceito de reconhecimento, possui suas expectativas frustradas em função de uma experiência desigual de

reconhecimento. Há de se considerar se o sujeito de desejo apenas revela a parcialidade de um quadro normativo abstrato, ou se, além disso, podemos identificar por meio desse sujeito a ficção da liberdade moderna de fundo humanista. É preciso responder, portanto, qual tipo de sujeito resulta da experiência de reconhecimento da *Fenomenologia*.

# 4 TERCEIRO CAPÍTULO — A EXPERIÊNCIA INTERSUBJETIVA DO DESEJO DE RECONHECIMENTO EM DEBATE

## 4.1 Introdução: colocando o problema

Nos capítulos anteriores, acompanhamos, através do desenvolvimento da experiência da consciência, a autoposição do sujeito e a sua constituição como autoconsciência desejante. Por meio de uma inversão própria da estrutura negativa da experiência, o eu resultante da experiência do entendimento possui a sua verdade em um eu mobilizado pelo desejo de reconhecimento, cuja experiência antecipa um conteúdo prático identificado na dialética do senhor e do escravo. Evidentemente, há a explicitação de um sujeito necessariamente relacional — a saber, a constituição e reconhecimento da autoconsciência em si e para si depende, fundamentalmente, de uma relação recíproca com outra autoconsciência. Desse modo, pensar o eu e o sujeito em Hegel, por meio do desenvolvimento do conceito de autoconsciência, é pensar em relação intersubjetiva, em uma necessária relação entre o eu e o outro. Contudo, a experiência intersubjetiva do reconhecimento, fundada em uma luta de vida ou morte, não atinge o reconhecimento simétrico posto no início dessa experiência. Não se realiza, portanto, a reciprocidade inscrita no conceito formal de reconhecimento apresentado na abertura da seção "Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão", parágrafos §§178-184 (Hegel, 2011 [1807], p. 142-144).

O reconhecer de si como independente resultante da dialética do senhor e do escravo, ao fim e ao cabo, é o reconhecer próprio da autoconsciência escrava, o qual, de fato, nada mais é que produto da canalização do medo no serviço. Embora a autoconsciência escrava realize a unidade do ser-em-si e do ser-para-si por meio do trabalho, eleve efetivamente o conceito à sua universalidade, paradoxalmente, ela persiste enredada em "tempos de medo e de escravidão universais" (Cf. Hegel, 2011 [1807], §199). Deve-se perseguir a questão, consequentemente, sobre qual ou quais sentidos de reconhecimento podem estar em jogo na própria experiência de reconhecimento narrada na *Fenomenologia*. E mais, para além de um sujeito fundamentalmente relacional, faz-se mister compreender quais sentidos estão mobilizados na constituição de um sujeito que se desenvolve pela interiorização de uma crescente cisão de si. Evidentemente, reconhecer a constituição negativa da experiência,

conforme exposto ao longo do trabalho, demonstra que admitir uma resolução positiva da dialética do reconhecimento, tendo em vista a sua localização no texto da *Fenomenologia*, é um equívoco. Ademais, a experiência negativa não se conforma a um conceito abstrato que antecipa a própria experiência.

No entanto, não sem razão, Hegel apresentou o conceito formal de reconhecimento e seu desenvolvimento puro nos parágrafos §§178-184, com as indicações gerais da constituição intersubjetiva da autoconsciência. Podemos questionar se Hegel estabeleceria, nessas passagens, uma dimensão normativa do reconhecimento e com qual finalidade. Uma vez mais, é interessante destacar que, após a apresentação do desenvolvimento puro do reconhecimento, o filósofo insere a necessidade da experiência desse conceito tendo como critério a negação da vida por meio da luta entre as autoconsciências. A autonomia da autoconsciência, bem como o reconhecimento dessa autonomia, apenas seria possível pela negação da sua adesão ao ser empírico o que, tradicionalmente, caracteriza a autoposição de um sujeito idealista. Contudo, a própria tentativa de realizar a negação decisiva da vida funciona como o limite da autoconsciência pura: não há autonomia possível diante da absoluta negação da vida, pois a autonomia precisa ser sustentada relacionalmente com outras autoconsciências. A intersubjetividade inscrita inicialmente no desenvolvimento formal do reconhecimento retorna como imperativo afirmado na própria experiência, mas, conforme a lógica negativa de autonegação fenomenológica, retorna em uma condição concreta, balizada pela vida como exigência para a autoconsciência realizar-se como ser em-si e para-si.

Assim, a experiência do reconhecimento, em conformidade com a lógica especulativa da fenomenologia, realiza, mais uma vez, um movimento de supressão de uma abstração e consequente explicitação de uma verdade — uma verdade *daquela passagem*. Contudo, ainda constitui um problema que a experiência do reconhecimento valide uma relação estruturada na desigualdade a qual, contraditoriamente, prossegue e se aprofunda nas figuras subsequentes da autoconsciência. No parágrafo §178, Hegel afirma que o conceito de reconhecimento, como aquele que unifica as autoconsciências as realizando em uma relação intersubjetiva, é "um entrelaçamento multilateral e polissêmico" (Hegel, 2011 [1807], p. 142, §178), no alemão, "ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung",[179] um entrelaçamento que é múltiplo tanto em seus diversos aspectos como em seus diversos sentidos e, assim, é precisamente múltiplo na medida em que é ambíguo, ou seja, não parece conter um

179 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes.** Ed. Kindle. Hamburg: Felix Meiner Verlag, [s.d.]. (Philosophische Bibliothek, v. 414), p. 127.

significado único, definido. A experiência do reconhecimento, portanto, deve ser orientada por essa polissemia.

De posse dessa compreensão, de que o reconhecimento define-se pela multiplicidade de aspectos e de sentidos de uma relação intersubjetiva que é, necessariamente, dialética, visto estar inscrita no processo fenomenológico da experiência, nos orientaremos, doravante, pela investigação do tipo de sujeito produzido pela experiência de reconhecimento da *Fenomenologia*, considerando as continuidades e descontinuidades entre o conceito de reconhecimento e a experiência de reconhecimento. Axel Honneth e Judith Butler, intérpretes influentes do reconhecimento e da intersubjetividade em Hegel (Cf. Bertram; Celikates, 2013; Jaeggi, 2013), que exploram os múltiplos sentidos da relação entre o eu e o outro, figuram como os autores que, a seguir, passam a nortear a nossa investigação.

Da tensão entre o conceito de reconhecimento e sua experiência pelo sujeito de desejo, podemos explicitar a parcialidade ou a abstração de uma normatividade. Também podemos apontar para a ficção moderna da liberdade. Em resumo, ainda que o pensamento de liberdade brote na consciência escrava, esse tensionamento precisa ser devidamente colocado e problematizado.

## 4.2 Hegel nos extremos: entre Honneth e Butler

No interior do debate contemporâneo acerca do reconhecimento hegeliano, o problema entre o conceito de reconhecimento, sua experiência e o sujeito por ele produzido, no texto da *Fenomenologia*, é claramente ilustrado pelas abordagens positivas e negativas do reconhecimento (Cf. Bertram; Celikates, 2013; Jaeggi, 2013). Axel Honneth e Judith Butler, conforme exposto, são os intérpretes que, na contemporaneidade, destacam-se nas referidas abordagens. Embora, no debate, os autores sejam antípodas, ambos exploram, cada um a seu modo, a dimensão do conflito no interior do reconhecimento hegeliano. Ou seja, em certo grau, tanto Honneth como Butler consideram o aspecto negativo da filosofia hegeliana, de modo que não buscam reproduzir a letra de Hegel, mas, propriamente, fazer do tema do reconhecimento um problema a ser discutido.

Como destaca Jaeggi (2013), as teorias do reconhecimento em debate compartilham o fato de serem teorias da intersubjetividade e, nesse sentido, discutem noções como “a

constituição intersubjetiva da relação" (Jaeggi, p. 122, 2013), o eu e outro, a formação do *self*, a formação da identidade individual, bem como o indivíduo e a sua relação com a sociedade de um ponto de vista psíquico-social. Em suma, trata-se de um debate que envolve os conceitos basilares de (auto)consciência e de sujeito em uma perspectiva relacional, em distinção a uma acepção *a priori*, atomística e monológica de sujeito, sobretudo, no que refere-se à sua afirmação e independência.[180]

> A "percepção original", o diagnóstico inicial comum das teorias do reconhecimento intersubjetivo, é a seguinte: se o reconhecimento puder ser compreendido como ato interpessoal de identificação e afirmação de uma pessoa (ou de alguns de seus atributos), então essas teorias partem fundamentalmente da convicção de que, como Mead (1991, p. 430) o formula, *nós somos o que somos através de outros* e, por conseguinte, como sujeitos dependemos fundamentalmente (e em sentido que ultrapassa a compreensão instrumental) da sociabilidade e da interação com outros (Jaeggi, p. 123, 2013).

Nesse sentido, a relacionalidade, para Jaeggi, é dimensão fundamental das teorias intersubjetivas do reconhecimento. De acordo com a autora, para as teorias positivas a relacionalidade é condição de possibilidade de liberdade, de modo que o reconhecimento para elas contém "o potencial normativo do reconhecimento recíproco-simétrico quando não até o seu *telos* inerente" (Jaeggi, p. 125, 2013). Por outro lado, a relacionalidade nas teorias negativas é constitutivamente reificante: "Nessa tradição, a relação de reconhecimento, mesmo onde ela parece inevitável, é interpretada como relação de alienação, opressão e dominação" (Jaeggi, p. 126, 2013). O reconhecimento nas teorias negativas, conforme Jaeggi, é fundamentalmente assimétrico, apresentando-se como subjugação e reificação.

Em específico, Jaeggi toma as teorias negativas como objeto de crítica — especialmente a de Butler — questionando a estrutura aporética do reconhecimento posto por elas, a saber, o fato de que a relação que possibilita o reconhecimento seja, ela mesma, objetificante (Cf. Jaeggi, p. 131, 2013):

> Com isso, a dependência do indivíduo do reconhecimento constituinte leva a uma espécie de trama trágica e insolúvel. Tornar-se pessoa e ser-injuriado ou ser subjugado são dimensões inseparavelmente interligadas de um mesmo processo, que Butler então, consequentemente, designa como o trocadilho "subjetivação", de

180 Celikates e Bertram comungam da mesma leitura: "[…] ambas as abordagens compartilham um pressuposto básico sobre a centralidade da intersubjetividade. De acordo com esse pressuposto, a autoconsciência (*selfhood*), enquanto autorrelação teórica e prática, não é algo que possa surgir antes das relações intersubjetivas. Pelo contrário, é um fenômeno constituído que só pode surgir dentro e por meio dessas relações. Nesse sentido, ambas as posições assumem que aquilo que é reconhecido nas relações de reconhecimento não é simplesmente algo dado que possa ser identificado independentemente, à parte dessas relações. Pelo contrário, os sujeitos — sua autoconsciência e identidade — são constituídos apenas dentro dessas relações" (Bertram; Celikates, 2013, p. 839). Tradução nossa.

> origem althusseriana/foucaultiana (que significa, simultaneamente, tornar-se sujeito e ser subjugado) (Jaeggi, p. 132, 2013).

O desenvolvimento dessa crítica de Jaeggi, embora levante questões pertinentes, tais como uma suposta ficção de sujeito autêntico em Butler, revelar-se-à, no entanto, enviesada. Nesse aspecto, a crítica procede externamente ao avaliar o tema do reconhecimento em Butler. Celikates e Bertram (2013), por seu turno, tomam tanto a teoria de Butler como a de Honneth na condição de objetos de crítica. Para os autores, essas teorias não exploram adequadamente o papel do conflito nas relações de reconhecimento. Assim como Jaeggi, Celikates e Bertram entendem que Butler não é capaz de conceber o conflito como ferramenta de superação de relações injustas de reconhecimento, redundando, então, no aspecto aporético acima mencionado. No que refere-se à teoria honnethiana do reconhecimento, os autores afirmam que o conflito é tratado de modo externo, uma crítica, no mínimo, curiosa, visto que Honneth dedica a sua obra *Luta por reconhecimento* (1992) para pensar o conflito nas relações sociais. Segundo Celikates e Bertram, os conflitos para Honneth:

> […] desempenham um papel em dois pontos como as fontes dinâmicas do desenvolvimento das relações de reconhecimento: por um lado, os conflitos levam à diferenciação das esferas de reconhecimento; por outro lado, eles também geram extensões e novas interpretações dos princípios de reconhecimento dentro dessas esferas. Os conflitos do primeiro tipo, que levam à diferenciação das esferas de reconhecimento, são compreendidos de tal maneira que precedem as relações de reconhecimento e, assim, são externos a elas. Nesse caso, somente quando os princípios de reconhecimento são primeiramente estabelecidos é que as relações de reconhecimento podem então ser atualizadas com referência a esses princípios. Por outro lado, os conflitos do segundo tipo dizem respeito ao conteúdo e/ou à aplicação legítima dos próprios princípios. Nesse caso, parece então que a relação entre conflito e reconhecimento não é meramente externa. Mas essa aparência é enganosa, pois Honneth não elabora que tipo de reconhecimento é pressuposto e está em jogo quando um conflito é conduzido: como as partes potenciais de um conflito devem se reconhecer mutuamente para que possam ser consideradas atores legítimos nesses conflitos? Como Honneth aparentemente não dá uma resposta a essa pergunta, ele não pode distinguir claramente entre um conflito no sentido estrito e uma mera colisão (Bertram; Celikates, 2013, p. 841).[181]

181 "[…] play a role at two points as the dynamic sources of development of relations of recognition: on the one hand, conflicts lead to the differentiation of spheres of recognition; on the other hand, they also engender extensions and new interpretations of principles of recognition within these spheres. Conflicts of the first type, which lead to the differentiation of spheres of recognition, are understood in such a way that they precede relations of recognition and are thus external to them. In this case, it is only when principles of recognition are first established that relations of recognition can then be actualized by reference to these principles. By contrast, conflicts of the second type pertain to the content and/or legitimate application of the principles themselves. In this case, it seems then that the relation between conflict and recognition is not merely external. But this appearance is deceptive, for Honneth does not elaborate what kind of recognition is presupposed and in play when a conflict is carried out: How must potential parties to conflicts recognize each other, so that they can be regarded as legitimate actors in these conflicts? Since Honneth apparently does not give an answer to this question, he cannot clearly distinguish between a conflict in the strict sense and a mere collision" (Bertram; Celikates, 2013, p. 841). Tradução nossa.

Para os autores, Honneth concebe o conflito apenas como um meio para a extensão dos princípios de reconhecimento. Ademais, para eles, ainda que Honneth tome o conflito como fundamental para o reconhecimento, "ele falha em dar conta adequadamente do tipo de conflito que é relevante para o estabelecimento das relações de reconhecimento e para as pressuposições desse tipo de conflito" (Bertram; Celikates, 2013, p. 842).[182]

Diante desse quadro, Celikates e Bertram propõem um novo conceito de reconhecimento: em relação à leitura que apresentam de Butler, pensam o reconhecimento como um ato de liberdade; em distinção à leitura que realizam de Honneth, pensam o conflito como constitutivo do reconhecimento. Para tanto, eles retornam também a Hegel recuperando a centralidade do conflito a fim de pensarem os agentes do reconhecimento como sujeitos autodeterminados: é necessário que os sujeitos atuem reflexivamente frente as normas de reconhecimento (Cf. Bertram; Celikates, 2013, p. 845). As práticas reflexivas são constitutivas da prática social cotidiana, compreendida por meio do conceito hegeliano de *Sittlichkeit* (eticidade).

> Por essas razões, é necessário, da perspectiva de Hegel, conceituar os atos de reconhecimento como atos de liberdade. Isso, por sua vez, é possível, em sua visão, apenas quando elaboramos a capacidade dos indivíduos para o conflito em relação às relações de reconhecimento nas quais eles se encontram. Hegel sustenta que um indivíduo é autor de atos de reconhecimento apenas quando participa de práticas reflexivas em relação às relações de reconhecimento nas quais se encontra com os outros (Bertram; Celikates, 2013, p. 847).[183]

No entanto, faz-se necessário destacar que, embora se proponham a restituir centralidade à dimensão do conflito nas relações de reconhecimento, Bertram e Ceikates incorrem no equívoco de conceberem os agentes de reconhecimento como sujeitos autossuficientes medidos unicamente pela capacidade de exercerem uma prática crítico-reflexiva. O conflito não é devidamente considerado em sua base desejante e na sua relação com a constituição de um sujeito descentrado, conforme discutimos na presente pesquisa.

Luiz de Caux (2019) no artigo *Celikates e os limites de uma teoria crítica sem objeto*, ao analisar Celikates como um dos representantes contemporâneos da teoria crítica, como um

182 "he fails to adequately account for the kind of conflict that is relevant for the establishment of relations of recognition and for the presuppositions of this kind of conflict" (Bertram; Celikates, 2013, p. 842). Tradução nossa.

183 "For these reasons it is necessary from Hegel's perspective to conceptualize acts of recognition as acts from freedom. This in turn is possible in his view only when we elaborate individuals' capacity for conflict with regard to the relations of recognition in which they stand. Hegel holds that an individual is only an author of acts of recognition when she participates in reflexive practices with regard to the relations of recognition in which she stands with others" (Bertram; Celikates, 2013, p. 847). Tradução nossa.

dos autores da chamada “quarta geração”, observa, por exemplo, que o autor desenvolve um modelo ideal metateórico e metacrítico chamado de “crítica como prática social” que, em resumo, compreende um modelo cujo objetivo é garantir a autonomia dos agentes ao promover sua capacidade reflexiva, tal como expomos um pouco acima. Esse modelo teria como objetivo identificar obstáculos sociais que impediriam os agentes de exercerem sua prática crítico-reflexiva de maneira independente. Entretanto, há um equívoco ao admitir que os agentes podem acessar plenamente tais obstáculos, as chamadas “patologias de segunda ordem” (Cf. De Caux, 2019, p. 702). Nesse sentido, De Caux assevera:

> Celikates está correto ao afirmar que a teoria crítica não pode pressupor a priori a não autonomia dos indivíduos, mas ela tampouco pode pressupor a autonomia. Assim, ela também não pode proibir-se de antemão a constatação de que estejam vigentes processos sociais que têm lugar às costas dos indivíduos (De Caux, 2019, p. 704).

Mediante discussão protagonizado por Jaeggi, Celikates e Bertram, evidencia-se Butler e Honneth como expoentes do debate contemporâneo sobre o reconhecimento hegeliano. Outrossim, a crítica de Jaeggi, Celikates e Bertram a esses intérpretes qualificam ainda mais o debate, de modo a evidenciar a vitalidade contínua do próprio debate e mapear, sucintamente, as tensões capazes de lançar luz sobre o problema em foco, a saber, a própria definição do reconhecimento de origem hegeliana.

Para efeito da presente pesquisa, Axel Honneth e Judith Butler serão abordados unicamente na condição de intérpretes do reconhecimento em Hegel, por meio de obras específicas nas quais esses autores exploram o conceito de reconhecimento, as relações intersubjetivas, e a formação do sujeito. O escopo do presente trabalho não abrange, portanto, uma análise detalhada de suas teorias, dirigindo-se apenas às suas apropriações de Hegel acerca do reconhecimento.

Iniciaremos a exposição por Axel Honneth buscando compreender a apropriação deste autor dos temas de intersubjetividade, reconhecimento e sujeito em Hegel. Em seguida, passaremos à consideração desses temas também em Butler, buscando analisar a sua interpretação hegeliana. A exposição e análise das abordagens serão realizadas em perspectiva com o próprio texto hegeliano.

### 4.2.1 Hegel no extremo positivo: Axel Honneth e a luta por reconhecimento

Axel Honneth, como um dos principais representantes contemporâneos do debate acerca do reconhecimento, é claro em seu livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2011 [1992]), ao associar as experiências de reconhecimento com a formação intersubjetiva da identidade pessoal. Nesse sentido, a realização do sujeito enquanto aquele que se reconhece como um singular frente ao outro, está intimamente relacionada com o grau de reconhecimento que lhe é conferido, de modo que o autor afirma, "o grau da autorrealização positiva cresce com cada nova forma de reconhecimento, a qual o indivíduo pode referir a si mesmo como sujeito" (Honneth, 2011 [1992], p. 272). O reconhecimento para Honneth, portanto, cumpre uma função positiva de afirmação do sujeito e, assim sendo, deve ser algo a ser perseguido e atingido.

Percorreremos as linhas gerais da apropriação positiva do reconhecimento hegeliano realizada por Honneth. Conduziremos nossa tarefa em perspectiva com a própria filosofia de Hegel, considerando, em um segundo momento, o tema do reconhecimento desenvolvido na dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia do Espírito* (1807). Abordaremos, assim, o texto clássico de *Luta por reconhecimento* (2011 [1992]) e o capítulo *From desire to recognition: Hegel's grounding of self-consciousness* da obra *The I in We: Studies in the Theory of Recongnition* (2012).

#### 4.2.1.1 A intersubjetividade via Hegel: a crítica ao atomismo social e a recuperação do conceito de eticidade

No interior do debate da Teoria Crítica do qual é um dos principais representantes, Honneth, em distinção aos seus antecessores, em especial a Habermas, busca pensar a interação intersubjetiva por meio do conflito e a sua gramática através da luta por reconhecimento (Cf. Nobre, 2011, p. 17). Para tanto, a fim de pensar a constituição do indivíduo enquanto dinâmica social, uma tese de teoria social que remota aos debates da filosofia moderna acerca da formação da sociedade, Honneth volta-se para Hegel com a finalidade de "encontrar os elementos mais gerais da 'luta por reconhecimento' que lhe permitiriam se aproximar da 'gramática moral dos conflitos sociais'" (Nobre, 2011, p. 18). Nesse sentido, Honneth destaca-se por pensar o conflito como parte de uma luta por reconhecimento, diferente de uma lógica de autoconservação física ou mesmo de imposição de poder, como largamente tratado em Maquiavel e Hobbes, por exemplo.

> Percebe-se logo, portanto, que o tipo de luta social que Honneth privilegia em sua teoria do reconhecimento não é marcado em primeira linha por objetivos de autoconservação ou aumento de poder — uma concepção de conflito predominante tanto na filosofia política moderna como na tradição sociológica, a qual elimina ou tende a eliminar o momento normativo de toda luta social. Antes, interessam-lhe aqueles conflitos que se originam de uma experiência de desrespeito social, de um ataque a identidade pessoal ou coletiva, capaz de suscitar uma ação que busque restaurar relações de reconhecimento mútuo ou justamente desenvolvê-las num nível evolutivo superior. Por isso, para Honneth, é possível ver nas diversas lutas por reconhecimento uma força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais (Nobre, 2011, p. 18).

Depreende-se que Honneth concebe o reconhecimento enquanto normatividade para o conflito social: a luta erige-se a partir do momento que se faz necessário retomar ou instaurar formas mais elevadas de reconhecimento que restituam ou garantam a integridade da identidade de um indivíduo. Dessa forma, Hegel apresenta-se, para Honneth, como o filósofo capaz de fornecer os fundamentos de uma luta por reconhecimento tendo em vista a afirmação do sujeito no mundo social. Como exposto anteriormente, o reconhecimento em Hegel compreende relações intersubjetivas e conteúdos de ordem prático-social. Em referência ao Hegel de Jena, Honneth afirma:

> Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa (Honneth, 2011 [1992], p. 29-30).

Especialmente em *Luta por reconhecimento* (2011 [1992]), Honneth, contudo, não parte da dialética do senhor e do escravo desenvolvida na *Fenomenologia do Espírito* (1807). Honneth considera a fase do chamado "jovem Hegel", a qual compreenderia as obras do período de 1800 a 1806 em Jena, excluindo, nesse sentido, a publicação da *Fenomenologia* de 1807. Para o autor, as obras do citado período de Jena possuem maior potencial de inspiração; são elas: o *Sistema da eticidade* de 1802-1803; o *Sistema da filosofia especulativa* ou *Realphilosophie de Jena I* de 1803-1804; e *Realphilosophie de Jena* de 1805-1806 (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 23).[184] Nestas obras, de acordo com Honneth, Hegel estabeleceria

184 "[…] na *Fenomenologia do espírito,* com cujo término Hegel encerra sua atividade de escritor em Jena, o modelo conceitual de uma 'luta por reconhecimento' já volta a perder seu significado teórico mareante. Mas, pelo menos nos escritos que nos foram conservados dos anos anteriores a elaboração do sistema definitivo já é

uma distinção na concepção de vida social introduzida na filosofia moderna, ao propor que a interação social passaria a ser entendida por meio de um conflito orientado por princípios morais e não mais pela ideia de autoconservação física. Honneth afirma: "é só porque havia conferido ao processo da ação de luta o significado específico de um distúrbio e de uma lesão nas relações sociais de reconhecimento que Hegel pode em seguida reconhecer nele também o *medium* central de um processo de formação ética do espírito humano" (Honneth, 2011 [1992], p. 30).

No entanto, ainda que Hegel em suas obras iniciais de Jena tenha esboçado um programa de teoria social fundamentado no reconhecimento, Honneth considera que esse programa "nunca chegou a ir além de meros esquemas e projetos" (Honneth, 2011 [1992], p. 30), constituindo a *Fenomenologia* precisamente o seu limite. Desse modo, na segunda parte sistemática de *Luta por reconhecimento*, Honneth busca oferecer uma inflexão empírica aos escritos do jovem Hegel por meio da psicologia social de Mead (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 24). O objetivo dessa interlocução entre os escritos hegelianos e a psicologia social empírica, compreende "a ideia de uma teoria crítica da sociedade na qual os processos de mudança social devem ser explicados com referências às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco" (Honneth, 2011 [1992], p. 24). Com isto, Honneth pretende sustentar, a despeito da suposta guinada monológica do espírito hegeliano na *Fenomenologia*, um projeto de eticidade fundado na luta por reconhecimento.[185]

José Pertille no artigo *A lógica do reconhecimento e o reconhecimento da lógica: de Honneth a Hegel* (2017), esclarece que o resgate do legado hegeliano em Honneth orienta-se por "dois procedimentos básicos a serem adotados na abordagem dos textos de Hegel, a saber, os princípios da 'presentificação' e da 'atualização' da matriz hegeliana" (Pertille, 2017, p. 104). A presentificação compreende precisamente o reconhecimento da introdução hegeliana da dimensão moral na ideia de conflito social presente nas teorias modernas (Cf. Pertille, 2017, p. 105). Já o procedimento da atualização, visa atualizar as ideias hegelianas nas questões contemporâneas:

> Essa operação envolve a identificação de suas teses normativas principais e uma reflexão sobre o modo como elas estariam presentes ou ausentes no contexto atual, o que é resultado de um diagnóstico de época, diagnose de seus posicionamentos em

possível reconhecê-lo em seus traços teóricos fundamentais, com tanta clareza que a partir daí podem ser reconstruídas as premissas de uma teoria social autônoma" (Honneth, 2011 [1992], p. 30).

185 Ressaltamos que a análise do segundo momento sistemático da obra *Luta por reconhecimento* não compõe o desenvolvimento da presente pesquisa.

> relação a épocas anteriores e de suas atuais patologias impeditivas de efetivos reconhecimentos (Pertille, 2017, p. 105).

Entretanto, cabe dizer, a atualização proposta por Honneth é marcada pela leitura parcial da obra de Hegel, em especial no que refere-se à *Fenomenologia*. Segundo o próprio Honneth, a orientação prática da teoria do reconhecimento de Hegel estaria sacrificada na *Fenomenologia* tendo em vista a sistemática da teoria da consciência, o que revelaria as dificuldades de compatibilizar a filosofia hegeliana com o pensamento contemporâneo.[186] Os pressupostos metafísicos de Hegel impediriam, na visão de Honneth, pensar a luta por reconhecimento como um "processo intramundano", a partir de uma dimensão concreta da socialização humana, a partir de um conceito de razão "mundanizado" (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 118). Assim, sem surpresas, Honneth evoca o movimento de crítica ao idealismo alemão iniciado por Marx, a fim de evidenciar o esquecimento hegeliano em relação à finitude humana. Desse modo, Honneth assevera sobre Hegel:

> […] toda abordagem que buscava uma revivescência de sua teoria filosófica encontrava-se de agora em diante na obrigação de estabelecer um contato com as ciências empíricas, para estar a salvo, desde o início do perigo de uma recaída na metafísica (Honneth, 2011 [1992], p. 118).

Em resumo, Honneth não consegue admitir uma relação produtiva entre a sistemática da filosofia hegeliana e o tema do reconhecimento, sobretudo, ao tomar a metafísica hegeliana como um projeto totalizador e abstrato, que estaria além das questões efetivamente sociais e históricas. Consequentemente, depreende a necessidade do autor de vincular o seu projeto às "ciências empíricas", destacadamente a psicanálise e a psicologia social, a antropologia e a sociologia, a fim de assegurar os fundamentos primários da sua teoria social orientada por uma normatividade positiva, a qual busca identificar no jovem Hegel.

De Caux no artigo intitulado *Intersubjetividade e ontologia social nas revisões da teoria do reconhecimento de Axel Honneth* (2017) faz uma ponderação importante sobre o recurso honnethiano ao empirismo: Honneth infere as normas práticas de fatos empíricos, a saber, das experiências empíricas de injustiça social e, assim, recai em uma "uma falácia naturalista ou genética" (De Caux, 2017, p. 36). De Caux afirma que Honneth em *Luta por reconhecimento*, "parece igualar, sem mediações, a correção normativa à mera existência de

186 "Mas, como é evidente, essa construção se encontra ainda sob a pressuposição idealista de que o processo conflituoso a ser investigado é determinado por uma marcha objetiva da razão, que ou desdobra, aristotelicamente, a natureza comunitária do homem ou, nos termos da filosofia da consciência, a autorrelação do espírito" (Honneth, 2011 [1992], p. 117-118).

uma pretensão moral levantada em função de uma experiência subjetiva de injustiça" (De Caux, 2017, p. 37).[187] De Caux observa que Honneth em 1993, logo após a publicação de *Luta por reconhecimento*, em uma conferência na *Freie Universität Berlin*, já admite o problema do empirismo, mesmo não conseguindo ainda resolvê-lo (Cf. De Caux, 2017, p. 37). Destarte, o avanço crítico em torno da própria teoria de reconhecimento é possível para Honneth precisamente por conta das leituras críticas acerca do seu trabalho.

Evidenciamos acima as linhas gerais da abordagem do reconhecimento hegeliano em Honneth, bem como os pontos críticos da apropriação realizada pelo autor, em especial, a relação entre normatividade e recusa da metafísica hegeliana, e o recurso ao empirismo, este que está fortemente associado tanto a questões da psicanálise e psicologia social quanto a uma forte tese antropológica. Passaremos agora à exposição geral dos conceitos hegelianos de intersubjetividade, reconhecimento e eticidade presentificados e atualizados no texto de *Luta por reconhecimento*. Necessariamente, a exposição realizar-se-á em perspectiva com a filosofia hegeliana.

Honneth (2011 [1992]) compreende a origem da filosofia social moderna como orientada pelo conceito de "luta por autoconservação", presente tanto nas relações de poder descritas por Nicolau Maquiavel, como em sua forma contratualista na teoria de Estado de Thomas Hobbes. De acordo com o autor, o modelo conceitual de luta por autoconservação reflete uma transformação radical da estrutura da sociedade ocidental em sua passagem da baixa Idade Média para o Renascimento, passagem que, do ponto de vista teórico, devido aos processos políticos e econômicos que então ocorreram, passa a oferecer uma ontologia social fundada na concepção de um indivíduo marcado pelo egoísmo e predisposto, assim, ao conflito. Desse modo, o paradigma clássico de coletividade política, do *zoon politikon*, é suplantado pela ideia de que "o campo da ação social consiste numa luta permanente dos sujeitos pela conservação de sua identidade física", avalia Honneth (Honneth, 2011 [1992], p. 33). Tal mudança de paradigma torna-se uma questão para a teoria do reconhecimento honnethiana, pois significa uma radical exclusão da dimensão comunitária da sociabilidade. A filosofia clássica — devido ao seu contexto histórico — preservava "virtudes intersubjetivamente partilhadas", de modo que a filosofia política compreendia também "uma doutrina da da vida boa e justa" que, entretanto, deixa de ter lugar com as alterações

187 O empirismo de Honneth também é objeto de crítica de Butler, especialmente no texto *Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes*, que compõe os comentários presentes na obra *Reificação* (2018 [2006]) do próprio autor.

estruturais da sociedade moderna (Honneth, 2011 [1992], p. 31-32). Honneth lamenta também a perda de uma certa antropologia orientada por uma concepção teleológica (aristotélica) do ser humano.

Conforme Honneth, o modelo conceitual de autoconservação passa por um aperfeiçoamento entre as teorias de Maquiavel e Hobbes. Honneth destaca que, orientado pela ideia de poder, Maquiavel constrói uma ontologia social baseada em "um estado permanente de concorrência hostil", no qual a autoconservação se traduz na busca incansável daqueles que detêm poder para desenvolverem continuamente estratégias voltadas para alcançar êxito (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 32-33):

> Para Maquiavel, o ponto de referência supremo de todos os seus estudos históricos é sempre a questão de saber de que maneira o conflito ininterrupto entre os homens pode ser habilmente influenciado em favor dos detentores do poder; desse modo, em seus escritos, e até na exposição dos desenvolvimentos históricos, mas ainda sem qualquer fundamentação teórica mais ampla, manifesta-se pela primeira vez a convicção filosófica de que o campo da ação social consiste numa luta permanente dos sujeitos pela conservação de sua identidade física (Honneth, 2011 [1992], p. 33).

Por seu turno, para Honneth apenas em Hobbes o modelo conceitual de luta por autoconservação ganha sólidos contornos teóricos.[188] É possível a Hobbes oferecer uma hipótese cientificamente estruturada sobre a luta por autoconservação, pois além de acompanhar a efetiva constituição do estado moderno, como também a ampliação da circulação de mercadorias, "ele já pode se apoiar também no modelo teórico das ciências naturais", demarca Honneth (2011 [1992], p. 34). Desse modo, inspirado pela física mecânica, Hobbes argumenta que os indivíduos entregues à sua essência humana, sem qualquer mediação política, portanto, agem como corpos livres que buscam seguir seu curso independentemente de quaisquer obstáculos — comportando-se como mônadas, e a revelia de outros indivíduos, os quais também são corpos livres em queda. O estado de natureza é cunhado, assim, como uma espécie de hipótese negativa que compreende um estado de guerra de todos contra todos, visto que, em tal estágio, os homens se encontrariam entregues à sua egoísta condição natural de luta irrestrita pela propriedade de si mesmos, ou seja, em uma luta de autoconservação física. O estado de natureza hobbesiano, o qual comporta a luta pela

188 "Só cento e vinte anos que separam Thomas Hobbes de Maquiavel foram suficientes para dar a essa convicção ontológica básica a forma madura de uma hipótese cientificamente fundamentada" (Honneth, 2011 [1992], p. 33).

autoconservação, funciona, consequentemente, como o mote que justifica a necessidade de um contrato social tendo em vista um Estado soberano frente ao indivíduo.[189]

Dessa forma, a ontologia social compartilhada por Maquiavel e Hobbes, ao repousar no modelo de luta por autoconservação, enfraquece o conceito de ação política, observa Honneth (Cf. 2011 [1992], p. 36). A finalidade da *práxis* política é colonizada pela lógica do poder — poder em seu sentido clássico, "poder soberano", na terminologia de Foucault:[190]

> No caso da obra de Maquiavel, essa consequência se torna visível pela radicalidade com que ele liberou a ação do soberano voltada para o poder de todos os vínculos e atribuições normativas, em detrimento da tradição da filosofia política; já no caso da teoria política de Thomas Hobbes, a mesma consequência se mostra pelo fato de ele ter sacrificado afinal os conteúdos liberais de seu contrato social a forma autoritária de sua realização política (Honneth, 2011 [1992], p. 36).

É diante desse quadro ontológico da teoria social moderna, uma estrutura conceitual pouco ou nada comprometida com conceitos de liberdade, autonomia ou mesmo autodeterminação coletiva, os quais perfazem os princípios de uma boa vida, que Honneth volta-se para o jovem Hegel de Jena. Ao iniciar sua análise acerca da intersubjetividade no jovem Hegel, Honneth retorna brevemente ao texto *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito* (1802) para colher as críticas hegelianas ao atomismo social das teorias do direito natural moderno. Honneth destaca o diagnóstico de Hegel de que a ideia de comunidade na teoria social moderna é pensada de modo externo, conforme um modelo abstrato de associação entre indivíduos. Nesse sentido, sobre as teorias empíricas e as teorias formais do direito natural, Honneth conclui:

> Daí os dois enfoques permanecerem presos, em seus conceitos fundamentais, a um atomismo que se caracteriza por pressupor a existência de sujeitos isolados uns dos outros como uma espécie de base natural para a socialização humana; mas a partir desse dado natural já não pode mais ser desenvolvido de maneira orgânica um estado de unificação ética entre os homens; ele tem de ser exteriormente ajuntado a eles como um "outro e estranho" (Honneth, 2011 [1992], p. 39).

Posto isso, Honneth destaca a proposta hegeliana da eticidade frente ao atomismo social, "uma comunidade eticamente integrada de cidadãos livres" (Honneth, 2011 [1992], p. 40). A eticidade hegeliana, inspirada no modelo grego da relação entre indivíduo e estado,

189 Cf. HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil* (Lev.). Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
190 Cf. FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014; **idem**, *História da sexualidade: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2021.

propõe uma sociedade na qual seus membros podem "reconhecer nos costumes praticados em público uma expressão intersubjetiva de sua respectiva particularidade", afirma Honneth (2011 [1992], p. 40). Desse modo, diferente das teorias do atomismo social, a noção hegeliana de eticidade no texto sobre o direito natural possibilita, conforme Honneth, uma vida pública de realização da liberdade particular enquanto integração entre liberdade geral e individual, por meio dos costumes, que passam a constituir um *medium* social.[191] Além disso, Honneth destaca que Hegel, diferente da mera repetição do ideal da pólis grega e em resposta ao diagnóstico da época, inseriu na totalidade ética a esfera relativa à propriedade e ao direito abstrato, esfera que compreende a particularidade dos interesses civis-burgueses.[192] Em resumo, frente ao modelo conceitual da autoconservação e da mediação externa do contrato social Hegel defende:

> […] que toda teoria filosófica da sociedade tem de partir primeiramente dos vínculos éticos, em cujo quadro os sujeitos se movem juntos desde o princípio, em vez de partir dos atos de sujeitos isolados, portanto, diferentemente do que se passa nas doutrinas sociais atomísticas, deve ser aceito como uma espécie de base natural da socialização humana um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo (Honneth, 2011 [1992], p. 43).

Honneth enfatiza o caráter processual da eticidade em Hegel em distinção à teleologia aristotélica, a qual se daria por uma atualização que não incorpora processos de autodiferenciação ou mesmo de autonegação. Assim, o vir-a-ser da eticidade hegeliana, Honneth compreende como "a história do espírito humano" concebida através de um "processo de universalização conflituosa dos potenciais 'morais', já inscritos na eticidade natural na qualidade de 'algo envolto e não desdobrado'" (Honneth, 2011 [1992], p. 44).[193] De fato, conforme já elucidado no capítulo anterior, Hegel compreende o desenvolvimento da eticidade por meio da superação do subjetivo na totalidade ética, esta que, "na medida em que

191 Completa Honneth sobre Hegel no texto de 1802: "[…] ele escolhe o termo 'costume' *[Sitte]* com cuidado, a fim de deixar claro que nem as leis prescritas pelo Estado nem as convicções morais dos sujeitos isolados, mas só os comportamentos praticados intersubjetiva e também efetivamente são capazes de fornecer uma base sólida para o exercício daquela liberdade ampliada; daí também, como diz no texto, o "sistema da lesgislação" pública ter de expressar sempre os 'costumes existentes' de fato" (Honneth, 2011 [1992], p. 40).

192 Em seu texto, Hegel refere-se à esfera civil-burguesa como o estamento de homens não-livres: "[estamento] que está na diferença da necessidade e do trabalho, assim como no direito e na justiça da posse e da propriedade" (Hegel, 2007 [1802], p. 92).

193 "[…] porque somente na inteligência a individualização é conduzida ao extremo absoluto, isto é, ao conceito absoluto, o negativo é conduzido até o absolutamente-negativo, [a saber] de ser o contrário não mediatizado de si mesmo. Esta é assim somente capaz — sendo singularidade absoluta, de ser absoluta universalidade — sendo absoluta negação e subjetividade, de ser absoluta posição e objetividade — sendo absoluta diferença e infinitude, de ser absoluta indiferença, e de ser a totalidade *actu* no desenvolvimento de todas as oposições, e *potentia* no absoluto ser-aniquilado e ser-um destas, a identidade suprema da realidade e da idealidade" (Hegel, 2007 [1802], p. 105).

ela se expressa também no indivíduo singular como tal, é um negativo" (Hegel, 2007 [1802], p. 108). Hegel assevera:

> Mas este ser em si negativo, a saber, a consciência em geral, cujas diferenciações indicadas são apenas os dois lados, é, de um modo completo, acolhido absolutamente no positivo, sua particularidade e sua infinitude ou idealidade estão absolutamente no universal e no real — o qual ser-um é a Ideia da vida ética absoluta da condição ética (Hegel, 2007 [1802], p. 103).

Honneth depreende a atuação do negativo interno ao desenvolvimento da eticidade como um movimento teleológico de restituição de um equilíbrio social perdido. Haveria, conforme Honneth, uma unidade entre universal e particular perdida nas unilaterizações da sociedade e que deveria ser retomada, liberada, pelo próprio processo de autonegação da eticidade. Vê-se que Honneth encontra uma orientação normativa de uma boa vida inscrita no conceito de eticidade que Hegel apresenta no texto sobre o direito natural. Assim, de acordo com Honneth, a eticidade teleologicamente definida, o todo motor das partes, deveria, por meio dos conflitos, ser retomada, ser realizada. Contudo, a atuação do negativo hegeliano não parece dirigir-se para a restituição de um estado originariamente perdido no qual o negativo e o conflito aparecem mais como correção moral que como parte constituinte do todo. O elemento da diferença de um indivíduo orientado egoisticamente, ainda que unilateral, é parte essencial do próprio desenvolvimento do todo.

É precisamente por não encontrar um ideal normativo originário suficientemente claro no texto *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (1802) de Hegel, que Honneth volta-se para os textos subsequentes do jovem Hegel de Jena. Nesse sentido, primeiro Honneth afirma que não é possível identificar "os potenciais não desdobrados da eticidade humana, que, na forma de uma diferença existente, já devem estar inscritos nas primeiras estruturas da páxis da vida social" (Honneth, 2011 [1992], p. 44-45) e, em seguida, conclui que o texto hegeliano sobre o direito natural não oferece resposta para a questão "sobre que forma social deve possuir aquele processo de negações a se repetirem, através do qual os mesmos potenciais éticos poderiam depois se desenvolver até alcançar validade universal" (Honneth, 2011 [1992], p. 45).

É interessante destacar que essas preocupações de Honneth apontam para algumas das diretrizes que orientam a concepção de reconhecimento do próprio autor, tais como a articulação entre o processo de individualização e o processo de socialização por meio das relações intersubjetivas de um reconhecimento conduzido positivamente e,

consequentemente, a ampliação das formas de reconhecimento tendo em vista a realização e afirmação da identidade singular. O que Honneth cobra de Hegel, de certo modo, é a conformidade da filosofia de Hegel às teses do próprio Honneth:

> [a] necessidade de descrever os conteúdos normativos da primeira etapa de socialização de sorte que resulte daí um processo tanto de crescimento dos vínculos de comunidade quanto de aumento da liberdade individual; pois só quando o curso histórico-universal do "vir-a-ser da eticidade" é concebido como um entrelaçamento de socialização e individuação pode-se aceitar que seu resultado seria também uma forma de sociedade que encontraria sua coesão orgânica no reconhecimento intersubjetivo da particularidade de todos os indivíduos (Honneth, 2011 [1992], p. 45).

Diante disso, Honneth volta-se para *O sistema da vida ética* (1802) de Hegel, obra na qual Hegel "reinterpretando a doutrina do reconhecimento de Fichte, conferiu também um novo significado ao conceito hobbesiano de luta" (Honneth, 2011 [1992], p. 45). Ou seja, conforme Honneth, é no *Sistema da vida ética* que Hegel, de fato, começa a elaborar seu conceito de reconhecimento com contornos mais nítidos, — porém, não definitivos —, a partir do confronto com Fichte e, assim, apresenta mais evidentemente, um programa prático que relaciona a intersubjetividade com a eticidade. Afirma Lima (2015b):

> É justamente neste contexto — que se abre com *Sistema da eticidade* —, que tem início a reaproximação de Hegel com a concepção "reduzida juridicamente" do reconhecimento em Fichte: a limitação recíproca e o reconhecimento omnilateral da liberdade de ação dos indivíduos são assimilados ao processo de gênese intersubjetiva da plena reconciliação entre o universal da comunidade e o indivíduo — seja no que concerne ao estofo originário de inteligibilidade que as torna possível, seja em seu papel imprescindível na efetivação ética da orientação universal pela persecução dos interesses privados, ou ainda no potencial normativo inerente às possibilidades de seu rompimento efetivo (Lima, 2015b, local 4652-4658).

Siep em *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* (2014a [1979]) afirma que o princípio do reconhecimento foi introduzido na filosofia do idealismo alemão por Fichte em sua obra *Fundamento do Direito Natural* (1796/1797). Conforme Siep (2014a), Fichte compreende o reconhecimento como "a 'interação' [intersubjetiva] subjacente à 'relação jurídica' entre indivíduos" (Siep, 2014a [1979], p. 73). A interação envolve o apelo recíproco à ação livre ao mesmo tempo em que implica a restrição do próprio campo de ação em benefício do outro.[194] Dessa forma, na interação intersubjetiva de Fichte, desenvolvem-se, de forma interdependente, tanto a consciência individual como a coletiva (Cf. Siep, 2014a [1979], p. 73). Assim, Siep completa:

194 Restrição também garantida pela coerção.

> Com isso, Fichte encontrou um princípio que vai além de toda a tradição da filosofia do direito e do Estado, na medida em que não pressupõe o "indivíduo pronto" como absoluto, nem subordina seus fins a todas as relações sociais, incluindo o Estado. Tampouco absolutiza o Estado ou qualquer tipo de "universal" em relação ao qual os indivíduos seriam "momentos" não independentes. O verdadeiro princípio, ao contrário, é o processo de constituição mútua da consciência individual e geral (Siep, 2014a [1979], p. 73).[195]

Fichte, portanto, consoante Siep (2014a [1979]), ao conceber uma relação de constituição recíproca entre o indivíduo e as instituições sociais, supera a absolutização do indivíduo presente nas filosofias do atomismo social, bem como supera a ideia de uma relação subordinada entre o indivíduo e o Estado, como acontece em Hobbes. No parágrafo §3 do seu texto *Fundamento do Direito Natural*, Fichte afirma que o conceito de homem jamais pode ser tomado como o conceito de um indivíduo isolado das relações intersubjetivas. De acordo com o filósofo, o homem, como todo ser finito em geral, "[…] só se torna homem entre os homens; e uma vez que o homem não pode ser senão um homem e que não seria nada se não o fosse — *se devem em geral existir homens, então deve existir mais do que um*" (Fichte, 2012 [1796/1797], p. 48). Nesse sentido, apesar das críticas de Hegel ao formalismo de Fichte, em *O sistema da vida ética* Hegel retoma positivamente a teoria fichteana do reconhecimento, sublinha Honneth:

> Hegel subtrai primeiramente desse modelo de Fichte as implicações próprias da filosofia transcendental e o aplica diretamente sobre as distintas formas de ação recíproca entre indivíduos; desse modo, ele projeta o processo intersubjetivo de um reconhecimento mútuo para dentro das formas comunicativas de vida, que até então, com Aristóteles, se limitara a descrever como diversas formas de eticidade humana. Doravante as relações éticas de uma sociedade representam para ele as formas de uma intersubjetividade prática na qual o vínculo complementário e, com isso, a comunidade necessária dos sujeitos contrapondo-se entre si são assegurados por um movimento de reconhecimento (Honneth, 2011 [1992], p. 45).

De fato, no texto *O sistema da vida ética* (1802), embora Fichte não seja explicitamente referenciado por sua teoria do reconhecimento, conseguimos identificar uma sistemática hegeliana acerca das relações éticas que perpassam os indivíduos, a sociedade e o Estado, e que é orientada pela realização do reconhecimento entre indivíduos como constituintes de uma comunidade política, efetivamente, como eticidade. Desse modo, Hegel

---

195 "Damit hat Fichte ein Prinzip gefunden, das über die gesamte Tradition der Rechts — und Staatsphilosophie insofern hinausgeht, als es weder das 'fertige' Individuum als absolut voraussetzt und seinen Zwecken alle sozialen Beziehungen einschließlich des Staates unterordnet — noch den Staat oder ein wie immer geartetes 'Allgemeines', demgegenüber die Individuen unselbständige 'Momente' sind, verabsolutiert. Das eigentliche Prinzip ist vielmehr der Prozeß der gegenseitigen Konstitution von individuellem und allgemeinem Bewußtsein" (Siep, 2014a [1979], p. 73). Tradução nossa.

abre seu texto afirmando que "[p]ara conhecer a Ideia da vida ética absoluta, deve a intuição estabelecer-se de um modo inteiramente adequado ao conceito, pois a Ideia nada mais é do que a identidade dos dois" (Hegel, 1991 [1802], p. 11). A saber, a ideia ética absoluta é concebida por Hegel como a unidade entre intuição (universalidade) e conceito (particularidade). Essa unidade, não obstante, precisa percorrer determinadas esferas da vida social objetivando, assim, superar as inadequações entre intuição e conceito presentes em cada esfera — pois é necessário realizar a "subsunção recíproca do indivíduo e do universal" (Morão, 1991, p. 08).

As referidas esferas manifestam-se como níveis ou "potências" da própria ideia ética absoluta e dividem-se em 1) eticidade natural — a família aparece aqui como instituição econômica e jurídica; 2) o negativo ou a liberdade e o crime, esfera na qual Hegel trata de fenômenos como "a aniquilação física, o roubo, a escravatura, a vingança e a guerra" (Morão, 1991, p. 09); e, por fim, 3) a constituição do Estado, que engloba as instituições do próprio estado, composta pelo sistema governamental, o sistema econômico, a justiça e a educação. A unidade entre intuição e conceito percorre, assim, desde os níveis mais elementares da primeira potência, denominada de "potência prática", até a realização da ideia ética absoluta como a eticidade de um povo. A eticidade, como estágio derradeiro, compreende, então, uma totalidade orgânica na qual o indivíduo é perfeito reconhecimento com a vida ética, pois o "o espírito universal é absoluto nele" (Hegel, 1991 [1802], p. 62). Assim, Hegel afirma sobre a vida ética:

> Ela é verdadeiramente infinita, pois toda a sua determinidade é aniquilada; e a sua objetividade não é para uma artificial inconsciência para si, com a supressão da intuição empírica, e para a intuição intelectual; pelo que a intuição intelectual é uma intuição real por meio da vida ética e só nela os olhos do espírito e os olhos corpóreos coincidem completamente (Hegel, 1991 [1802], p. 62).

Com a descrição geral das potências que constituem o desenvolvimento da eticidade absoluta, do reconhecimento do indivíduo como povo, torna-se mister elucidar que, embora o princípio da ação recíproca fichteana se faça presente no texto *O sistema da vida ética*, Hegel não concebe o reconhecimento como uma forma pura e independente das ações das consciências *nas instituições*, "mas o desenvolve [o reconhecimento] como a 'essência' comum destas" (Siep, 2014a [1979], p. 73). É precisamente por Hegel situar o reconhecimento nas relações concretas das esferas da eticidade que Honneth destaca o

conteúdo hobbesiano da luta pela autoconservação em interface com o texto hegeliano. Nesse sentido, Honneth afirma que,

> […] em vez de fazer com que sua exposição filosófica comece por uma luta de todos contra todos, ele a principia com formas elementares de reconhecimento inter-humano, representando-as em conjunto com o título de "Eticidade natural"; e só a violação daquelas relações primevas de reconhecimento por diversas formas de luta, representadas em seu todo como uma etapa intermediária sob o título de "Crime", conduz a partir daí a um estado de integração social, concebível como uma relação orgânica de pura eticidade (Honneth, 2011 [1992], p. 48).

Conforme explica Honneth, o avanço das relações sociais através das esferas compreende o crescimento da individualidade do sujeito na medida em que ele afasta-se das determinações naturais. A família, por exemplo, como primeira esfera ética, *está na natureza*. Nessa esfera, são o trabalho e a educação as determinações negativas que impulsionam o indivíduo a superar os limites da natureza. Dessa maneira, inicia-se o reconhecimento da individualidade do sujeito ético, a qual é ampliada no sistema de trocas e propriedade por meio da mediação jurídica. Diz Honneth:

> Doravante os sujeitos se reconhecem reciprocamente como portadores de pretensões legítimas à posse e desse modo se constituem como proprietários; na troca, eles se relacionam entre si como "pessoas", as quais cabe o direito "formal" de poder reagir com sim ou não a todas as transações ofertadas. Nesse sentido, o que aqui encontra reconhecimento no indivíduo particular, sob a forma de um título jurídico, é a liberdade negativamente determinada […] (Honneth, 2011 [1992], p. 48).

Honneth esclarece que o modelo hegeliano de luta no texto *O sistema da vida ética* se desenvolve mais apropriadamente em um lócus específico, a saber, entre a esfera mais elementar da natureza e a esfera da eticidade, no capítulo intermediário sobre a liberdade e o crime (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 51). A partir do momento que a individualidade desenvolve um movimento de universalização traduzido em um formalismo abstrato que é validado intersubjetivamente nas relações jurídicas de posse, fica mais propenso haver indivíduos que pratiquem ações destrutivas fundadas em um "exercício negativo da liberdade abstrata", afirma Honneth (2011 [1992], p. 51). De fato, conforme Hegel, o roubo, por exemplo, é uma das ações destrutivas do exercício negativo da liberdade abstrata e, a sua prática revela a parcialidade do reconhecimento se tomado unicamente como um ato formal e jurídico do reconhecimento de posse. Nesse sentido, dialeticamente, com o roubo o reconhecimento se estende para a própria subjetividade, objetivando-a:

> Nesta relação do objeto ao sujeito, que existe na propriedade, mantém-se decerto a determinidade mediante a aniquilação da indiferença ou do direito, mas a determinidade permanece aí indiferente, o objeto roubado permanece o que é; mas

> não o sujeito, que é aqui ele próprio no particular a indiferença da relação (Hegel, 1991 [1802], p. 51).

Quando a posse é violada, além do objeto o sujeito também é afetado, revelando que o objeto nessa relação funciona como mediação para o reconhecimento da própria subjetividade. Assim, no roubo, a identidade do sujeito como pessoa é lesada; diz Hegel:

> Ora, visto que não é abstração da sua relação ao objeto que se suprime, mas é ele próprio que nessa relação é lesado, algo nele se suprime — e o que nele se suprime não é a diminuição da sua posse, pois tal diminuição não lhe diz respeito como sujeito, mas é a aniquilação de si mesmo como indiferença por e neste ato singular; ora, como a indiferença das determinidades é a *pessoa,* e esta é aqui lesada, então, a diminuição da propriedade é uma lesão pessoal […] (Hegel, 1991 [1802], p. 51).

Do ponto de vista da relação formal abstrata, a lesão não é identificada imediatamente ao sujeito, observa Hegel. Mas, por estar em um estágio intermediário, de modo a não ter ainda o estofo da universalidade (como uma autoridade pública), a relação jurídica de reconhecimento incide necessariamente sobre o reconhecimento da particularidade da pessoa, "e eis porque toda a espoliação é pessoal" (Hegel, 1991 [1802], p. 52). Dessa forma, considera-se que o autor do crime ao praticá-lo, buscava corrigir a insuficiência do seu também reconhecimento pessoal no interior do ordenamento formal. Depreende-se que, conforme a estrutura dialética que anima o desdobramento das relações éticas em Hegel, o roubo como ação negativa conduz o reconhecimento para um estágio superior de relação ética, por meio da sua própria inversão:

> O roubo é, pois, aqui igualmente pessoal e espoliação; e a subsunção de uma posse, que é propriedade, no desejo de um outro, ou a negação da indiferença e a afirmação da particularidade quantitativamente maior contra a particularidade quantitativamente menor, a afirmação da subsunção da particularidade mais diferente na particularidade menor, isso é a violência, não em geral, mas contra a propriedade, ou a pilhagem deve também ter a sua reação, ou a subsunção inversa. Assim como aqui se coagiu, isto é, a violência menor foi subsumida na violência maior, assim é preciso inversamente que a violência agora maior se ponha como a menor; e, segundo a razão absoluta, esta inversão é em si e por si tão necessária como aquela subsunção é efetivamente pilhagem (Hegel, 1991 [1802], p. 52).

Esse é precisamente o momento da luta destacado por Honneth. A reação ativa do sujeito lesado contra o criminoso, empreende "a primeira sequência de atos no processo todo à qual Hegel confere expressamente o conceito de 'luta'", explica Honneth (2011 [1992], p. 54). Dessa forma, inicia-se uma luta entre pessoas que buscam o reconhecimento das suas respectivas individualidades, seja pela imposição da subjetividade geradora do conflito, seja

pela reação ao direito lesado. Desenvolve-se, portanto, um processo "entre dois sujeitos juridicamente capazes, cujo objeto é constituído pelo reconhecimento das distintas pretensões" (Honneth, 2011 [1992], p. 54). No entanto, como destaca Honneth, a luta está previamente definida, visto que apenas uma das partes implicadas luta pelo reconhecimento da sua personalidade sem reincidir na imposição destrutiva da sua subjetividade, "pois somente o sujeito lesado luta em sua resistência pela integridade de sua pessoa inteira, enquanto ao criminoso importa conseguir com seu ato meramente a imposição de um interesse particular" (Honneth, 2011 [1992], p. 54). Importante elucidar que Hegel confere à configuração final dessa luta a relação da dominação e da servidão, na qual o criminoso é subjugado (Cf. Hegel, 1991 [1802], p. 52-53). Ou seja, podemos identificar um contexto eminentemente prático do aparecimento da relação de dominação no texto hegeliano.

> A rapina é a subsunção singular que não visa a totalidade da personalidade e, por isso, aquele que faz desta violação pessoal o afazer de toda a sua personalidade deve manter o predomínio, tornar real a inversão, porque ele se põe como totalidade e o outro, porém, se põe apenas como particularidade; e a realidade desta relação é a subjugação, mas a manifestação do devir de tal relação é a *conquista* (Hegel, 1991 [1802], p. 52-53).

O momento subsequente do texto de Hegel desenvolve outra luta crucial para a análise de Honneth, a saber, a luta pela honra. Afinal, conforme Hegel, *o que é lesado é a honra* (Cf. Hegel, 1991 [1802], p. 54). Antecipando a luta de vida ou morte de *Fenomenologia*, a luta pela honra:

> […] introduz o combate da pessoa total contra a pessoa total. Não se pode falar da justiça do motivo de semelhante combate; logo que o combate enquanto tal ocorre, a justiça está dos dois lados, pois o que está posto é a igualdade do perigo e, decerto, do perigo mais desenfreado, porque o todo está em jogo (Hegel, 1991 [1802], p. 54).

Honneth identifica na luta por honra uma etapa de superação do conflito social provocado pelo roubo. Conforme Honneth, a honra compreende uma postura de autoafirmação do indivíduo quando há a identificação positiva por ele mesmo de todas as suas qualidades e peculiaridades (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 55). Porém, essa autorrelação positiva necessariamente deve ser confirmada por outros sujeitos e, consequentemente, uma luta pela honra torna-se imprescindível:

> […] um indivíduo só está em condições de identificar-se integralmente consigo mesmo na medida em que ele encontra para suas peculiaridades e qualidades aprovação e apoio também de seus parceiros na interação: o termo "honra" caracteriza, portanto, uma relação afirmativa consigo próprio, estruturalmente ligada

> ao pressuposto do reconhecimento intersubjetivo da particularidade sempre individual (Honneth, 2011 [1992], p. 56).

Entretanto, tal luta por honra direciona-se, semelhante à *Fenomenologia*, para uma luta de vida ou morte na qual importa mais, para cada parte, a afirmação da sua singularidade que a sua vida. Nesse sentido, a luta por honra desenvolvida no texto *O sistema da vida ética* enseja, de fato, para Honneth, as estruturas básicas de uma teoria social fundada no reconhecimento intersubjetivo. Ademais, os conflitos das potências, conforme Honneth, parecem constituir o processo evolutivo de realização da vida ética absoluta. Os conflitos sociais expostos no texto hegeliano revelam que o reconhecimento efetivamente ético apenas é alcançado por intermédio dos atos de destruição, explica Honneth. O autor destaca, assim, dois aspectos da intersubjetividade que são associados por Hegel ao potencial de aprendizado prático-moral dos conflitos sociais (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 57). Primeiro, os sujeitos ampliam o saber sobre sua identidade ao atravessarem os crimes progressivamente, de modo a passarem de "pessoa", identidade recebida no reconhecimento jurídico, para "pessoa inteira", identidade própria do reconhecimento da sua particularidade (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 57). E, depois, ao alcançar maior autonomia, os sujeitos desenvolvem também maior consciência de sua dependência recíproca, com a evolução da luta por honra para a atuação de todos como membros de uma totalidade (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 57).

Honneth identifica, por fim, três modelos de reconhecimento no texto *O sistema da vida ética*: o reconhecimento pelo amor, na eticidade natural da família; o reconhecimento pelo direito, conforme apresentamos no nível da liberdade individual; e, por fim, o reconhecimento através da atuação comum na esfera da eticidade, do estado propriamente, a saber, o reconhecimento enquanto solidariedade (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 59-60). No entanto, Honneth alega que faltam em Hegel, no presente texto, diferenciações conceituais "em que os diversos modos de reconhecimento são relacionados com os diferentes conceitos de pessoa" (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 60). Além disso, embora os atos criminosos exerçam um papel determinante para o desenvolvimento das relações de reconhecimento, Honneth pondera que caberia ao momento da luta também uma função positiva. Honneth volta-se, então, para a *Filosofia Real* (*Realphilosophie*) de Jena,[196] onde considera encontrar uma teoria social hegeliana mais robusta, mas que, devido à sua orientação para a filosofia da consciência, acaba perdendo uma intersubjetividade forte. No entanto, Honneth afirma que na

196 Adotaremos, doravante, a tradução "Filosofia Real" para o título *Realphilosophie.*

*Filosofia Real*, especialmente entre 1805-06, a luta por reconhecimento ocupa "uma posição forte, sistemática". Para o Honneth de *Luta por reconhecimento*, uma sistemática forte sobre o reconhecimento jamais se apresentará novamente nos escritos hegelianos posteriores. Discordamos, entretanto, dessa afirmação, mas passaremos agora a uma breve exposição da análise da interpretação de Honneth sobre a teoria hegeliana do reconhecimento na *Filosofia Real*.

4.2.1.2 O advento sistemático do conceito de consciência e a luta por reconhecimento na *Filosofia Real* sob a interpretação de Honneth

Ao abrir o capítulo sobre a teoria social da *Filosofia Real (*1805-06)[197] de Hegel em seu livro *Luta por reconhecimento*, Honneth busca evidenciar como a obra está comprometida com o desenvolvimento do conceito de espírito, o qual, conforme apresentamos no capítulo inicial desta pesquisa, constitui-se através da sua própria autodiferenciação, "no sentido de que ele é capaz de fazer de si o outro de si mesmo e retornar para si mesmo", diz Honneth (2011 [1992], p. 69). A consciência, como sabemos, figura como elemento essencial de mediação do espírito em direção à sua realização absoluta. Assim, Honneth afirma:

> […] já não são mais as relações éticas do Estado, mas sim aqueles três *media* do conhecimento que fornecem a partir de agora o ponto de referência supremo, "absoluto", para a exposição na qual Hegel apreende o processo de formação do espírito na esfera da consciência humana; por conseguinte, a construção gradual desse processo se mede de modo geral a partir do ponto de vista de saber qual contribuição as diversas formas de consciência podem operar para o desenvolvimento da "arte, religião e ciência" (Honneth, 2011 [1992], p. 70).

Diante do avanço do paradigma da consciência, Honneth conclui que há uma "perda de função da teoria da eticidade" na filosofia do espírito de Hegel (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 71). As relações sociais no texto hegeliano passariam a ser meramente etapas para a formação do espírito, entende Honneth. No entanto, Honneth reconhece, ainda que de modo

197 Até o presente, não temos tradução brasileira integral da obra. Contamos, no entanto, com as traduções parciais de Erick Lima: HEGEL, G. W. F. As preleções de Hegel sobre a "Filosofia do Espírito" (1805/06): introdução e tradução da primeira parte ("O Espírito segundo seu Conceito"). Tradução de Erick Lima. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 3, n. 2, 2015a. HEGEL, G. W. F. As preleções de Hegel sobre a "Filosofia do Espírito" (1805/06): introdução e tradução da segunda parte ("O Espírito Efetivo"). Tradução de Erick Lima. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 4, n. 1, 2016. Consultamos também a tradução espanhola de HEGEL, G. W. F. *Filosofía real*. Tradução de José Maria Ripalda. Cidade do México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1984, além do cotejo com a edição alemã: HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Edição organizada por Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Felix Meiner, 1976.

limitado, o que Lima (2015b) denomina de "mútua determinação entre a teoria da intersubjetividade e a teoria da consciência" no presente texto de Hegel (Cf. Lima, 2015b, local 8707-8709). Conforme Honneth, o processo de formação do espírito subjetivo da *Filosofia Real* necessariamente encerra uma autoexperiência da consciência em sua dimensão prática a fim de que o sujeito se constitua com uma pessoa dotada de direitos e participe, assim, da vida institucional do espírito efetivo.[198] Dessa forma, "o conceito de 'vontade', tributário, mediante Fichte, do movimento do *Sturn und Drang*, representa para Hegel a chave de todo o domínio das relações práticas do sujeito com o mundo", completa Honneth (2011 [1992], p. 74). Portanto, é através do conceito de vontade que o sujeito inicia a sua experiência prática no espírito subjetivo.[199] A primeira experiência, considerada instrumental, é a da atividade do trabalho, na qual a consciência "vem a saber da sua capacidade para a produção prática de objetos no momento em que tem perante os olhos, na obra, um resultado da sua própria atividade" (Honneth, 2011 [1992], p. 75). No entanto, a atividade do trabalho não é suficiente para a consciência saber de si como pessoa de direito, por isso, será necessário o desenvolvimento de formas de reconhecimento recíproco (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 76).

A primeira forma de reconhecimento posta na *Filosofia Real* é o amor no interior da família. Honneth evidencia que o amor compreende uma relação de reconhecimento mútuo da individualidade dos sujeitos implicados (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 78). Apenas na experiência do amor "o sujeito querente é capaz de experienciar-se a si mesmo pela primeira vez como um sujeito carente e desejante" (Honneth, 2011 [1992], p. 78). Em vista disso, dada a superioridade do amor em relação à ação instrumental do trabalho, Honneth entende que é possível derivar do reconhecimento mútuo pelo amor a premissa teórica "de que o desenvolvimento da identidade pessoal de um sujeito está ligado fundamentalmente à pressuposição de determinadas formas de reconhecimento por outros sujeitos" (Honneth, 2011 [1992], p. 78). Além disso, Honneth depreende que, o amor, devido ao sentimento de ser

198 Conforme Lima (2015a), é na *Filosofia Real* de 1805-06 que Hegel elabora inicialmente a característica distinção entre espírito subjetivo, espírito objetivo e espírito absoluto.

199 Lima (2015a) esclarece: "Apenas deixe-se aqui claro que também a utilização do termo vontade para designar a atividade da consciência enquanto não simplesmente autorreferente, mas que se objetiva a si mesma, é tradicionalmente interpretada como uma estreita aproximação a Fichte, assim como, na teoria da vontade que se torna autoconsciente e racional pela mediação intersubjetiva, também uma adesão à tradição rousseauísta-kantiana da 'vontade universal' tem sido identificada (SIEP, 1976: 189; SCHNÄDELBACH, 2000: 136)" (Lima, 2015a, p. 178).

reconhecido e aprovado instintamente, ainda possibilita a medida de autoconfiança necessária para a formação da vontade política do sujeito. Diz Hegel sobre o amor na *Filosofia Real*:

> […] Da mesma forma, o saber sabe sua essência em outro. — tensão no impulso, independência *[Selbständigkeit]* de ambos. β) em si mesmos, suspender de ambos: justamente nisso cada um é igual ao outro, naquilo em que se lhe contrapõe; ou seja, o outro, aquilo através de que o outro é para ele, é ele próprio. Justamente ao saber-se cada um no outro, renunciou a si mesmo. Amor (Hegel, 2015 [1805-06], p. 187).

Porém, como salienta Honneth, o reconhecimento através do amor não é suficiente para uma consciência acerca das normas de interação, o que é necessário para "conceber-se a si mesmo como uma pessoa dotada de direitos intersubjetivamente válidos" (Honneth, 2011 [1992], p. 82). Por conseguinte, Honneth explica que Hegel será obrigado a ampliar o processo de formação do sujeito prático retomando a ideia de luta por reconhecimento (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 82). Nesse sentido, Honneth passa a descrever como Hegel retoma a hipótese teórica de Hobbes do estado de natureza como estado de guerra de todos contra todos. A finalidade é realizar uma crítica à exterioridade da perspectiva hobbesiana e oferecer uma passagem metodológica que explique a questão de como os indivíduos em um estado de hostilidade social de fato assentem intersubjetivamente a validade de uma esfera de direitos e deveres (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 84).

> […] Hegel gostaria então de mostrar que a realização do contrato social e, por conseguinte, o surgimento de relações jurídicas é um processo prático que procede com necessidade da própria situação social iniciativa; em certa medida, já não se trata mais de uma necessidade teórica, mas empírica, com a qual se chega ao fechamento do contrato no interior da estrutura daquela situação de concorrência recíproca (Honneth, 2011 [1992], p. 84).

Para tanto, Hegel expande o núcleo da família para pensar uma comunidade constituída por diversas famílias cujo objeto de disputa é a posse de terra, a qual possui valor econômico por ser um meio de produção. A posse de uma família exclui, necessariamente, o uso comum da terra. Como atesta Hegel:

> Um deles se apoderou, como seu bem, de uma porção da terra — não de uma coisa singular, como no instrumento, e sim do ser-aí universal duradouro. Ele o designou *[bezeichnet]* por meio do trabalho, ou seja, deu ao signo seu conteúdo como algo sendo-aí: um significado negativo excludente. O outro é assim excluído daquilo que ele é. O ser não é mais um universal (Hegel, 2015 [1805-06], p. 190).

Hegel faz uma referência precisa ao conteúdo hobbesiano do direito natural quando afirma que, "[e]sta relação é habitualmente o que se denomina de estado-de-natureza. /198 o

livre e indiferente ser dos indivíduos uns em face dos outros" (Hegel, 2015 [1805-06], p. 190). Mas, como seu objetivo é demonstrar o surgimento das relações jurídicas a partir da imanência das relações, sem conceber, assim, um estado social como um terceiro que é imposto externamente, Hegel lança mão da ideia de um "consenso normativo mínimo" identificado nas relações pré-contratuais de reconhecimento recíproco (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 85). Assim, "deve ser contado necessariamente o fato de que os sujeitos precisam ter-se reconhecido mutuamente de alguma maneira antes de todo conflito" (Honneth, 2011 [1992], p. 85).

Honneth explica que, inicialmente, o argumento de Hegel dirige-se para a ideia de que "todo convívio humano pressupõe uma espécie de afirmação mútua elementar" (Honneth, 2011 [1992], p. 86), afirmação esta que inclui a noção de uma "autolimitação individual" como uma primeira forma de consciência do direito, ainda que implícita (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 86). Conforme Honneth, a passagem para o contrato social deve ser compreendida, assim, como um processo prático efetuado pelos sujeitos na medida em que estes se tornam conscientes de suas originárias relações de reconhecimento, "elevando-as expressamente a uma relação jurídica intersubjetivamente partilhada" (Honneth, 2011 [1992], p. 86).

Posto isso, Hegel busca ilustrar a sua crítica ao estado de natureza hobbesiano por meio de um conflito fundado na unilateralidade da posse da terra, tendo como objetivo a explicitação do reconhecimento como fundamental condição intersubjetiva para a passagem ao estado jurídico. Precisamente por isso, a reação do sujeito lesado — aquele despossuído — não se define pelo medo ou pela violência, mas sim pela percepção de um não-reconhecimento oriundo do seu adversário — este que também busca reconhecimento pela tomada de posse. Ou seja, antecede ao próprio conflito o elemento de relacionalidade. E, assim como elucidado através do roubo no texto *O sistema da vida ética*, o que está em jogo no conflito pela posse *é o reconhecimento*. Logo, o conflito é de reconhecimento e apenas pode ocorrer entre seres que se aceitam de antemão em uma relação de reciprocidade e não em uma relação de ensimesmamento e egoísmo: "Hegel pode concluir daí que no estado de natureza se antepõe ao conflito um acordo implícito entre os sujeitos, o qual consiste na aceitação recíproca do parceiro de interação" (Honneth, 2011 [1992], p. 90). Honneth, portanto, conclui que o reconhecimento em Hegel é condição prévia de toda socialização e se inscreve de maneira originária e normativa. O conflito, para Honneth, é sempre explicado

retrospectivamente por uma ligação originária perdida e funciona como uma espécie de *medium* para atingir níveis mais elevados do próprio reconhecimento.

No entanto, é necessário um nível mais robusto de reconhecimento jurídico, um nível que ofereça com clareza os direitos que o sujeito dispõe. Nesse sentido, Honneth afirma que Hegel passa a reconstituir a realidade social por meio da ampliação progressiva da relação abstrata de reconhecimento na vida material, de modo que "a sociedade civil é considerada por ele uma estrutura institucional que procede da acumulação de formas sempre novas de concretização da relação jurídica" (Honneth, 2011 [1992], p. 96). Por conseguinte, passa-se a se considerar no texto hegeliano a organização institucional de propriedade e troca. Nesse nível, esclarece-se a condição jurídica da posse através do reconhecimento de sujeitos proprietários (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 97). Não obstante, essa etapa configura-se também como uma passagem elementar para o aparecimento do contrato, "pois nele a consciência da reciprocidade das orientações da ação, já inscrita na troca, adquire a forma reflexiva de um saber linguisticamente mediatizado" (Honneth, 2011 [1992], p. 98). Com o contrato, a relação de troca é efetivamente formalizada em sua forma jurídica, mas também permite a vinculação dos sujeitos a um compromisso moral relacionado às suas respectivas ações performativas. Trata-se, portanto, de um acordo jurídico e ético. Afirma Honneth:

> Nesse sentido, com a introdução da relação de contrato, amplia-se ao mesmo tempo o conteúdo material da forma institucionalizada de reconhecimento; pois é na capacidade particular de saber-se vinculado ao conteúdo moral de suas manifestações performativas que o sujeito de direito encontra confirmação como parceiro de contrato (Honneth, 2011 [1992], p. 98).

No entanto, como destaca Honneth, a toda etapa de uma relação contratual, Hegel relaciona estruturalmente a sua inversão (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 98). Neste caso, relaciona-se ao contrato a possibilidade da sua violação. Diante disso, a violação do contrato deve ser constrangida de antemão pelo emprego da coerção com a finalidade de que o sujeito cumpra suas obrigações contratuais — ainda que isto aconteça posteriormente. Honneth elucida que, "o emprego da coerção é o último meio que ainda pode impedir o indivíduo que quebra a palavra de escapar do contexto interativo da sociedade" (2011 [1992], p. 99).

Todavia, devido ao constrangimento jurídico causado ao violador do contrato, a coerção instaura um novo conflito por reconhecimento, posto que haja um sentimento de desrespeito (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 99-100). Neste momento, Honneth reconhece um avanço na teoria social de Hegel em comparação às lacunas do texto *O sistema da vida ética*,

pois torna-se evidente que a motivação do crime reside no sentimento de desrespeito social reiterado também pela coerção. Pela força da coerção das obrigações, o crime, como violação do acordo jurídico, explicita, no fim de contas, que é necessário revisar as insuficientes formas de reconhecimento presentes naquela configuração jurídica de sociedade civil, expõe Honneth. Assim, "[…] um sujeito procura, mediante uma ação provocadora, levar o outro indivíduo ou os muitos associados a respeitar o que não foi ainda reconhecido nas próprias expectativas pelas formas de relacionamento social" (Honneth, 2011 [1992], p. 101).

Posto isso, Honneth afirma que Hegel concebe o processo de concretização da vontade geral como um processo progressivo de concretização de formas mais avançadas de reconhecimento jurídico (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 101). O crime, conforme Honneth, assume o papel de "provocador moral" na medida em que, paradoxalmente, leva a sociedade a revisar as suas normas jurídicas, tendo em vista que o crime é motivado por expectativas normativas não atendidas. No entanto, as articulações conceituais que Hegel constrói para relacionar o sentimento de desrespeito como produto da atuação jurídica pela coerção, sendo o crime um motor de transformação social, não parecem a Honneth suficientemente claras. Para o autor, não é explicado se o instrumento jurídico produz desrespeito ao se efetuar enquanto aplicação formalista das normas, as quais abstraem, desse modo, as particularidades de uma situação concreta e, por isso, o crime cobra um ganho de sensibilidade na aplicação das normas; ou se o desrespeito acontece não a partir da aplicação, mas a partir de um formalismo que constitui o próprio conteúdo das normas jurídicas, de modo o crime reivindica uma maior ampliação dessas normas a fim de que elas incluam maior igualdade material.

Contudo, Honneth conclui que, surpreendentemente, "Hegel constata que a única novidade que a prova moral do crime pode implicar é a reestruturação institucional do direito, indo da relação informal à relação organizada pelo Estado, ou seja, a passagem do direito natural para o positivo" (Honneth, 2011 [1992], p. 103). Para Honneth, com esse direcionamento teórico realizado por Hegel, torna-se inviável identificar ganhos efetivos de reconhecimento do singular, da "vontade singular", na esfera de direitos. Honneth entende que o reconhecimento é subtraído, portanto, pela esfera estatal e perde a sua força moral. Ao articular o reconhecimento com a ação do crime, Hegel limitaria o reconhecimento devido a articulação com o conteúdo positivo da pena:

> […] na execução da penalidade, os sujeitos de direito associados contemplam pela primeira vez seus pontos normativos comuns na forma objetivada de uma lei; esta representa, por sua vez, a quintessência de todas prescrições negativas através das quais as relações jurídicas entre os sujeitos são formalmente reguladas, sob a ameaça de sanções do Estado (Honneth, 2011 [1992], p. 104).

Distinto do que interpreta em Hegel, Honneth entende que o reconhecimento deve ser orientado unicamente para a superação do formalismo jurídico e não para a sua subtração na esfera legal do Estado, afinal, como demonstrado, o crime origina-se de um sentimento de desrespeito e, assim, a instância jurídica precisa fornecer meios que legitime a reivindicação do sentimento do singular, alega o autor (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 104). Honneth, inclusive, expõe o que poderia ser uma alternativa diante do desenvolvimento tomado pelo texto de Hegel, a saber, entender que, de fato, na esfera do direito o reconhecimento não alcança a sua realização normativa, mas sim na relação ética do Estado, lugar do reconhecimento verdadeiro da "vontade singular". Afirma Honneth:

> Se atribuirmos essa tese ao capítulo sobre o "espírito efetivo", ficará um pouco mais compreensível por que Hegel faz com que a exigência implícita do criminoso não seja cumprida no interior da própria relação jurídica: um respeito para como a "vontade" da pessoa individual, tal como é exigido no ato criminoso, deve se realizar completamente só na relação de reconhecimento que, diferentemente da relação do direito, é acompanhada dos sentimentos de participação social (Honneth, 2011 [1992], p. 104).

Porém, Honneth adverte que a eticidade da *Filosofia Real* constitui-se de modo significativamente distinto do projeto intersubjetivo de inspiração aristotélica do texto *O Sistema da vida ética*. Segundo Honneth, a esfera ética passa a ser concebida na *Filosofia Real* de acordo com o modelo de autorreflexão do espírito e, dessa forma, as categorias mobilizadas por Hegel nesta nova configuração de eticidade compreendem unicamente as relações entre membros da sociedade civil e Estado, no lugar das relações interacionistas entre os próprios indivíduos (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 108). Assim, todos os elementos da vida social são subtraídos na esfera do Estado, conclui Honneth. Por sua vez, a tese do desrespeito social como critério normativo para a ampliação do reconhecimento jurídico não pode desenvolver-se, visto que "a guinada consequente para um conceito de eticidade próprio de uma teoria do reconhecimento, Hegel não o efetuou" (Honneth, 2011 [1992], p. 113). A defesa de Honneth é a de que Hegel deveria dar conta das expectativas postas pelo desrespeito social, de maneira que deveria ter concebido a esfera ética do Estado "como uma relação intersubjetiva na qual os membros da sociedade podem saber-se reconciliados uns com os

outros justamente sob a medida de um reconhecimento recíproco de sua unicidade", afinal, "o respeito de cada pessoa pela particularidade biográfica de todo outro formaria de certo modo o fermento habitual dos costumes coletivos de uma sociedade" (Honneth, 2011 [1992], p. 107-108). Desse modo, Honneth assume que a filosofia do espírito da *Filosofia Real* é incompatível com a interação intersubjetiva.

Paradoxalmente, é com o texto da *Filosofia Real* (1805-06) que Honneth reconhece o avanço hegeliano em relação à construção de uma teoria social, precisamente por neste texto o tema do reconhecimento intersubjetivo aparecer em aportes conceituais mais definidos. No entanto, conforme apresentado, é nesse mesmo texto que Honneth também identifica o que ele considera os limites da teoria social hegeliana. Evidentemente, a guinada autorreflexiva do espírito representa para Honneth a perda do conteúdo afetivo que organiza a demanda normativa por reconhecimento, a saber, há um apagamento do sentimento de injustiça social, o qual deveria forçar a ampliação das normas jurídicas tendo em vista o reconhecimento das individualidades na esfera do direito.

Nesse sentido, Filipe Campello no texto *Axel Honneth e a virada afetiva na teoria crítica* (2017) ressalta que Honneth, diante de um quadro teórico racional forte, busca dar ênfase em experiências "emotivo-negativas de sofrimento, menosprezo ou desrespeito" com a finalidade de extrair um potencial normativo orientado para a proposição de "experiências positivas da constituição da identidade subjetiva" (Campello, 2017, p. 111). Interessa a Honneth o desenvolvimento positivo da construção da identidade, a autoafirmação positiva do sujeito e, desse modo, o reconhecimento precisa orientar-se para a superação do sentimento de desrespeito social nos quadros normativos da sociedade. Entretanto, a filosofia hegeliana, na visão de Honneth, ao empreender seu movimento metafísico, não permite a atualização do aspecto afetivo nos referenciais normativos de reconhecimento. Estaria impossibilitado, portanto, o efetivo reconhecimento do sujeito, visto que os elementos da sua individualidade não encontrariam aporte nas normas intersubjetivamente partilhadas. É por isso que Honneth, "pretende corroborar as intuições de Hegel diante da verificação empírica" completa Campello (2017, p. 113).

No entanto, faz-se necessário questionar se a frustração das expectativas em torno do reconhecimento pertencem de fato a uma suposta insuficiência do texto de Hegel, devido à sua metafísica, ou se não diz respeito especificamente ao malogro da interpretação honnethiana, a qual buscou projetar uma teleologia positiva do reconhecimento em um texto

profundamente marcado por inversões negativas, a exemplo da paradoxal relação entre liberdade e coerção que dirige a esfera do direito para a suspensão da diferença entre a "vontade singular" e a "vontade universal" na dimensão do Estado que é, propriamente, a eticidade institucional. A crítica ao formalismo jurídico resulta, de fato, em mais institucionalização da vontade: "O ser humano tem seu ser-aí, ser e pensar somente na lei", afirma Hegel.[200]

No fim de contas, o que a leitura de Honneth parece atestar é que, de fato, o reconhecimento na *Filosofia Real* não se dirige, necessariamente, para a afirmação positiva da identidade singular do sujeito. E talvez o problema não resida nesse encaminhamento, mas na supervaloração ou mesmo na antecipação — ambas extrínsecas ao texto hegeliano — de uma saída positiva para o reconhecimento. Não seria, aliás, de certa forma idílico considerar a intersubjetividade sempre, de partida, positiva?

Por outro lado, em distinção à leitura de Honneth, Lima (2015b) entende que a desvinculação entre reconhecimento e eticidade, "não significa *per se* que o quadro institucional fornecido pela teoria da eticidade (no qual se efetiva a estrutura normativa da relação social verdadeira) seja esvaziado de seu sentido intersubjetivista" (Lima, 2015b, local 8865). Para ele, é precisamente por meio do referido movimento de institucionalização que o reconhecimento pode ser pensado como estrutura normativa das instituições da eticidade enquanto uma forma geral da relação intersubjetiva, pois, apenas assim, a individualidade solipsista excludente é efetivamente superada (Cf. Lima, 2015b, local 8865-8871). De acordo com Lima, não há impedimento para que a *Filosofia Real*

> […] compreenda o movimento de reconhecimento como inserido no movimento que leva das formas solidárias de intersubjetividade no interior da vida familiar, que respondem por uma individualização coesa, ao alcance progressivamente abrangente de uma intersubjetividade socialmente instituída. Isto fica claro, na medida em que Hegel identifica o ser-reconhecido não somente com a existência comunitária dos indivíduos, mas também com o intercâmbio jurídico (Lima, 2015b, local 8887).

Nesse sentido, com o objetivo de "promover uma leitura mais integrada da evolução da teoria do reconhecimento", Lima propõe uma modificação na interpretação de Honneth (Lima, 2025b, local 8985). Para Lima, o vínculo entre reconhecimento e teoria da consciência não extingue a intersubjetividade, mas, na verdade, é o que parece fundamentar a

200 "O estado enquanto riqueza é o estar-suspenso *[Aufgehobensein]* tanto do ser-aí singularizado, quanto [estar-suspenso] do em-si no ser-aí, e enquanto / 234 [estar-suspenso] do puro ser-em-si da pessoa. O ser humano tem seu ser-aí, ser e pensar somente na lei" (Hegel, 2016 [1805-06], p. 172).

interpretação de Honneth da luta por reconhecimento na *Filosofia Real* (Cf. Lima, 2025b, local 8985). Desse modo, Lima afirma que o resultado da luta por reconhecimento na *Filosofia Real*:

> não é a suspensão definitiva da singularidade no espírito do povo, mas o direito enquanto forma imediata da eticidade, no qual a vontade singular permanece ainda contraposta à sua própria universalidade. A gênese do "espírito efetivo" constitui a passagem do espírito em seu conceito para a efetividade do mesmo, o qual se subdivide em "ser-reconhecido imediato", cuja determinação fundamental é o ser-pessoa, o ser-reconhecido universal, compreendido como unidade de inteligência e vontade; e em "a lei que detém poder" (Lima, 2015b, local 9039-9044).

Diferente da interpretação de Honneth, portanto, Lima (2015b) defende que a intersubjetividade faz-se presente na eticidade institucional exatamente pela autodiferenciação do espírito na consciência. Ademais, é precisamente a autodiferenciação do espírito por meio do embate recíproco entre as consciências singulares que permite o desenvolvimento progressivo do reconhecimento. Destarte, conforme exposto na presente pesquisa, defendemos ser precisamente na *Fenomenologia do Espírito* (1807), devido a autodiferenciação negativa do espírito na autoconsciência, que o tema da intersubjetividade alcança um ganho teórico mais definido.

#### 4.2.1.3 Reconstruindo Hegel: a leitura de Honneth sobre o reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito*

Diante da análise sobre como Hegel conduz o processo de reconhecimento em seus escritos de Jena, Honneth, em *Luta por reconhecimento*, conclui que há uma progressiva aproximação de Hegel do escopo metafísico em detrimento da teoria intersubjetivista, conteúdos que seriam mutuamente excludentes. A experiência da luta social dos textos de Jena estaria encerrada na teoria idealista da razão de modo a impedir a atualização do modelo hegeliano de reconhecimento na teoria social contemporânea. Haveria um *déficit* empírico, social e histórico, avalia Honneth. Contudo, é evidente que Honneth ignora o desenvolvimento imanente do espírito em Hegel. Além disso, sem explicitar suas razões, Honneth pressupõe que a metafísica hegeliana trata-se de uma metafísica transcendente, uma metafísica além dos conteúdos sociais e históricos. Nesse sentido, o autor resume a luta por reconhecimento dos textos de Jena nos termos de um processo de formação da identidade do

eu que passa por três etapas de reconhecimento, a saber, o amor, o direito e a eticidade, mas, *enquanto um processo sem qualquer estofo empírico*.[201] Por conseguinte, Honneth conclui ser necessário uma reconstrução da tese do reconhecimento em Hegel com base em "uma psicologia social empiricamente sustentada" (Honneth, 2011 [1992], p. 121).

Para Honneth, interessa o fato de que as etapas de reconhecimento dos textos de Jena estão conectadas através da lógica de um processo conduzido pela luta moral, por conflitos intersubjetivos, cuja finalidade é o reconhecimento para os indivíduos "de sua pretensão de autonomia, até então não confirmada socialmente" (Honneth, 2011 [1992], p. 122) — uma tese de fundamental relevância para compor a teoria social na perspectiva do autor. Assim, Honneth sustenta que o texto hegeliano apresenta as seguintes "hipóteses" (Cf. Honneth, 2011 [1992], p. 122): a) o desenvolvimento bem-sucedido do eu depende de formas de reconhecimento recíproco, cuja ausência se apresenta na experiência de desrespeito social; b) e precisamente o desrespeito social deve motivar, consequentemente, uma luta por reconhecimento. Honneth concorda com as hipóteses sugeridas pelo texto de Hegel, no entanto, ele alega que elas permaneceriam vinculadas a premissas metafísicas "porque estão engatadas no quadro teleológico de uma teoria evolutiva que faz o processo ontogênico da formação da identidade passar diretamente a formação da estrutura social" (Honneth, 2011 [1992], p. 122), o que não é suportado para os propósitos da sua teoria social. Ademais, o compromisso com a ontogênese defendida por Honneth na concepção do processo de reconhecimento, cobra, necessariamente, uma base empírica a fim de preservar suas alegações acerca do desenvolvimento ontogênico humano. Dessa forma, com a intenção de retomar Hegel sob novas condições teóricas e fornecer, assim, fundamento empírico para as lacunas deixadas pelo filósofo, Honneth passa a concentrar-se na psicologia social de Mead a partir da segunda parte da obra *Luta por reconhecimento* (2011 [1992]), momento que será dedicado à atualização sistemática das estruturas do reconhecimento hegeliano.[202]

Dessa forma, passemos ao texto *From desire to recognition: Hegel's grounding of self-consciousness* da obra *The I in We: Studies in the Theory of Recongnition* (2012), no qual há uma importante inflexão na interpretação de Honneth sobre a teoria do reconhecimento em Hegel, especificamente em relação a teoria do reconhecimento da *Fenomenologia do Espírito* (1807). Nesse texto, Honneth afirma que o capítulo sobre a Autoconsciência materializa a

201 De uma maneira direta, significa, para Honneth, sem o aporte conceitual próprio de uma psicologia empírica ou de áreas como sociologia e antropologia.

202 Honneth afirma em relação a Mead: "[…] seus escritos contêm até hoje os meios mais apropriados para reconstruir as intuições da teoria da intersubjetividade" (Honneth, 2011 [1992], p. 125).

filosofia idealista de Hegel. Além disso, Honneth declara que ao apresentar o reconhecimento, o capítulo fornece um "fato transcendental" compreendido como "pré-requisito para a sociabilidade humana" (Cf. Honneth, 2012, p. 04).[203]

Posto isso, Honneth busca reconstruir no novo texto os passos argumentativos de Hegel desde o desejo em direção ao reconhecimento nos seguintes termos: "Minha interpretação, que se concentra fortemente na formulação precisa de Hegel, demonstrará que Hegel nos fornece mais de um argumento sobre por que o reconhecimento intersubjetivo constitui um pré-requisito necessário para alcançar a autoconsciência" (Honneth, 2012, p. 04).[204] Porém, pela brevidade da sua exposição, que não alcança a dialética do senhor e do escravo, a sua originalidade interpretativa reside unicamente em destacar o conceito de desejo como aquele que eleva a autoconsciência para a sua condição de sujeito. Desse modo, destacaremos os principais pontos dessa nova reconstrução proposta pelo autor.

Honneth assevera que Hegel abre o capítulo da Autoconsciência apresentando o eu como um sujeito racional consciente da sua condição epistêmcia sobre o mundo, porém, um sujeito que ainda ignora seu papel ativo e constitutivo na própria realidade, condição necessária para, de fato, saber-se enquanto autoconsciência, alega Honneth (Cf. Honneth, 2012, p. 05). Posto isso, Honneth explica que o conceito de desejo apresenta-se nessa etapa como aquele capaz de conduzir o sujeito para uma apreensão prática da realidade e, o conceito de vida, por sua vez, explica porque os sujeitos passam a orientar as suas ações através do desejo. Nesse sentido, o sujeito "aprende que seu eu não é uma consciência sem lugar e seletiva, mas sempre relacionada à realidade orgânica na práxis ativa" (Honneth, 2012, p. 07).[205]

Dessa forma, de acordo com Honneth, a passagem da autoconsciência pura para a autoconsciência viva compreende a necessidade do sujeito em reconhecer a sua vitalidade na realidade que ele próprio constitui. Na postura do desejo, consequentemente, o sujeito busca afirmar-se como uma consciência viva que compartilha características da vida com a realidade, mas que entende-se superior à própria realidade. Honneth enxerga nessa passagem

---

203 Contudo, é mister esclarecer que, paradoxalmente, Honneth não se debruça sobre a seção da dialética do senhor e do escravo, oferecendo, por conseguinte, uma leitura parcial do capítulo IV.

204 "My interpretation, which focuses strongly on Hegel's precise wording, will demonstrate that Hegel provides us with more than one argument as to why intersubjective recognition constitutes a necessary prerequisite for attaining self-consciousness" (Honneth, 2012, p. 04). Tradução nossa.

205 "[…] learns that its self is not a placeless, selective consciousness, but always related to organic reality in active praxis" (Honneth, 2012, p. 07). Tradução nossa.

da Autoconsciência uma possível crítica de Hegel à filosofia da consciência representada por Kant e Fichte:

> Ele [Hegel] aponta que, quando Kant e Fichte concebem a autoconsciência como a atividade pela qual a consciência meramente se observa, eles perdem de vista mais do que apenas o lado ativo e sintetizador da consciência. Em outras palavras, essa concepção não apenas priva o sujeito da chance de recordar sua própria atividade de garantir a verdade (*wahrheitsverbürgende Aktivität*), mas também sugere que o eu racional, do qual o sujeito é visto como possuindo conhecimento, está livre de todas as determinações naturais e, assim, carece de qualquer tipo de vitalidade orgânica (Honneth, 2012, p. 09).[206]

Para Honneth, ao definir a autoconsciência como viva e desejante, Hegel parece querer contrapor-se à filosofia da consciência na medida em que ela nega ao sujeito a experiência da sua corporalidade. Além disso, ao incorporar o desejo na autoconsciência, Hegel também buscaria combater o antinaturalismo de seus contemporâneos, afirma Honneth. É precisamente por assegurar-se da sua própria natureza biológica que o sujeito, na leitura de Honneth, pode se expressar com superioridade diante outros seres e saber-se como único, atuando, dessa forma, por meio do desejo, ou seja, atuando como o "centro organizador ativo da vida" (Cf. Honneth, 2012, p. 09). Honneth reafirma, portanto, que a autoconsciência em Hegel não se define pela atividade explicativa do entendimento, a qual tentaria extirpar abstratamente o dado da natureza:

> Em vez de fazer com que o sujeito experimente apenas a si mesmo como uma consciência seletiva (*punktuell*), que permanece sempre presente em todas as suas atividades mentais, a satisfação de seus desejos lhe proporciona a certeza imediata de um eu que foi colocado excêntricamente, com sua atividade mental, dentro da natureza (Honneth, 2012, p. 10).[207]

No entanto, a autoconsciência desejante encontra sua falibilidade quando a sua superioridade, provada por meio da sua ação negadora, não encontra esteio na tentativa de sua satisfação por meio dos objetos naturais. Honneth afirma que, neste momento, Hegel "[…] portanto, está convencido de ter descoberto um elemento de autoengano na postura do

206 "He points out that when Kant and Fichte conceive of self-consciousness as the activity by which consciousness merely observes itself, they lose sight of more than just the active, synthesizing side of consciousness. Or in other words, this conception not only robs the subject of the chance to recall its own activity of guaranteeing truth (*wahrheitsverbürgende Aktivität*), but it also suggests that the rational self, of which the subject is seen as possessing knowledge, is free of all natural determinations and thus lacks any kind of organic liveliness" (Honneth, 2012, p. 09). Tradução nossa.

207 "Instead of having the subject merely experience itself as selective (*punktuell*) consciousness, which always remains present in all its mental activities, the satisfaction of its desires provides it with the unmediated certainty of a self that has been placed excentrically, along with its mental activity, within nature" (Honneth, 2012, p. 10). Tradução nossa.

Desejo" (Honneth, 2012, p. 11).[208] O sujeito enganaria a si mesmo por meio de ideias falsas acerca do mundo, afirma Honneth. Logo, tendo em vista a falsidade que é essa primeira autoconcepção, a autoconsciência não pode se definir pela sua superioridade diante da natureza. Honneth entende, então:

> Portanto, apesar de todas as vantagens que esta fase oferece para a autoconsciência, ela deve falhar devido ao fato de criar uma falsa concepção de um eu onipotente. Dentro do quadro do desejo, o sujeito não pode compreender nem sua atividade produtora de realidade nem seu próprio caráter genérico, porque a realidade em sua totalidade viva permanece intocada pela atividade através da qual o sujeito meramente satisfaz suas necessidades individuais (Honneth, 2012, p. 12).[209]

Honneth está descrevendo, em seus termos, o processo de autoposição da autoconsciência como o processo de posição de um eu independente diante do mundo, processo esse que revela-se parcialmente verdadeiro, visto que a autoconsciência não se define por uma independência fundada na negação abstrata da natureza. No entanto, Honneth constrói a sua descrição pressupondo, de certa forma, uma ideia empírica de um sujeito racional agente. O texto da *Fenomenologia*, conforme acompanhamos, não pressupõe uma ideia formada de sujeito, ao contrário, põe em curso um processo de descentramento das concepções de sujeito que decorrem, sobretudo, da metafísica do entendimento. Diante disso, embora Honneth tenha manifestado um escrutínio exegético do texto de Hegel, a sua abordagem, de saída, já se evidencia externa. A questão se torna mais complexa quando, com o tema do autoengano da autoconsciência, Honneth reorienta a *Fenomenologia* para bases empíricas, mais uma vez. O caminho agora dá-se pela via da psicanálise de Donald Winnicott, ao associar o autoengano, que Honneth chama de "fantasia de onipotência", com o próprio processo de ontogênese.

De acordo com Honneth, Winnicott descreve a experiência de mundo da criança como "um estado no qual seguem uma necessidade quase ontológica de provar a si mesmos que seu ambiente depende de suas próprias intenções" (Honneth, 2012, p. 12).[210] A destruição de objetos sob a posse da criança seria um exemplo dessa necessidade. Não obstante, Honneth

208 "[…] is therefore convinced of having uncovered an element of self-deception in the stance of Desire" (Honneth, 2012, p. 11). Tradução nossa.

209 "So despite all the advantages this stage has for self-consciousness, it must fail owing to the fact that it creates a false conception of an omnipotent self. Within the framework of desire, the subject can grasp neither its reality-producing activity nor its own genus-character, because reality in its living totality remains untouched by the activity through which the subject merely satisfi es its individual needs" (Honneth, 2012, p. 12). Tradução nossa.

210 "[…] a state in which they follow a nearly ontological need to prove to themselves that their environment is dependent on their own intentions"(Honneth, 2012, p. 12). Tradução nossa.

faz o esclarecimento controverso de que o importante da comparação entre a filosofia hegeliana e o processo de ontogênese descrito por Winnicott, não é "a precisão empírica dessas observações", mas, "sua potencial utilidade em elucidar as afirmações de Hegel" (Honneth, 2021, p. 12).[211] Sob as lentes de Winnicott, Honneth argumenta que Hegel, ao expor o desejo devorador do sujeito, pretende evidenciar que o sujeito busca afirmar-se através da ideia de que a realidade "[…] é um produto de sua própria atividade mental" (Honneth, 2012, p. 13).[212] No entanto, conforme o texto de Hegel, com a persistência da independência dos objetos da natureza e a consequente reiteração da falta que mobiliza o sujeito desejante, o mundo, diferente do que pretende sustentar a autoconsciência, mostra-se verdadeiramente independente de uma ação meramente orientada pelo desejo devorador, de uma ação mobilizada por um desejo imediato e desenfreado. Mas, é precisamente diante da persistência da independência do mundo que o autoengano, de acordo com Honneth, pode desfazer-se e provocar um novo estágio para a autoafirmação do sujeito. Nesse sentido, a partir da comparação com o processo de ontogênese, Honneth afirma:

> De acordo com Winnicott, as crianças saem dessa fase onipotente ao aprenderem a descobrir, na forma da mãe ou de outra figura de apego, um ser que reage aos seus atos destrutivos de maneiras diferentes. Dependendo da situação e de seus próprios sentimentos, uma mãe, às vezes, reage aos ataques de uma criança mostrando compreensão, e, às vezes, desaprovação, de modo que a criança acaba aprendendo a aceitar outra fonte de intencionalidade além da sua própria, à qual deve subordinar sua concepção do mundo. A linha de argumentação de Winnicott pode servir como uma chave para entender as considerações com as quais Hegel tenta motivar uma transição da segunda para a terceira fase da autoconsciência (Honneth, 2012, p. 13).[213]

Assim, ao apresentar a relação de uma autoconsciência com outra autoconsciência no lugar da relação unilateral entre autoconsciência e natureza, Hegel, nas palavras de Honneth, eleva o desejo a um estágio de certa "necessidade ontológica" que apenas pode ser atendida na relação entre sujeitos (Cf. Honneth, 2012, p. 13-14). Com o imperativo de que o sujeito deve defrontar-se com um ator que também sustenta a negação sobre si mesmo, conforme o

211 "[…] the empirical accuracy of these observations", mas, "[…] their potential usefulness in elucidating Hegel's claims" (Honneth, 2021, p. 12). Tradução nossa.

212 "[…] é um produto de sua própria atividade mental" (Honneth, 2012, p. 13). Tradução nossa.

213 "According to Winnicott, children exit this omnipotent stage by learning to discover, in the form of the mother or some other attachment fi gure, a being that reacts to their destructive acts in different ways. Depending on the situation and her own feelings, a mother will sometimes react to a child's attacks by showing understanding, and sometimes disapproval, such that the child eventually learns to accept another source of intentionality besides his or her own, one to which the child must subordinate his or her conception of the world. Winnicott's line of argumentation can serve as a key for understanding the considerations with which Hegel attempts to motivate a transition from the second to the third stage of self-consciousness" (Honneth, 2012, p. 13). Tradução nossa.

§175 da *Fenomenologia*, a necessidade ontológica apenas pode ser satisfeita no encontro com um outro sujeito: "[…] se este segundo sujeito realiza uma autonegação, um deslocamento, apenas porque se torna consciente do primeiro sujeito, então o primeiro sujeito é confrontado com um elemento de realidade que só pode mudar seu próprio estado com base na presença do primeiro sujeito" (Honneth, 2012, p. 14).[214] Depreende que neste momento da experiência entre as autoconsciências, Honneth antecipa um aspecto moral. Honneth afirma que, na medida em que o sujeito tem a capacidade de autonegar-se, ele tem, consequentemente, a capacidade de restringir o seu desejo egoísta diante do outro (Cf. Honneth, 2012, p. 14-15). Dessa forma, passa-se a uma relação de ação recíproca que, aqui, Honneth já nomeia como uma relação intersubjetiva, a saber, o encontro entre os dois sujeitos a partir da autolimitação que cada um faz para si mesmo em função do outro. Essa relação intersubjetiva, fundada na ação autonegativa recíproca de cada autoconsciência, Honneth interpreta, portanto, como uma autolimitação recíproca do desejo egoísta. Perseguindo o aspecto moral através de um evidente direcionamento positivo, Honneth elabora uma aproximação da autolimitação do sujeito com o conceito de respeito (*Achtung*) em Kant. Honneth diz:[215]

> No encontro entre dois sujeitos, uma nova esfera de ação é aberta no sentido de que ambos os lados são compelidos a restringir seus impulsos egoístas assim que se encontram. Diferentemente do ato de satisfazer necessidades, no qual a realidade viva, em última instância, permanece inalterada, no processo de interação ambos os sujeitos sofrem uma transformação. O ego e o alter ego reagem entre si restringindo ou negando seus próprios desejos egocêntricos; eles então podem se encontrar sem ter o propósito de mera consumação. Se assumirmos ainda que Hegel estava plenamente consciente da ligação entre sua ideia de autonegação e a definição de respeito de Kant, poderíamos até atribuir a ele uma intenção mais abrangente. Ele parece argumentar que o sujeito observado pode alcançar a autoconsciência apenas com a ajuda de uma experiência que é moral em um sentido elementar (Honneth, 2012, p. 15).[216]

Honneth advoga, portanto, que no estágio anterior à própria luta por reconhecimento já se faz presente um conteúdo moral intersubjetivo; ele afirma: "Hegel aparentemente sustenta

---

214 "[…] if this second subject carries out a self-negation, a decentring, only because it becomes aware of the fi rst subject, then the fi rst subject is thereby confronted with an element of reality that can only change its own state on the basis of the first subject's presence" (Honneth, 2012, p. 14). Tradução nossa.

215 Ao final de *Luta por reconhecimento*, Honneth também faz essa aproximação.

216 "In the encounter between two subjects, a new sphere of action is opened in the sense that both sides are compelled to restrict their self-seeking drives as soon as they encounter each other. Unlike the act of satisfying needs, in which living reality ultimately remains unchanged, in the process of interaction both subjects undergo a transformation. Ego and alter ego react to each other by restricting or negating their own respective, egocentric desires; they can then encounter each other without having the purpose of mere consumption. If we assume further that Hegel was thoroughly aware of the link between his idea of self-negation and Kant's defi nition of respect, we might even ascribe to him a more far-reaching intention. He appears to argue that the observed subject can attain self-consciousness only with the aid of an experience that is moral in an elementary sense" (Honneth, 2012, p. 15). Tradução nossa.

que a moralidade específica da intersubjetividade humana começa nesta fase inicial, ainda que apenas na forma de comportamento recíproco e reativo" (Honneth, 2012, p. 15).[217] Para Honneth, o *ego* e o *alter ego* reagem entre si de modo a limitarem suas respectivas necessidades egoístas em função do comportamento perante o outro (Cf. Honneth, 2012, p. 15). Desse modo, Honneth conclui que é condição para a constituição da autoconsciência a definição de uma proto-moralidade. Por conseguinte, a realidade para Honneth, necessariamente, é mediada por uma ação intersubjetiva fundada na autolimitação recíproca do desejo, uma leitura significativamente distinta do próprio decurso do desejo apresentado na *Fenomenologia*.

O desejo em sua primeira manifestação, conforme o texto de Hegel, dirige-se para a aniquilação do outro a fim de provar a independência do eu. O sujeito não é pensado, em sua base, como originariamente predisposto à anulação do seu ego, de acordo com Hegel. No texto hegeliano o conteúdo moral emerge, de fato, a partir de uma relação de desigualdade, configurada pelo silogismo da dominação. No entanto, na defesa por uma orientação positiva do reconhecimento, Honneth afirma:

> É o ato autorrestritivo do alter ego que permite ao ego observar, em primeira mão, o tipo de atividade através da qual ele efetua uma mudança real em outro sujeito. Ambos os sujeitos percebem no outro a atividade negativa através da qual eles mesmos produzem uma realidade que podem entender como seu próprio produto. Portanto, podemos concluir junto a Hegel que a possibilidade da autoconsciência requer uma espécie de proto-moralidade, porque apenas na autorrestrição moral do outro podemos reconhecer a atividade pela qual nosso próprio eu instantaneamente efetua uma mudança permanente no mundo e até produz uma nova realidade (Honneth, 2012, p. 16).[218]

Honneth parece conceber a autonomia do sujeito como um processo dado de antemão, inscrito em uma relação originária de viés natural que deve ser atualizada conforme um processo de ontogênese. Whitebook (2008), por exemplo, fala em uma intersubjetividade inata em Honneth. O tensionamento produzido pelo desejo é desconsiderado como elemento catalisador *da forma* do reconhecimento: antes de qualquer enfrentamento entre as

---

217 "Hegel apparently maintains that the specifi c morality of human intersubjectivity begins at this early stage, if only in the form of reciprocal, reactive behaviour" (Honneth, 2012, p. 15). Tradução nossa.

218 "It is the self-restricting act of the alter ego that allows the ego to observe fi rst hand the type of activity through which it effects a real change in another subject. Both subjects perceive in the other the negative activity through which they themselves produce a reality they can grasp as their own product. Therefore, we can conclude along with Hegel that the possibility of self-consciousness requires a kind of proto-morality, because only in the moral self-restriction of the other can we recognize the activity by which our own self instantaneously effects a permanent change in the world and even produces a new reality" (Honneth, 2012, p. 16). Tradução nossa.

autoconsciências, o reconhecimento é posto por Honneth como recíproco e positivo, definido pela mútua autolimitação do desejo dos sujeitos implicados. Pippin no artigo *On Honneth's Interpretation of Hegel's "Phenomenology of Self-Consciousness"* (2015), comenta o seguinte sobre essa lacuna na interpretação de Honneth: "Mesmo concedendo isso, Honneth parece deixar de lado algo de grande e até de dramática importância. Quero dizer, o apelo de Hegel à experiência de autoconsciências opostas, especialmente a fala sobre uma luta até a morte" (Pippin, 2015, p. 104).[219]

De acordo com Pippin, Honneth antecipa a reciprocidade do conceito de reconhecimento — "cada um restringindo ou negando seus desejos à luz do fato de o outro fazer o mesmo" (Pippin, 2015, p. 104) — para a etapa da formação da autoconsciência desejante e a sua intencionalidade devoradora.[220] Conforme Pippin, nesse ponto da *Fenomenologia*, não está claro por que um sujeito restringiria seu desejo no lugar de subjugar a vontade do outro (Cf. Pippin, 2015, p. 104). Nesse sentido, Pippin esclarece que a realização de compromisso normativo, de natureza moral, apenas é possível no texto de Hegel a partir da luta de vida ou morte:

> Hegel nos pede para imaginar como um conflito inevitável com outros tentando satisfazer seus desejos impõe a alguém a natureza do seu apego à vida; é em resposta a tal conflito que a relação pode agora ser considerada um compromisso, dado que se renunciou ou se sacrificou o compromisso original em nome da vida. A vida se tornou um valor. Mas o esboço que temos até agora de uma intencionalidade teórica e prática autoconsciente simplesmente garante não apenas que haverá essa disputa, mas que, com os pressupostos com os quais temos que trabalhar até agora, ela deve ser uma disputa profunda que pode, inicialmente ou minimamente concebida, ser resolvida apenas pela morte de um, ou pela completa submissão de um ao outro. Como observado, a moralidade, mesmo a proto-moralidade, ainda não está em vista (Pippin, 2015, p. 105).[221]

Butler no texto *Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes* (2018a [2007]), constrói uma importante crítica ao conceito de reconhecimento em Honneth, bem

---

219 "Even conceding that, Honneth seems to leave out something of great and even dramatic importance. I mean Hegel's appeal to the experience of opposed self-consciousnesses, especially the talk of a struggle to the death" (Pippin, 2015, p. 104). Tradução nossa.

220 "[…] each restricting or negating its desires in the light of the other's doing so" (Pippin, 2015, p. 104). Tradução nossa.

221 "Hegel asks us to imagine how an inescapable conflict with others attempting to satisfy their desires forces on one the nature of one's attachment to life; it is in response to such a conflict that the relation can new count as a commitment, given that one surrendered or sacrificed the original commitment for the sake of life. *Life has become a value*. But the sketch we have so far of a self-conscious theoretical and practical intentionality simply insures not only that there will be this contention, but that on the premises we have to work with so far, it has to be a profound contention that can, initially or minimally conceived, only be resolved by the death of one, or the complete subjection of one to the other. As noted, morality, even proto-morality, is nowhere yet in view" (Pippin, 2015, p. 105). Tradução nossa.

como ao uso da psicologia empírica pelo autor.[222] Butler inicia destacando que a contribuição de Honneth ao debate interacionista reside especialmente na sua concepção de reconhecimento que, inclusive, é pretendida como base para pensar temas como a reificação. Em Honneth, sublinha Butler, o reconhecimento é concebido, assim, como um modo primário de apreensão do outro e está na base de práticas subsequentes — a exemplo da reificação (Cf. Butler, 2018a [2007], p. 135). Nesse sentido, a reificação compreende para Honneth uma distorção do reconhecimento, explica Butler: "a reificação consiste no 'esquecimento' ou na deflexão do próprio reconhecimento" (2018a [2007], p. 135). Por conseguinte, para Honneth, o reconhecimento assenta-se em uma prática genuína orientada por uma norma de reciprocidade articulada desde o nascimento entre o cuidador e a criança, sublinha Butler (Cf. 2018a [2007], p. 139). Tal estrutura, por seu turno, configura para Honneth a definição do laço social, o arquétipo basilar da sociabilidade.

Butler explica que, dessa forma, a reciprocidade em Honneth reside em adotar a perspectiva do outro como uma forma de "cuidado, participação e engajamento" (Butler, 2018a [2007], p. 140). A reificação seria, então, a falha na manutenção da relação recíproca na medida em que não se adota a posição do outro de modo engajado, a saber, na medida em que não se vincula ao outro de modo afetivo, interessado. Assim, o reconhecimento para Honneth, de acordo com Butler, compreende uma atitude afetiva e engajada, enquanto a reificação, uma atitude de indiferença, identificada também na metodologia observacional. Contudo, isso implica em um problema, alerta Butler. O ódio, por exemplo, é uma atitude emocionalmente engajada, mas, de forma alguma, leva à afirmação da existência do outro como pressupõe a relação engajada nos termos de Honneth.[223] Posto isso, Butler defende que não pode existir uma estrutura predeterminada de engajamento, como quer Honneth:

> Eu gostaria de supor que Honneth concorda comigo ao menos neste ponto: que não podemos presumir que apenas se formos passionais e emocionalmente engajados então faremos a coisa certa. Na minha visão, não existe uma trajetória moral inata em direção ao engajamento, à participação e à emotividade, já que somos seres que, desde o início, tanto amamos quanto resistimos à nossa dependência, e cuja realidade psíquica é ambivalente por definição (Butler, 2018a [2007], p. 142-145).

222 O texto de Butler compõe a série de comentários publicados no livro *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento* (2018a [2007]), do próprio Honneth.

223 "Portanto, na minha perspectiva, modos de envolvimento carregam significados morais diferentes; eles não são delimitados por alguma estrutura, relação ou vínculo predeterminados, muito menos se estes forem normativos, e essa é a razão de por que estamos sob a responsabilidade de negociar entre tais envolvimentos da melhor maneira que pudermos. Não se trata de retornar ao que 'realmente' sabemos ou corrigir nossos desvios da norma, mas lutar com um conjunto de demandas éticas com base em uma miríade de respostas afetivas que, previamente à sua expressão na ação, não possuem uma valência moral particular" (Butler, 2018a [2007], p. 142-143).

Butler entende que, de fato, Honneth sustenta a reciprocidade em termos de "adotar a posição do outro", como estrutura basilar da interação humana e como estrutura que compreende, por conseguinte, o exato significado de reconhecimento. Honneth estabelece, inclusive, o primado ontogenético do reconhecimento sobre o conhecimento, ressalta Butler (Cf. Butler, 2018a [2007], p. 149). Entretanto, ao avaliar os fundamentos empíricos utilizados por Honneth em sua justificativa da primazia ontogenética do reconhecimento, em especial a perspectiva empírica de Winnicott na teoria da vinculação — a relação primária entre mãe/cuidador e bebê, Butler questiona se é razoável conferir conteúdo moral a um bebê.[224] Ademais, predeterminar o reconhecimento a um tipo específico de conteúdo moral faz com que Honneth desconsidere a ambivalência das relações humanas:[225]

> Sua insistência de que somente a compaixão é a resposta verdadeira ou correta levanta a questão de que, nesse ponto, não estamos mais descrevendo o reconhecimento como uma relacionalidade que tem primazia diante do conhecimento, como uma práxis genuína, mas tão somente como uma forma moralmente correta de conduta (Butler, 2018a [2007], p. 156).

Como destaca Safatle (2013), Honneth sustenta ilusões morais sobre o comportamento humano ao desconsiderar as dimensões inconscientes e conflitivas das motivações do sujeito, referendando, assim, essas distorções em uma normatividade antropológica. Diante do exposto, podemos afirmar que, embora Honneth em seu livro *The I in the We* (2012) tenha reconhecido o tema da intersubjetividade na *Fenomenologia do Espírito* (1807), ele não desenvolveu efetivamente o próprio tema do reconhecimento construído por Hegel na obra em questão. Na verdade, no lugar de uma leitura criteriosa do texto hegeliano, Honneth selecionou o que poderia ajustar-se à perspectiva da ontogênese ao abordar a relação interacionista entre as autoconsciências. É preciso reconhecer que, de fato, uma teoria social que se propõe a pensar a dimensão da socialização e individuação do sujeito, via de regra, se vale do processo de ontogênese para explicar a formação do eu. Contudo, é preciso

224 "De fato, não parece muito correto pedir a uma criança que seja plenamente responsiva em relação à alteridade. Nem parece muito correto encontrar a estrutura incipiente da moralidade nos esforços da criança para garantir suas necessidades básicas" (Butler, 2018a [2007], p. 155).

225 "Honneth parece subscrever também a visão de que compreendemos propriamente a expressão de outro ser humano quando lhe respondemos de forma apropriada. Essa visão configura um isomorfismo estrutural entre expressão e resposta cujo caráter é altamente normativo, e falha ao compreender que a mesma expressão de sofrimento no rosto de alguém pode muito bem provocar em uma pessoa um desejo compreensivo de aliviar sua causa e, em outra pessoa, um desejo sádico de agravar o sofrimento. Na verdade, pode ser que uma mesma pessoa sinta um desejo de aliviar e de agravar o sofrimento e fique presa precisamente nessa resposta ambivalente. Podemos encontrar esse tipo de reação humana no modelo de Honneth?" (Butler, 2018a [2007], p. 155-156).

reconhecer, também, que esse tipo de investida teórica, devido à sua orientação para a afirmação da individualidade, acaba por reproduzir *o pressuposto* do sujeito autônomo e autorreferente, ideia contraposta em toda a experiência do sujeito da *Fenomenologia*.

Como expõe Safatle, no fim de contas, Honneth transforma a dialética do senhor e do escravo em "uma verdadeira moralidade de escoteiro" (Safatle, 2013, p. 2010). E isso se deve, também, por uma má apropriação do conceito de negatividade no interior de uma antropologia orientada psicanaliticamente. Posto isso, Safatle afirma:

> Mas, para que tal interpretação seja possível, Honneth precisa, entre tantas outras coisas, distorcer o que Hegel entende por "negatividade em si" (*Negativitat an ihm*), lendo-a como uma espécie de autonegação através da qual sujeitos aprendem a restringir seus próprios desejos. No entanto, tal conceito indica a existência, para Hegel, de uma realidade ontológica da negação fundamental para compreendermos a natureza profundamente indeterminada do desejo. Todas as vezes que Hegel fala de uma: "negação em si que só tem um ser enquanto negação reportando-se a si" (Hegel 1986, p. 18), ele procura descrever um modo de negação que não se resuma a noção kantiana de "oposição real", já que o conceito kantiano não pode reconhecer objetos cuja essência não seja substancial, mas que seja baseada em uma experiência eminentemente negativa (Safatle, 2013, p. 211).

Em concordância com Safatle (2013), podemos afirmar, portanto, que a investida de Honneth ao texto da *Fenomenologia* com o objetivo de reconhecer a sua dimensão interacionista, não logra êxito. Seja pelo reducionismo da sua abordagem, que ignora deliberadamente a dialética do senhor e do escravo, seja pela sua orientação de uma normatividade antropológica, que define, de antemão, por meio de um processo de ontogênese, o desenvolvimento do sujeito como a afirmação positiva do eu. Ademais, embora valorize o conflito como determinante da lógica do reconhecimento nos textos de Jena, na interpretação da *Fenomenologia* o conflito é subaproveitado, justo quando ele tem em sua base a negatividade do desejo. Finalmente, é possível concluir que há um *déficit* de leitura por parte de Honneth da negatividade que estrutura a experiência do desejo em Hegel.

### 4.2.2 Hegel no extremo negativo: a ambivalência do reconhecimento e a despossessão do sujeito em Butler

Judith Butler emerge como uma intérprete singular da teoria do reconhecimento em Hegel. Enquanto Axel Honneth é frequentemente associado como parte do legado hegeliano, Butler dedicou-se com notável profundidade e afinco ao estudo de Hegel. Ademais, a autora

construiu uma perspectiva interdisciplinar entre filosofia, psicanálise, teorias da linguagem e estudos feministas e de gênero que enriqueceram, sobremaneira, os estudos hegelianos. Destacadamente, podemos afirmar que Butler aprofundou-se nas inversões negativas e na cadência dialética do pensamento de Hegel de modo mais sistemático que Honneth, produzindo uma leitura mais original e elucidando pontos poucos explorados, sobretudo, ao desbravar a dimensão desejante do sujeito. Iniciaremos reconstruindo, brevemente, o percurso teórico e interpretativo de Butler no que diz respeito ao reconhecimento e ao conceito de sujeito. Para tanto, considerando a amplitude de seus textos e a diversidade que caracteriza sua filosofia, nos apoiaremos em autores que se dedicaram a analisar a trajetória de suas obras e a composição de seu pensamento.

De partida, podemos apresentar uma diferença crucial de Butler em relação à acepção de sujeito desenvolvida por Honneth: enquanto Honneth concebe o sujeito por meio da afirmação da sua identidade, Butler questiona precisamente o primado da identidade e busca pensar o sujeito por meio de uma diferença que lhe constitui. Diferente de Honneth, em Butler o sujeito jamais é pensado em termos de autorreferência e a interpretação do reconhecimento em Hegel não se dá por vias de uma teleologia positiva, mas, pela exposição de uma relação intersubjetiva que é assimétrica e, também, ambivalente. Como descreve Ferrarese em J*udith Butler's 'not particularly postmodern insight' of recognition* (2011), Butler tem como questão central a despossessão de si, o que contrasta radicalmente com a intersubjetividade em sentido forte na teoria do reconhecimento de Honneth (Cf. Ferrarese, 2011, p. 761).

Butler desenvolve sua teoria do reconhecimento a partir de uma apropriação da leitura de Kojève sobre Hegel, leitura esta adotada também por Lacan e Althusser e que, conforme Ferrarese, afirma que o reconhecimento "não é nada mais do que o reflexo ideológico das estruturas sociais dominantes; em cada reconhecimento há uma falsa identificação" (Ferrarese, 2011, p. 761).[226] Butler explora, então, a ideia de "interpelação" de Althusser segundo a qual os indivíduos são interpelados, convocados discursivamente, a se reconhecerem a partir de determinado papel social preestabelecido ideologicamente por meio de instituições sociais, a exemplo do Estado.[227] No entanto, como ressalva Ferrarese, Butler

226 "[…] is nothing more than the ideologgical reflection of dominant social structures; in each recognition there is a misrecognition" (Ferrarese, 2011, p. 761). Tradução nossa.

227 Butler sobre Althusser em *A vida psíquica do poder* (2017 [1997]): "No ensaio 'Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado', de Althusser, a subordinação do sujeito acontece pela linguagem como efeito de uma voz de autoridade que chama o indivíduo. No exemplo infame oferecido por Althusser, um policial chama um transeunte na rua, ao que este vira e se reconhece como aquele que é chamado. A interpelação — a produção discursiva do sujeito social — acontece nessa troca pela qual o reconhecimento é oferecido e aceito. É

também contrapõe a ideia de interpelação de Althusser com a teoria dos atos de fala de J. L. Austin, privilegiando a perspectiva da performatividade, de acordo com a qual os sujeitos se perfazem em suas ações, em distinção a uma concepção essencialista, substancializada de sujeito, que o supõe por meio de uma identidade fixa e autoevidente.[228] Como ressalta Salih no conhecido texto *Judith Butler e a teoria queer* (2012), a obra de Butler possui como objetivo central a análise e a consequente desestabilização da categoria de sujeito.

Nesse sentido, Ferrarese elenca três ampliações que Butler faz à ideia de interpelação de Althusser, incorporando a contribuição de Austin. O objetivo de Butler é distinguir melhor a sua própria concepção de sujeito; são elas: a possibilidade de subversão e resistência do sujeito; a formação não diádica do sujeito; e que o reconhecimento deve ser entendido como um ato performativo, mas, com limitação. Por conseguinte, Butler argumenta que o reconhecimento não se dá unicamente enquanto interpelação, mas tampouco pode ser um mero ato de atribuição, pois há normas sociais e estruturas de poder que o condicionam. Para Butler, ademais, haveria uma certa dependência psíquica para o reconhecimento, diz Ferrarese:

> Butler frequentemente se refere a essa engrenagem psíquica e social que precede o reconhecimento e o torna possível como apego apaixonado. Ela, portanto, lê o ato de virar-se em Althusser como o sinal do apego apaixonado do indivíduo à lei que o interpela. Pois é a lei, e somente a lei, que fornece acesso a uma identidade. Da mesma forma, sua própria categoria de performatividade não pode ser elucidada sem recorrer a uma disposição para ser performada, enraizada em um apego apaixonado à própria existência: "Chamado por um nome injurioso, entro na existência social, e porque tenho um certo apego inevitável à minha existência, porque um certo narcisismo se apodera de qualquer termo que confere existência, sou levado a abraçar os termos que me ferem porque eles me constituem socialmente" (Butler, 1997a: 104) (Ferrarese, 2011, p. 764).[229]

Para Butler, antecede o reconhecimento uma ligação emocional que conecta o indivíduo ao poder, de modo que as normas sociais revelam-se fundamentais para a constituição da identidade do sujeito, mesmo que essas normas possam, em muitos casos, ser

importante destacar que Althusser não diz nada que explique por que o indivíduo se vira, aceitando a voz que o interpela e a subordinação e a normatização que essa voz impõe" (Butler, 2017 [1997], p. 14).

228 O conceito de performatividade de gênero subjaz a crítica de Butler à ideia de uma identidade metafísica e *a priori* do sujeito mulher. O conceito é desenvolvido, sobretudo, na obra *Problemas de Gênero* (2003 [1990]).

229 "Butler frequently refers to this psychic and social cog which precedes recognition and makes it possible as passionate attachment. She therefore reads the act of turning around in Althusser as the sign of the individual's passionate attachment to the law hailing him or her. For it is the law, and only the law, which provides access to an identity. Similarly, her own category of performativity cannot be elucidated without resorting to a disposition for being performed which is rooted in a passionate attachment to one's own existence: 'Called by an injurious name, I come into social being, and because I have a certain inevitable attachment to my existence, because a certain narcissism takes hold of any term that confers existence, I am led to embrace the terms that injure me because they constitute me socially' (Butler, 1997a: 104)" (Ferrarese, 2011, p. 764).

opressivas. Nesse sentido, o aspecto mais distintivo do conceito de reconhecimento em Butler é o entendimento deste como sujeição, especialmente nos primeiros escritos da autora acerca do tema. Isso se faz presente no modo como os conceitos hegelianos de desejo e reconhecimento, presentes na dialética do senhor e do escravo, são articulados em *Subjects of Desire* (1987), mas, sobretudo, de modo mais explícito e direto em *A vida psíquica do poder* (2017 [1997]), obra em que a autora enfatiza a ambivalência da produção do sujeito formado no desdobramento dessa mesma dialética e a relação dessa produção com a operação psíquica do poder.

Não obstante, como observa Ferrarese, o desenvolvimento do conceito de reconhecimento em Butler ganha complexidade e aproxima-se de teorias normativas ao longo de suas obras. Butler passa a considerar, por exemplo, que existem reivindicações por reconhecimento; que o reconhecimento depende de um acordo normativo; e, ainda, que sendo o reconhecimento forjado socialmente, "tanto em sua negação quanto em sua concessão, o reconhecimento pode ser deslocado e reconfigurado, o que abre a possibilidade de luta ou subversão, nas palavras de Butler" (Ferrarese, 2011, p. 764).[230] Assim, nos escritos mais recentes de Butler, considera-se haver uma guinada ético-normativa na discussão do reconhecimento, a qual é orientada pelo tema da vulnerabilidade. (Cf. Ferrarese, 2011, p. 766).[231] Diante disso, a exemplo da obra *Relatar a si mesmo* (2015 [2003]), o reconhecimento é deslocado de uma teoria da performatividade para uma perspectiva ética fundada na vulnerabilidade, "a demanda por reconhecimento é reinterpretada como a demanda para ser o objeto de certos endereçamentos, e estabelecer uma cena de interlocução torna-se o objeto de uma luta por reconhecimento", afirma Ferrarese (Ferrarese, 2011, p. 770).[232]

Contudo, como ressalta Stark em *Judith Butler's post-Hegelian ethics and the problem with recognition* (2014), é importante compreender que o engajamento de Butler com as questões ético-normativas não significa um distanciamento da autora em relação à matriz hegeliana do reconhecimento. O reconhecimento hegeliano explica a produção do sujeito enquanto sujeição, e assim o faz precisamente por sua base intersubjetiva, a qual

230 "[…] both in its denial and its granting, recognition can be displaced and reconfigured, which opens up the possibility of struggle or subversion, in Butler's words" (Ferrarese, 2011, p. 764). Tradução nossa.

231 Há um certo consenso de que a obra de Butler apresenta dois momentos distintos separados pelo marco de 11 de Setembro, que a guiaria para desenvolvimentos teóricos "mais políticos", em contraste às suas questões mais estritas sobre gênero e a ontologia do sujeito. No entanto, como enfatiza Rodrigues (2022), temas políticos, filosóficos e de gênero, não são excludentes entre si no corpo da obra de Butler.

232 "[…] the demand for recognition is reinterpreted as the demand to be the object of certain addresses, and establishing a scene of interlocution becomes the object of a struggle for recognition" (Ferrarese, 2011, p. 770). Tradução nossa.

necessariamente refere-se à dimensão social e é pressuposto normativo. Posto isso, interessa a Butler particularmente a natureza fundacional da intersubjetividade para a constituição do sujeito, pois para ela a vinculação com os outros possui uma importância ontológica primordial (Cf. Stark, 2014, p. 92). Logo, é precisamente nesse sentido que Butler estabelece uma relação fundamental entre o reconhecimento hegeliano e as aspirações éticas da vida em comunidade:

> Essa ligação fundamental não apenas sustenta sua teoria sobre como a subjetividade se relaciona com a alteridade, mas também prenuncia seu foco político posterior na intersubjetividade como um lócus de engajamento ético. Ao conduzir o sujeito à relação com os outros, é sua natureza inacabada que pode ser vista como marcando as condições sob as quais ele está em comunidade (Stark, 2014, p. 92).[233]

Por conseguinte, o percurso teórico de Butler, que sustenta a negatividade do reconhecimento através da elucidação de um sujeito sempre cindido em si mesmo na sua interação com o outro, bem como marcado por uma constituição por assujeitamento,[234] ao mesmo tempo que evoca questões ético-normativas, longe de ser inconsistente, revela precisamente a primazia da intersubjetividade tal como definida por Hegel. Ademais, evidencia uma capacidade de aproveitamento do texto hegeliano que faltou a Honneth, especialmente em relação à *Fenomenologia do Espírito*. Ao tratar da vulnerabilidade, por exemplo, Butler encarna o reconhecimento hegeliano ao conferir corporalidade à trajetória do sujeito autoconsciente. Conforme Stark, o corpo em Butler é o lócus da nossa experiência com o outro, essencial nas vivências de prazer e dor, mas também nos processos de reconhecimento, normatização e resistência (Cf. Stark, 2014, p. 93).

> A corporificação é evidência de uma vulnerabilidade corpórea comum na obra mais recente de Butler, como pode ser visto em sua repetida evocação da precariedade da vida. A vulnerabilidade é uma ferramenta política porque nos permite compreender nossa implicação na vida de outros que são corporalizados e expostos de maneira semelhante. Conceber o mundo dessa forma apela à nossa proximidade com os outros e perturba a soberania do sujeito (Stark, 2014, p. 93).[235]

---

233 "This foundational binding not only underpins her theory of how subjectivity relates to alterity but also foreshadows her later political focus on intersubjectivity as a locus of ethical engagement. In driving the subject into relation with others, it is its unfinished nature that can be seen to mark the conditions under which it is in community" (Stark, 2014, p. 92). Tradução nossa.

234 O termo "assujeitamento" (*assujettissement*), também traduzido por "sujeição" é utilizado por Foucault — ver *Vigiar e punir* (2014 [1975]) — para referir-se à "formação e regulação simultâneas do sujeito" pelo poder (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 40).

235 "Embodiment is evidence of a common corporeal vulnerability in Butler's more recent work, as can be seen in her repeated evocation of the precariousness of life. Vulnerability is a political tool because it enables us to understand our implication in the lives of others who are similarly embodied and exposed. To envisage the world in this way appeals to our proximity to others and disrupts the subject's sovereignty" (Stark, 2014, p. 93). Tradução nossa.

Muito embora o tema da corporalidade seja aprofundado na sua relação com a ideia de "corpo vulnerável", especialmente em obras como *Bodies That Matter* (1993), *Precarious Life* (2004) e *Frames of War* (2009),[236] em *Subjects of Desire* (1987) Butler já explora o corpo como noção filosófica na sua interpretação da dialética do senhor e do escravo de Hegel. Em consonância com o texto da *Fenomenologia*, Butler entende o corpo como lócus da luta por liberdade, mas, também, como expressão de um desejo ambíguo pela vida.[237]

No que refere-se mais explicitamente à exposição das diferenças de Butler em relação a Honneth, chamamos a atenção para o artigo *Honneth, Butler and the Ambivalent Effects of Recognition* (2015) de McQueen. Para esse autor, Honneth desenvolve uma visão perfeccionista do desenvolvimento humano, "na qual todos nós poderíamos, em teoria, desfrutar de sermos indivíduos plenamente integrados por meio da garantia de relações institucionalizadas de reconhecimento que são mutuamente trocadas uns com os outros" (McQueen, 2015, p. 46).[238] Além disso, "seu foco nos efeitos psíquicos do reconhecimento o leva a ignorar conexões importantes entre reconhecimento, poder e instituições" (McQueen, 2015, p. 43).[239] McQueen argumenta que Honneth ignora o reconhecimento como mecanismo que não apenas valida, mas também produz e regula identidades, estabelecendo, assim, processos de normalização e controle. Para Honneth, de fato, o que define o propósito de realização do reconhecimento é a busca por relações sociais interpessoais saudáveis, grifa McQueen. Assim, a teoria de Honneth contém a "ideia perfeccionista" que vincula o reconhecimento a uma saúde psíquica:

> O reconhecimento é empregado por Honneth como o meio pelo qual a autorrealização pode ser garantida (ou seja, o indivíduo integrado que passou de forma tranquila e bem-sucedida pelos três modos de reconhecimento, culminando na plena condição de pessoa). O não reconhecimento e/ou o reconhecimento equivocado são considerados um dano social precisamente porque inibem esse desenvolvimento pessoal e a relação positiva consigo mesmo. O resultado é uma

236 As obras citadas contam com tradução brasileira: *Corpos que importam* (2019 [1993]), *Vida precária* (2019 [2004]) e *Quadros de guerra* (2018 [2009]).

237 Para um aprofundamento acerca da temática do corpo na *Fenomenologia do Espírito*, ver: BUTLER, J., MALABOU, C. You be my body for me: body, shape, and plasticity in Hegel's Phenomenology Of Spirit. In: BAUR, M., HOULGATE, S. (eds.). **A companion to Hegel.** Oxford, U.K.: Wiley-Blackwell, 2011.

238 "[…] in which we could all, in theory, enjoy being fully integrated individuals through securing institutionalised relations of recognition that are mutually exchanged with one another" (McQueen, 2015, p. 46). Tradução nossa. McQueen define com precisão a perspectiva de afirmação do sujeito em Honneth: "A ideia de autonomia de Honneth — que ele define como a capacidade de conduzir a própria vida (Anderson e Honneth 2005) — está, assim, vinculada a uma abordagem psicológica do desenvolvimento pessoal, na qual progredimos através de cada estágio reconhecitivo, desenvolvendo a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima necessários para nos relacionarmos conosco mesmos como sujeitos plenamente individualizados, morais e autodeterminados" (McQueen, 2015, p. 45).

239 "[…] his focus on the psychic effects of recognition lead him to overlook important connections between recognition, power and institutions" (McQueen, 2015, p. 43). Tradução nossa.

> compreensão reducionista do reconhecimento, que não consegue atender adequadamente às formas importantes pelas quais o reconhecimento opera dentro de discursos e práticas normalizadoras e disciplinares (McQueen, 2015, p. 46).[240]

Ademais, não é producente pressupor que "seremos capazes de nos identificar com um conjunto de normas disponíveis que, coletivamente, constituem nossa identidade, e tampouco é algo garantido que diferentes identidades irão se harmonizar facilmente dentro de uma determinada ordem normativa", assevera McQueen (McQueen, 2015, p. 47).[241] Diante disso, é necessário admitir que haverá lutas por e contra o reconhecimento sem resultados definidos, o que revela a necessidade de compreender o reconhecimento em sua limitação e ambivalência, em vez de uma tentativa de correção do *déficit* do próprio reconhecimento como deseja Honneth (Cf. McQueen, 2015, p. 47). Um exemplo são as lutas por reconhecimento enfrentadas por pessoas transgênero. Essas lutas não se reduzem à mera reação contra a inibição de suas capacidades naturais de autorrealização e autonomia, afirma McQueen (2015, p. 47). Por conseguinte:

> Pelo contrário, elas se concentram em encontrar-se incapaz ou não disposto a se identificar com um conjunto de normas que ditam as formas possíveis de identidades inteligíveis disponíveis, e nos efeitos que a necessidade de se identificar com tais normas pode ter sobre a capacidade de alguém moldar sua identidade de maneiras com as quais se sinta capaz de conviver. Isso exige uma resposta mais nuançada do que a estratégia de Honneth de expandir as relações de reconhecimento àqueles que atualmente não recebem respeito, estima e amor suficientes. Destaca-se, assim, a necessidade de interrogar as condições das identidades inteligíveis e viáveis; isto é, questionar quais modos possíveis de identificação são produzidos pelas normas existentes e estabelecer estratégias para ressignificar tais normas (McQueen, 2015, p. 47).[242]

McQueen defende, então, a abordagem de Butler para compreender as conexões entre poder, reconhecimento e intersubjetividade e fornecer, assim, uma perspectiva crítica sobre o

240 "Recognition is deployed by Honneth as the means through which self-realisation can be secured (i.e. the integrated individual who has smoothly and successfully transitioned through the three modes of recognition, culminating in full personhood). Misrecognition and/or non-recognition are considered a social harm precisely because they inhibit this personal development and positive relation-to-self. The result is a reductive understanding of recognition that fails to attend adequately to important ways that recognition functions within normalising and disciplinary discourses and practices" (McQueen, 2015, p. 46). Tradução nossa.

241 "[…] we will be able to identify with a set of available norms that collectively constitute our identity, and nor is it a given that different identities will easily cohere with one another within a given normative order […]" (McQueen, 2015, p. 47). Tradução nossa.

242 "Rather, they centre upon finding oneself unable or unwilling to identify with a set of norms which dictate the possible forms of intelligible identities available, and the effects that having to identify with such norms can have on one's ability to shape one's identity in ways that one feels able to live with. This calls for a more nuanced response than Honneth's strategy of expanding the relations of recognition to those currently not receiving sufficient respect, esteem and love. It highlights the need to interrogate the conditions of intelligible and viable identities; that is, to question what possible modes of identification are produced by existing norms, and to establish strategies for resignifying such norms" (McQueen, 2015, p. 47). Tradução nossa.

reconhecimento em Honneth. Butler nos guiará, portanto, na direção de uma concepção mais adequada do reconhecimento, levando em consideração a complexidade e a ambivalência do processo (Cf. McQueen, 2015, p. 47). A análise do sujeito generificado por meio da noção de performatividade de gênero, por exemplo, permite a Butler evidenciar que o processo de tornar-se sujeito é sempre regulado e normalizado. Nessa medida, o reconhecimento como via de afirmação da identidade, está invariavelmente inserido em uma lógica normalizadora de produção de identidades. Consequentemente, a formação do sujeito está intimamente ligada ao poder, visto que os processos de reconhecimento envolvem relações normalizadoras. Ou seja, o próprio reconhecimento compõe os mecanismos de produção e, também, de negação de subjetividades (Cf. McQueen, 2015, p. 48).

> Embora teóricos do reconhecimento normativo, como Honneth e Taylor, reconheçam que as formas possíveis de reconhecimento são reguladas por normas dominantes, nenhum deles vai longe o suficiente na análise dessa questão. Honneth sugere que os problemas de reconhecimento serão resolvidos à medida que as reivindicações por reconhecimento forem mutuamente reconhecidas. Nesse modelo, o poder torna-se extrínseco à relação de reconhecimento — ele pode ser corrigido por meio da modificação das relações de reconhecimento. No entanto, a análise de Butler rejeita essa concepção. O reconhecimento é tratado como coextensivo ao poder e, portanto, qualquer ato de reconhecimento pode exercer simultaneamente pressões negativas (por exemplo, normalizadoras/excludentes) e positivas (por exemplo, autoafirmativas). O resultado é uma concepção mais ambivalente do reconhecimento do que aquela oferecida por Honneth e Taylor, estando mais sintonizada com os efeitos negativos inerentes aos atos de reconhecimento (McQueen, 2015, p. 50).[243]

A compreensão de Bluter de um sujeito fora de si, que não se adéqua ou se conforma a uma constituição autorreferente, compreensão base, portanto, da performatividade de gênero e da ambivalência do reconhecimento, tem início na obra *Subjects of desire: Hegelian Reflections in Twentieth-century France* (1987),[244] precisamente no bojo da interpretação da autora acerca da *Fenomenologia do Espírito*.[245] A partir de um questionamento crítico da

243 "Whilst normative recognition theorists such as Honneth and Taylor acknowledge that the possible ways in which someone can be recognised are governed by dominant norms, neither of them goes far enough in analysing this issue. Honneth suggests that problems with recognition will be ironed out as people have their claims for recognition mutually reciprocated. On this model, power becomes extrinsic to the recognition relation —it can be corrected through altering the relations of recognition. However, Butler's analysis rejects this picture. Recognition is treated as co-extensive with power and hence any act of recognition can simultaneously exert negative (e.g. normalising/exclusionary) as well as positive (e.g. self-affirming) pressure. The result is a more ambivalent account of recognition than Honneth and Taylor offer, which is better attuned to the negative effects inherent within acts of recognition" (McQueen, 2015, p. 50). Tradução nossa.

244 No segundo semestre de 2024, foi lançada a tradução brasileira de *Subjects of Desire* pela editora Autêntica. Contudo, quando este trabalho já estava em andamento, utilizou-se como base a edição da Columbia University Press de 2012. Por essa razão, essa edição foi mantida como principal referência, embora a tradução brasileira também tenha sido consultada.

245 No Prefácio à segunda edição (1999) de *Subjects of desire*, Butler afirma que as premissas teóricas de *Problemas de Gênero* (1990) são ensaiadas nos capítulos finais da obra em questão.

relação entre desejo e reconhecimento, Butler revela que o sujeito hegeliano é um sujeito extático, necessariamente fora de si e sem retorno para uma suposta identidade prévia. Em seu Prefácio à segunda edição (1999), Butler afirma: "De fato, o eu que sai de si mesmo, para quem 'estar fora de si' [*ek-stasis*] é uma condição de existência, é aquele para quem nenhum retorno a si é possível, para quem não há recuperação final da perda de si" (Butler, 2012 [1999], xxi).[246] Ademais, no mesmo Prefácio Butler relaciona o ensaio "Apego obstinado, sujeição corporal" de *A vida psíquica do poder* (2017 [1997]) com a obra *Subjects of desire* devido a continuação da reflexão sobre o sujeito em Hegel, dessa vez focando na figura da consciência infeliz, de modo a explorar uma visão do reconhecimento distinta da leitura emancipatória. A dimensão do poder enfatizada por McQueen se faz presente, portanto, na própria leitura do sujeito hegeliano: "Minha sugestão é que Hegel começa a explicar as inversões de poder que ocorrem à medida que ele adquire o status de realidade psíquica, uma explicação que o alinha com percepções geralmente atribuídas a Nietzsche e Freud" (Butler, 2012 [1999], xv).[247]

Diante disso, nossa exposição percorrerá de uma maneira geral a apropriação de Hegel feita por Butler considerando os temas de sujeito e reconhecimento. Nos concentraremos nas obras *Subjects of desire* (1987) e *A vida psíquica do poder* (2017 [1997]), que demarcam o reconhecimento na sua relação com o desejo conforme os termos da assimetria da dialética do senhor e do escravo. Oportunamente, faremos uma breve nota acerca da obra *Relatar a si mesmo* (2015 [2003]), na qual o reconhecimento hegeliano é tensionado em seu aspecto relacional enquanto encontro com o outro que condiciona e desloca a própria ideia de eu. Nesta última obra, é mister destacar que o reconhecimento se inscreve em exigências éticas que buscam dar conta da ideia de despossessão de si que define o sujeito.

#### 4.2.2.1 O sujeito em Butler: desejo e reconhecimento

Butler dedicou sua tese de doutorado em Filosofia, defendida em 1984 pela Universidade de Yale, ao pensamento de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (1807).

246 "Indeed, the self who comes outside of itself, for whom *ek-stasis* is a condition of existence, is one for whom no return to self is possible, for whom there is no final recovery from self-loss" (Butler, 2012 [1999], xxi). Tradução nossa.

247 "My suggestion is that Hegel begins to explain the inversions of power that take place as it acquires the status of psychic reality, an explanation that allies him with insights usually credited to Nietzsche and Freud" (Butler, 2012 [1999], xv). Tradução nossa.

Buscando questionar a relação entre desejo e reconhecimento naquela obra, a autora também construiu uma profícua análise da trajetória da recepção francesa de Hegel ao longo do século XX. Após algumas revisões, a tese resultou na publicação de *Subjects of desire: Hegelian Reflections in Twentieth-century France* (1987). Longe de ser apenas uma exegese do texto hegeliano, o livro de Butler é reconhecido por desenvolver os fundamentos — hegelianos — do conceito de sujeito proposto pela autora. O desenvolvimento do conceito bluteriano de sujeito, ademais, faz jus ao seu fundamento dialético ao longo do percurso teórico da autora, visto sempre ser concebido em processos de descentramento e abertura tendo em si a irremediável constituição cambiante pelo outro. Posto isso, percorremos as linhas gerais da relação entre sujeito, desejo e reconhecimento construída na leitura hegeliana de Butler em *Subjects of desire* (1987).

De acordo com Butler, a *Fenomenologia* constitui o itinerário narrativo do próprio movimento dialético da consciência. Como um palco teatral, a narrativa compreende passagens de cenas metafísicas para a consciência que são constantemente colocadas à prova através de um sujeito (subjetividade) que tanto compõe essas cenas como as encadeia por meio da sua agência afetada por uma constante inversão em si mesma. A atuação do sujeito é traduzida por Butler como uma tentativa de reconhecimento do sujeito diante do que supostamente ele acredita ser a realidade, o que se dá através de uma encenação tragicômica que convida o leitor da *Fenomenologia* a identificar-se na própria cadência dos acontecimentos encenados, pois, a propósito, Butler entende a obra como uma *Bildungsroman*.[248] O itinerário do sujeito é tragicômico, pois é marcado por constantes reveses metafísicos, produzidos pelos desvelamentos que a própria dinâmica da consciência realiza ao romper com determinada certeza ilusória sobre si e sobre o que seria a realidade. A comicidade compreende a obstinação do próprio sujeito que, mesmo diante de um fracasso, prossegue em sua viagem buscando atestar uma nova verdade metafísica, bem como buscando encontrar uma possível estabilidade de si mesmo. Nesse sentido, podemos afirmar que Butler

248 "Embora o *Bildungsroman* de Hegel não se dirija diretamente ao leitor, como faz *Jacques, o Fatalista*, de Diderot, a estratégia narrativa da *Fenomenologia* é implicar o leitor de forma indireta e sistemática. Não somos meros espectadores da jornada de algum outro agente filosófico; ao contrário, somos convidados a subir ao palco para realizar as mudanças cruciais de cena. Ao final da *Fenomenologia*, o filósofo já não é mais o 'Outro' para nós mesmos, pois essa distinção anunciaria um 'exterior' a essa unidade ostensivamente totalizante. De fato, reconhecemo-nos como os sujeitos que estávamos esperando, na medida em que gradualmente constituímos a perspectiva pela qual reconhecemos nossa história, nosso modo de nos tornarmos, por meio da própria *Fenomenologia*" (Butler, 2012 [1987], p. 20). Tradução nossa.

está descrevendo, a seu modo, o próprio movimento do absoluto em sua busca por realização através da atividade da consciência. Além disso, a autora reconhece a atuação do negativo:

> Toda decepção imediatamente libera uma concepção mais ampla de verdade pela qual ela pode ser transcendida. Este sujeito viaja com uma honestidade metafísica compulsiva em direção à sua harmonia dialética final com o mundo. Não importa quantas vezes seu mundo se dissolve, ele permanece infinitamente capaz de reconstruir outro mundo; ele sofre o negativo, mas nunca é completamente engolido por ele. De fato, o sofrimento apenas aprimora seus poderes sintéticos. O negativo é sempre e somente útil — nunca debilitante em qualquer sentido final. O sujeito de Hegel é, portanto, uma ficção de capacidade infinita, um viajante romântico que só aprende com o que experimenta, que, por ser infinitamente autossustentável, nunca é devastado de forma irreparável (Butler, 2012 [1987], p. 22).[249]

Esse sujeito que sofre do negativo é um sujeito desejante e, nesse sentido, Butler elucida, em conformidade com a doutrina das relações internas em Hegel, como o desejo do sujeito está comprometido ontologicamente. (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 08). Ao afirmar a autoconsciência como "desejo em geral" (Hegel, 2011 [1807], p. 136, §167), Butler entende que Hegel fala sobre a reflexividade da consciência: "a necessidade de se tornar outro de si mesmo para se conhecer" (Butler, 2012 [1987], p. 07).[250] Butler salienta que, apenas por estar fora de si, como autoconsciência desejante, a autoconsciência pode ser "*self-consciouness*". O desejo, portanto, está atrelado ao autoconhecimento, por conseguinte, ao movimento de busca de identificação por meio do ser-outro, pois o sujeito hegeliano "não pode se conhecer instantaneamente ou imediatamente, mas requer mediação para entender sua própria estrutura" (Butler, 2012 [1987], p. 07).[251] A identidade do sujeito apenas pode ser perseguida por um movimento reflexivo que vai de si para fora de si e, retorna. Depreende que a reflexividade, consequentemente, informa também o conhecimento do lugar metafísico do sujeito:

> Esse movimento fundamental do desejo, essa estrutura geral da reflexividade da consciência, não apenas condiciona a busca do sujeito por seu próprio conhecimento, mas também o seu lugar metafísico. De fato, o sujeito hegeliano só conhece a si mesmo na medida em que (re)descobre seu lugar metafísico; identidade

249 "Every deception immediately releases a broader conception of truth by which it might be transcended.This subject journeys with compulsive metaphysical honesty toward his ultimate dialectical harmony with the world. No matter how many times his world dissolves, he remains infinitely capable of reassembling another world; he suffers the negative, but is never wholly engulfed by it. Indeed suffering only enhances his synthetic powers. The negative is always and only useful-never debilitating in any final sense. Hegel's subject is thus a fiction of infinite capability, a romantic traveler who only learns from what he experiences, who, because infinitely self-replenishing, is never devastated beyond repair" (Butler, 2012 [1987], p. 22). Tradução nossa.

250 "[…] the necessity that it become other to itself in order to know itself" (Butler, 2012 [1987], p. 07). Tradução nossa.

251 "[…] cannot know itself instantaneously or immediately, but requires mediation to understand its own structure" (Butler, 2012 [1987], p. 07). Tradução nossa.

> e lugar são coextensivos, pois a autonomia hegeliana depende da doutrina das relações internas (Butler, 2012 [1987], p. 08).[252]

É a reflexividade fundada no desejo, portanto, que impulsiona o itinerário do sujeito através das cenas metafísicas — "a reflexão sempre pressupõe e articula a relação ontológica", afirma Butler (2012 [1987], p. 08).[253] O que é evidenciado apenas retroativamente. A passagem da metafísica do entendimento para a autoconsciência e a sua concepção de infinitude ilustra essa dinâmica tratada por Butler na medida em que a atividade do explicar resulta na apreensão da consciência por ela mesma como o próprio movimento de reflexão que constitui a si mesma e ao objeto. A identidade do sujeito deixa de ser sustentada pela concepção exterior do mundo e passa a ser entendida por meio da autoposição do próprio sujeito na igualdade entre certeza e verdade.

> Em outras palavras, antes que a autorreflexão mediada seja alcançada, o sujeito sabe que é um ser mais limitado, menos autônomo do que potencialmente é. Ao descobrir que a reflexão é possível, e que toda reflexão revela uma relação constitutiva do sujeito, uma maneira pela qual ele está integralmente relacionado ao mundo de uma forma que anteriormente não compreendia, o sujeito cultiva, assim, uma concepção mais expandida de seu lugar. De forma importante, o sujeito hegeliano não é um sujeito autoidêntico que viaja de maneira arrogante de um lugar ontológico para outro; ele é suas viagens, e é todo lugar no qual se encontra (Butler, 2012 [1987], p. 08).[254]

Contudo, conforme sabemos, a verdade do sujeito somente se desenvolve pela atuação do desejo que decorre da vida como efeito da infinitude. Por isso Butler afirma que o desejo é uma interrogação corpórea da metafísica, pois o desejo é "um modo interrogativo do ser" que questiona, por conseguinte, a identidade e o lugar metafísico do sujeito (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 09). O desejo, por conseguinte, devido à sua condição inquisidora tematiza a negatividade daquilo que falta ao sujeito que foi deslocado da sua certeza metafísica. Ou seja, o desejo põe a diferença, o outro, o ausente como aquilo que pode ser alcançado para uma

---

252 "This fundamental movement of desire, this general structure of consciousness' *reflexivity*, not only conditions the subject's knowledgeabe pursuit of itself, but of its metaphysical place as well. Indeed, the Hegelian subject only knows itself to the extent that it (re) discovers its metaphysical place; identity and place are coextensive, for Hegelian autonomy depends upon the doctrine of internal relations" (Butler, 2012 [1987], p. 08). Tradução nossa.

253 "[…] reflection always presupposes and articulates ontological relatedness" (Butler, 2012 [1987], p. 08). Tradução nossa.

254 "In other words, before mediated self-reflection is achieved, the subject knows itselfto be a more limited, less autonomous being than it potentially is. In discovering that reflection is possible, and that every reflection reveals a relation constitutive of the subject, a way in which it is integrally related to the world that it previously did not understand, the subject thus cultivates a more expanded conception of its place. Importantly, the Hegelian subject is not a self-identical subject who travels smugly from one ontological place to another; it *is* its travels, and *is* every place in which it finds itself " (Butler, 2012 [1987], p. 08). Tradução nossa.

possível completude do sujeito: "a satisfação do desejo é a transformação da diferença em identidade" (Butler, 2012 [1987], p. 09).[255]

Mas, os atos de negação do sujeito são infinitos, aponta Butler. Não há uma satisfação definitiva para o sujeito de desejo e isso põe em questão a ideia de que o absoluto é uma identidade fechada e sem movimento: "A abertura da narrativa da *Fenomenologia* sugere a impossibilidade de um fechamento metafísico dentro da experiência", defende Butler (2012 [1987], p. 09).[256] A autora observa, assim, que o sistema de Hegel apresenta um diferencial em relação aos sistemas metafísicos modernos ao incluir a subjetividade como mediação para o absoluto. Hegel põe em cena uma espécie de paradoxo interno ao seu próprio intento que, conforme Butler, implica querer saber como o desenvolvimento do conhecimento humano, que é a negatividade da autoconsciência, "vem a ser entendido como necessário para a constituição do próprio sistema e, além disso, como a necessidade da negatividade humana confirma a impossibilidade de conclusão e fechamento desse sistema" (Butler, 2012 [1987], p. 12).[257]

Nesse sentido, Butler afirma que o negativo é essencial para a efetivação do próprio sujeito, que deve padecer, reiteradamente, da perda da identidade, pois apenas no confronto com o diferente de si mesmo é possível ao sujeito uma "uma versão mais aprimorada de si mesmo" (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 13). No entanto, seria apressado afirmar que o sujeito em Hegel estaria acometido por um mau infinito ou que representaria um retorno ao anseio fichteano (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 13). Efetivamente, o que está em jogo no itinerário do sujeito é a sua identidade como um sujeito previamente dado, estável e autorreferente. Dessa forma, ao discutir a dialética do senhor e do escravo, Butler elucida o significado do sujeito constituído negativamente através da sua vinculação com a diferença. Não se trata da realização de uma subjetividade monológica, que busca excluir a outridade, mas, fundamentalmente, de uma identidade intersubjetiva que direciona-se para uma vida social.

Posto isso, Butler explica o papel essencial do desejo na relação do sujeito com outro sujeito, a saber, no encontro do eu como o outro. A atuação do desejo, na condição de princípio da reflexividade, emerge na transição do entendimento para a autoconsciência

255 "[…] the satisfaction of desire is the transformation of difference into identity" (Butler, 2012 [1987], p. 09). Tradução nossa.
256 "The openness of *Phenomenology's* narrative suggests the impossibility of metaphysical closure within experience" (Butler, 2012 [1987], p. 09). Tradução nossa.
257 "[…] comes to be understood as necessary for the constitution of the system itself and, further, how the necessity of human negativity confirms the impossibility of that system's completion and closure" (Butler, 2012 [1987], p. 12). Tradução nossa.

enquanto negação do ser-outro com a finalidade de expandir a si mesmo. Butler reitera, assim, que a identidade do sujeito, na sua autofundação negativa, na reflexividade, tem em si a diferença (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 44). Como sabemos, o desejo consumidor não é suficiente para a satisfação do sujeito desejante diante da exterioridade do ser-outro. Desse modo, Butler explica que, devido a própria lógica negativa que mobiliza a experiência fenomenológica e se explicita na autoconsciência como reflexividade do sujeito, a saber, como desejo, o próprio desejo persiste para cumprir a sua finalidade de dar decurso à trajetória do sujeito:

> Como o desejo é o princípio da reflexividade da autoconsciência ou diferença interna, e porque tem como seu objetivo mais elevado a assimilação de todas as relações externas em relações de diferença interna, o desejo forma a base experiencial para o projeto da *Fenomenologia* como um todo. O desejo e sua satisfação constituem os primeiros e últimos momentos da busca filosófica pelo autoconhecimento (§165). Nesse sentido, o projeto metafísico que informa todo o projeto do *Geist* encontra sua medida original e final nos critérios que o desejo estabelece para sua satisfação (Butler, 2012 [1987], p. 45).[258]

Desse modo, o itinerário do sujeito deverá prosseguir em sua "educação dramática" (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 45). Para tanto, pela falta mobilizadora do desejo — que sobrevive —, o sujeito defronta-se com outra autoconsciência: "O desejo permanece derrotado até que possa encontrar uma maneira de revelar que o outro sujeito é essencial para sua própria identidade […]" (Butler, 2012 [1987], p. 46).[259] A luta por reconhecimento, portanto, se instaura como momento essencial da identidade do sujeito. Ou seja, o sujeito hegeliano, conforme Butler, é um sujeito desejante que, por assim ser, é necessariamente constituído pela falta negativa da sua relação com a outridade. Neste ponto, Butler propõe uma reflexão interessante sobre por que o sujeito hegeliano necessita do outro para se constituir, visto que inicia sua experiência de forma solitária. Ademais, se impõe a questão sobre como se dá o aparecimento do outro. Indaga a autora: "Por que o sujeito que viaja na *Fenomenologia* iniciou sua jornada sozinho, e por que sua confrontação com o mundo

258 "Because desire is the principle of self-consciousness reflexivity or inner difference, and because it has as its highest aim the assimilation of all external relations into relations of inner difference, desire forms the experiential basis for the project of the *Phenomenology* at large. Desire and its satisfaction constitute the first and final moments of the philosophical pursuit of self-knowledge (§ 165). In this regard, the metaphysical project that informs the entire project of *Geist* finds its original and final measure in the criteria desire sets forth for its satisfaction" (Butler, 2012 [1987], p. 45). Tradução nossa.

259 "Desire remains defeated until it can find a way of revealing that other subject as essential to its own identity […]" (Butler, 2012 [1987], p. 46). Tradução nossa.

sensível e perceptual foi anterior à sua confrontação com um Outro?" (Butler, 2012 [1987], p. 46).[260]

Por conseguinte, Butler explica que o outro já se fazia presente na realidade fenomenológica, porém, permanecia opaco até vir efetivamente à existência. Da mesma forma a autoconsciência como a verdade da consciência. A autoconsciência apenas manifestou-se quando seu conceito se desenvolveu, pois o vir à existência em Hegel não significa um surgir do nada, mas o explicitar do próprio conceito em seu desenvolvimento. Nesse sentido, Butler assevera:

> Dizer, então, que o Outro aparece não é afirmar que a autoconsciência inicial descobre um fenômeno que anteriormente não tinha status ontológico; ao contrário, é somente agora que o Outro se torna explícito em virtude de sua centralidade na busca da autoconsciência inicial por uma identidade que abrange o mundo. O Outro torna-se o objeto geral do desejo (Butler, 2012 [1987], p. 47).[261]

Prosseguindo sua análise, Butler afirma que o início da seção "Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão" é marcada pelo otimismo inicial do conceito puro de reconhecimento mútuo. Ao seguir, então, com a dramatização do reconhecimento e passar, de início, pela experiência da perda de si — a autoconsciência veio para fora de si na outra autoconsciência (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 143-144, §179-184) — a autoconsciência, na avaliação de Butler ao considerar o termo alemão "*ausser sich*", não denota apenas "fora de si", mas, também, êxtase e raiva. A autoconsciência reage ao ver seu princípio essencial, a sua autonegação, retirada de si pelo outro: "Que a autoconsciência possa encontrar seu próprio princípio essencial incorporado em outro lugar aparece como uma experiência assustadora e até mesmo irritante" (Butler, 2012 [1987], p. 48).[262] De fato, há uma não aceitação inicial dessa exterioridade, o que leva a autoconsciência a agir por um duplo suprassumir da outra autoconsciência com a finalidade de restituir a si mesma e suprassumir a exterioridade anunciada pelo outro (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 143, §179-181). Contudo, precisamente devido ao agir duplo, a autoconsciência encontra-se em uma ambiguidade diante da exterioridade, pois ao retornar a si mesma desse agir, descobre a independência da própria

260 "Why did the journeying subject of the Phenomenology begin its journey alone, and why was its confrontation with the sensuous and perceptual world previous to its confrontation with an Other?" (Butler, 2012 [1987], p. 46). Tradução nossa.

261 "To say, then, that the Other appears is not to claim that the initial self-consciousness discovers a phenomenon that previously had no ontological status; rather, it is only now that the Other becomes explicit in virtue of its centrality to the initial self-consciousness' pursuit of an identity that encompasses the world. The Other becomes the general object of desire" (Butler, 2012 [1987], p. 47). Tradução nossa.

262 "That self-consciousness can find its own essential principle embodied elsewhere appears as a frightening and even angering experience" (Butler, 2012 [1987], p. 48). Tradução nossa.

exterioridade — o fora de si é uma outra autoconsciência também independente e mediante si mesma (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 143, §182). O movimento da autoconsciência deixa a alteridade livre e, assim, o sujeito se descobre como extático:

> […] ao desejar o Outro, a autoconsciência descobre-se como um ser extático, um ser que tem em si mesmo a capacidade de tornar-se outro para si, o que, através do princípio autotranscendente do desejo, entrega-se ao Outro ao mesmo tempo em que acusa o Outro de, de alguma forma, tê-lo apropriado. A ambiguidade entre dádiva e apropriação caracteriza o encontro inicial com o Outro e transforma esse encontro de dois desejos em uma luta (*Kampf*) (Butler, 2012 [1987], p. 48).[263]

Em consonância com Hegel, Butler afirma, então, que a construção da identidade do sujeito é definida através da interação com o outro, mas o outro como aquele que também possui uma ação negadora, sendo distinto, portanto, de um objeto a ser consumido. Como se sabe, a autoposição da autoconsciência não se dá enquanto autoafirmação diante de um ser passivo. A identidade se inscreve em uma interação de tensionamento com o outro, interação na qual há dois movimentos de autoafirmação que se imbricam mutuamente. Conforme Butler, o desejo leva o sujeito ao paradoxo de si mesmo: o desejo que buscava a integridade da identidade e o reconhecimento da independência do sujeito leva à exterioridade da própria identidade, bem como a uma conflituosa relação com a liberdade. Assim, sublinha Butler:

> A raiva da autoconsciência — a maneira pela qual ela está "*ausser sich*" — não procede diretamente da experiência perceptiva descrita acima, mas como consequência de seu próprio envolvimento extático com o Outro. O Outro incorpora sua liberdade porque a autoconsciência inicial renunciou à sua liberdade em favor do Outro. O desejo é aqui entendido como um autossacrifício extático, o que está em direta contradição com o projeto predominante do desejo, ou seja, alcançar uma identidade cada vez mais capaz. O desejo, assim, naufraga na contradição e torna-se uma paixão dividida contra si mesma. Esforçando-se para tornar-se coextensiva ao mundo, um ser autônomo que se encontra refletido em toda parte no mundo, a autoconsciência descobre que, implícita em sua própria identidade como ser desejante, está a necessidade de ser reivindicada por outro (Butler, 2012 [1987], p. 49).[264]

---

263 "[…] in desiring the Other, self-consciousness discovers itself as ecstatic being, a being that has it in itself to become other to itself, which, through the self-surpassing principle of desire, *gives itself up* to the Other even as it charges that the Other has somehow appropriated it. The ambiguity of gift and appropriation characterizes the initial encounter with the Other, and transforms this meeting of two desires into a struggle (*Kampf*)" (Butler, 2012 [1987], p. 48).

264 "Self-consciousness' anger — the way in which it is '*ausser sich'* does not proceed directly from the perceptual experience described above, but as a consequence of its own ecstatic involvement with the Other. The Other embodies its freedom because the initial self-consciousness has forfeited its freedom to the Other. Desire is here understood as ecstatic self-sacrifice, which is in direct contradiction to the overriding project of desire, i.e., to attain an ever more capable identity. Desire thus founders on contradiction, and becomes a passion divided against itself Striving to become coextensive with the world, an autonomous being that finds tself everywhere reflected in the world, self-consciousness discovers that implicit in its own identity as a desiring being is the necessity of being claimed by another" (Butler, 2012 [1987], p. 49). Tradução nossa.

Por isso, Butler argumenta que o encontro com o outro representa o fracasso de um projeto narcisista que nega a liberdade à alteridade (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 49). O projeto narcisista pressupõe a liberdade como atributo exclusivo do indivíduo, devendo ocorrer em uma particular e exclusiva corporificação. O que é questionado precisamente pelo corpo do outro que passa a reivindicar a liberdade também para si. Nessa medida, a autoconsciência precisa aniquilar aquele outro que reivindica aquilo que seria só seu. Mas, fundamentalmente, a autoconsciência precisa lidar com o dilema de escolher entre uma existência extática e uma existência autodeterminada; precisa lidar com o estranhamento do próprio desejo, que contradiz a si mesmo em seu projeto (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 49). Por conseguinte, instaura-se, desse modo, a luta de vida ou morte por reconhecimento.

> A ambiguidade da alteridade que a autoconsciência busca superar constitui o tema central de 'Senhorio e Servidão', e torna-se claro que qualquer relação reflexiva que a autoconsciência busca ter é, em si mesma, apenas possível através de uma relação intencional com um Outro; — ela só pode superar sua própria autoalienação ao superar a externalidade da autoconsciência do Outro […] (Butler, 2012 [1987], p. 50).[265]

É interessante observar como Butler interpreta a finalidade do reconhecimento: a autoafirmação da independência da autoconsciência não envolve apenas a negação da aderência ao ser vivente, mas mobiliza também a tentativa de resolver o estranhamento do próprio desejo, a saber, a ambiguidade de ser extático e autodeterminado, ambos produzidos pelo desejo. Não obstante, o dilema entre a existência extática e a existência autodeterminada não é exclusiva *do eu*, mas também afeta o outro devido ao movimento de ação recíproca. Diante disso, o desejo passa a ser caracterizado por uma relação ambígua de troca, "na qual duas autoconsciências afirmam sua respectiva autonomia (independência) e alienação (alteridade)", salienta Butler (2012 [1987], p. 51).[266] Por conseguinte, a luta de vida ou morte compreende o esforço do sujeito para realizar a sua identidade tanto por meio do outro sujeito quanto apesar dele, uma vez que este também busca, simultaneamente, o mesmo projeto. Ademais, Butler ressalta ainda que a corporeidade vista no outro denuncia para o sujeito o aprisionamento da sua liberdade: "E na medida em que ambos os indivíduos buscam livrar-se de sua dependência da existência determinada e libertar a pura liberdade que veem como

265 "The ambiguity of the otherness self-consciousness seeks to overcome forms the central theme of 'Lordship and Bondage', and it becomes clear that any reflexive relation that self-consciousness seeks to have is itself only possible through an intentional relation to an Other;-it can overcome its own self-alienation only through overcoming the externality of the Other's self-consciousness […]" (Butler, 2012 [1987], p. 50). Tradução nossa.
266 "[…] in wich two self-consciousnesses affirm their respective autonomy (independence) and alienation (otherness)" (Butler, 2012 [1987], p. 51). Tradução nossa.

aprisionada na corporalidade, cada um busca fundir-se com o Outro como o princípio abstrato da liberdade" (Butler, 2012 [1987], p. 52).[267]

Contudo, como sabemos, a morte vislumbrada na luta entre as autoconsciências implica aniquilação do próprio reconhecimento. É preciso haver sujeito vivente, corporificado, para haver possibilidade de reconhecimento. Nesse sentido, Butler declara que a relação de dominação como consequência da luta substitui o desejo de aniquilação absoluta do outro pelo esforço de aniquilação contínua dele em vida: "O Outro deve agora *viver sua própria morte*" (Butler, 2012 [1987], p. 52).[268] A existência do outro apenas é tolerada se subjugada, e o seu corpo torna-se um instrumento morto. Butler explica que a figura do senhor empreendeu uma interiorização da ofensiva contra o outro, pois diante do terror da morte, o senhor escolhe a relação reflexiva de descorporificação, sustentando a sua abstração por meio da dominação do outro (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 53). De acordo com Butler, o corpo não faz parte do projeto de identidade do senhor e, assim, o senhor exige que o outro seja o corpo que dedica-se em não ser (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 53).

> O senhor não pode livrar-se do corpo de uma vez por todas — essa foi a lição da luta de vida e morte. E, no entanto, ele mantém o projeto de tornar-se um "Eu" puro e desencarnado, uma liberdade não restringida pela particularidade e pela existência determinada, uma identidade universal e abstrata. Ele ainda age com base na suposição filosófica de que liberdade e vida corporal não são essenciais uma à outra, exceto pelo fato de que a vida corporal parece ser uma precondição da liberdade. Mas a liberdade não requer, na visão tácita do senhor, a vida corporal para sua expressão e determinação concretas. Para o senhor, a vida corporal deve ser mantida, mas pode muito bem ser sustentada por um Outro, pois o corpo não faz parte de seu próprio projeto de identidade (Butler, 2012 [1987], p. 53).[269]

Ao fazer o outro como escravo do seu desejo, o senhor deseja sem negar, deseja sem realizar o princípio negativo do próprio desejo, afirma Butler (Cf. Burler, 2012 [1987], p. 53). Consequentemente, o escravo, por sua vez, corporifica o princípio de negação por meio do seu trabalho para o senhor e passa a ser mais que um mero corpo, visto que seu corpo "é um meio *incorporador* ou expressivo para o projeto de uma identidade autodeterminada" (Butler,

267 "And insofar as both individuals seek to rid themselves of their dependence on determinate existence, and release the pure freedom which they view as trapped within corporeality each seeks to merge with the Other as the abstract principle of freedom" (Butler, 2012 [1987], p. 52). Tradução nossa.

268 "The Other must now *live its own death*" (Butler, 2012 [1987], p. 52). Tradução nossa.

269 "The lord cannot get rid of the body once and for all-this was the lesson of the life and death struggle. And yet he retains the project of becoming a pure, disembodied 'I', a freedom unfettered by particularity and determinate existence, a universal and abstract identity. He still acts on the philosophical assumption that freedom and bodily life are not essential to one another, except that bodily life appears to be a precondition of freedom. But freedom does not, in the tacit view of the lord, require bodily life for its concrete expression and determination. For the lord, bodily life must be taken care of, but just as well by an Other, for the body is not part of his *own* project of identity" (Butler, 2012 [1987], p. 53). Tradução nossa.

2012 [1987], p. 53).[270] Como explica Butler, é a necessidade de consumo que afeta o senhor que confirma, assim, o escravo como o corpo que dá forma à liberdade por meio do seu trabalho (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 54). O senhor reconhece indiretamente "o poder de autodeterminação do escravo" (Butler, 2012 [1987], p. 54).[271]

No entanto, conforme aludido acima, a relação de dominação significa a morte em vida e, viver plenamente, por outro lado, como enfatiza Butler, significa atingir uma identidade mais ampla através do reconhecimento recíproco, o que está, entretanto, interditado pelo antagonismo da relação entre senhor e escravo (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 55). Nessa direção, Butler afirma que, "desejo que busca redescobrir a substância como sujeito é o desejo de tornar-se o todo da vida" (Butler, 2012 [1987], p. 55).[272] A autora entende que a dialética do senhor e do escravo compreende, de forma não explícita, uma luta sobre o problema geral da vida (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 55):

> A divisão do trabalho entre senhor e escravo pressupõe uma discrepância entre o desejo de viver e o desejo de ser livre. O senhor, descontente com a perspectiva de ter que viver, delega a tarefa ao escravo. O escravo se dedica a trabalhar nas coisas, moldando-as em produtos para o consumo humano. Para o senhor, a vida aparece como uma exigência material, como um limite para seu projeto de abstração. O desejo do senhor de estar além da vida (a intencionalidade de seu desejo) revela um desejo de estar além do desejo (a reflexividade de seu desejo). Ele não aprecia a dialética de querer e satisfação; seu único projeto é permanecer saciado e, portanto, banir o desejo e suas possibilidades (Butler, 2012 [1987], p. 55).[273]

Enquanto o senhor repousa na abstração do consumo, o escravo se engaja na vida por meio da negação. Por conseguinte, a inversão da relação de dominação da dialética do senhor e do escravo é comentada por Butler através da ideia de integração entre o desejo de viver e o desejo de ser um sujeito autônomo (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 56). O senhor não consegue alcançar a identidade autônoma, pois está irremediavelmente preso à necessidade constante do gozo, do consumo. Preso, assim, ao corpo que busca negar. O escravo, por outro lado, ao trabalhar materialmente o mundo, torna-se "experiente em liberdade" (Cf. Butler, 2012

270 "[…] is an *embodying* or expressive medium for the project of a self-determining identity" (Butler, 2012 [1987], p. 53). Tradução nossa.
271 "[…] the bondsman's power of self-determination" (Butler, 2012 [1987], p. 54). Tradução nossa.
272 "[…] desire that seeks to rediscover substance as subject is the desire to become the whole of life" (Butler, 2012 [1987], p. 55). Tradução nossa.
273 "The division of labor between lord and bondsman presupposes a discrepancy between the desire to live and the desire to be free. The lord, displeased with the prospect of having to live, delegates the task to the bondsman. The bondsman takes to working on things, fashioning them into products for human consumption. For the lord, life appears as material exigency, as a limit to his project of abstraction. The lord's desire to be beyond life (the intentionality of his desire) reveals a desire to be beyond desire (the reflexivity of his desire). He does not relish the dialectic of want and satisfaction; his sole project is to remain sated and, hence, to banish desire and its possibilities" (Butler, 2012 [1987], p. 55). Tradução nossa.

[1987], p. 56). Nesse sentido, Butler afirma que a função negativa do desejo orienta-se para a "recriação dos objetos naturais em reflexos de sua criação" (Butler, 2012 [1987], p. 57).[274]

Posto isso, para Butler o desejo possui uma função dupla no contexto da interação entre as autoconsciências: ele se liga ao problema do reconhecimento e, também, compreende a transformação do mundo natural (Cf. Butler, 2012 [1987], p. 57). Depreende que a possibilidade do reconhecimento mútuo exige sempre um mundo material compartilhado, ou seja, "somos reconhecidos não apenas pela forma que habitamos no mundo (nossas diversas encarnações), mas pelas formas que criamos do mundo (nossas obras) […]" (Butler, 2012 [1987], p. 57-58).[275] Contudo, diferente de uma conclusão apressada sobre a positividade do reconhecimento, podemos afirmar que Butler não reivindica em sua leitura da dialética do senhor e do escravo uma reconciliação entre os sujeitos implicados. Em essência, a autora destaca o fato de que o tipo de reconhecimento do sujeito está intrinsecamente relacionado ao modelo de sociedade construído pelos próprios sujeitos. Em outras palavras, é importante ressaltar, como observa Ferrarese (2011), que o reconhecimento para Butler é igualmente condicionado por normas sociais e estruturas de poder, como evidenciam as condições de reconhecimento impostas ao outro — que assume uma posição subalterna — no contexto das relações de dominação.

A partir dessa breve incursão por meio das lentes de Butler ao conceito de sujeito da *Fenomenologia*, podemos afirmar que está em questão um sujeito processual, radicado na reflexividade do desejo que põe esse sujeito na necessária relação com um outro e o faz um ser extático. Além disso, sujeito marcado por uma relação intersubjetiva ambivalente, tendo em vista que seu projeto de autodeterminação é atravessado socialmente por projetos conflitantes que impõem a morte em vida, a exemplo da vida de sujeição. Daí Butler admitir, no Prefácio à segunda edição (1999) de *Subjects of desire*, que foi necessário uma retomada da dialética do senhor e do escravo em A *vida psíquica do poder* (2017 [1997]) para desvelar a constituição psíquica do sujeito por meio da sujeição tendo em vista a consciência infeliz como resultado da dialética do reconhecimento.

274 "[…] re-creation of natural objects into reflections of their make" (Butler, 2012 [1987], p. 57). Tradução nossa.
275 "[…] we are recognized not merely for the form we inhabit in the world (our various embodiments), but for the forms we create of the world (our works) […]" (Butler, 2012 [1987], p. 57-58). Tradução nossa.

4.2.2.2 A produção do sujeito como assujeitamento em Butler: da dialética do senhor e do escravo para a consciência infeliz

Em *A vida psíquica do poder* (2017 [1997]) Butler propõe a tese de pensar o sujeito por vias da sujeição, a saber, uma forma de poder que constitui a própria formação do sujeito. Por meio da influência direta de Foucault, a autora afirma, nesse sentido, que o poder opera "[…] como algo que forma o sujeito, que determina a própria condição de sua existência e a trajetória de seu desejo" (Butler, 2017 [1997], p. 10). Desse modo, sujeição denota "tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito" (Butler, 2017 [1997], p. 10). Hegel, por seu turno, integra a tese de Butler pois a *Fenomenologia* é apresentada como lócus privilegiado da operação de sujeição por meio da dialética do senhor e do escravo, sobretudo ao poder articular a sujeição à sua forma psíquica na consciência infeliz. Butler observa que o senhor ressurge na consciência do escravo como uma realidade psíquica de autocensura (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 11). No entanto, longe de extirpar essa volta contra si mesma, a autoconsciência a sustenta, pois se torna essencial para a formação e a permanência do próprio sujeito: "[…] o poder que a princípio aparece como externo, imposto ao sujeito, que o pressiona à subordinação, assume uma forma psíquica que constitui a identidade pessoal do sujeito" (Butler, 2017 [1997], p. 11).

O sujeito não existe previamente ao poder, considera Butler, mas, é seu efeito (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 22). No entanto, embora o poder preceda o sujeito agindo sobre ele e o colocando em ato, o poder dissimula essa operação quando é exercido pelo próprio sujeito. Butler explica que, de certa forma, o poder é retomado e reiterado pelo sujeito de modo a ofuscar as reais condições que possibilitam a manifestação do próprio sujeito. Por conseguinte, se conclui não ser possível fazer uma distinção analítica da transição entre o poder que age sobre o sujeito e o poder posto em ato pelo sujeito, argumenta Butler. Posto isso, Butler defende que a transição deve ser explicada pela ideia de cisão e inversão do sujeito (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 23). O sujeito ocupa, então, um lugar ambivalente: ora como efeito do poder; ora como condição de possibilidade de uma ação condicionada. Para Butler, portanto, é necessário considerar o sujeito a partir da ambivalência que constitui as condições de sua operação.

> O poder é externo ao sujeito e simultaneamente seu âmbito de ação. Essa aparente contradição faz sentido quando entendemos que o sujeito não nasce sem poder, mas que seu vir a ser envolve uma dissimulação do poder, uma inversão metaléptica em

> que o sujeito produzido pelo poder acaba proclamado como sujeito que *funda* o poder. Esse caráter fundador do sujeito é efeito de uma operação do poder, um efeito atingido pela inversão e pelo encobrimento da operação anterior. Isso não significa que o sujeito possa ser *reduzido* ao poder que o ocasiona, tampouco que esse poder seja *redutível ao* sujeito. O poder nunca é apenas uma condição externa ou anterior ao sujeito nem pode ser identificado exclusivamente com o sujeito. Para que as condições do poder persistam, elas devem ser reiteradas; o sujeito é justamente o local de tal reiteração, uma repetição que nunca é meramente mecânica (Butler, 2017 [1997], p. 24).

Assim, no que se refere à sujeição, Butler explica que a reiteração do poder temporaliza as condições de subordinação sempre no presente. A temporalização coaduna, desse modo, para o próprio movimento de inversão do poder. Por conseguinte, é esperado que a formulação do sujeito por meio do poder traga questionamentos sobre os impasses da ação do próprio sujeito, visto que sua agência o coloca, necessariamente, em uma condição aporética diante das possibilidades de libertação e dos projetos de dominação. Por outro lado, Butler esclarece que a conformidade inicial com a subordinação não conduz, obrigatoriamente, a uma conclusão específica, seja histórica ou lógica (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 26). Para a autora, o entrelaçamento entre a ação do sujeito e sua subordinação não pode implicar lugares-comuns, como a imagem de um sujeito pernicioso ou a necessidade de retomar a integridade de um sujeito liberal-humanista, cuja ação sempre se opõe ao poder. Não cabem nem o fatalismo político nem formas ingênuas de otimismo político, sentencia Butler. Em verdade, o sujeito não pode suprimir a ambivalência da sua constituição, atesta Butler: "Se o sujeito *não é* totalmente determinado pelo poder, *tampouco* é totalmente determinante do poder (mas é significativa e parcialmente as duas coisas), isso significa que ele ultrapassa a lógica da não contradição — é uma excrescência da lógica, por assim dizer" (Butler, 2017 [1997], p. 26).

Por sua vez, a dimensão formativa do poder, em especial a formação do sujeito como assujeitamento, não deve ser entendida de forma mecanicista ou meramente comportamental, afirma Butler. Para a autora, é necessário considerar os meandros psíquicos do sujeito, revelados na volta sobre si mesmo e contra si mesmo efetuada pelo sujeito através de atos como a autocensura conjuntamente com outros processos de regulação social (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 28). Assim, Butler descreve que as formas do poder regulador atuam no sujeito pelo processo de incorporação das normas sociais (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 28). Para entender a internalização dessas normas, Butler explora o desejo de sujeição como desejo de existência, visto que as categorias sociais, conforme a autora, significam,

simultaneamente, subordinação e existência (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 29). Nesse sentido, o poder regulador age produzindo modos de reflexividade e, também, limitando as formas de socialidade a partir da sua via psíquica. Por não se apresentar como uma força externa e oposta ao sujeito, mas como forma de sujeição, o poder se revela mais eficaz na regulação do sujeito:

> Em outras palavras, na medida em que as normas operam como fenômenos psíquicos, restringindo e produzindo o desejo, elas também regem a formação do sujeito e circunscrevem o campo de uma socialidade habitável. A operação psíquica da norma oferece uma via mais insidiosa para o poder regulatório do que a coerção explícita, cujo sucesso permite sua operação tácita dentro da esfera social. Por ser psíquica, no entanto, a norma não apenas reintegra o poder social —ela se torna formativa e vulnerável de maneiras altamente específicas (Butler, 2017 [1997], p. 30).

Por meio de Freud e Nietzsche, Butler compartilha descrições de como o sujeito é formado por meio da produtividade do poder. Conforme a autora, Freud e Nietzsche explicam a consciência como resultado de uma "proibição internalizada" (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 31). Para os autores citados, a proibição leva a pulsão (*Trieb*) a voltar-se sobre si mesma inaugurando uma esfera interna que é condição da autoavaliação e da reflexividade, relata Butler (2017 [1997], p. 31). Em resumo, a dobra produzida "por anseios, desejos ou pulsões primárias" produz um "hábito psíquico de autocensura" que se consolida como consciência (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 31). Butler afirma que esse movimento sobre si mesma da pulsão é também identificado na consciência infeliz de Hegel e, dessa forma, faz a seguinte afirmação de inspiração hegeliana "[a] consciência é o meio pelo qual o sujeito se torna objeto para si mesmo", meio pelo qual o sujeito se perfaz como "refletivo e reflexivo" (Butler, 2017 [1997], p. 31). Depreende que o eu, a autoconsciência, não se define meramente pelo saber de si, mas, como sabemos, também pela reflexividade. Logo,

> [a] reflexividade se torna o meio pelo qual o desejo se transmuda para o circuito da autorreflexão. No entanto, a dobra do desejo que culmina na reflexividade produz uma nova ordem de desejo: o desejo pelo próprio circuito, pela reflexividade e, por fim, pela sujeição (Butler, 2017 [1997], p. 31).

Nesse sentido, ao voltar-se para a *Fenomenologia*, Butler no ensaio "Apego obstinado, sujeição corporal" direciona-se para a seção seguinte à "Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão", a saber, a seção "Liberdade da consciência-de-si: estoicismo, cepticismo e a consciência infeliz". Nessa seção, a liberdade, como destaca a autora, é dissolvida na escravidão de si e, desse modo, Butler busca mostrar como a ideia de

liberdade, pensada pela consciência escrava, corresponde, de fato, às formas de autocensura ética que, no caso da consciência infeliz, refere-se mais explicitamente ao conteúdo religioso do cristianismo (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 40). De acordo com a autora, o escravo supostamente se liberta de um senhor externo para encontrar-se inserido no mundo ético e, consequentemente, submetido a normas e ideais prefiguradas pelos conteúdos éticos do estoicismo, do ceticismo e da religião cristã.[276] O que ocorre, por conseguinte, é a interiorização do senhor por meio da reflexividade das normas: "[…] o sujeito emerge como uma consciência infeliz através da aplicação reflexiva das leis éticas" (Butler, 2017 [1997], p. 40). A indiferença quanto ao ser-aí, à corporalidade e à vida, que emerge desde o estoicismo (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 154, §200), Butler enfatiza corresponder à criação paralela de normas éticas. Desse modo, identifica-se uma relação entre a escravidão de si, por meio da sujeição do corpo, com imperativos ético-religiosos autoimpostos (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 41). Ademais, Butler destaca que essa relação prenuncia a crítica de Nietzsche à escravidão de si na *Genealogia da moral*, crítica apropriada por Foucault (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 41). [277]

Considerando o escopo da nossa pesquisa, nos concentraremos na parte inicial da investigação realizada no ensaio "Apego obstinado, sujeição corporal", momento no qual Butler oferece "uma interpretação que explica como o paradoxo da sujeição corporal é formulado na transição de 'Dominação e escravidão' para 'A consciência infeliz' na *Fenomenologia do Espírito*" (Butler, 2017 [1997], p. 42). Nosso propósito é lançar luz ao malogro do reconhecimento na persistência da consciência escrava através da sua escravidão de si mesma, na forma de sujeição.

276 As figuras do estoicismo, ceticismo e da consciência infeliz são manifestações da consciência escrava, são figuras da autoconsciência. Como sabemos, a autoconsciência inaugura um cenário prático e intersubjetivo na *Fenomenologia do Espírito*, de modo que a experiência da autoconsciência, em distinção à experiência da consciência como certeza sensível, percepção e entendimento, compreenderá conteúdos da esfera prática e do mundo social. Ademais, a luta por reconhecimento põe em evidência o tema da liberdade e o estoicismo emerge como uma forma universal do espírito no mundo que compreende a forma pensante do conceito em sua liberdade. Posto isso, o estoicismo, o ceticismo e a consciência infeliz, não apenas caracterizam a pretensa liberdade da autoconsciência em oposição à exterioridade da determinidade em um nível gnosiológico, mas, também, em uma esfera ética: "[…] as categorias do estoicismo, ceticismo e consciência infeliz adquirem a significação ética frente a essa natureza, ou objetividade, 'exterior'. Significa, assim, entender que a motivação epistêmica do pensar o objeto em sua cognoscibilidade é, antes, uma demanda da manifestação da liberdade na efetividade, através da ética" (Raskin, 2020, p. 234).

277 Butler sustenta que quando a supressão do corpo, na consciência escrava, exige um movimento instrumental efetuado pelo próprio corpo, este acaba sendo, inadvertidamente, preservado no e pelo próprio meio que busca eliminá-lo (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 42). A partir dessa leitura, Butler propõe a possibilidade de aproximação de Hegel com as perspectivas de Nietzsche, Foucault e, também, de Freud sobre o tema da condição psíquica de autorrebaixamento do sujeito (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 42). O objetivo da autora é "descobrir se, antes de afluir no Espírito, o capítulo de Hegel traz em si uma ligação oculta com a definição nietzschiana e a freudiana da consciência" (Butler, 2017 [1997], p. 42). No entanto, tendo em vista o escopo delimitado da presente pesquisa, não desenvolveremos a análise dessa parte da investigação de Butler.

Butler ao adentrar o texto de Hegel, destaca o corpo como um elemento central na dialética do senhor e do escravo, transformando-o em um objeto privilegiado de reflexão filosófica. Assim como em *Subjects of desire*, a autora explicita que o corpo do escravo aparece como corpo instrumental que trabalha em função das necessidades do senhor. O produto do trabalho do escravo ratifica, dessa forma, a sua condição de subalternidade. No entanto, conforme exposto acima, essa relação de subjugação através do corpo opera enquanto dissimulação do artifício que faz do senhor aquele que pode ser descorporalizado na exata medida em que possui um corpo trabalhador — o corpo do escravo. Butler explica, dessa maneira, que a exigência de que o escravo seja o corpo do senhor deve coincidir com o esquecimento de que o senhor está implicado no trabalho do escravo. Em outros termos, significa produzir o corpo do escravo e, no entanto, negar a sua produção, a sua relação essencial com o senhor (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 43). Depreende que a suposta autonomia que decorre do processo formativo do trabalho do escravo, a partir da sua lida com os objetos que produz, nada mais é do que efeito da dissimulação da descorporalidade do senhor. Nota-se, desse modo, que a autora desenvolve mais detidamente a condição de subjugação na obra A *vida psíquica do poder*. Butler, então, explica:

> O escravo, portanto, pertence ao senhor, mas com um tipo de pertença que não pode ser reconhecida, pois reconhecê-la implicaria reconhecer a substituição e, por conseguinte, expor o senhor como o corpo que evidentemente ele muito não quer ser. Desse modo, o escravo trabalha como substituto a serviço da renegação; é apenas mediante o arremedo e o encobrimento do caráter mimético do trabalho que o escravo parece ser ativo e autônomo. Na verdade, o objeto surge como a objetificação do trabalho do escravo, e, portanto, como uma instância desse trabalho, uma solidificação e reflexão desse trabalho (Butler, 2017 [1997], p. 44-45).

Butler entende que as marcas impressas no objeto através do trabalho do escravo são marcas que testemunham a posse do objeto pelo senhor, visto o escravo ser o corpo trabalhador do senhor e o objeto, apesar de marcado pelo trabalho do escravo, ser propriedade do senhor. O trabalho do escravo é um marcar que se desmarca na circulação do objeto, na expropriação do objeto pelo senhor, afirma a autora (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 46). Nesse sentido, Butler afirma que o escravo se reconhece, de fato, "na perda da assinatura", na perda da sua marca no objeto; consequentemente, se reconhece "na *ameaça à autonomia* que a expropriação produz" (Butler, 2017 [1997], p. 47). É a experiência do medo absoluto que leva o escravo "a um certo reconhecimento de si", declara Butler (2017 [1997], p. 47). O escravo passa pela experiência de um medo gerado pela "transitoriedade e expropriabilidade" decorrentes do próprio trabalho (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 47). O escravo, portanto, é um

sujeito forjado no medo. Ademais, Butler analisa que a transitoriedade, antes exclusiva do desejo devorador do senhor, sob o qual nada se faz perene, também faz parte do escravo. Apesar da ideia de que o trabalho do escravo põe objetos permanentes, o escravo vive sob a transitoriedade posta pela expropriação do objeto que produz. No fim das contas, o medo do escravo aponta para a relação entre trabalho e propriedade, visto que o que o escravo perde, efetivamente, é o seu corpo trabalhador e a posse do produto do seu trabalho, expõe Butler.

> O trabalho, para Hegel, é uma forma de desejo que suprime idealmente seu caráter transitório: nas palavras dele, "o trabalho é desejo refreado, um desvanecer contido" (p. 149-50, §195). Trabalhar um objeto é dar-lhe forma, e dar-lhe forma é dar-lhe uma existência que supera a transitoriedade. O consumo do objeto é a negação desse feito de permanência; o consumo do objeto é a sua *de*formação. O acúmulo de propriedade, no entanto, exige que os objetos formados sejam possuídos em vez de consumidos; é apenas como propriedade que os objetos preservam sua forma e "contêm o desvanecimento". É somente como propriedade que os objetos cumprem a promessa teológica com a qual foram investidos (Butler, 2017 [1997], p. 47-48).

O escravo assim o é porque está no interior de uma relação de dominação e se define pela sua função nessa relação, a qual consiste em produzir e abdicar do que produz. Ademais, o seu próprio corpo é propriedade alheia. A experiência do escravo, nesse sentido, é uma experiência de constante sacrifício de si mesmo, atesta Butler. O escravo apenas reconhece a sua assinatura "como o que é constantemente apagado, como um lugar de constante desaparição" (Butler, 2017 [1997], p. 48). Efetivamente, o escravo não possui controle sobre o que produz e a finalidade da sua produção. Sobretudo, ele vive o próprio evanescimento, mas entende que esse evanescimento é produzido por outrem: "isto é, que essa forma de apagar a si mesmo é imposta socialmente", completa Butler (2017 [1997], p. 48). Assim, Butler explica que o escravo se sabe corpo trabalhador, de fato, mas, também, se sabe transitório (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 48).

Neste ponto, Butler explora o momento de inflexão da relação entre o trabalho formativo do escravo e o medo da morte como medo do "senhor absoluto" (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 150, §196). De acordo com a autora, a morte, que inicialmente é tomada como a ação violenta que visa a eliminação do outro na luta de vida ou morte, reaparece, no final do texto "Dominação e escravidão", como estratégia da dominação enquanto "o destino inevitável de todo o ser cuja consciência é determinada e corporificada, e não mais como uma ameaça posta pelo outro" (Butler, 2017 [1997], p. 49). A saber, o medo da morte como o fim inevitável daquele que possui um corpo, daquele que está atrelado à materialidade da existência. A finitude como condição inscrita na existência corpórea. Assim, diante da não

resolução do reconhecimento, da falta de uma saída emancipatória, Butler explica o apego obstinado do escravo à sua "[…] habilidade que domina uma certa coisa, mas não domina a potência universal e a essência objetiva em sua totalidade" (Hegel, 2011 [1807], p. 151, §196). O reconhecimento que se impõe diante da transitoriedade, é o reconhecimento derradeiro da própria morte, o qual é negado pelo escravo. Diz Butler:

> O escravo beira esse reconhecimento devastador de sua própria morte no último parágrafo do capítulo, mas se abstém de reconhecê-la e, em vez disso, apega-se a vários de seus próprios atributos, assume uma postura enfatuada e obstinada, agarra-se ao que parece haver de firme nele mesmo, prende-se firmemente em si mesmo, a fim de não saber que a morte ameaça cada aspecto de sua própria firmeza: "Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados [*Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewusstseins wankend geworden*], essa consciência pertence ainda, em si, ao ser determinado. O sentido próprio é obstinação, uma liberdade que ainda permanece no interior da escravidão" (p. 151, §198) (Butler, 2017 [1997], p. 49).

Butler verifica que a consciência infeliz surge precisamente como resultado da substituição do medo da morte corporal pela obstinação, redefinida como "presunção religiosa" (Butler, 2017 [1997], p. 49). Porém, não significa uma exclusão do medo da morte, mas a sua internalização. Segundo Butler: "Esse si-mesmo santimonial não é *destituído* de terror: sua reflexividade é autoaterrorizante" (2017 [1997], p. 49). Na passagem para a consciência infeliz, Butler explica que o reconhecimento da morte é evitado e substituído pelo modo no qual o corpo "morre sem cessar" (Butler, 2017 [1997], p. 50). Haveria um deslocamento do lugar do senhor e o escravo assumiria a condição de ser senhor do próprio corpo. Esse arranjo substitutivo cinde a consciência — a psiquê, como coloca Butler — em uma dinâmica interna de dominação e escravidão no interior do próprio sujeito. E o corpo, por seu turno, é mais uma vez dissimulado como alteridade, mas, neste caso, como alteridade interna à consciência:

> Não mais sujeitado como instrumento externo de trabalho, o corpo ainda permanece separado da consciência. Reconstituído como um estranho interior, o corpo se sustenta pela renegação e assume a forma do que a consciência deve continuar renegando (Butler, 2017 [1997], p. 50).

Desse modo, a seção "Liberdade da consciência-de-si: estoicismo, ceticismo e a consciência infeliz", revela, nas palavras de Butler, que a suposta liberdade alcançada pelo escravo por meio do seu trabalho, inaugura, na verdade, uma outra forma de sujeição (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 50). Trata-se, então, da obstinação [*Eigensinnigkeit*], entendida como apego a si mesmo diante do medo da morte. Um apego que, paradoxalmente, reitera a

renegação do corpo e introduz a novidade de justificar-se por meio de imperativos ético-religiosos. Conforme Butler, o medo impulsiona a necessidade do imperativo ético que passa a existir como defesa contra o próprio medo. Nesse sentido, o sujeito passa a ser produzido e subjetivado por meio de leis éticas motivadas pelo medo — de forma que o medo é reconstituído como medo da lei, declara Butler (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 51).

> A invenção de normas a partir do medo (e contra ele), bem como a imposição reflexiva dessas normas, sujeita a consciência infeliz num duplo sentido: o sujeito é subordinado às normas, e as normas são subjetivadoras — isto é, elas dão uma forma ética à reflexividade desse sujeito emergente (Butler, 2017 [1997], p. 50-51).

A forma de fugir do medo é, efetivamente, renegando o corpo. Por sua vez, como explica Butler, renegar o corpo implica direcionar-se para o que parece ser mais descorporalizado, no caso, o pensamento. De fato, como acompanhamos, a primeira figura da consciência escrava, o estoicismo, encerra um modelo de sujeito pretensamente livre que se identifica assim pela simples essência do pensar (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 154, §200). Hegel observa, contudo, que a posição estoica da liberdade abstrata não leva a termo a completa negação do ser-outro — ou do corpo, como enfatiza Butler. A consciência estoica, nas palavras de Hegel, "apenas se *retirou* do ser-aí, para si mesma; e não se levou a cabo como absoluta negação do ser-aí nela" (Hegel, 2011 [1807], p. 154, §201). Como desenvolve Butler, essa tarefa não pode ser executada pela consciência estoica, pois a negação conceitual do seu ser-aí "requer um si-mesmo persistente que se ponha no ato de se recolher de sua própria existência e da existência dos outros" (Butler, 2017 [1997], p. 51). Surge, então, a consciência cética.

Em distinção ao estoicismo, a figura do ceticismo compreende, para Hegel, a realização da liberdade do pensamento como negação de fato, embora, ainda que em-si — "liberdade que *em-si* é o negativo" (Hegel, 2011 [1807], p. 155, §202). Conforme Hegel, no ceticismo "o ser-aí independente e a determinidade permanente" tornam-se inessenciais para a consciência visto a completa aniquilação que sofrem pela atitude cética (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 155, §202). Hegel faz um paralelo com a independência articulada pela negação na dominação e escravidão, que ora está no desejo devorador do senhor, ora no desejo refreado do trabalho do escravo, mas que, no entanto, não foi realmente consumada. O êxito, assim, parece reservar-se à atitude cética:

> […] se o desejo e o trabalho não puderam levar a cabo a negação para a consciência-de-si, ao contrário, essa atitude polêmica para com a múltipla dependência das

> coisas, terá êxito: já que se volta contra elas como consciência-de-si livre, previamente implementada em si mesma. Mais precisamente, porque [essa atitude] tem em si mesma o *pensar* ou a infinitude, e por isso as independências, conforme suas diferenças, para ela são apenas grandezas evanescentes. As diferenças, que no puro pensar de si mesmo são só abstrações das diferenças, tornam-se aqui *todas* as diferenças; e todo ser diferente se torna uma diferença da consciência-de-si (Hegel, 2011 [1807], p. 155-156, §202).

Com a real negação do ser-outro, Hegel entende que o ceticismo revela o movimento dialético como pertencente à autoconsciência e que a faz experimentar a verdade da sua liberdade diante do completo esvaziamento da diferença. A negação da autoconsciência dissolve toda a determinidade fixa e imutável revelando que a diferença não possui independência própria, de modo que a verdade da autoconsciência como atividade negativa não decorre de algo alheio, mas, na verdade, o constitui em seu vazio (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 157, §205).[278] Butler comenta que o ceticismo nega o campo da alteridade: "Para os céticos, o si-mesmo é uma atividade de perpétua negação, que refuta ativamente a existência de tudo colocando-se como sua própria atividade constitutiva" (Butler, 2017 [1997], p. 51). A atividade cética é reconhecida pela investigação da contradição na tentativa de conhecer a aparência sensível da realidade. Mas, essa postura também incorre em contradição, o que leva Hegel a afirmar que a "negatividade movimentada" da consciência cética gera confusão e se experimenta, no fim de contas, como consciência contraditória. Ademais, a atividade negativa do cético precisa situar-se na singularidade empírica para negar precisamente aquilo que diz não ter realidade (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 157-158, §205). Da contradição da consciência cética surge a figura da consciência infeliz que encerra uma relação duplicada consigo mesma, resultado da atividade do ceticismo. Como expõe Hyppolite, a verdade da consciência cética é a consciência infeliz "enquanto consciência explícita da contradição interna da consciência" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 204).[279]

---

278 Hegel associa à experiência negativa da consciência em seu distanciamento do primado do objeto: "Com isso se determinou o *agir* do *cepticismo* em geral, e a *maneira* desse agir. O cepticismo revela o *movimento dialético* que são a certeza sensível, a percepção e o entendimento; e também a inessencialidade do que tem valor na relação de dominação e de servidão, e do que para o pensamento abstrato vale como *algo determinado*" (Hegel, 2011 [1807], p. 157-156, §203).

279 "Com efeito, o ceticismo relaciona todas as diferenças da vida com a infinidade do eu e descobre, portanto, seu nada; ao mesmo tempo, porém, ele próprio se conhece como uma consciência contingente, engajada nos meandros da existência, sem que disso consiga se libertar. É por isso que a consciência cética é em si a consciência de uma contradição; ainda não o é, todavia, para si. A consciência infeliz, pelo contrário, descobre tal contradição, vê-se a si mesma como uma consciência duplicada: ora se eleva acima da contingência da vida e capta a certeza imutável e autêntica de si, ora se rebaixa até o ser determinado vê-se a si mesma como uma consciência engajada no ser-aí; uma consciência mutável e sem essência 'é portanto, para si mesma, a consciência de sua própria contradição'" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 209).

A consciência infeliz resulta do próprio desenvolvimento da autoconsciência como desenvolvimento da subjetividade (ou do si) na medida em que aprofunda a sua interiorização, a sua reflexividade, em oposição ao ser vivente (Cf. Hyppolite, 2003 [1946], p. 210). É também entendida como consciência religiosa, cujo acabamento ocorre no cristianismo em virtude da tentativa de unificação com o transcendente (Cf. Hyppolite, 2003 [1946], p. 206-208). Como consciência religiosa, a consciência infeliz percorre o drama da separação que incide nela mesma entre Deus, o imutável e, o homem, o singular. Depreende que a consciência infeliz define-se como a cisão de si mesma por meio da coexistência em si mesma a) da consciência imutável e igual a si mesma, que mantém-se firme diante das contradições; e b) da consciência contraditória, a qual reconhece a impossibilidade de se fazer uma identidade fixa referindo-se à singularidade (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 158, §206). Butler, por conseguinte, esclarece essa passagem nos seguintes termos:

> […] a consciência agora está dividida em duas partes, a "essencial" e "imutável" de um lado, e a "inessencial" e "mutável" de outro. O si-mesmo que observa, o qual se define como um tipo de *testemunha depreciadora*, diferencia-se do si-mesmo ao qual observa entrar constantemente em contradição. Esse observar se torna uma maneira de *re*-estabelecer a distância visual entre o sujeito distante da cena e o sujeito em contradição. Nesse caso, no entanto, o si-mesmo que testemunha e deprecia não pode negar o si-mesmo contraditório como seu próprio si-mesmo; ele sabe que o si-mesmo contraditório é ele mesmo, mas, para fortalecer uma identidade opositora, ele transforma esse si-mesmo contraditório numa parte inessencial dele mesmo. Desse modo, ele se separa de si para se purificar da contradição (Butler, 2017 [1997], p. 53-54).

A consciência divide-se em essencial e imutável, e inessencial e sujeita a mudanças. O sujeito compreende a si mesmo como um "si-mesmo" cindido e em conflito, pois há o si-mesmo que observa e julga e o si-mesmo que é observado e está imerso em contradições. Por conseguinte, diante da impossibilidade de excluir a contradição que incide na autoconsciência, o sujeito faz da sua parte contraditória algo inessencial e estabelece com ela uma distância observadora. Esse quadro decorre da própria atividade cética, da constante refutação cética, da sua "negatividade movimentada", como expõe Hegel, refutação que gera certo prazer ao apontar a contradição no discurso do outro. Hegel fala de uma discussão "entre rapazes teimosos", na qual "um diz A quando o outro diz B, e diz B quando o outro diz A e assim cada um, à custa da contradição consigo mesmo, se paga a alegria de ficar sempre em contradição como outro" (Hegel, 2011 [1807], p. 158, §205).

Contudo, essa alegria se prova efêmera quando um cético é defrontado com outro cético, pois ao ter suas contradições expostas, vê-se obrigado a lidar com a sua própria

contradição. Essa reflexividade substitui, no fim de contas, o prazer pela dor e a consciência infeliz, que emerge no seio da contradição cética, toma a si mesma como algo desprezível, comenta Butler (2017 [1997], p. 53). Por isso a autora menciona o si-mesmo observador como uma "testemunha depreciadora", pois a consciência que se quer imutável, diante da impossibilidade de negar a sua outra parte, a parte mutável que também lhe constitui, distancia-se e transforma o si-mesmo da contradição em uma parte inessencial visando a um expurgo purificador.

Vivendo a duplicação por meio de uma cisão de si mesma, resulta que a consciência infeliz vive em uma constante autorrepressão. Hegel afirma, por conseguinte, que a consciência, *por ser consciência da contradição*, "se põe do lado da consciência mutável, e é para si o inessencial. Mas como consciência da imutabilidade ou da essência simples, deve ao mesmo tempo proceder a libertar-se do inessencial, quer dizer, libertar-se de si mesma" (Hegel, 2011 [1807], p. 159, §208).

Podemos afirmar que a consciência infeliz através da cisão entre imutável e mutável reproduz em sua interioridade a oposição entre o senhor (o incorpóreo) e o escravo (corpo) e sofre diante dessa oposição e pela falta de unidade que se expressa na separação com a vida. A consciência infeliz faz do transcendente o essencial e despreza a vida como inessencial. O transcendente, entretanto, apenas é transcendente na singularidade da própria autoconsciência, estando vinculado, dessa forma, à contingência do ser-aí que é a vida. Diz Hegel:

> Uma luta se trava, assim, com um inimigo contra o qual a vitória é, antes, uma capitulação; ter alcançado um [dos contrários] é, antes, a sua perda em seu contrário. A consciência da vida, de seu ser-aí e de seu operar, é somente a dor em relação a esse ser-aí e operar, pois nisso só possui a consciência de seu contrário como sendo a essência, e a consciência da própria nulidade. Daí parte na ascensão rumo ao Imutável. Mas tal ascensão é essa consciência mesma, e portanto, imediatamente, a consciência do contrário; isto é, de si mesma como singularidade. O Imutável que entra na consciência é, por isto mesmo, tocado igualmente pela singularidade, e só se faz presente junto com ela. E a singularidade, em vez de ter sido eliminada na consciência do Imutável, somente reponta ali sempre de novo (Hegel, 2011 [1807], p. 160, §209).

Como pontua Hyppolite, a consciência infeliz é a subjetividade cindida que aspira ao repouso da unidade mas encontra-se sujeita à oscilação entre o momento do imutável e o momento do mutável, "como a inquietude subjetiva que não encontra em si sua verdade" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 210).[280] Entretanto, a dialética entre os dois momentos aludidos

280 Faz-se mister destacar que a figura da consciência infeliz traduz a jornada da consciência cristã ao saber-se cindida internamente entre Deus, o imutável, o transcendente, e a singularidade humana. Conforme Hyppolite: "O senhor e o escravo são, agora, Deus e o homem. Mas, como se admite, se o homem não é sem Deus,

deve orientar a consciência infeliz para a própria superação da sua infelicidade, superação esta que estaria, precisamente, na unidade com o imutável. Nesse sentido, a autoconsciência empreende uma nova experiência, forjando uma aparente unidade para a sua cisão: "[…] a consciência experimenta justamente o *surgir da singularidade no Imutável e do Imutável na singularidade*", afirma Hegel (2011 [1807], p. 160, §210). Contudo, essa experiência inicial resulta insuficiente, pois ainda conserva a oposição não superada. Hegel explica que "ainda não surgiu o imutável tal como é *em-si* e *para-si mesmo*" (Hegel, 2011 [1807], p. 161, §211).

> Por esta razão, a consciência Imutável conserva também em sua própria figuração o caráter e os traços fundamentais do ser-cindido e do ser-para-si, frente à consciência singular. Portanto, em geral, é apenas um *acontecer*, para esta consciência, que o Imutável adquira a figura da singularidade. Também a consciência singular somente se encontra oposta a ele, e assim tem essa relação *pela* [própria] *natureza*. *Encontrar-se* enfim no Imutável lhe aparece, em parte, como produzido por ela mesma — ou ter ocorrido porque ela mesma é singular. Mas de outra parte, essa unidade [com o Imutável lhe aparece] como pertencendo ao Imutável, quanto à sua existência; e a oposição permanece nessa unidade mesma (Hegel, 2011 [1807], p. 161, §212).

A verdade é que, embora nesse novo esforço da consciência infeliz aconteça a figuração do imutável na singularidade, parece permanecer uma distância intransponível entre a singularidade e a sua unidade imutável. Diante disso, a consciência infeliz vê-se obrigada a mudar de estratégia e busca estabelecer uma relação apenas com o imutável figurado: "agora seu esforço tem por determinação suprassumir sua relação para com o puro *Imutável não figurado*, e somente se permitir a relação com o *Imutável figurado*" (Hegel, 2011 [1807], p. 162, §213). Na leitura de Butler, a consciência infeliz objetiva encontrar a sua superação por meio de um corpo "que corporifique a pureza de sua parte imutável", ou seja, criar uma relação encarnada, corporificada, com o imutável figurado (Butler. 2017 [1997], p. 54). De fato, Hegel explica que a relação que então se impõe não é uma relação pensante, mas uma relação que apenas se dirige ao pensar, a saber, uma relação de "fervor devoto [*An Denken*/*Andacht*]" (Hegel, 2011 [1807], p. 163, §217). Trata-se de um sentimento, de um sentimento-de-si, afirma Butler. Nesse sentido, "trata-se do sentimento do corpo obrigado a significar o transcendente e imutável, um sentimento que, não obstante, continua abrigado no sentimento corporal que ele busca transcender", completa Butler (2017 [1997], p. 54).

---

inversamente Deus não é sem o homem. Todavia, a unidade não poderia absorver uma das consciências na outra, elas se opõem uma à outra, de modo que a consciência infeliz é a passagem incessante de uma consciência a uma outra" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 211)

Paradoxalmente, ao instrumentalizar o corpo a serviço do imutável a devoção leva a uma imersão no próprio corpo. Desse modo, distanciando-se do verdadeiro imutável, o corpo, conforme Butler, torna-se "objeto de escárnio e julgamento, marcando a contínua inadequação do si-mesmo em relação à sua medida transcendente" (Butler, 2017 [1997], p. 55). A autora tipifica essa imersão no corpo como autorrepressão, autocensura, que persiste desde a implosão da postura cética. No entanto, para Butler, esse movimento de subordinação do corpo ao transcendente traz um resultado imediatamente oposto ao esperado: o transcendente, no fim de contas, amplia a sua distância, "se deixa morrer" e resta à devoção tão somente o sentimento-de-si (Cf. Butler, 2017 [1997], p. 55). É desse modo que Butler interpreta a imagem do sepulcro no texto de Hegel.[281] De acordo com Hegel, ao buscar o imutável através da singularidade, não é possível alcançá-lo em sua universalidade: "Onde é procurado, não pode ser encontrado; pois deve justamente ser um Além, algo tal que não se pode encontrar" (Hegel, 2011 [1807], p. 164, §217). O sepulcro vazio traduz precisamente o fracasso da busca do imutável. Decorre que o sentimento-de-si que, conforme Hegel, "garante à consciência a certeza interior de si mesma" (Hegel, 2011 [1807], p. 165, §218), é interpretado por Butler como uma reformulação da obstinação da consciência infeliz:

> Podemos então concluir que uma certa forma de preocupação de si, entendida como reformulação de uma *Eigensinnigkeit* insuperável, constitui um narcisismo do sujeito que frustra o abnegado projeto de devoção. O sujeito que subordina seu corpo a um ideal, que obriga seu corpo a corporificar um ideal, descobre-se mais totalmente autônomo desse ideal, superando-o completamente. O colapso da devoção no narcisismo, se é que podemos defini-lo assim, significa que é impossível se desvencilhar do corpo dentro da vida (Butler, 2017 [1997], p. 55).

No entanto, Butler observa que a internalização da consciência "não se traduz em autocongratulação ou no simples narcisismo" (Butler. 2017 [1997], p. 57). De fato, há um novo empreendimento de renúncia do corpo, a saber, a renúncia do "si-mesmo corporal" (Cf. Butler. 2017 [1997], p. 57). É preciso renunciar ao corpo, especialmente aos seus aspectos animalescos, para purificar-se.[282] É preciso ser um asceta, reduzir-se a uma coisa (Cf.

281 "Portanto, para a consciência, só pode fazer-se presente o *sepulcro* de sua vida. Mas, porque o próprio sepulcro é uma *efetividade*, e é contra a sua natureza manter uma posse duradoura, assim também essa presença do sepulcro é somente a luta de um esforço que tem de fracassar" (Hegel, 2011 [1807], p. 164, §217).

282 "Nas funções animais, a consciência é cônscia de si como *este singular efetivo*. Essas funções, em vez de se realizarem descontraidamente, como algo que é nulo em si e para si — e que para o espírito não pode alcançar nenhuma importância nem essencialidade —, são antes objeto de séria preocupação, e se tornam mesmo o que há de mais importante, pois é nelas que o inimigo se manifesta em sua figura característica. Mas como esse inimigo se produz em sua própria derrota, a consciência ao fixá-lo a si, em vez de libertar-se, fica sempre detida nele; e se vê sempre poluída. Ao mesmo tempo, esse conteúdo de seu zelo em lugar de ser algo essencial, é o mais vil; em vez de ser algo universal, é o mais singular; assim nos deparamos com uma personalidade só restringida a si mesma e a seu agir mesquinho, recurvada sobre si; tão infeliz quanto miserável" (Hegel, 2011 [1807], p. 168, §225).

Hyppolite, 2003 [1946], p. 227). Diante da infelicidade que decorre de tamanha mesquinhez, Hegel oferece à consciência infeliz uma mediação para o imutável, a qual deve possibilitar à consciência uma nova forma de purificar seu corpo (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 169, §226). Hegel refere-se a essa mediação como "ministro recíproco de cada um junto do outro", uma essência consciente entendida como "um agir que mediatiza a consciência enquanto tal" na condição de um agir que é "o aniquilamento — que a consciência empreende — de sua singularidade" (Hegel, 2011 [1807], p. 169, §227). O ministro aludido por Hegel pode ser entendido como o sacerdote cristão da igreja medieval.[283] Posto isso, conforme Butler:

> O sacerdote institui a abnegação corporal como o preço da santidade, elevando o gesto renunciador da excreção à prática religiosa, pela qual todo o corpo é purgado ritualisticamente. A santificação da abjeção ocorre através de rituais de jejum e mortificação [*fasten und kasteien*] (p. 169, §228). Como o corpo não pode ser totalmente negado, como pensam os estoicos, deve-se renunciar a ele de maneira ritual (Butler, 2017 [1997], p. 58).[284]

Entre os parágrafos §§228 a 230 da *Fenomenologia*, Hegel revela que a consciência infeliz apenas supera a sua cisão e a consequente distância com o imutável, através do aprofundamento da sua alienação mediado pela igreja. Na forma de um profundo sacrifício de si, do seu corpo e de toda a sua trajetória na busca de si mesma, da sua unidade, a consciência infeliz precisa renunciar a sua própria vontade e efetividade diante do sacerdote. Assevera Hegel:

> A ação, enquanto é seguimento de uma decisão alheia, deixa de ser própria, segundo o lado do agir ou do *querer*. Mas resta ainda à consciência inessencial o lado *objetivo* da ação, a saber: o *fruto* de seu trabalho e o *gozo*. Assim, repele de si isso também; e como renuncia à vontade própria, renuncia igualmente à *efetividade* conseguida no trabalho e no gozo. Renuncia à efetividade [1] em parte como à verdade alcançada de sua *independência* cônscia de si — enquanto a consciência se põe a fazer algo totalmente estranho: [ritual] que lhe traz representações e fala linguagem sem sentido; [2] em parte, como à *propriedade exterior* — enquanto abre mão do que possuía, que ganhara pelo trabalho; [3] em parte, como *ao gozo* possuído — enquanto no jejum e na mortificação torna-o de novo totalmente proibido para si (Hegel, 2011 [1807], p. 169-170, §228).

O sacrifício deve ser validado pela mais profunda alienação, pois apenas desse modo a consciência infeliz, marcada pela inessencialidade, "podia dar provas de sua renúncia a si

283 Cf. Hyppolite, 2003 [1946], p. 228.

284 Butler faz uma interpretação escatológica de fundo biológico acerca da localização da consciência em suas funções biológicas mais primárias, denominadas por Hegel de "funções animais" (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 168, §225). Já o constante ensimesmamento da cisão da consciência em sua renegação do corpo, Butler interpreta como um processo de abjeção, de marginalização do corpo pelo processo mediado pelos rituais de mortificação.

mesma" (Hegel, 2011 [1807], p. 170, §229). A alienação, por outro lado, permite à consciência desprender-se da sua infelicidade, pois, para Hegel, o sacrifício possui o lado positivo da consciência não reconhecer, devido à mediação da igreja, que a renúncia parte de si mesma:

> Que tal desprender tenha ocorrido *em-si* é contudo um agir do outro extremo do silogismo, que é o extremo da essência *em-si-essente*. Aliás, esse sacrifício do extremo inessencial não era ao mesmo tempo um agir unilateral, mas continha em si o agir do Outro. Porque o renunciar à vontade própria, só por um lado é negativo: segundo *seu conceito*, ou *em si*. Mas ao mesmo tempo, é positivo, quer dizer: é pôr a vontade como um *Outro*, e, determinadamente, pôr a vontade como um não singular, e sim como um universal (Hegel, 2011 [1807], p. 170, §229).

Como explica Hypolite (2003 [1946], p. 229-230), com a mediação da igreja a consciência singular nega a si mesma como vontade singular e, assim, é aniquilada e promovida à universalidade. Por meio do sacramento e da penitência, é absolvida da culpa da decisão de seguir uma vontade alheia, e em relação ao trabalho e ao desejo, os renuncia por meio de jejuns. Conforme Hyppolite: "renuncia à sua própria independência, ao prestar-se a fazer aquilo que não compreende. […] Encontra a si mesma em sua vontade alienada" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 230).

Nesse sentido, na seção subsequente à luta por reconhecimento, a positividade alcançada pela autoconsciência na sua busca por unidade revela a realização da liberdade como autoconsciência alienada. Um paradoxo inteligível sob as lentes da lógica do assujeitamento. Porém, o modo como a solução religiosa se impôs soa a Butler como incoerente com a própria lógica de manifestação da consciência infeliz. A questão para Butler reside precisamente no modo como Hegel conduz o sacrifício. Hegel orienta o sacrifício para uma reconciliação religiosa através da introdução da ação de um terceiro, a mediação que é a igreja. Significa que, em vez de dar curso a experiência de constante autocisão da autoconsciência na busca da sua unidade, deixando que essa experiência explicitasse a sua verdade, Hegel insere um terceiro como elemento determinante de reconciliação. Segundo a contestação de Butler, a consciência infeliz caso não dispusesse de um mediador, caso entregue a si mesma, poderia dar fluxo e fôlego à crítica sobre a interiorização dos imperativos éticos e dos ideais religiosos como próprios de um processo de sujeição.

> Nessa conjuntura, Hegel se desvia da argumentação adotada até aqui, na qual salientou a postura de *autonegação* como uma *postura*, uma fenomenalização que refuta a negação que pretende instituir. No lugar dessa explicação, Hegel afirma que a vontade do outro opera através das ações de autossacrifício do penitente. Com efeito não refuta o sacrifício de si afirmando-o como atividade volitiva, ao contrário:

> Hegel afirma que, no autossacrifício, o que se põe é a vontade do outro (Butler, 2017 [1997], p. 58-59).

De fato, como enfatiza Torres (2001) em consonância com Hyppolite (2003 [1946]), a consciência infeliz possui precedente histórico no cristianismo. Ademais, segundo Torres, a autoconsciência completa seu desenvolvimento ao renunciar a si mesma por meio da mediação da igreja — uma negação profunda diante do transcendente que, paradoxalmente, a constitui como em-si e para-si, tornando-a, assim, efetivamente sujeito (Cf. Torres, 2001, p. 53). Embora Butler se frustre com o encaminhamento hegeliano da consciência infeliz, a sua análise não é contradita pela letra do texto da *Fenomenologia*. A manifestação de um sujeito no interior de uma lógica de crescente escravidão de si, ilustra acertadamente o processo de formação do sujeito como efeito de um processo de sujeição. Se o senhor que expropria o trabalho se faz ausente como realidade de um desejo consumidor, ele reaparece na autoconsciência por meio da autocensura e da humilhação que a consciência infeliz impõe a si mesma. Evidencia-se uma realidade psíquica produzida pela interiorização da oposição entre senhor e escravo e, assim, há uma subjetividade cindida que expressa um desejo de existência e de reconhecimento da sua existência com o transcendente, o imutável, como um desejo psíquico de sujeição. O apego do escravo à vida e o medo da morte que o disciplina na esfera do trabalho, transpõe-se para uma existência resignada ao cumprimento de imperativos ético-religiosos. Portanto, em sintonia com a leitura de Butler, não é possível falar em reconhecimento de um sujeito efetivamente livre na experiência da autoconsciência, mas, se apresenta a ideia de um reconhecimento fruto da alienação do sujeito diante de um mundo moral.

### 4.2.3 A passagem entre os extremos: a polissemia das interpretações do reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel

Diante da exposição das interpretações de Honneth e Butler acerca do reconhecimento hegeliano, cumpre apresentar sinteticamente o quadro geral dos sentidos de reconhecimento e, também, de sujeito, desenvolvidos pelos autores. Nosso objetivo é poder lançar luz sobre as continuidades e descontinuidades entre o conceito normativo de reconhecimento — ou mesmo o conceito puro de reconhecimento, conforme o texto da *Fenomenologia* —, e a

própria experiência do reconhecimento. Sabemos que a intersubjetividade e, consequentemente, a relação entre a dimensão do eu e a do outro são marcadores comuns entre os autores, embora o modo de concebê-la se distinga entre uma leitura positiva e uma leitura negativa do reconhecimento. O resultado imediato do reconhecimento compreende, para ambos, a formação de um sujeito social, mas o modo dessa formação e o tipo social ou moral desse sujeito também se distinguem.

A leitura de Honneth orienta-se pela ideia de crescente autorrealização positiva do sujeito a cada etapa de reconhecimento. A ampliação normativa do reconhecimento deve levar o sujeito a referir-se a si mesmo enquanto tal, afirmando positivamente, também, a sua singularidade. Para Honneth, não se trata apenas de um conceito, de uma ideia de sujeito humano, mas de um sujeito singular, de uma individualidade singular. A luta engajada pelo reconhecimento é pela conquista da singularidade individual e, dessa maneira, é um processo que parece buscar o reconhecimento da autoidentificação. É precisamente nesses termos, apoiado na concepção de eticidade de Hegel, bem como na concepção das potências, a exemplo da família e da sociedade civil, que Honneth, sobretudo a partir da leitura dos textos *O sistema da vida ética* e *Filosofia Real*, entende o reconhecimento como consecução de uma normatividade social. A luta é sempre pela garantia normativa do reconhecimento, como se este fosse uma demanda teleológica de autorrealização do sujeito. Honneth se aferra a um modelo escalonado de reconhecimento e, assim, desconsidera a possibilidade de pensar o reconhecimento como uma experiência de desenvolvimento da interação entre o eu e o outro, tal como na *Fenomenologia*. Em verdade, quando o autor reconhece a intersubjetividade na *Fenomenologia*, ele a sacrifica pela antecipação de uma resolução moral ao estágio da autoconsciência absolutamente imersa no mundo da vida e do desejo. A dialética do senhor e do escravo sequer é discutida.

Na hipótese de avaliar a concepção honnethiana de reconhecimento em perspectiva com os termos do texto da *Fenomenologia*, poderíamos afirmar que haveria, na abordagem de Honneth, uma externalidade entre o processo de formação do sujeito e o conceito de reconhecimento por ele visado, pois Honneth parece pressupor que, tanto o sujeito como o reconhecimento, são realidades previamente postas mas que, em um dado momento, são confrontadas. Sobretudo, o reconhecimento para Honneth parece compreender uma normatividade dada a ser aceita ou ampliada, mas jamais constituída na experiência do tornar-se sujeito. Se a autoconsciência, na *Fenomenologia*, manifesta-se precisamente na superação

da externalidade do objeto como uma realidade estanque, por meio da infinitude, Honneth, de maneira controversa, sustenta a separação entre sujeito e objeto.

Butler, por seu turno, possui a vantagem em relação a Honneth de privilegiar o estudo da *Fenomenologia do Espírito* no debate acerca do reconhecimento em Hegel. Além disso, a autora se destaca também pela sua originalidade em prescrutar o tipo de sujeito inaugurado na dinâmica interna da própria *Fenomenologia*. Diferente de Honneth, Butler não objetiva atestar, por meio do texto de Hegel, um modelo de normatividade para a formação do sujeito. Pelo contrário, efetuando uma leitura imanente, que segue o espírito da *Darstellung* hegeliana, Butler investiga o tipo de sujeito (ou subjetividade) social que se depreende de uma experiência da consciência orientada pela reflexividade do desejo. À intencionalidade do desejo se adiciona a reflexividade como ensejo de integridade por parte do sujeito, mas uma integridade que, por estar fundada na própria reflexividade desejante, não se completa, mas se orienta por um descentramento de si. Assim, diferente de um sujeito autorreferente que busca a afirmação da sua autoidentidade, o sujeito, na leitura de Butler, é também extático. Sua relação intersubjetiva fundamentalmente o descentra. Como o sujeito fundado no desejo diante do ser-outro não é um sujeito passivo, Butler fala de um sujeito ambíguo, cuja autodeterminação não implica a ilusão da autorreferência ou do autocentramento. Não obstante, trata-se de uma autonomia marcada pela ambivalência, na medida que a alienação também se faz presente no sujeito.

Nesse sentido, na leitura de Butler, não há um sujeito coerente que espera ser reconhecido. Há um sujeito atravessado pela alteridade, despossuído de si. O trabalho não livra o sujeito do seu descentramento e não o conduz para a plena liberdade, afinal, não é possível um sujeito efetivamente livre sob o imperativo do trabalho escravo. Apesar da ideia estoica do pensar livre, o sujeito, como consciência escrava, define-se, para Butler, pela transitoriedade radicada na inescapabilidade de ser um corpo, um corpo passível de morte. Longe de atestar ou procurar atestar uma normatividade que atenda a um modelo dado de emancipação do sujeito, Butler desvela um mecanismo de poder de formação assimétrica do sujeito, que é sustentado e reproduzido pelo próprio sujeito. De fato, o reconhecimento para Butler é reificante. Ademais, ainda que a autora não aceite como uma solução plausível o provável reconhecimento encaminhado pelo transcendente ao final da consciência infeliz, ela consegue decifrar, seguindo a própria letra de Hegel, os mecanismos de inversão de uma experiência que, no fim de contas, revela-se, paradoxalmente, como experiência de uma

consciência cativa. Para Butler, o reconhecimento descrito na *Fenomenologia*, não necessariamente liberta, mas pode ser um mecanismo de poder e de subjugação.

Por fim, faz-se necessária uma breve nota sobre a obra de Butler *Relatar a si mesmo* (2015 [2003]). Considerando uma resolução aparentemente aporética para o reconhecimento em seus primeiros textos, Butler, em *Relatar a si mesmo*, nos apresenta um encaminhamento diferente. A autora busca fornecer um amparo ético diante da formação ambivalente do sujeito. Para a autora, "[…] uma teoria da formação do sujeito, que reconhece os limites do conhecimento de si, pode sustentar uma concepção da ética e, na verdade, da responsabilidade" (Butler, 2015 [2003], p 32). A relacionalidade da formação do sujeito definida pelo encontro do eu com o outro, pelo encontro intersubjetivo, faz do sujeito alguém opaco para si mesmo. Isso significa, esclarece a autora, que os vínculos éticos se baseiam, portanto, nessa opacidade que forma o sujeito: "[…] é justamente em virtude da opacidade do sujeito para consigo que ele contrai e sustenta alguns de seus vínculos éticos mais importantes" (Butler, 2015 [2003], p 32). A partir da *Fenomenologia*, Butler destaca a reciprocidade das autoconsciências em suas agências na tentativa de se afirmarem uma diante da outra. Contudo, esse movimento recíproco e simultâneo entre as autoconsciências significa compreender que a relacionalidade entre elas implica uma constante modificação do sujeito, de modo a não ser possível um retorno a um sujeito pretensamente originário. A saber, não há um sujeito autocentrado e com uma identidade previamente definida:

> Na verdade, se seguirmos a *Fenomenologia do espírito*, sou invariavelmente transformada pelos encontros que vivencio; o reconhecimento se torna o processo pelo qual eu me torno outro diferente do que fui e assim deixo de ser capaz de retornar ao que eu era. Desse modo, há uma perda constitutiva no processo de reconhecimento, uma vez que o "eu" é transformado pelo ato de reconhecimento. Nem todo seu passado é apreendido e conhecido no ato de reconhecimento; o ato altera a organização do passado e seu significado ao mesmo tempo que transforma o presente de quem é reconhecido. O reconhecimento é um ato em que o "retorno a si mesmo" torna-se impossível também por outra razão. O encontro com o outro realiza uma transformação do si-mesmo da qual não há retorno (Butler, 2015 [2003], p. 41).

Conforme Butler, além da despossessão do sujeito no nível ontológico, há também aquela que se dá "fora" do sujeito, por meio da mediação das convenções e sedimentações de normas sociais, as quais são definidas à revelia do próprio sujeito. Desse modo, a autora fala que a luta por reconhecimento na *Fenomenologia* não pode ser apartada de "um relato social das normas pelas quais o reconhecimento recíproco pode ser sustentado de maneiras mais estáveis do que suporia a luta de vida ou de morte ou o sistema de escravidão" (Butler, 2015

[2003, p. 42). Butler entende que existe um “quadro epistemológico” e uma operação de poder que definem quais sujeitos são reconhecidos efetivamente como humanos (Cf. Butler, 2015 [2003], p. 42). Por meio de uma complementação de Hegel por Foucault, Butler afirma que há uma linguagem que enquadra o encontro entre o eu e o outro, e essa linguagem encerra “[…] um conjunto de normas referentes ao que constituirá e não constituirá a reconhecibilidade” (Butler, 2015 [2003, p. 44). Esse ordenamento possibilita ao sujeito relatar ou não a si mesmo, ou seja, efetuar ou não uma narrativa sobre si enquanto sujeito reconhecido como humano. Por isso, a experiência do encontro com o outro solicita a ampliação da reflexão ética sobre os quadros de elegibilidade do humano. Não obstante, como afirma Safatle (2015) no posfácio do livro, é necessário efetuar a revisão ética sem abrir mão de uma política de crítica da substancialização do indivíduo.

# 5 Á GUISA DE CONCLUSÃO – NOTAS SOBRE A EXPERIÊNCIA DO TORNAR-SE SUJEITO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* (1807) DE HEGEL

Nestas considerações finais, propomos uma breve reflexão ensaística sobre a experiência do tornar-se sujeito na *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel, tomando como eixo central a dialética do reconhecimento. Não pretendemos fornecer respostas definitivas ou uma conclusão fechada, mas apresentar um percurso exploratório que privilegie o elemento crítico-negativo próprio da dialética desenvolvida na experiência fenomenológica. Essa abordagem nos permite oferecer uma perspectiva sobre o tema em debate sem negligenciar a sua complexidade mas também sem esgotá-lo.

A experiência dialética da consciência, que constitui o desenvolvimento imanente do espírito na *Fenomenologia*, ao fazê-lo manifestar-se na cisão que é a própria consciência, põe um sujeito descentrado, produzido por uma crítica imanente de si mesmo que efetua, sobretudo, a inversão da ideia de sujeito autorreferente e autoidêntico. O sujeito não é dado de antemão, seja previamente à experiência cognoscente ou previamente à experiência prática e, tampouco, é uma realidade metafísica pura cuja natureza difere-se da constituição do mundo. Desse modo, a formação do sujeito, como um *tornar-se sujeito*, orienta-se para uma experiência fundamentalmente prática que, inclusive, explica por que o sujeito fracassa como mera tautologia formal da identidade Eu = Eu. Existe um processo de explicitação do sujeito ao qual subjaz uma reflexividade desejante que, na autoconsciência, revela a fundamental constituição do sujeito por meio da sua relação com o ser-outro: nessa medida, a outridade deixa de ser um objeto passivo, apreendido analiticamente por meio de leis do entendimento, para ser um objeto vivo, tal qual a própria consciência, e alvo da atividade intencional do desejo. A relação do sujeito com a outridade assume contornos paradoxais, pois o reconhecimento de sua independência depende, necessariamente, da relação com o outro — seja um ser-aí, seja uma outra autoconsciência. Na experiência da autoconsciência como verdade da consciência, o tornar-se sujeito evidencia, então, um sujeito descentrado que manifesta-se pela falta negativa do desejo na sua inescapável relação com o outro.

A experiência da autoconsciência aniquila qualquer ilusão de uma subjetividade autocentrada e autorreferente. A relação com a outridade impõe-se de tal forma, que não é permitido ao sujeito sequer morrer. Na sua busca desejante por si mesmo, o sujeito descobre que sua formação é, inevitavelmente, prática e intersubjetiva. Assim, a autoconsciência

antecipa na *Fenomenologia* o conteúdo prático do espírito, e falar em autoconsciência implica, necessariamente, falar em intersubjetividade. Desse modo, entendemos que a dialética do reconhecimento compreende um modelo conceitual que explica a relação entre o eu e o outro a partir da imbricação entre a individualização do sujeito e sua interação social — seja com outro sujeito individualmente, a sociedade ou suas instituições. Nesse sentido, a dialética do reconhecimento, como dialética do senhor e do escravo: i. tem início na posição do conceito puro de reconhecimento, que preconiza a reciprocidade no reconhecimento da autonomia e independência dos sujeitos; ii. por conseguinte, passa pela experiência da luta de vida e morte, que subverte o conceito inicialmente idealizado; iii. e, por fim, culmina na manifestação e manutenção da relação de dominação que é, propriamente, a figura dialética do senhor e do escravo. Como sabemos, o sujeito formado nessa experiência de reconhecimento não se trata de um sujeito emancipado, efetivamente livre. Trata-se de um sujeito formado por uma relação assimétrica e que, ao viver a interiorização da dominação, aliena a sua própria vontade. De fato, embora a figura dialética do senhor e do escravo não corresponde a sujeitos históricos determinados, ela pode funcionar como uma espécie de modelo crítico-negativo que emula o problema da constituição da subjetividade. Considerando a crítica hegeliana ao atomismo social, podemos afirmar que Hegel nos lega uma crítica à ideia liberal de uma subjetividade íntegra, idêntica a si mesma e plenamente certa de si mesma.

Diante disso, Butler se destaca, neste trabalho, como a intérprete que melhor elucida a trajetória do tornar-se sujeito na *Fenomenologia*, particularmente na dialética do senhor e do escravo. Mediante a leitura de Butler, a experiência dialética do reconhecimento desvela a formação do sujeito como um processo de sujeição que ele próprio sustenta. Nesse sentido, a autora oferece uma leitura crítica da experiência do escravo: a experiência negativa da autoconsciência põe um sujeito precário, transitório e definido pelo medo da morte, mas que, enquanto sujeito obstinado, interioriza a própria dominação como forma de existir. Ao analisar as figuras da consciência escrava, especialmente a consciência infeliz, Butler mostra, portanto, que a existência de um senhor como poder externo ao escravo já não é necessária, tendo em vista que por meio de imperativos ético-religiosos, o próprio escravo reitera sua condição de sujeição. O sujeito, então, desenvolve a sua subjetividade por meio de um aprofundamento interno do conflito entre o senhor e o escravo e, sobretudo, sofre com tamanho dilaceramento, a ponto, inclusive, de sentir-se compelido a sacrificar sua própria

vontade em busca da paz da resignação. No lugar de um sujeito emancipado, soberano de si mesmo, reconhecido em sua autonomia, temos um sujeito alienado que, sem a intervenção divina que o reifica, está fadado ao padecimento da sua negatividade indeterminada. Certamente, a leitura de Butler de um reconhecimento negativo coincide com o estado aporético do sujeito ante a impossibilidade de concretizar um reconhecimento que opere como validação recíproca da autonomia do sujeito.

Por outro lado, em *Relatar a si mesmo* (2015 [2003]), Butler apresenta uma leitura acerca do reconhecimento que cobra uma ética da responsabilidade a fim de atender a constituição ambivalente do sujeito. No entanto, a autora, nessa obra, também não encontra na *Fenomenologia* uma saída positiva para o sujeito. Em verdade, Butler procura mostrar como a *Fenomenologia* fala de um sujeito opaco que não se define pela "possessão" de uma identidade originária e própria. Assim, entendemos que o descentramento do sujeito em Hegel mostra-se incontestável. Entretanto, diante da alienação vivida pelo e no sujeito, a qual se faz presente de modo evidente na experiência da autoconsciência, questionamo-nos sobre a possibilidade de um encaminhamento mais propositivo para o reconhecimento ao longo do texto da *Fenomenologia*.

Hans-Georg Flickinger no artigo *Os graus do reconhecimento social* (2008), volta-se para a passagem "A boa consciência — a bela alma, o mal e o seu perdão", da seção do Espírito na *Fenomenologia*, a fim de expor como Hegel, neste trecho, apresenta, de forma distinta à dialética do senhor e do escravo, a garantia de um reconhecimento simétrico entre os indivíduos envolvidos. Na passagem citada, segundo a interpretação de Flickinger, "[…] Hegel alega que o agir pessoal, mesmo quando de boa consciência, não estaria imune à possibilidade de causar mal a outrem" (Flickinger, 2008, p. 90), de modo que é possível agir dentro da lei e, ainda assim, causar danos a outras pessoas, de forma não deliberada. Em tese, teríamos uma situação irresolúvel, explica Flickinger, pois não se pode ignorar que o dano foi causado de forma involuntária, assim como não se pode ignorar a lesão sofrida pela outra pessoa. Entretanto, de acordo com Flickinger:

> Hegel propõe uma fórmula de solução que, recorrendo ao fato de ninguém poder prever todos os efeitos objetivos de seu agir, deveria garantir o reconhecimento simétrico das pessoas enquanto tais. Ora, se cada indivíduo só aceitasse fazer a um outro o que ele aceitaria que fosse feito em relação a si mesmo, chegaríamos a um reconhecimento perfeito na relação social. Pois neste caso cada um poderia contar com o perdão por parte daquele que sofreu danos através do agir do primeiro. Convicto de ter agido corretamente em relação ao outro, este último o perdoaria sob a expectativa de poder contar com o mesmo comportamento do outro se tivesse causado, por sua vez, danos ao outro (Flickinger, 2008, p. 90).

A partir da reconciliação realizada mediante o perdão, Flickinger fala de uma eticidade baseada no princípio do reconhecimento simétrico. Para o autor, a reconciliação aparece no horizonte normativo de um projeto de aperfeiçoamento da sociabilidade, "[e]estruturalmente comparável com o modelo do amor, porém enraizada na plena consciência-de-si de sua relação intersubjetiva, a unidade do particular com a ideia infinita do todo social se nos apresenta como visão utópica" (Flickinger, 2008, p. 90). Assim, Flickinger entende o reconhecimento mediante o perdão como critério normativo para fundamentar e criticar as relações sociais insatisfatórias. Embora Flickinger estenda o problema do reconhecimento para uma passagem mais conciliatória, apresentando, inclusive, uma discussão do reconhecimento pouco explorada na *Fenomenologia*, o autor não se aprofunda nas contradições postas na passagem em questão e desconsidera, assim, os elementos trágicos que perfazem o sujeito na experiência da remissão dos pecados.

Na seção do Espírito da *Fenomenologia*, após passar por uma série de experiências que envolvem conteúdos práticos da ordem da eticidade, da cultura e da moral, Hegel direciona-se para a relação opositiva entre as figuras da consciência ativa e da bela alma, que encarnam a chamada visão moral do mundo na busca da unificação da consciência moral.[285] Essas figuras compreendem a oposição concreta entre o universal e o singular, e como formas da *Gewissen*, da boa consciência — a saber, o espírito moral concreto —, a atividade dessas figuras, que compõem a ideia de consciência moral, ora se orienta para a efetividade, como consciência ativa, ora volta-se para a pura subjetividade, como bela alma. Por se constituírem mediante o desenvolvimento do conteúdo espiritual concreto, elas devem passar por uma cisão exigida pela totalidade do processo. De acordo com Hyppolite:

> De alguma maneira, o espírito é *dado* enquanto *espírito universal* tanto como *espírito particular*. O movimento de um contra o outro, assim como o movimento de um rumo ao outro, devem ter uma presença e dar lugar a uma dialética tão

285 Conforme explica Müller (1998), a solução dada por Kant para a antinomia da razão prática, fundamentada em seus postulados, é a base para a formulação de Hegel da chamada "visão moral do mundo". Hegel parte de uma crítica que visa mostrar como essa *Weltanschauung* se estrutura na separação e unilateralidade de opostos a partir dos quais a consciência moral oscila. Assim, segundo Vieira (2014): "A 'visão moral do mundo' (*die moralische Weltanschauung*) surge da determinação, segundo a qual, por um lado, a consciência moral tem no dever sua própria substância, ao passo que, por outro lado, enquanto ela é consciência, ela se opõe a um objeto, a saber, 'a uma efetividade completamente *privada-de-significação*' (FE 599, p. 41). Assim, forma-se uma oposição entre liberdade, enquanto ela constitui a essência dessa visão moral de mundo, e a natureza, enquanto ela é o inessencial e privada de sentido. Surgem, portanto, dois mundos com suas formas de ordenação reguladas por suas respectivas leis: a lei da liberdade e a lei da natureza. A visão moral do mundo se constitui, pois, como essa oposição entre a consciência-de-si moral ciente de sua liberdade e um mundo natural privado de liberdade moral e totalmente alheio e estranho à constituição moral daquela consciência" (Vieira, 2014, p. 347-348).

> representativa e tão concreta quanto aquela entre o Senhor e o Escravo […] (Hyppolite, 2003 [1946], p. 546).

Inicialmente, temos a consciência ativa, que subverte a ideia de boa consciência e torna-se uma má consciência ao engajar-se no mundo, pois há um contraste entre a universalidade que ela representa e a sua ação no mundo. Ao tomar consciência dessa oposição, torna-se consciente da sua hipocrisia, do mal que a caracteriza e, assim, se faz consciência pecadora (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 449-451, §§660-662). A bela alma, por sua vez, resguarda-se na pureza universal e não empreende ação no mundo, de modo a assumir o lugar da consciência judicante. No entanto, a bela alma também incorre em contradição e revela-se hipócrita ao recusar-se a agir, mas empenhar-se em julgar as ações de outrem como impuras (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 451-452, §§663-665). Contudo, ao fechar-se em seu orgulho e se recusar a agir no mundo, a bela alma acaba por subverter a si mesma como consciência universal. Como coloca Hyppolite, a bela alma "abisma-se em um ser puro, mas sem espírito" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 551). Falta-lhe, efetivamente, conteúdo espiritual. Nesse ponto, Hegel apresenta a confissão como caminho para a reconciliação:

> Essa consciência judicante é, ela mesma, *vil*, porque divide a ação, produz e fixa sua desigualdade consigo mesma. Além disso, *é hipocrisia*, porque não faz passar tal julgar por uma *outra maneira* de ser mau, e sim pela *consciência reta* da ação. Nessa sua inefetividade e vaidade do saber-bem e saber-melhor, coloca-se a si mesma acima dos fatos desdenhados, e quer que suas palavras inoperantes sejam tomadas por uma *efetividade* excelente.
>
> Portanto a consciência, fazendo-se desse modo igual ao-que-opera, e que é julgado por ela, é reconhecida por esse como lhe sendo idêntica. O que-opera encontra-se não só apreendido por aquela consciência como um estranho e desigual a ela, mas antes acha a consciência igual a ele por sua própria estrutura. Contemplando essa igualdade e *proclamando-a*, *confessa-se* a ela, e espera igual mente que o Outro, como se colocou de fato no mesmo nível que ela, repita também sua fala, exprima nela sua igualdade; e que se produza o ser-aí reconhecente (Hegel, 2011 [1807], p. 453, §666).

Hegel explica que a confissão da consciência ativa, como consciência pecadora, não é um ato humilhante, "uma vez que esse declarar não é a declaração unilateral, pela qual pusesse sua desigualdade com o Outro", observa (Hegel, 2011 [1807], p. 453, §666). A bela alma, como consciência judicante, aproxima-se da consciência ao agir, também, de forma hipócrita. Assim, a consciência ativa enuncia, por meio da confissão, não a sua desigualdade, mas a sua igualdade e espera, por conseguinte, a reciprocidade da confissão por parte da bela alma. Contudo, como expõe Hegel, não é isso que se segue. A bela alma não entende que deve

confessar-se e fecha-se em seu "coração duro", negando qualquer solidariedade com o outro (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 454, §667). Desse modo, instaura-se um quadro de injustiça:

> A consciência que se confessava vê-se rejeitada, e vê na injustiça o Outro, que se recusa a sair de seu interior para o ser-aí do discurso, e que opõe a beleza de sua alma ao malvado; mas à confissão opõe o 'pescoço duro' do caráter sempre igual a si mesmo, e o mutismo de guardar-se para si mesmo e não se rebaixar perante um outro (Hegel, 2011 [1807], p. 454, §667).

Nesse sentido, Hegel afirma que o espírito, enquanto bela alma, precisa da força da extrusão do saber de si mesmo para alcançar a igualdade com a consciência que foi rejeitada. Por seu turno, a igualdade deve efetuar-se negativamente, "como um ser carente-de-espírito" (Hegel, 2011 [1807], p. 455, §668). Por isso, Hegel desenvolve que a bela alma é marcada pela carência de efetividade e vive, assim, na contradição entre a sua pureza e a necessidade de extrusar-se e tornar-se efetividade (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 455, §668). Assim, diante de tamanha consciência da contradição que lhe afeta, a bela alma "é transtornada até a loucura, e definha em tísica nostálgica" (Hegel, 2011 [1807], p. 455, §668), abandonando, consequentemente, a sua posição ensimesmada. Ao ouvir a confissão da consciência pecadora, a bela alma renuncia à dureza do ser-para-si porque, de fato, se contempla nessa confissão (Cf. Hegel, 2011 [1807], p. 455-456, §670). Por sua vez, a consciência ativa, ao se confessar, se apresenta como universal, de modo que: "De sua efetividade exterior retorna a si como essência: por isso a consciência universal nele se reconhece a si mesma" (Hegel, 2011 [1807], p. 456, §670). Conforme Hyppolite, surge, então, o "sim" do perdão como palavra de reconciliação que traduz o reconhecimento do sujeito em outro sujeito, "uma remissão dos pecados que faz *aparecer*, nessa troca recíproca, o *espírito absoluto*" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 551). Portanto, Hegel afirma:

> O perdão, que concede à primeira [consciência], é a renúncia a si mesma — à sua essência *inefetiva*, à qual equipara a outra consciência que era o agir *efetivo*. [Agora] reconhece como bem o que era chamado mal, pela determinação que o agir recebia no pensamento; ou, melhor dito, abandona [tanto] essa diferença do pensamento determinado como seu juízo determinante *para-si-essente*, assim como a outra consciência abandona o determinar, *para-si-essente*, da ação. A palavra da reconciliação é o espírito *aí-essente*, que contempla o puro saber de si mesmo, como da essência *universal* em seu contrário, - no puro saber de si como singularidade absolutamente *essente* dentro de si: um recíproco reconhecer, que é o espírito *absoluto* (Hegel, 2011 [1807], p. 456, §670).

Por meio do perdão, as duas formas de consciência se reconciliam. O perdão é entendido, portanto, como um ato de reconhecimento mútuo. A consciência pecadora, que é a

consciência ativa, confessa seus erros, e a consciência judicante, a bela alma, reconhece a insuficiência da sua pureza moral diante da necessidade de ação concreta por parte do espírito. Oportunamente, é interessante destacar o fato de Hegel consagrar o reconhecimento como mediador do espírito absoluto. Não a toa, a passagem "A boa consciência — a bela alma, o mal e o seu perdão" encontra-se no final da seção do Espírito, demarcando a transição para os momentos finais da Religião e do Saber Absoluto na *Fenomenologia*. Trata-se, também, da explícita evidência de que Hegel concebe o domínio gnosiológico intrinsecamente relacionado com o domínio prático, mostrando a inconsistência da equivocada afirmação de que o tratamento do reconhecimento na *Fenomenologia* se dá por um mero recorte da obra.

Não obstante, como pontua Hyppolite, é interessante sublinhar, também, a ambiguidade dessa figura dialética da remissão dos pecados, especialmente pela sua vinculação religiosa com o cristianismo. Como coloca o autor, Hegel não é um místico e mesmo em seus textos de juventude, direcionou a experiência religiosa para um caminho racional-especulativo. Nesse sentido, Hyppolite comenta:

> Quando falamos da ambiguidade dessa tese da remissão dos pecados, não queremos dizer que a significação filosófica geral não seja clara, mas que subsiste, ao redor dessa significação filosófica, um halo de significações concretas que produz, em virtude de sua riqueza, a alegria do comentador e, em virtude da sua multiplicidade das interpretações possíveis, seu desespero (Hyppolite, 2003 [1946], p. 552).

Conforme Hyppolite, é patente a significação filosófica da oposição e reconciliação entre finito e infinito, entre universal e singular. Mas ao analisar a figura dialética da remissão dos pecados, especialmente ao longo das obras de Hegel, Hyppolite identifica, também, um expressivo traço romântico que amplia a percepção da relação filosófica entre a imanência humana e a transcendência divina. Nesse sentido, nota-se como o reconhecimento por meio do perdão mútuo reitera a polissemia do conceito de reconhecimento anunciada na dialética do senhor e do escravo, na *Fenomenologia*. Posto isso, Hyppolite fala de uma filosofia trágica da história, na qual o espírito infinito "é ávido de participar do drama humano", de modo que a sua infinitude verdadeira se dá por meio dessa queda (Hyppolite, 2003 [1946], p. 553). Por outro lado, assim como acontece com a mediação da igreja na consciência infeliz, o espírito finito não está no aquém, mas deve superar a si mesmo em direção à transcendência e, assim, alcançar "a cura possível de sua finitude" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 553). Desse modo, a reconciliação da unidade entre finito e infinito, expõe Hyppolite, "não se dá sem sua oposição — o que Hegel denomina de alienação" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 554).

No texto da *Fenomenologia*, especificamente, "[o] homem que age não poderia se isolar dos outros, da consciência universal; experimenta o carecimento de ser reconhecido, aquele que vimos ser o carecimento fundamental", expõe Hyppolite (2003 [1946], p. 554). Ou seja, assim como Butler tem pontuado ao longo de suas obras, o sujeito hegeliano carece profundamente do reconhecimento para a sua existência, de modo a buscar esse reconhecimento mesmo no interior de um processo formativo reificante. Diferente da expectativa de uma libertação apoteótica, que explicita um sujeito emancipado e certo de si, o reconhecimento hegeliano parece nos encaminhar para o reconhecimento da condição falha e precária do sujeito humano. De um sujeito também contraditório, que possui em si a negação da sua constituição. A propósito, "[o] Si absoluto não pode ser expresso sem essa negatividade […]. A unidade só é realizável por um contínuo conflito e uma perpétua superação" (Hyppolite, 2003 [1946], p. 555). Sob essa perspectiva, admitimos que a subversão da consciência judicante pode ser entendida através de uma crítica à defesa da ficção liberal-humanista de um sujeito íntegro, autoidêntico, autocentrado. É necessário, consequentemente, compreender que o sujeito é um sujeito falho em si mesmo, enquanto sujeito humano, propriamente. Hyppolite comenta:

> Ora, o juízo moral nos apareceu como tão mau quanto podia sê-lo a consciência pecadora. Comentando o texto evangélico — "não julgueis e não sereis julgados" —, Hegel descobre nesse juízo, que por vezes poderia ser o da multidão invejosa frente ao grande homem, a hipocrisia e a baixeza que se dissimulam sob o véu da virtude. Esse juiz da ação dos outros fala em vez de agir, e sempre interpreta a ação como o mal em vez de nela descobrir a universalidade possível. Torna-se o "coração endurecido" que por seu turno se isola da comunidade espiritual. O mal aparece como esse isolamento mesmo, essa ruptura (Hyppolite, 2003 [1946], p. 554).

A remissão dos pecados não pode ser, dessa forma, um ato individual. Em verdade, não se pode sustentar socialmente uma ideia abstrata de sujeito, encerrada na identidade do eu. O modelo de reconhecimento por meio do perdão mútuo cobra, assim, a revisão social-normativa dos quadros de definição do eu, do outro, do sujeito. Dessa forma, podemos pensar em possíveis direcionamentos para a compreensão de sujeito a partir dessa experiência negativa do tornar-se sujeito na *Fenomenologia*.

Brandom, em seu recente livro intitulado *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology* (2019), entende a modernidade como uma época da dominação (*mastery*) do sujeito autônomo (Cf. Iber; Bavaresco; Vaz Costa, 2021, p. 224). Para Brandom, o sujeito autônomo se põe como princípio centralizador e organizador da vida moderna e, nesse aspecto, o sujeito pode incorrer em alienação ao ser pensado isoladamente, sem a necessária

vinculação com as normas compartilhadas na sociedade. Nesse sentido, "Brandom argumenta que se nosso comportamento autoconfiante e reconhecido assume a forma do perdão, da generosidade e da confiança descritas por Hegel […] podemos superar a época problemática da modernidade caracterizada pela alienação" (Iber; Bavaresco; Vaz Costa, 2021, p. 224). Com a superação da dominação do sujeito autônomo, haveria, então, uma época pós-moderna caracterizada pela ética do perdão mútuo e da confiança, uma época de reconciliação (Cf. Iber; Bavaresco; Vaz Costa, 2021, p. 224). Conforme o próprio Brandom:

> Quando a atividade de reconhecimento assume a forma de rememoração que perdoa, ela institui comunidades com a estrutura normativa da confiança. Em suma, a rememoração como perdão forja o vínculo conceitual entre cognição não alienada e reconhecimento não alienado (Brandom, 2019, p. 538).[286]

Entretanto, Iber, Bavaresco e Vaz Costa (2021) entendem que Brandom "defende um Hegelianismo analiticamente reduzido e neopragmaticamente inspirado" (Iber; Bavaresco; Vaz Costa, 2021, p. 227), o que prejudica a compreensão do desenvolvimento do conceito de espírito. Ademais, apesar da abordagem intersubjetiva, os autores argumentam que no ideal defendido por Brandom de uma comunidade composta por pessoas moralmente boas, como um marco de transição da sociedade moderna para uma sociedade pós-moderna, carece de uma crítica à economia política do capitalismo, bem como aos antagonismos sociais que o sistema produz (Cf. Iber; Bavaresco; Vaz Costa, 2021, p. 227).

Dada a insuficiência da proposta de Brandom, bem como a parcialidade da interpretação de Flickinger, buscamos orientar-nos por uma leitura que reconheça a negatividade da experiência do reconhecimento, a negatividade estruturante do sujeito e da relação intersubjetiva, mas que não se defina pela aporia, apresentando, em vez disso, um horizonte de acolhimento da negatividade hegeliana e que, certamente, acompanhe a crítica de Hegel à sustentação de um sujeito autocentrado e autossuficiente. Nesse sentido, destacamos como um exemplo o pensamento de Safatle.

Vladimir Safatle, em *Grande Hotel Abismo* (2012), propõe pensar as bases do reconhecimento por meio de uma ontologia substrativa do sujeito, como forma de crítica à ideia de um sujeito substancialmente definido, provido de identidade, unidade e autonomia.[287]

286 "When recognitive activity takes the form of forgiving recollection, it institutes communities with the normative structure of trust. In short, recollection as forgiveness forges the conceptual link between unalienated cognition and unalienated recognition" (Brandom, 2019, p. 538). Tradução nossa.

287 A partir de um olhar retrospectivo, Safatle assim define sua teoria do reconhecimento desenvolvida em *Grande Hotel Abismo* (2012): "Meu livro anterior, *Grande Hotel Abismo*, procurou apresentar as bases para uma ontologia substrativa do sujeito e suas consequências para a reflexão sobre os processos de reconhecimento. Ontologia substrativa porque ela não visa fornecer determinações normativas sobre o ser, descrevendo o regime

Para tanto, Safatle parte da discussão com a filosofia hegeliana, para pensar o sujeito do reconhecimento fora do registro substancialista e, também, fora do registro normativo e antropológico. Além disso, o autor reconhece que, em Hegel, o sujeito não se define a partir da entificação da atividade subjetiva do eu. Nesse sentido, Safatle encontra em Hegel um sujeito descentrado, não autorreferencial:

> Em Hegel, encontramos a ideia de que "sujeito" é o nome que damos ao processo de síntese reflexiva entre modos de determinação socialmente reconhecidos e acontecimentos indeterminados ou, para falar como o filósofo alemão, marcados pela negatividade. Há um movimento tenso de reconhecimento da indeterminação e da negatividade que só ocorre lá onde encontramos um sujeito (Safatle, 2012, p. 03).

Safatle ressalta que Hegel desenvolve o conceito de individualidade por meio da experiência da autoconsciência, a qual, destaca, não se conforma a um conceito mentalista de uma subjetividade autossuficiente delimitada em oposição a uma exterioridade. O autor entende a autoconsciência em Hegel como relacional e desejante, que descreve "certos modos de imbricação entre sujeito e outro que têm valor constitutivo para a experiência de si mesmo" (Safatle, 2012, p. 23). Além disso, a relacionalidade da autoconsciência é devidamente compreendida "quando abandonamos a crença de que a experiência da ipseidade está assentada na entificação de princípios formais de identidade e unidade" (Safatle, 2012, p. 23). Safatle também fala da importância da experiência hegeliana com o indeterminado para a teoria do reconhecimento. De acordo com o autor, a experiência-limite da morte e da angústia na autoconsciência são processos fundamentais de indeterminação para a constituição da individualidade (Cf. Safatle, 2012, p. 24). Assim, Safatle afirma:

> […] insistir nesse aspecto nos permitirá mostrar como, a partir de uma perspectiva hegeliana, o processo de reconhecimento da individualidade não pode estar restrito ao simples reconhecimento da reivindicação de direitos individuais positivos que não encontram posição em situações normativas determinadas […] (Safatle, 2012, p. 25).

Em uma das suas recentes obras, *O circuito dos afetos* (2019 [2015]), Safatle prossegue a sua avaliação sobre as teorias do reconhecimento que pensam as demandas sociais através de uma dimensão antropológica e normativa, operando por meio de "categorias

---

de sua substancialidade, seus atributos de permanência e estabilidade nocional. Antes, trata-se de conservar a ontologia como pressão substrativa do que não se esgota na configuração da situação atual de determinações dos entes ou, se quisermos ser mais precisos, do que não se esgota nas determinações gerais da atualidade. Neste modelo, a ontologia pode aparecer, ao mesmo tempo, como crítica das formas atuais de determinação e apresentação de 'formas gerais de movimento' que desarticulam o campo das identidades" (Safatle, 2019 [2015], p. 29).

de teor psicológico como ‘identidade pessoal’ e ‘personalidade’” (Safatle, 2019 [2015], p. 22). O autor explica que a sustentação de tais categorias contribuem para a perpetuação de ilusões fundacionistas do indivíduo moderno e incorrem em entender as demandas políticas de reconhecimento como demandas para o desenvolvimento dos predicados que supostamente compõem o indivíduo, a exemplo da autonomia. Nesse sentido, Safatle argumenta que, pensar os sujeitos por meio de seus predicados, “é pensá-los a partir de relações de possessão, um pouco como indivíduos essencialmente definidos como ‘quem tem uma propriedade em sua própria pessoa’” (Safatle, 2019 [2015], p. 23). O grande problema da pressuposição da predicabilidade do sujeito é a consequência política de se conceber as lutas sociais como aquelas que buscam, tão somente, constituir “um espaço social de reconhecimento de indivíduos proprietários emancipados”, explica o autor (Safatle, 2019 [2015], p. 23). Dessa forma, mais uma vez, Safatle evoca a filosofia hegeliana como aquela capaz de atualizar mais adequadamente os fundamentos do reconhecimento.

> Ela [a pressuposição da predicabilidade] simplesmente desconsidera a força produtiva do reconhecimento daquilo que não se deixa pedicar como atributo da pessoa individualizada, força que podemos encontrar, por exemplo, em toda tradição dialética de Hegel a Marx. Por isso, tal pressuposição ignora solenemente a importância política de uma decisão ontológica como aquela que permite a Hegel desenvolver o conceito de negatividade, com suas inúmeras manifestações fenomenológicas ligadas à expressão da indeterminação própria aos sujeitos. Devemos procurar em tal decisão ontológica a razão última que levou Hegel a afirmar que tratar alguém como pessoa era “expressão de desprezo” devido ao caráter abstrato de tal modo de determinação (Safatle, 2019 [2015], p. 23).

É, portanto, apoiando-se na recusa de matriz hegeliana da concepção de sujeito como autoidentidade e construção predicativa, que Safatle propõe-se a pensar uma experiência negativa da liberdade por meio de espaços de indeterminação. O autor postula uma negatividade que nos remete à ideia de que sujeitos “[…] podem sofrer por não alcançarem uma individualidade desejada, mas eles também sofrem por serem apenas um indivíduo e por não saberem o que fazer com experiências que aparecem, para o Eu, como profundamente indeterminadas” (Safatle, 2019 [2015], p. 222). Para o autor, a negatividade hegeliana que estrutura experiências de indeterminação, como a angústia sentida pelo escravo, pode ter força política ao abrir a possibilidade “de fundar ontologicamente uma zona de reconhecimento propriamente político” enquanto criação de zonas de indiscernibilidade, a saber, zonas a partir das quais se concebem sujeitos que não se adéquam a ideia liberal da individualidade autoidêntica e autossuficiente.

Diante do exposto, entendemos que a experiência negativa do tornar-se sujeito na *Fenomenologia* compreende uma experiência, sobretudo, prática, fundada no desejo e estruturada intersubjetivamente por meio do reconhecimento. A partir disso, não é possível sustentar um sujeito autorreferente que se define através de um processo individual de autoidentificação. Como acompanhamos, essa experiência não se dirige para a realização de uma teleologia positiva do indivíduo, que encontraria a si mesmo, em uma espécie de ápice de autodeterminação, como um sujeito emancipado. Pelo contrário, a experiência de reconhecimento, a partir da qual o sujeito se compõe no mundo, é tanto uma experiência de reificação e de alienação, como uma experiência de resignação frente a constituição falha do sujeito. Posto isso, podemos afirmar que ao longo da experiência dialética da consciência, o sujeito assume, invariavelmente, o lugar de constante descentramento frente a concepção que buscava sustentar sobre si mesmo: não é o mero espectador da riqueza sensível, não é a certeza do eu puro, tampouco o sujeito que se autodetermina como livre por meio de uma luta por reconhecimento. Todos conceitos abstratos de sujeito, notadamente conceitos que buscavam afirmar uma identidade determinada, foram solapados através da própria experiência do sujeito. A autorreferência de sua experiência, de fato, encaminha-se como constante autonegação. O que visualizamos, portanto, é a constituição de um sujeito crítico às próprias concepções ilusórias de sujeito perpetradas pela modernidade e, mais especificamente, pela filosofia moderna. O que é patente quando Hegel insere a experiência do desejo, a experiência da escravidão e a sua perpetuação alienante e, por fim, a experiência do pecado. A experiência do tornar-se sujeito na *Fenomenologia* é, assim, uma experiência de crítica das pressuposições modernas do sujeito e da subjetividade. Diante disso, o modelo conceitual da dialética do reconhecimento pode funcionar, também, como um modelo crítico dos quadros normativos de reconhecibilidade do humano e das demandas sociais. É como Judith Butler, em uma aproximação mais contida com Hegel, articula a ideia de um sujeito vulnerável com a necessidade de revisão das normas de reconhecimento, em *Relatar a si mesmo* (2003); é como Safatle, ao tomar Hegel como referência de crítica, busca propor as zonas de indiscernibilidade em *O circuito dos afetos* (2015). Nesse sentido, embora a experiência do tornar-se sujeito na *Fenomenologia do Espírito* (1807) não cumpra as expectativas positivas sobre reconhecimento, ela nos oferece um horizonte crítico para revisar as concepções correntes de reconhecimento e as ideias liberais que colonizam a definição de sujeito. Defendemos que, a *Fenomenologia do Espírito* (1807), a despeito do que uma leitura

tradicionalista fundada em uma má compreensão metafísica pode sustentar, segue fornecendo fundamentos para pensar a vida social em seu legado moderno e para além dele.

## REFERÊNCIAS

Bibliografia primária — G. W. F. Hegel

Edições alemãs das obras de Hegel

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III (Band 10). *In:* **Werke Zwanzig Bänden**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. Grundlinien der Philosophie des Rechts (Band 7). *In:* **Werke Zwanzig Bänden.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. **Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806**. Hamburg, Johannes Hoffmeister, 1967

_____. **Jenaer Systementwürfe II:** Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. Neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.

_____. **Jenaer Systementwürfe III:** Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Felix Meiner, 1976.

_____. **Phänomenologie des Geistes.** Edição do Kindle. Hamburg: Felix Meiner Verlag, [s.d.]. (Philosophische Bibliothek, v. 414).

_____. Phänomenologie des Geist (Band 3). *In:* **Werke Zwanzig Bänden**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

**_____.** Wissenschaft der Logik (Band 5 und 6). *In:* **Werke Zwanzig Bänden.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Demais edições:

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. As preleções de Hegel sobre a "Filosofia do Espírito" (1805/06): introdução e tradução da primeira parte ("O Espírito segundo seu Conceito"). Tradução de Erick Lima. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 3, n. 2, 2015.

_____. As preleções de Hegel sobre a "Filosofia do Espírito" (1805/06): introdução e tradução da segunda parte ("O Espírito Efetivo"). Tradução de Erick Lima. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 4, n. 1, 2016.

_____. **Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser.** Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. **Ciência da Lógica. 2. A Doutrina Essência.** Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **Ciência da Lógica. 3. A Doutrina do Conceito.** Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling**. Tradução de C. Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio. I. A Ciência da Lógica.** Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995-1997.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio. III. A Filosofia do Espírito.** Tradução de Paulo Menesses. São Paulo: Loyola, 1995-1997.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. **Filosofía real.** Tradução de José Maria Ripalda. Cidade do México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1984.

_____. **Lecciones sobre la historia de la filosofía III.** Mexico-Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1955.

_____. **O Sistema de vida ética**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural:** seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

Bibliografia secundária

ADORNO, Theodor. W. Conteúdo da experiência. *In:* _____. **Três estudos sobre Hegel**. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora UNESP, 2013. p. 133-174.

ALQUIÉ, Ferdinand. A Ideia de Causalidade de Descartes a Kant. *In:* CHATELÊT, F. **O Iluminismo. História da Filosofia, Ideias, Doutrinas.** Vol. 4. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. p. 187-204.

ASMUTH, Christoph. Reflexão e Aparência: considerações acerca da gênese e sistematização na Lógica da Reflexão. *In:* GONÇALVES, M. C. R. (Org.). **O pensamento puro ainda vive:** 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel. São Paulo: Editora Bacarolla, 2013. p. 91-120.

BAVARESCO, Agemir; CHRISTINO, Sérgio. Apresentação. *In:* HEGEL. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural:** seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007. p. 07-34.

BEISER, Frederick C. **Hegel**. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.

_____. Hegel e o problema da metafísica. *In:* _____. **Hegel**. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias e Letras, 2014. p. 09-36.

BERNSTEIN, Richard J. Hegel and pragmatism. *In:* _____. **The Pragmatic Turn**. UK: Polity Press, 2010. p. 89-105.

BERTRAM, Georg W.; CELIKATES, Robin. Towards a Conflict Theory of Recognition: On the Constitution of Relations of Recognition in Conflict. **European Journal of Philosophy**, v. 23, n. 4, p. 838-861, 2013.

BORGES, Maria de Lourdes Alves. **A atualidade de Hegel**. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2009.

BLOOM, Allan. Introduction. *In:* KOJÈVE, A. **Introduction to the Reading of Hegel**. Cornell University Press, 1980.

BRANDOM, Robert M. **A Spirit of Trust:** A Reading of Hegel's Phenomenology. Cambridge. Massachussets: The Belnap Press of Harvard University Press, 2019.

_____. Hegel e filosofia analítica. **Veritas**, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 78-94, jan./abr. 2011.

_____. **Tales of the mighty dead:** historical essays in the metaphysics of intentionality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

BRUNELLI, Maria Rodrigues de Mello. Nota sobre lógica predicativa e lógica especulativa em Hegel. **Revista Síntese**, v. 12, n. 33, 1985.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo, SP: n-1 edições, 2017.

BUTLER, Judith. Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes. *In:* HONNETH, Axel. **Reificação:** um estudo de teoria do reconhecimento. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora da Unesp, 2018. p. 133-162.

_____. **A vida psíquica do poder:** teorias da sujeição. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.

_____. **Corpos que importam:** os limites discursivos do "sexo". Tradução de V. Dainelli e D. Y. Françoli. São Paulo: n-1 edições, 2019.

_____. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Quadros de Guerra**. Tradução de Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. **Relatar a si mesmo:** crítica da violência ética. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. **Subjects of Desire:** Hegelian Reflections in Twentieth-century France. New York: Columbia University Press, 2012.

_____. **Sujeitos do desejo:** reflexões hegelianas na França do século XX. Tradução de Beatriz Zampieri… [et al.]. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

_____. **Vida Precária**. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

BUTLER, Judith, MALABOU, Catherine. You be my body for me: body, shape, and plasticity in Hegel's Phenomenology Of Spirit. *In:* BAUR, M., HOULGATE, S. (eds.). **A companion to Hegel**. Oxford, U.K.: Wiley-Blackwell, 2011. p. 611-640.

CADAHIA, Maria Luciana. El cuerpo en discordia: Judith Butler y la reactivación de la dialéctica del amo y el esclavo. **Isegoría**, [S. l.], n. 56, p. 109–125, 2017.

CAMPELLO, Filipe. Axel Honneth e a virada afetiva na teoria crítica. **Conjectura: filos. e Educ.**, Caxias do Sul, v. 22, n. spe, p. 104-126, dez. 2017.

CAUX, Luiz Philipe de. Intersubjetividade e ontologia social nas revisões da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. ***ethic@***, v. 16, n. 1, p. 35-62, jul. 2017.

CHIEREGHIN, Franco. **Introdução à leitura de Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1994a.

_____. **La Fenomenologia dello Spirito di Hegel:** introduzione alla lettura. Roma: Carocci editore, 1994b.

COSTA, Danilo Vaz-Curado; BAVARESCO, Agemir. Movimento Lógico da Figura Hegeliana do Senhor e do Servo. **Trans/Form/Ação**, [S. l.], v. 36, n. 1, p. 37–60, 2013.

COSTA, Danilo Vaz-Curado.; PERTILLE, José Pinheiro. Recepção, crítica e apropriação da metafísica na *Ciência da Lógica*. **Revista Ágora Filosófica**, v. 14, n. 2, p. 219–234, 2015.

COSTA, D. V.-C. R. M.; PERTILLE, José Pinheiro. Reception, criticism and appropriation of the metaphysics in Hegel's Science of Logic. **Aufklärung: journal of philosophy**, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 21–28, 2017.

DE CAUX, Luiz Philipe. Celikates e os limites de uma teoria da crítica sem objeto. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 692–707, 2019.

FERRARESE, Estelle. Judith Butler's 'not particularly postmodern insight' of recognition. **Philosophy & Social Criticism**, v. 37, n. 7, 2011, p. 759-773.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Doutrina da Ciência**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores)

_____. **Fundamento do Direito Natural segundo os princípios da Doutrina da Ciência**. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

FLICKINGER, Hans-Georg. Os graus do reconhecimento social: a crítica de um conceito-chave a partir de G. W. G. Hegel. *In:* SOBOTTKA, Emil Albert; SAAVEDRA, Giovani Agostini (Orgs.). Reconhecimento e teoria crítica. **Civitas**, Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 80-93, jan./abr. 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade:** a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2021.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. Hegel's Dialectic of Self-Consciousness. *In:* J. O'Neill (Ed.). **Hegel's Dialectic of Desire and Recognition:** Texts and Commentary. Albany, NY: State University of New York Press, 1996. p. 149-168.

_____. **La dialéctica de Hegel**. Cinco ensayos hermenéuticos. Madri: Cátedra, Teorema, 2007.

_____. **Verdade e Método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GUERRA, Renata. **A vida dos conceitos: reflexão e contradição na Doutrina da essência da Ciência da lógica de Hegel**. 2016. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz S. Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 540 p. Título original: Der Philosophische Diskurs der Moderne, 1985.

_____. **Verdade e Justificação:** Ensaios Filosóficos. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HENRICH, Dieter. Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die 'Wissenschaft der Logik'. *In:* U. GUZZONI, Ute; B. RANG; L. SIEP (Eds). **Der Idealismus und seine Gegenwart**. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976. p. 208-230.

HOBBES, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HONNETH, Axel. From Desire to Recognition: Hegel's Grounding of Self-Consciousness. *In:* _____. **The I in We:** Studies in the Theory of Recognition. Cambridge: Polity Press, 2012. p. 03-18.

_____. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. **Reificação:** um estudo de teoria do reconhecimento. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora da Unesp, 2018.

_____. **Reification:** a new look at an old idea. Oxford, UK: Oxford University Press, 2008.

HÖSLE, Vittorio. **O Sistema de Hegel:** o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HOULGATE, Stephen. G.W.F. Hegel: An Introduction to His Life and Thought. *In:* HOULGATE, Stephen; BAUR, Michael (Ed.). **A Companion to Hegel**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. p. 01-19.

_____. **Hegel's 'Phenomenology of Spirit':** A Reader's Guide. London and New York: Bloomsbury Academic, 2013.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Tradução de Sílvio Rosa Filho São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

IBER, Christian. O conceito de Eu em Fichte segundo os §§ 1-3 do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência, de 1794/95. *In:* AMORA, K. (Org.). **A dialética do eu e não-eu em Fichte e Schelling**. Fortaleza: Edições UFC, 2007. (Série Traduções Filosóficas)

_____. O conceito de reflexão de Hegel como crítica aos conceitos de essência e de reflexão tradicionais. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 5, nº 01, p. 07-23, 2014.

_____. O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão —parte I. **Ipseitas**, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 60-68, jan. 2015.

IBER, Christian; BAVARESCO, Agemir; VAZ COSTA, Danilo. Resenha de A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology, de Robert B. Brandom. **Daimon**. Revista Internacional de Filosofía, n. 84, p. 223-227, 2021.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

IVALDO, Marco. Doutrina da Ciência e Filosofia Transcendental: Fichte em face de Kant. **Revista de Estud(i)os sobre Fichte**, v. 5, 2012.

JAEGGI, Rahel. Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade. **Sociologias**, [S. l.], v. 15, n. 33, p. 120-140, 2013.

JUNGES, Márcia; COSTA, Andriolli. Superar, aniquilar e conservar – A filosofia da história de Hegel. Entrevista com José Pinheiro Pertille. **IHU On-Line**, São Leopoldo, n. 430, p. 13-17, 21 out. 2013. Disponível em: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5229-jose-pinheiro-pertille-1.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Msttos. Petrópolis: Vozes, 2015.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel e o hegelianismo**. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Editora Loyola, 2008.

KLOTZ, Christian. A superação da relação externa entre o pensamento e seu conteúdo na Lógica da Essência. *In:* **GT HEGEL**, ANPOF, 2012.

KLOTZ, Christian; NOUR, Soraya. Dieter Henrich, leitor de Kant: sobre o fato legitimador na dedução transcendental das categorias. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 48, n. 115, p. 145-165, 2007.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KREINES, James. Hegel's Metaphysics: Changing the Debate. **Philosophy Compass**, v. 1, p. 466-480, 2006.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **La Fenomenologia Del Espiritu De Hegel:** introducción a una lecture. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

LEBRUN, Gérard. **A paciência do conceito:** ensaio sobre o discurso hegeliano. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

LIMA, Erick (Trad.). As preleções de Hegel sobre a "Filosofia do Espírito" (1805/06): introdução e tradução da primeira parte ("O Espírito segundo seu Conceito"). **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 3, n. 2, p. 116-194, 2015a.

_____. (Trad.). As preleções de Hegel sobre a "Filosofia do Espírito" (1805/06): introdução e tradução da segunda parte ("O Espírito Efetivo"). **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 4, n. 1, p. 116-184, 2016.

_____. **Direito e intersubjetividade em Fichte e Hegel**. Porto Alegre: Editora FI, 2015b. E-book.

_____. Notas sobre a crítica de Hegel ao subjetivismo na filosofia prática: liberdade e normatividade. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 14, n. 23, p. 13-28, 2017.

LIMA VAZ, Henrique. A significação da Fenomenologia do espírito. *In:* HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LONGUENESSE, Béatrice. **Hegel's Critique of Metaphysics**. Trad. N. J. Simek. Cambridge: University Press, 2007.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche:** A Ruptura Revolucionária no Pensamento do Século XIX: Marx e Kierkegaard. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos; Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

LUFT, Eduardo. Sobre a dissociação da razão moderna: a busca hegeliana por uma conciliação entre criticidade e saber absoluto. **Filosofia Unisinos**, v. 7, n. 1, p. 62-71, jan./abr. 2006.

LUKÀCS, György. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução:** Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl. **Cítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MCQUEEN, Paddy. Honneth, Butler and the ambivalent effects of recognition. **Res Publica**, v. 21, n 1, p. 43-60, 2015.

MIRANDA, Marloren. O problema da metafísica em Kant e Hegel: duas investigações sobre o incondicionado. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 06, n 02, p. 105-122, 2015.

MORÃO, Arthur (Trad.). Advertência ao leitor. *In:* HEGEL, G. W. F. **O sistema de vida ética**. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 07-09.

MÜLLER, Marcos Lutz. A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores. **Veritas**, [S. l.], v. 43, n. 4, p. 927–959, 1998.

_____. O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade? **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, ano 2, n 3, 2005.

MUSTO, Marcello. Os Manuscritos Economico-filosóficos de 1844 de Karl Marx: dificuldades para publicação e interpretações críticas. **Caderno CRH**, [S. l.], v. 32, n. 86, p. 399–418, 2019.

NETO, Paulo Vieira. A independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão. *In:* VIEIRA, Leonardo Alves; SILVA, Manuel Moreira (Orgs.). **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 113-130.

NEUSER, Wolfgang. Entendimento e força: Sobre um aspecto fundamental da filosofia da natureza na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. **Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos**. Ano 5, n. 9, 2008, p. 37-47.

NG, Karen. **Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic**. Oxford: Oxford University Press, 2020.

NOBRE, Marcos. Apresentação. *In:* HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 07-19.

OLIVEIRA, Carla. Autoconsciência desejante na *Fenomenologia do Espírito*: negatividade metafísica e liberdade. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 19, n. 33, p. 01-17, 2022.

_____. Liberdade ou morte! A obra Hegel e o Haiti como resgate da história universal da liberdade. **Revista Sísifo**, v. 1, n. 10, p. 07-16, 2019.

ORSINI, Federico. The problem of circularity between the *Phenomenology of Spirit* and the *Science of Logic*. **Studia Hegeliana**, [S. l.], v. 7, p. 37–57, 2021.

PACHECO, Mariana Fischer. A reconhecibilidade precede o reconhecimento? Acerca das críticas de Judith Butler a Axel Honneth. **Revista Dissertatio**, v. 47, p. 203-221, 2018.

PERTILLE, José Pinheiro. A lógica do reconhecimento e o reconhecimento da lógica: de Honneth a Hegel. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 14, n. 23, p. 101-116, 2017.

PIASECKI, Daniel Antonio; SILVA, Manuel Moreira. A lógica especulativa como a verdadeira metafísica em Hegel. *In:* **CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DA UNICENTRO**, 9., 2015, Guarapuava. *Anais*. Guarapuava: UNICENTRO, 2015. p. 2. ISSN 2177-8663.

PINKARD, Terry. **Hegel's Phenomenology:** the sociality of reason. New Yor: Cambrigde University, 1994.

PIPPIN, Robert. **Hegel's Idealism:** The Satisfactions of Self-Consciousness. 4ª edição. Cambridge University Press, 1999.

_____. **Hegel's Realm of Shadows:** Logic Metaphysic the Science of Logic. Chicago: University of Chicago Press, 2019.

_____. On Honneth's Interpretation of Hegel's "Phenomenology of Self-Consciousness. *In:* GJESDAL, Kristin (ed.). **Debates in Nineteenth Century Philosophy:** Essential Readings and Contemporary Responses. New York: Routledge, 2015. p. 95-106.

_____. The "logic of experience" as "absolute knowledge: in Hegel's *Phenomenology of spirit*. *In:* Dean Moyar & Michael Quante (eds.). **Hegel's Phenomenology of Spirit:** A Critical Guide. Cambridge University Press, 2008. p. 210-227.

QUADRO, Diego Echevenguá. Considerações sobre a definição de metafísica em Hegel. **Guairacá: Revista de Filosofia**, Guarapuava-PR, v. 37, n. 2, p. 138-154, 2021.

RASKIN, Henrique. Estoicismo, Ceticismo e Consciência Infeliz: Uma Alegoria Hegeliana da Modernidade. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 233–250, 2020.

RÖD, Wolfgang. **Filosofia dialética moderna**. Tradução de Maria Cecília Maringoni de Carvalho e Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.

RODRIGUES, Carla. **O luto entre a clínica e política:** Judith Butler para além do gênero. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

ROSSI, Jaqueline Cristina. A terceira forma de si espiritual hegeliana ilustrada com personagens de Goethe. **Revista de Filosofia Aurora**, [S. l.], v. 19, n. 24, p. 177–201, 2007.

SAFATLE, Vladimir. Abaixo de zero: psicanálise, política e o "deficit de negatividade" em Axel Honneth. **Discurso**, São Paulo, Brasil, v. 1, n. 43, p. 191–228, 2013.

_____. Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler – (Posfácio). *In:* BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**. 2015, p.173-196.

_____. **Grande hotel abismo:** por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. ***O circuito dos afetos:*** corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2. ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SALIN, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Tradução de Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SANTOS, José Henrique. **O trabalho do negativo**. São Paulo: Loyola, 2007.

SHOIKHEDBROD, Igor. Kojève and Marx: Elusive Affinities and Divergences. *In:* PEDRAZUELA, L. J. (org.). **Alexandre Kojève:** a man of influence. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2022.

SIEP, Ludwig. **Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie**. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Hamburg: Felix Meiner, 2014a.

_____. **Hegel's Phenomenology of Spirit**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014b.

SILVA, Manuel Moreira. Prefácio. *In:* VIEIRA, Leonardo Alves; SILVA, Manuel Moreira (org.). **Interpretações da Fenomenologia do Espírito**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 17-42.

SINNERBRINK, Robert. **Understanding Hegelianism**. Stocksfield: Acumen, 2007.

STARK, Hannah. Judith Butler's post-Hegelian ethics and the problem with recognition. **Feminist Theory**, 15(1), 89–100, 2014.

TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2004.

TORRES, Jesus Vázquez. A consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo. **Ágora Filosófica**, Recife, v. 1, n. 1, p. 43-55, jan./jun. 2001.

TRIPALDI, Elena. With or Without Monism? A Roadmap to the Contemporary Appeal of Hegel's Metaphysics. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 19, n. 33, p. 160-196, 2022.

UTZ, Konrad. Força e entendimento; fenômeno e mundo suprassensível. *In:* VIEIRA, Leonardo Alves; SILVA, Manuel Moreira (Orgs.). **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 87-110.

VIEIRA, Leonardo Alves. O espírito certo de si mesmo. A moralidade. *In:* VIEIRA, Leonardo Alves; SILVA, Manuel Moreira (Orgs.). **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 343-381.

WHITEBOOK, Joel. Reconhecimento mútuo e o trabalho do negativo. **Dissonância**, v. 1, nº 1, 2017, p 289-336.

WILLIAM, Robert. **Recognition:** Fichte and Hegel on the Other. State University of New York Press, 1992.

ZERBINA, Márcia. Vida, subjetividade e conhecimento na Lógica de Hegel. *In:* GONCALVES, M. C. R. (Org.). **O pensamento puro ainda vive:** 200 anos da Ciencia da Logica de Hegel. São Paulo: Editora Bacarolla, 2013. p. 245-260.