

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**DOUGLAS RODRIGUES BARROS**

**HEGEL E O SENTIDO DO POLÍTICO:**

Uma investigação sobre a possibilidade de uma Aufhebung do trabalho

Guarulhos

**2020**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**DOUGLAS RODRIGUES BARROS**

HEGEL E O SENTIDO DO POLÍTICO:  
uma investigação sobre a possibilidade de Aufhebung do trabalho

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em  
Filosofia na **Universidade Federal de São Paulo**  
como requisito parcial para a obtenção do título de  
Doutor em Filosofia.

**Orientador:** Professor Doutor Sílvio Rosa Filho.

Guarulhos

**2020**

## **Agradecimentos**

*Sou grato à bolsa Capes DS, incentivo sem o qual alunos pobres como eu não teriam como executar esse trabalho. Agradeço Debora e Rebeca Rosa, os faróis da nau no mar de minha existência. Grato a essa presença inefável que abre meus horizontes. Agradeço Carmen Sampaio Amendola e Alberico, amigos de todas as horas e leitores sagazes; a Rodrigo Gonsalves pela curiosidade e troca, ao pessoal do Circulo de Estudos da Ideia e Ideologia (CEII), aos amigos queridos de diversos momentos agradáveis em torno da Revista Campo Aberto. Ao meu querido amigo Cian Barbosa esse carioca indomável que me apresentou as ruas da Lapa. Grande abraço a turma do Mexismo, a Cleiton Custódio Ferreira e ao Cléo.*

*Um salve ao Douglas Belchior e a Adervaldo dos Santos, lutadores antirracistas implacáveis. Um salve aos meus fiéis amigos de quebrada e de tantos anos: Panda, Roni, Gordo e Thiba que contrariam a ideia de Bloch segundo a qual nos sentimos desconfortáveis com amigos de infância porque no geral traímos nossos ideais. Nós não traímos.*

*Agradeço ao pessoal do Lavra Palavra e também aos meus desconhecidos camaradas do Passa Palavra.*

*Um salve a Tales Ab'Saber que abriu um horizonte onde só havia uma janela e um agradecimento a Silvio Rosa Filho que nunca foi só um orientador senão um grande amigo. Ao Thiago Martins pelas trocas em tardes memoráveis.*

*Um salve para o Minervino de Oliveira e a Uneafro.*

*Grato ao Thiago Colombo, ao Thiago Calheiros, ao Renato, ao Alexandre e ao Túlio. O grupo da patuscada.*

*Grato a minha velha e meus irmãos, figuras indispensáveis. Grato à Dona Rose e Seu David pela xepa sempre partilhada com amor e solidariedade.*

*Agradeço a minha querida EFLCH, lugar que, com seus acasos, me fez. Agradeço também a UFRJ e os seus estudantes de filosofia em especial a Pablo Trindade; a UFMG e a Thiago Canettieri que me receberam de braços abertos, ao João Carvalho, esse erudito vermelho; a UFBA, a Romulo Caires, Tamires e Victor Ferreira Dias Santos; e a UERJ e seus estudantes de medicina Danielle Perini e Henrique Azeredo Miranda. Jamais suspeitei que a filosofia me traria tantos amigos!*

*Agradeço a Vladimir Safatle pela leitura atenta e postura intransigente de intelectual engajado. Agradeço ao Rodnei do Nascimento que acompanhou meu percurso até aqui.*

*Por fim, agradeço a todos que lutam e buscam pelo impossível, única forma de sensatez hoje em dia!*

[4] Lista de abreviaturas

[6] Resumo

[7] Introdução

**1.PARTE**

[18] Reposicionando o problema

[47] Notícias sobre nossos dialéticos

[115] Limpando o terreno

[150] Plano geral

[165] O entendimento

[196] Os fracassos que nos constituem

[211] Sobre a influência da economia política em Hegel

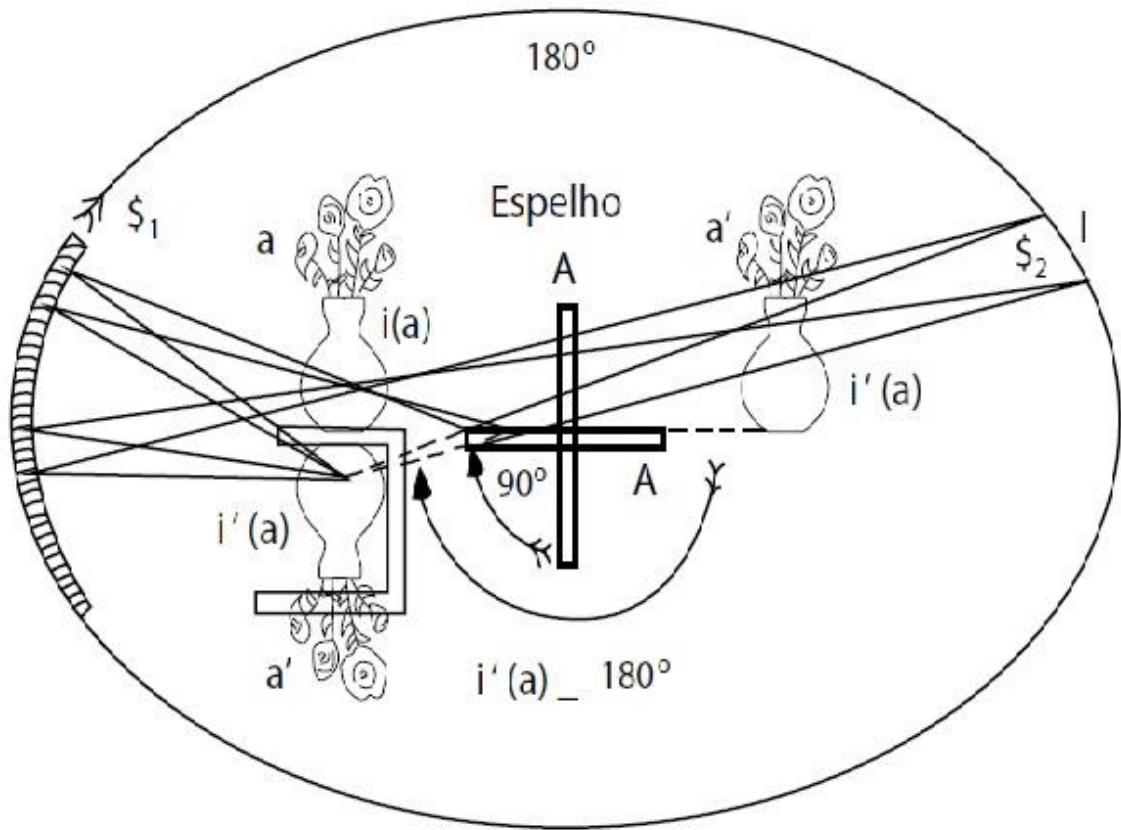
**2. PARTE**

[272] Trabalho/dominação

[297] Liberdade é escravidão?

[335] Sem conclusões

[343] **Bibliografia**



**LISTA DE ABREVIATURA DAS OBRAS.**

FE HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

ECF \_\_\_\_\_ . *Enciclopédia das ciências filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995.

PFD \_\_\_\_\_ . *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

Optamos por utilizar apenas os parágrafos dos capítulos tendo em vista a facilidade de encontrar as referências a despeito das inúmeras edições.

Em memória de Vadico, estaria orgulhoso...



**Resumo:** O termo política, que tem uma tradição muito antiga na filosofia está especialmente ligado à própria emergência da filosofia. O deslocamento do indivíduo, o rompimento com sua acomodação dado pelo golpe da razão, estabeleceu uma espécie de revolta lógica que culminou na ideia de uma República justa. A destituição do sagrado e o caráter lógico e inescrutável dos fatos concretos da natureza e da vida humana serão pressupostos básicos do pensamento de Hegel. Longe, porém, de uma noção dirigida pela própria razão sem imiscuir-se na realidade, Hegel traz para o chão histórico, para a experiência do desdobramento do espírito, a formação do sentido do político. Pensando o desnudamento do sentido político em sua relação com o desdobramento da categoria de trabalho, nossas hipóteses têm como objetivo pensar a política a partir da categoria de experiência e sua relação com o advento do trabalho do espírito na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

**Palavras-chave:** trabalho – Aufhebung – política – sentido do político.

**Abstract:** The term politics which has a very old tradition in philosophy is especially linked to the very emergence of philosophy. The displacement of the individual, the break with his accommodation given by the coup of reason established a kind of logical revolt that culminated in the idea of a fair Republic. The destitution of the sacred and the logical and inscrutable character of the concrete facts of nature and human life will be basic assumptions of Hegel's thought. However, far from a notion guided by reason itself without interfering in reality, Hegel brings to the historical ground, for the experience of the unfolding of the spirit, the formation of the sense of the political. Thinking about the stripping of political meaning in its relation to the unfolding of the category of work, our hypotheses aim to think about politics from the category of experience and its relationship with the advent of the work of the spirit in Hegel's Phenomenology of Spirit.

**Key-words:** labor - Aufhebung - politics - political sense

## Introdução

*Faz parte da natureza de nosso espírito considerar os efeitos antes de analisar as causas.*  
(Balzac)

\*

A razão foi intimada ao tribunal dos juízos. Sua lista era longa: tornou-se instrumental, culpada pelo holocausto, culpada pelo neocolonialismo, culpada pelo totalitarismo, culpada por ter conduzido à uma universalidade abstrata, culpada pelas relações de poder. Foi colocada sob custódia. Abandonou-se no canto de alguma cela moral. Ficou lá. Esquecida. E, enquanto adormecia, surgiam uns cem números de mistificações, de monstros. Os demônios de Goya.

Se, como concluiu Paulo Arantes: “o Brasil é o futuro do mundo”<sup>1</sup>, paradoxalmente, neste quinhão de terra, sob a mira do microfone do pastor e da ponto 40 do policial, já sabemos que as catástrofes do século XX foram indiferentes à razão apesar de naturalmente obedecerem uma certa lógica; o problema, todavia, estava noutra canto, era de outra ordem, portanto. Imputar à razão a culpa da exploração, do colonialismo, da produção do racismo e das inumeráveis identidades étnicas e excludentes que agora se processam, deixando de lado a força sistêmica de reprodução de desejos pela mercadoria, elide o olhar para o todo ao passo que contribui para o avanço dos múltiplos identitarismos que chocam o ovo do – pela falta de conceito melhor – neofascismo.

O capitalismo, o sistema de produção incessante de carências que reduz a vida social à égide da mercadoria, tem de fato um conjunto de particularidades que respeitam uma ordem, mas essa não é a da Razão. “Tão somente os filósofos interiorizaram que o pensamento”, já disse Badiou, “que o seu pensamento, tropeçava nos crimes históricos e políticos deste século, e de todos os outros séculos.”<sup>2</sup> Nossos amigos queriam realmente que a razão filosófica tivesse todo esse poder, superestimaram sua força instituidora esquecendo-se que o seu sentido e sua capacidade residem na destituição. Felizmente ou infelizmente, porém, a filosofia em sua interpretação do mundo não constitui mundos.

Diante de todo o escândalo do fracasso de sua realização, os filósofos, ou melhor, os críticos (re)voltaram-se contra a filosofia. Por trás do pecado conquistado pelo fruto proibido da árvore do conhecimento, por trás da expulsão do paraíso, dos corpos nus e sem lar que rumavam ao léu e hoje são postos em zonas de espera, fora da geografia do Estado de direito, está um nome: Hegel.

---

<sup>1</sup> ARANTES, P. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2015.

<sup>2</sup> BADIOU, A. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Editions du Seuil, 1989, p. 8.

Muito a propósito, tendo em vista o tecido árduo da escrita hegeliana, passaram-se a analisar os efeitos: a totalidade confundida com totalitarismo só poderia conduzir para os campos da morte; a universalidade que elide de si a diferença só poderia acabar no domínio daqueles que ditam quem faz parte do universal; a razão aliada aos pressupostos tecnológicos só poderia culminar num total controle. E assim, Hegel, o filósofo da totalidade, da universalidade e da Razão, tornou-se uma espécie de boneco de poste na semana santa; todo mundo que escreveu durante a metade do século XX esteve a fim de dar-lhe pelo menos uma cutilada.<sup>3</sup> Logo, nele, no primeiro filósofo do Ocidente que trouxe para seus escritos um conceito central, vivido, concreto na pele de milhões: a *consciência do escravo* – que, se não dinamiza todo o percurso, inicia o processo da história, a necessidade da liberdade e o sentido do político em sua magistral *Fenomenologia do espírito*. É justamente isso que buscaremos demonstrar.

Deixemos, todavia, por enquanto, isso de lado. Entremos por esse corredor. Diante da porta, um pequeno púlpito rodeado de carteiras elevando-se uma atrás da outra. No centro, não se sabe se por caricatura teatral, um jovem senhor se perde com anotações e sentenças. Deixa cair, aqui e acolá, papéis envelhecidos enquanto o cheiro de madeira antiga domina o ar e os narizes de centenas de jovens instigados a ouvi-lo.

Essa imagem, talvez um pouco inventada, foi inventariada por Rosenkranz, um dos discípulos de Hegel. Nas aulas de Berlim, segundo ele, quando falava sobre a *Fenomenologia do espírito*, o filósofo costumava chamá-la de “sua viagem de descoberta, uma vez que nela o método especulativo, que... correspondia à história da filosofia, de fato incluía e atravessava toda a esfera do pensamento humano”.<sup>4</sup>

Escrita em meio à cortina de fumaça erguida do solo, pelo ribombar dos canhões napoleônicos, a *Fenomenologia*, a despeito da força de seus detratores, tem hoje seu lugar reservado na história do pensamento humano. Obra, que desde o início causou confusão e fundou inúmeras escolas que disputavam – e, reparando bem, ainda disputam – a melhor interpretação. Suas linhas foram decisivas na construção de um sentido e interpretação atuais. Obra potente que aparece, segundo seu autor, como “apenas” uma introdução à ciência, mas que guarda em suas linhas uma viagem empreendida por aqueles mesmos canhões que invadiam uma pré-Alemanha já reacionária. Obra que sobre si mesma causou

---

<sup>3</sup> Costume popular cada vez mais raro, principalmente no nordeste, em que as crianças fazem um pequeno que representa o Judas e o lincham na sexta-feira da paixão.

<sup>4</sup> PINKARD, T. *Hegel: a Biography*. Cambridge: MIT Press, 2000, p. 678.

inúmeros comentários, posições radicalmente divergentes e até hoje faz correr rios de tinta.

Por outro lado, se “os grandes escritores são agitadores admirados<sup>5</sup>”, essa máxima não foi indiferente às autoridades prussianas que encheram a sala de Hegel de policiais. A despeito de todas as posteriores tentativas de salvaguardar um Hegel conservador, e por vezes reacionário, é fato mais que notável, corroborado por uma vasta bibliografia, que o filósofo detinha posições políticas por assim dizer “perigosas”.

No seu círculo social, não foram poucos os amigos presos por atividade subversiva. Um exemplo só talvez sirva para ilustrar o que parte de uma fecunda tradição tenta negar; em 14 de outubro de 1824 Victor Cousin, um amigo francês de Hegel, foi arrastado à polícia de Dresden por suspeitas de vínculos jacobinos; se a batida policial tivesse sido realizada alguns dias antes, quando papeis com anotações de Hegel ainda jaziam sobre a cômoda de seu amigo, o destino deste último certamente teria sido a gélida cela de algum calabouço prussiano. Hegel, não fugindo ao problema, estará em outra controvérsia política que o colocará na mira das autoridades. No dia 4 de novembro de 1824, ignorando conscientemente as advertências partidas dos mais nobres sentimentos de seus discípulos e amigos, escreverá uma carta ao ministro do Interior da Prússia fazendo um apelo em favor de Victor Cousin. Naturalmente, não passará muito tempo para que dezenas de censores disfarçados lotem suas aulas e se sentem naquelas carteiras, nem tão confortáveis, mas nem tão desprezíveis, anotando, linha após linha, o que aquele estabanado senhor ditava em suas preleções seguidas por piadas obscuras e estranhas frases de efeito.

A despeito da má-língua, a filosofia de Hegel, contudo, sobreviveu e, se não versaremos aqui na explícita busca de uma reinvidicação progressista de seu pensamento, ainda que empoeirada por duzentos anos de *hegelianismo*, não trataremos simplesmente de ignorá-la. Uma das principais lições de Hegel, como veremos, é o ímpeto que nossa consciência tem de buscar colocar tudo o mais de acordo consigo mesma, não queremos colocar Hegel de acordo conosco, mas também não podemos aceitar uma série de falsificações e equívocos ingênuos que se fizeram.

Se o modo como a resposta surge depende, em grande medida, da forma como o problema é posto, buscaremos de certa maneira problematizar o cânone do hegelianismo que sempre foi em si mesmo um problema. Um problema, porém, fecundo. A história do

---

<sup>5</sup> Este é um aforismo napoleônico (Cf. BALZAC, H. *Napoleão: como fazer a guerra/ máximas e pensamentos de Napoleão recolhidos por Honoré de Balzac*. Porto Alegre: LPM, 2014 p. 63).

hegelianismo “sempre foi a história da apropriação parcial de temas e conceitos hegelianos selecionados<sup>6</sup>”. O que não significa que não houve uma gigantesca produtividade a partir da matriz hegeliana e, no que se refere a sua interpretação, pontos de luminosidade formidável sobre o obscuro terreno social. Em suma, podemos dizer que o pensamento hegeliano durante o século XX foi a plataforma de voo de muitos Ícaros e dificilmente um comentário sobre sua obra será pertinente sem levar em consideração um pequeno diálogo com essa tradição. Faremos esse diálogo, ainda que curto, parcial e com conceitos selecionados. É fato que a filosofia de Hegel perfumou dois séculos e nos parece ser palatável a afirmação de que no século XXI com a abundante formação de uma população gigantesca, a sua leitura dobrará.

Felizmente um ou outro conceito acabou se tornando lugar-comum, motivo que faz com que o trabalho de jogar luz por prisma adverso, apesar de mudar o olhar sobre os velhos dilemas, não seja algo tão titânico. Se toda última tese sobre Hegel sonha em fazer o comentário definitivo sobre seu vasto pensamento, não temos tal pretensão. Novamente surgirá só mais uma análise sobre a *Fenomenologia do espírito* se debruçando em especial na análise categorial do trabalho em suas possibilidades e significados de suprassunção<sup>7</sup> e abertura para o que resolvemos chamar de o *sentido do político*: ao se estabelecer a diferença da unidade da consciência-de-si e instituir uma luta de vida e morte entre consciências iguais que culmina na desigualdade entre ambas, a escravidão foi instaurada e com ela a ausência de liberdade, ausência que implica a recuperação do Si dessa consciência através do exercício da liberdade e a abertura ao sentido do político no desdobramento das figuras. Velhos temas, portanto, circundarão nosso itinerário com seus conceitos e implicações determinantes: *Razão, Entendimento, consciência-de-si, dialética do Senhor e Escravo, estoicismo, ceticismo, etc.*

Este itinerário nasceu da insatisfação do autor desta tese com a tradição que levou os conceitos hegelianos a tornarem-se um mero apêndice de diversos pensamentos. Trata-se, assim, de problematizar uma certa ontologia do trabalho que definitivamente, e de

---

<sup>6</sup> Cf. SINNERBRINK, R. *Hegelianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017 p. 14

<sup>7</sup> Optamos por utilizar o neologismo de Paulo Meneses para *Aufheben* como fizeram também os autores da recém tradução de *Ciência da lógica*, segundo o qual o neologismo *suprassumir* “foi cunhado justamente para significar o caráter progressivo de uma ação que, ao mesmo tempo, realiza um suprimir [sumir], um conservar [assumir] e um elevar [supra+assumir]. A nosso ver, as outras opções disponíveis estão afetadas por unilateralidades ou evidentes diferenças semânticas, que podem ser fonte de uma compreensão desviante do texto hegeliano, como por exemplo, “superar”, “remover” ou “suspender” (Cf. HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: I. A doutrina do ser*. Petrópolis RJ: Vozes, 2016 p. 20).

modo abstrato, transformou a desgraça em redenção<sup>8</sup>. Se há uma ontologia em Hegel, a nosso ver, é uma ontologia negativa, um sujeito descentrado que perdeu irremediavelmente sua identidade, mas cuja busca dota sua vida de sentido na exata medida em que transforma a realidade social que lhe é subjacente. Desde já afirmamos para testar a hipótese: uma vez perdida a unidade da consciência, toda unidade possível é uma ilusão objetivamente necessária e é o espírito quem tem capacidade de observar essa ilusão e provocar com essa observação o exercício da verdade absoluta.

Eis aí uma das hipóteses que guiará nossa marcha: não nos interessa a salvação de um suposto Sujeito-Absoluto falsamente hegeliano para quem seu saber é onisciente, onipresente e onipotente, muito menos promover a unilateralidade de um trabalho como esforço ontológico mais geral que explique tudo a partir de si e feche o quadro geral da política institucionalizada contra o sentido do político. Se tais hipóteses soam abstratas demais, esperamos deixá-las objetivas e palatáveis no curso de nossos esforços interpretativos. Algo de um escândalo: a alienação é constitutiva da experiência da consciência.

Chamamos a atenção para o fato de que toda a *primeira parte* deste trabalho tem como premissa um reconhecimento aéreo do continente hegeliano balizando suas encostas por meio de um diálogo com a tradição e com os comentadores. Esse esforço será dividido em cinco tópicos.

O primeiro chama-se *reposicionando os problemas*; nele, iremos tratar de maneira introdutória alguns conceitos conhecidos de Hegel, tentando fazer um diálogo com comentadores e críticos na busca de abrir problemas e possibilidades de uma nova interpretação; aqui tentamos capturar se aquela passagem ao universal não se realiza quando a consciência ou a singularidade se reconhece como constituída e constitutiva naquela que a nega. E em que medida tal possibilidade não se acerca daquilo que estamos chamando, à sombra de tais desdobramentos, de o sentido do político.

---

<sup>8</sup> Com alguma insatisfação próxima da nossa, Marx rebatia o programa de Lassalle ao apropriar-se de seus termos da seguinte forma: enquanto o programa definia a ação da seguinte maneira, “A emancipação do trabalho deve ser obra da classe operária, diante da qual todas as outras classes formam tão somente uma massa reacionária”, Marx rebatia seus termos, “A primeira frase colhida no preâmbulo dos Estatutos da Internacional, mas “melhorada”. O preâmbulo diz que ‘a emancipação da classe operária deve ser obra dos próprios trabalhadores’, ao passo que aqui é a ‘classe operária’ que deve emancipar – o quê? ‘O trabalho’. Compreenda quem puder.” (Cf. MARX e ENGELS. *Manifesto do Partido Comunista 1848*. Porto Alegre: LPM, 2015, p. 109-110). Emancipar o trabalho é uma contradição em seus próprios termos tendo em vista que o trabalho independente da sua especificidade e apesar de ser um dos elementos civilizatórios capazes de guiar à emancipação é ainda assim em si mesmo coerção.

O segundo tópico será um diálogo que julgamos importante com aqueles que resolvemos chamar de *nossos dialéticos*. Nele apresentaremos uma discussão que visa não apenas naufragar nas águas de nossa crítica caseira, mas encontrar nesse naufrágio o bote que nos dará guarida na apreensão dos conceitos. Aqui estarão estabelecidos os problemas que vislumbramos fazendo uso de alguns “Virgílios” para nos ajudar a compreender os modos de funcionamento no pensamento especulativo hegeliano. São eles: Lebrun, Arantes, Ruy Fausto e Giannotti.

Na terceira e quarta seção da *primeira parte*, que resolvemos chamar jocosamente de *limpando o terreno e plano geral*, buscaremos fazer voos mais livres e trazer algumas discussões sobre o modo de apreensão do pensamento hegeliano. Se a consciência tem em seu caminho uma ilusão objetivamente necessária parece-nos que o verdadeiro significado dessa apreensão é a descoberta não só de que o caminho que conduz ao verdadeiro passa inexoravelmente pelo erro como ainda denota a compreensão que a particularidade em seu anseio é capaz de operar mudanças radicais no terreno social de modo que o universal em Hegel nada mais seria que a experiência de mediação entre as divisões e separações dessa consciência em relação com o mundo.

No quinto, e último tópico, da primeira parte, faremos um diálogo com o Hegel leitor de economia política. Como veremos, a dialética do senhor/escravo que aqui preferimos chamar de sujeição/dominação institui o mundo trabalhado e nossas investigações sobre esse Hegel por assim dizer estudante de economia, se faz para inquirir em que sentido Hegel pensava o trabalho e a relação que ele estabelece com o sentido do político. Pensaremos em que medida uma insegurança terreno-social convoca a particularidade, o sujeito, a tomar as rédeas dos processos dos quais ele próprio não faz ideia.

Esse caminho será, no entanto, apenas o abrir de cortinas para a *Segunda Parte* de nossas investigações, na qual faremos uma imersão na *Fenomenologia*, tentando captar, nessa tentativa exegetica, as aberturas que nos permitem pensar a política em Hegel a partir de uma noção que elida uma espécie de dialética positiva tão cara ao hegelianismo. A segunda parte, portanto, será dividida em quatro tópicos.

*Trabalho/dominação*, em que mergulharemos nas seções da *Fenomenologia* que abordam a dialética do senhor e escravo, mas para tanto, primeiro iremos acercar-nos da consciência-de-si em sua especificidade pensando os problemas de sua ânsia por assim dizer identitária e os processos que essa noção acaba por efetivar. Isso é de fundamental importância porque já expõe a própria divisão interna à consciência na medida em que



apresenta o sentido que esta consciência impõe à busca de determinar-se a si própria: ela, apesar de negar, já é um dois. Ou melhor, ela já é um Outro dela mesma. É justamente essa divisão que possibilita a emergência da unidade que nada mais significa que o movimento único que essa consciência executa no terreno vivo. Concluímos que esse processo será fundamental na gênese da contradição radical das consciências que se porão em disputa.

N'os *caminhos da liberdade* refletiremos sobre os desdobramentos efetivados a partir de uma saída nem um pouco utópica como resultado dos problemas gerados pela submissão da consciência-de-si escrava. Nesse tópico a figura determinante será a figura da consciência infeliz, principio motor da abertura para o sentido do político, pois sua posição se coloca em *devir* ao buscar desesperadamente dar sentido ao fluxo inexorável da vida; uma consciência radicalmente cindida que possibilita o salto para a razão: é justamente da compreensão da insignificância, da total apreensão dos limites, da devoção ao Outro, ao renunciar à própria vontade, que surge a razão, pois é nesse passo que a consciência enfim se singulariza e pode alcançar o universal.

Disso passaremos para o penúltimo tópico, que é o lugar no qual a ideia e o sentido do político já estão postos: *Liberdade é escravidão?* Naturalmente não cabe na introdução falarmos de conclusão, senão demonstrarmos onde chegamos e o leitor por si chegará: o sentido do político.

Desde os ouvidos tapados pela cera na *Odisseia*, quando a astúcia dá seus indícios de desabrigar o indivíduo comunitário e enfatizar o sujeito<sup>9</sup>, até a busca moderna no romance de apontar esse descentramento de sua alma com relação ao mundo, a força da razão vai desalojando o homem de seu cerne, descentrando o sujeito do seu Eu, rompendo seu particularismo, laicizando sua vida e desencantando o seu mundo. Há aqueles que creem ser isso algo ruim. Não é o caso de Hegel, nos parece...

Filosofia é desencanto com o mundo e a filosofia hegeliana é claramente o olhar das limitações e a destituição do posto. O preço que Sócrates pagou por desencantar a Grécia nós já sabemos. A Fenomenologia nos mostrou que o peso que a realidade assume para o sujeito é o de descobrir-se como uma singularidade finita. O peso que a realidade assume também para a ideia é colocá-la de lado já que por vezes ela vale como único possível. O resultado é o devir e a busca pela impossibilidade gerada pela lógica da possibilidade.

---

<sup>9</sup> ADORNO E HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro, Zahar, 2006 (p. 47-71).

A filosofia hegeliana, que é o concerto universal das ideias, que tem a extemporaneidade em si, foi acusada pelos que a detestavam, desde o seu princípio, de ter como *leitmotiv* o totalitarismo. Isso não nos choca já que concluíram que *A República* de Platão era o protótipo do III Reich, com todas essas críticas perdeu-se de vista o núcleo subversivo da filosofia hegeliana, que é a negatividade como componente central de sua dialética, que abre então caminhos para uma política da destituição. Algo vislumbrado de maneira radical por Adorno.

Que o Esclarecimento tenha ocultado suas sombras constitutivas e resultado num cientificismo que irá tornar-se ele próprio um novo mito tecnocrata, nem Hegel nem nós duvidamos: é por isso que a razão filosófica se distancia do entendimento científico. Que ele tenha sido resultado de um período áureo de gestação do capital em que se dava uma abertura temporal no qual emergia o novo, nós sabemos, ao passo que Hegel já estava morto para ver: é por isso que há a promessa de uma universalidade concreta em aberto. Que ela – as promessas revolucionárias – tenha fracassado miseravelmente, concordamos: é por isso que a partir de 1830 está selado o destino da burguesia. A manutenção do mundo de classes foi o resultado do fracasso da realização da filosofia. Apostamos aqui: filosofia hegeliana.

O autorreconhecimento dos problemas da filosofia não significou nada mais do que uma cisão interna do plano conceitual que impregna a validade das conjecturas na aspiração advinda dos problemas externos a ela. O jogo entre finito e infinito, real e conceito, se manteve. Esse é o vigor da dialética negativa, sua força de recolocar os planos conceituais sob novas luzes conjunturais.

Quando, em 1848, a burguesia massacrava novamente a plebe, erguia-se finalmente a lápide da *Aufklärung*. Sob as cinzas de Paris, sepultava-se a Revolução Francesa; a *Educação sentimental* de Flaubert fora seu epílogo. Racismo científico, positivismo e empiria tornaram-se o resultado da vitória reativa, e a ciência tornou-se uma senhora do mercado.

Mas toda determinação traz consigo um negativo (*Omnis determinatio est negatio*), como dizia Espinosa. O jogo não estava definido e apenas a abstração sem forma da negação pôde produzir nos fundamentos daquela emergente sociedade um pensamento radical como o de Marx. A razão é poder, a filosofia um campo de batalha e a crítica um arsenal.

Com Hegel e cem anos depois do lançamento de sua *Fenomenologia*, abria-se a temporada de realização da filosofia. Mas, já sabemos que falhamos. Fracassamos. O

fracasso, porém, devia ser entendido como absolutamente constitutivo do processo; a repetição contínua do movimento em si e no outro que se tornou necessário graças ao fracasso anterior. Aqui aprenderemos que uma das lições de Hegel é fracassar de novo, fracassar melhor!

É a reflexão que, ao sair a campo, demonstra como o verdadeiro é um resultado dos múltiplos equívocos que essa consciência comete em sua jornada, ao mesmo tempo que, em seu lançar-se – ou seu vir-a-ser – no mundo, enxerga que o resultado é o próprio vazio recolocado e desdobrado pela *Razão* que se compreende como atividade produtora de conhecimento. O que o sentido do político hegeliano nos ensina é que qualquer ordem social harmônica é uma ilusão e que, portanto, para lidar racionalmente com isso, só um governo do negativo; noutras palavras, uma democracia radical que coloque os sujeitos sob sua órbita para a plena realização das singularidades éticas.

Por isso, como dizia o velho Hegel, a razão é agir conforme um fim, é por meio dela que o universal é produzido – não dado – na medida em que a singularidade é ressaltada e inserida nele. Se na dissolução de si o particular se determina pela sua passagem ao ser-outro, só com isso o universal torna-se concreto. Fracassamos nas diversas experiências e na realização da filosofia, cumpre fazer avançá-la retornando ao seu fundamento.

## I

## Reposicionando o problema

*Desmaiar, chorar, vomitar... As mulheres têm este recurso; mas também para nada serve. Nada se pode fazer diante dos mortos. Montaram em suas bicicletas. O ar queimava, como se a aldeia estivesse em chamas pela segunda vez. Sob cada mó, sob cada arbusto, havia gente estendida. Os homens se desfizeram de seus trajes de cerimônia, as mulheres arregaçavam as mangas, desprendiam suas blusas. Ouviam-se canções, risos, pequenos gritos excitados. Que mais podiam fazer senão beber, rir, excitar-se uns aos outros, com cócegas? Já que eram vivos, precisavam viver.*

(Beauvoir, Os mandarins)

*O infinitamente pequeno*

Das águas que correram décadas afora, dos rios que se encontraram e desencontraram com os mares, dos séculos e suas mutações sociais, do tempo histórico e sua violência constitutiva, também dos afogados e esquecidos no Oceano de mudanças, dos corpos de soldados irreconhecíveis no campo de batalha, de todo átomo que interfere na multiplicação do vírus, de tudo isso que desdobra a noção de espírito, o negativo é o que o constitui. No caminho que faremos está em jogo uma espécie de reversão interpretativa da obra hegeliana. O que era até então considerado o absolutamente negado – em nome de uma suposta totalidade que renega o não abarcável, a não identidade – em nossa leitura será determinante para a própria noção de totalidade.

A totalidade não é, por esse aspecto, aquela noção comum de uma unidade forçada das diferenças que suprime o não-idêntico<sup>10</sup>; ela é a própria fundamentação das diferenças em qualquer unidade; é o olhar rememorativo que enxerga no percurso a colocação de carências sucessivas repondo o movimento ininterruptamente. As formas sólidas que, não obstante, são corroídas pela reflexão, o movimento do negativo que permanece estruturando a vida social. Por isso, a totalidade é o próprio movimento da ordem temporal que ao sair de seu ciclo natural torna-se aquilo que apresenta a corrupção da história em seu processo produtivo e, ao mesmo tempo, destrutivo. Há sobre esse aspecto algo do humor hegeliano.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Adorno refletindo sobre uma dialética negativa abre de saída sua grandiosa obra com a seguinte questão: “A expressão “dialética negativa” subverte a tradição. Já em Platão, “dialética” procura fazer com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação; mais tarde, a figura de uma negação da negação denominou exatamente isso”. Segundo sua interpretação, em grossos termos, a negação da negação hegeliana conduziria a uma positividade que alijaria o diferente de si. Veremos se isso se sustenta em nosso caminho. (Cf. ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. São Paulo: Zahar, 2007, p. 15.)

<sup>11</sup> Humor que captado por Brecht fora imortalizado em sua peça *Conversações de refugiados* que a despeito dos equívocos vale a pena retratar aqui:

Ziffel: Falando em humor, eu sempre penso no filósofo Hegel, autor de alguns livros que peguei na biblioteca, na esperança de aprender alguma coisa.

Kalle: Me fale dele. Não tenho educação o suficiente para lê-lo eu mesmo.

Ziffel: Ele tem tudo para ser considerado um dos grandes humoristas dentre os filósofos, comparável somente a Sócrates, que tinha um método similar. Mas ele não teve muita sorte e acabou arranjando um emprego na Prússia, e acabou se vendendo para o Estado. Mas havia uma fagulha nos seus olhos que, até onde posso ver, pertencia aos seus olhos, como um defeito congênito, e ele levou essa fagulha até seu leito de morte sem nunca se tornar consciente disso, sempre dando piscadelas com os olhos, como um outro poderia ter um insistente transtorno motor. Ele tinha tanto senso de humor que não conseguia pensar, por exemplo, na ordem sem a desordem. Era claro para ele que, nas proximidades diretas da maior ordem reside também a maior das desordens – a tal ponto que ele até mesmo ousou dizer: reside no exato mesmo lugar. Por “estado” ele entendia aquilo que vem a ser no lugar mesmo onde aparecem as mais agudas antíteses entre as classes, de modo que, por assim dizer, a maior harmonia do estado vive da maior desarmonia entre

A segurança tão buscada em nome da unidade, da identidade do Si consigo mesmo, o violento caráter da absoluta intransigência do desejo de se ver como domínio da contingência, esse soluçar tristonho da descoberta de que afinal uma diferença suprimida instaura uma diferença por vir é um caminho árduo de descoberta e formação da consciência que se ocupa com as orlas do Inferno e Purgatório da efetividade que não estanca seu movimento infinito. Sobre tais aspectos uma pequena digressão sobre as raízes da *Fenomenologia do espírito* funcionaria para abrir caminho ao leitor. Sabemos que a *Fenomenologia* busca um confronto direto com a recusa da modernidade pelo romantismo em voga<sup>12</sup>. Fiel a essa ideia, Hegel abraça o projeto pós-kantiano surgido de certos “defeitos” do sistema do filósofo de Königsberg apontados por Fichte.<sup>13</sup>

---

as classes. Ele argumentava contra a ideia de que um é a igual a um, não só porque tudo o que existe irresistivelmente e incansavelmente vira outra coisa – mais exatamente, seu contrário – mas porque nada é idêntico a si mesmo. Como todo bom humorista, ele era particularmente interessado pelo que acontece com as coisas. A covardia dos corajosos e a coragem dos covardes o ocupavam, assim, como tudo o que contradizia a si mesmo – e, em especial, a volatilidade de tudo que vai indo calmamente e pacificamente até que, de repente, explode! Seus conceitos sempre ficavam acomodados numa cadeira de balanço, que parece muito confortável, balançando, até a hora em que desmonta e caímos dela!

Quando tive reumatismo, e não podia me mover, li seu *Ciência da Lógica*. É uma das grandes obras de humor da literatura mundial. É um livro sobre os costumes dos conceitos, essas existências irresponsáveis, movediças e instáveis; sobre como insultam uns aos outros, lutam uns com os outros, com facas, e depois se sentam para jantar juntos, como se nada tivesse acontecido. Eles aparecem, por assim dizer, em pares, cada um casado com seu oposto, e eles trabalham assim, em pares – assinam contratos em pares, processam uns aos outros em pares, atacam e terminam suas relações em pares, escrevem livros e depõem uns contra os outros em pares – pares desunidos e briguentos! Tudo aquilo que afirma a ordem briga – no mesmo movimento, se possível – com a desordem, seu parceiro inseparável. Eles não podem viver nem juntos nem separados.

Kalle: Esse livro lida exclusivamente com esse tipo de conceitos?

Ziffel: Os conceitos de que ele fala são muito importantes. São as alças com as quais podemos mover as coisas. O livro é sobre como podemos intervir nas causas dos processos que ocorrem. Ele chamava o jeito dessa coisa toda de dialética. Como todo grande humorista, ele falava tudo isso com uma expressão completamente séria. Aliás, onde foi que você ouviu falar dele?

Kalle: Na política.

Ziffel: Essa também era uma de suas piadas: que os grandes revolucionários se reconheçam como pupilos do maior defensor do Estado. A propósito, isso mostra que eles também têm ótimo senso de humor. Nunca conheci alguém sem senso de humor que entendesse de Hegel. (Cf. BRECHT, B. *Conversas de refugiados*. São Paulo: Editora 34, 2010).

<sup>12</sup> Nesse sentido, aquela tentativa de “salvação” de características progressistas no anticapitalismo romântico perde sua razão de ser. (Cf. LÖWY, M. *Romantismo e messianismo*: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 2008.)

<sup>13</sup> A esse respeito Lukács esclarece: Hegel efetiva uma interessante elaboração histórico-social do dualismo kantiano-fichteano, dualismo que resulta também necessariamente para Hegel da concepção subjetivista-idealista do núcleo da moral. Para Kant existem dois mundos radicalmente separados entre os quais não existe transição alguma; o mundo da ética, do eu inteligível (numênico), no qual residem vigentes as categorias do mundo fenomênico (causalidade, etc.) e o mundo do conhecimento, do eu empírico (fenômeno), sob o qual regem aquelas categorias. Fichte, com sua teoria do “não-eu” (o mundo externo inteiro) posto pelo “eu” situa esse problema em um plano filosófico geral, convertendo a fundamentação kantiana da ética no fundamento e ponto de partida também da teoria do conhecimento. (Cf. LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona-México: Ediciones Grijalbo, 1970, p. 52.)

O projeto pós-kantiano se caracteriza por uma clara desconfiança frente à razão, elevada a dogma, e suas pretensões aproximaram-na daquilo que era seu perpétuo objeto de denúncia: *a metafísica*. Em termos simplórios, a fé na razão não pôde suplantar a fé metafísica e o ceticismo entrou em cena promovendo a dissolução de toda tentativa de estabelecer qualquer tipo de perenidade conceitual. Surgindo como um momento necessário, porém, limitado, o ceticismo impôs novas tarefas ao pensamento filosófico. A *Fenomenologia* foi então concebida, e pôde ser interpretada, como um instrumento que levaria a dúvida cética ao seu mais alto grau, “um processo diante do qual o ceticismo mais intenso se desfaria em si mesmo, e as tarefas da razão ficariam com isso estabelecidas e asseguradas”. (PINKARD, 2000, p. 274.)

Se estacarmos frente ao contexto da discussão presente no início do século XIX chegaremos à conclusão de que sob a influência de Rousseau, a aurora da modernidade descortinada pela *Revolução Francesa* desemboca num tipo de “liberdade absoluta” guiada por uma vontade geral.<sup>14</sup> Kant, contrário a esse arrastar-se do indivíduo pelas asas de uma vontade em abstrato, pressupôs que a espontaneidade e a liberdade nos obrigaria a uma *concepção moral de mundo*.<sup>15</sup> O seu significado reside naquele cumprimento do dever e no estar disposto a realizar uma ação sem levar em consideração sua justificativa. Para Hegel tal compreensão da moralidade afastava-se da concretude; a agência moralizante coloca o indivíduo no centro do palco, mas lhe denega interesse ao exigir que atue à sombra de uma universalidade que lhe impõe o dever e atua sobre suas costas. Essa violenta virada hegeliana pensa e repõe justamente o caráter negativo entre o universal e a singularidade e passa então a instituir o sentido do político justamente na destituição da pretensão universal posta pelos limites postos da objetividade. Noutros termos, a

---

<sup>14</sup> Efetuando uma espécie de reversão dos limites pós-kantianos e analisando a questão à luz do legado hegeliano, Rosa Filho expõe o seguinte: “No lugar de insistir nos pontos de crise que haviam saturado os valores modernos e conduzido a ‘liberdade absoluta’ à sua própria evanescência, institui-se a norma imanente de uma efetiva realização da liberdade. Ao mesmo tempo, nas primeiras décadas do século [trata-se do século XIX], mostra-se necessário reorganizar, de modo objetivo, as contradições do presente. Sem deixar aquelas individualidades hiperbólicas no anonimato, quando Hegel preparar suas lições de história da filosofia; sem deixar de considerá-las como superáveis graças às exigências internas das contradições da ‘filosofia mais recente’ – também na crítica da não-moralidade se pode enxergar aquilo pelo que, desde o início, se pautara a ‘dialética’: a determinação da negatividade”. (Cf. ROSA FILHO, S. *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Discurso Editorial, Barcarolla, 2009 p. 659.)

<sup>15</sup> Como sugere Kant: “Uma ação por dever deve pôr a parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, logo nada resta para a vontade que possa determiná-la, senão, objetivamente, a lei e, subjetivamente, puro respeito por essa lei prática, por conseguinte a máxima de dar cumprimento a uma tal lei mesmo com derrogação de todas as minhas inclinações.” (Cf. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Editorial, Barcarolla, 2009, p.129.)

emergência do ético – como veremos ao final – após a eticidade, é o caminho da singularidade ao universal: a universal singularidade.

*A negação do efetivo e a ilusão pelo positivo*

A *visão moral de mundo* dissimula uma performance que se limita a cumprir o dever. Acata desse modo uma universalidade abstrata posta e que apenas repõe o curso do mundo. Kant e Fichte, para Hegel, são os principais signatários dessa tese que para ser sustentada nega o dilema de uma autonomia por meio da imposição de um dever universal engendrado pela história. Tal postura salva, por sob uma bruma de fé, as contradições emergentes numa sociedade em profunda transformação. Para Hegel isso explica o apelo romântico que, buscando o afastamento das deficiências de tal visão, se aproxima e se orienta por meio de uma noção de autonomia singular e da espontaneidade solitária. Elidindo o singular no interior desse universal, tal concepção elide também a emergência do político e seu dramático surgimento na suspensão da ordem posta.

Por essa perspectiva, há diversos tópicos na obra hegeliana que visam um debate com essa posição; a sessão *Lei do coração* presente no interior da *Fenomenologia*, por exemplo, efetua um diálogo direto com esse romantismo para o qual suas aspirações aproximam-se da simples obediência ao afastar-se do que enxerga como uma dorida imposição da lei<sup>16</sup>. Quer dizer, a negação romântica, a despeito de sua inclinação, contraditoriamente, acaba por se tornar igualmente um sentimento que coopera com a ordem instituída. Paradoxalmente, ela é uma necessidade dessa ordem.

Ainda afastado daquela radicalidade de um Ivan Karamázov, que “teria enforcado o primeiro fanático que inventou Deus<sup>17</sup>”, essa consciência branda enxerga na humanidade o padecimento de viver à sombra de uma lei que aparece como uma ordem estranha e indiferente (FE, § 369). Se, por um lado, nega as formas objetivas do mundo, por outro, se guia no sentido de encontrar nesse mundo o próprio caminho marcado pela solidão do *Eu*. Há algo importante nessa contradição, pois Hegel indica que aos poucos os românticos abandonam o rigor de Kant para tentar pôr definitivamente o indivíduo no centro do palco. O problema, no entanto, não é erguer a singularidade como componente fundante da dinâmica da estrutura social, o problema é colocá-lo incapaz de intervir nessa

<sup>16</sup> Retomaremos novamente esse tema no penúltimo capítulo desta tese.

<sup>17</sup> DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2013.



estrutura e criar com isso castelos no ar de um mundo perfeito sem a dimensão da negatividade. Os românticos assim aspiram a uma unidade do mundo com seu Eu por meio de uma utopia imaginária livre da negatividade do Outro. Os problemas no interior dessa perspectiva foram abundantemente sentidos no século XX. Com a emergência de demandas identitárias ligadas inclusive à pureza de raça.

Nós, entretanto, que temos o privilégio de duzentos anos de distância histórica, sabemos o quanto essa querela irá se perpetuar, o quanto essa mistificação de libertar-se da negatividade, da diferença, o quanto essa ilusão de completude perpetuou barbaridades e catástrofes étnicas com seus pogrons cheios de gozo pela destruição. Hoffmann, contemporâneo de Hegel, detinha já forte ojeriza a tudo que representasse modernidade ou Esclarecimento (*Aufklärung*) e apesar de apontar as sombras constitutivas em sua ideia de dominação não se descolava dessa universalidade abstrata e vazia; Kleist batalhava contra qualquer coisa que cheirasse a revolução e tendências napoleônicas e apesar de sua radicalidade não conseguiu ultrapassar a identidade ilusória de alma e mundo tão presente no romantismo. Assim, o exemplo de literato dedicado a insistir no caráter unívoco de cada individualidade como processo de descoberta de si próprio e do mundo e que, porém, recaiu, sem querer, no oposto bárbaro da afirmação estanque de si é, sem dúvida, algo velho e uma das figuras que Hegel levará em consideração ao pensar a *bela alma*.

À primeira vista, antagônica às confissões de uma bela alma de Goethe<sup>18</sup>, a bela alma hegeliana apresenta a consciência moral como um jogo alternado e dissimulado entre a universalidade e a singularidade (FE, § 633). É em sua realização plena que se supera a diferença entre o efetivo e o abstrato, ao mesmo tempo que, obrigada a sair a

---

<sup>18</sup> A bela alma goethiana traduz de certa forma uma posição antagônica ao mesmo romantismo combatido por Hegel. (Cf. GOETHE. J. W. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 347-404.) É interessante notar como As confissões de uma bela alma entraram tardiamente no romance *Wilhelm Meister*; os impactos que exerceram sobre o espírito de Schiller traduzem bastante aquela necessidade de combater as voltas reacionárias românticas por meio da criação de uma “religião estética”: “Na verdade esse livro ainda não está fechado”, escreve Schiller em carta a Goethe, “por isso não sei o que ainda pode vir [...] creio que ainda se disse pouco sobre a particularidade da religião cristã e o fanatismo religioso cristão; que aquilo que pode ser uma religião de uma bela alma, ou, mais, o que uma bela alma pode fazer dela, ainda não foi suficientemente elucidado. Encontro na possibilidade da religião cristã a disposição para o que há de mais elevado e nobre, e seus diversos fenômenos na vida parecem-me somente por isso tão adversos e insípidos, posto que representações desconstruídas desse algo elevado. Se se detiver na característica particular do cristianismo, que se diferencia de todas as religiões monoteístas, então isto reside em nada além do que na supressão da lei ou do imperativo kantiano, em cujo lugar o cristianismo quer estabelecer um livre pendor. Assim, ele é, na sua forma pura, representação da moralidade bela ou da humanização do sagrado, e neste sentido a única religião estética” (Cf. GOETHE e SCHILLER. *Correspondências/ Goethe e Schiller*. São Paulo: Hedra, 2010, p. 52). Em primeiro lugar, se vê assentado nos desdobramentos da personagem goethiana uma moralidade que suspende o mundo circundante, isto é, aceita seus pressupostos, mas, ao mesmo tempo, lhe é indiferente. Em segundo lugar, a carta de Schiller dá indícios de uma preocupação de época, a fundação de uma religião estética que se apresenta, por exemplo, em 1797, no *Mais antigo programa do idealismo alemão*.

campo, essa consciência vive a angústia de manchar a magnificência de seu interior. A pureza de suas convicções, independente das consequências sociais, entrará em colapso, mas é nessa figura que Hegel sustenta aquela crítica contra a pureza de motivos que não agem por mera determinação senão por aquilo que a individualidade enxerga como essencial a si mesma.

Se põe em marcha o sentido vazio do Sujeito cindido, vazio porque somente preenchido por sua experiência e cindido porque a despeito do que faça sua completude jamais será alcançada. Sua posição é a da própria negatividade que se esboça quando agarra pelos cabelos o sentido do político. Mas, quanto a ironia hegeliana frente a bela alma de Goethe? Se pensarmos que no *Wilhelm Meister* a bela alma se apega tranquilamente aos limites postos pela objetividade vemos então que também a crítica hegeliana se põe como uma arma contra essa noção acachapante de se conformar aos limites pressupostos da concretude. Noutros termos, não estaria Hegel apostando numa construção da subjetividade que suspendesse tais limites e passe a operar neles para além deles?

“A boa consciência”, assevera Hegel, “põe o conteúdo que lhe apraz em seu saber-e-querer: é a genialidade que sabe, a voz interior de seu saber imediato como sendo a voz divina” (FE, § 655). Sua beleza consiste na unidade e inocência que estão contrapostas à fragmentação da realidade moderna. E é precisamente porque está indissociável de sua fé, de seus altos desígnios contra a fria realidade, que a bela alma não pode atuar sem manchar suas vestes. Torna-se então uma espécie de guerreira da *visão moral de mundo*. Completamente ligada a si mesma, teme que qualquer atuação num mundo caótico e fragmentado possa sujar sua moralidade. Não podemos ignorar a forte dimensão política apresentada por essa consciência.

Hegel, em seu humor característico, demonstra que a busca por essa beleza sem manchas tem como consequência necessária a fragmentação da comunidade de boas consciências em dois aspectos distintos: por um lado, aqueles que sofrem sem nada poder fazer e se tornam juízes da ética – querem impor sua visão moral–, por outro, aqueles que apesar de compreenderem a necessidade de agir não querem prestar conta de suas ações. De uma atualidade impactante, o resultado hegeliano de tais embates é a acusação de hipocrisia e denúncias recíprocas causadas porque ambas buscam ter o monopólio da correta visão de mundo. Naturalmente a posição de ambas é extremada e, por isso, o sentido do político é vislumbrado.

Por isso, a consciência que se pensa capaz de julgar revela sua vileza quando se preocupa com a ação, sua hipocrisia ascende quando seu julgamento é uma mera imposição do que poderia ter sido o melhor. É vaidosa, pois coloca-se a si mesma acima dos fatos mais ou menos como na velha frase: “se os fatos estiverem contra minha interpretação, tanto pior para os fatos.” Ocorre, porém, uma virada necessária ao embate; a consciência que age se reconhece na outra como igual e ao reconhecer-se nela proclama a igualdade confessando-a. Essa confissão não é uma mera declaração unilateral, mas um gesto radical de corte do processo, uma parada que traz à possibilidade o que era impossível, esta consciência da ação conseguiu intuir que entre ela e a outra há de fato uma igualdade. O papel da confissão detém, desse modo, o ato proclamatório fundamental de enunciação da igualdade.

*A confissão como uma violência contra a violência*

Ao confessar-se, ao rememorar sua experiência, ao enxergar os limites de sua ação, ao desnudar a ineficácia de sua presunção e ao descobrir-se no Outro, tudo que era sólido rui diante de um sopro de novidade para si e para o mundo. A consciência que confessa se põe num novo movimento. Ironicamente, Hegel demonstra como essa confissão para a consciência que julga é um choque a sua posição que se põe como “moralmente superior” e para ela é uma confissão do malvado que nada tem em comum consigo. Em tal atitude a julgadora repele de si a solidariedade. “Aqui se dá a suprema revolta do Espírito”, diz Hegel, uma vez que na confissão a consciência atuante renunciou a si própria suprimindo sua própria particularidade. Não temos como esquecer chegando a tal conclusão a cena final de João Grilo no Auto da Compadecida de Ariano Suassuna adaptada para o cinema. Cena que vale ser mencionada em sua integralidade:

MANUEL – E agora, nós, João Grilo. Por que sugeriu o negócio para os outros e ficou de fora?

JOÃO GRILO – Porque, modéstia à parte, acho que meu caso não tem salvação..

ENCOURADO – Era o que faltava! E a história que estava preparada para a mulher do padeiro?

MANUEL – É, João, aquilo foi grave.

JOÃO GRILO – E o senhor vai dar uma satisfação a esse sujeito, me desgraçando para o resto da vida? Valha-me Nossa Senhora, mãe de Deus de Nazaré, já fu menino, fui homem...

A COMPADECIDA [*sorrindo*] – Só lhe falta ser mulher, João. Já sei. Vou ver o que posso fazer [*a Manuel*]. Lembre-se de que João estava se preparando para morrer quando o padre o interrompeu.

ENCOURADO – É, e apesar de todo o aperreio, ele ainda chamou o padre de cachorro bento.

A COMPADECIDA – João foi um pobre como nós, meu filho. Teve de suportar as maiores dificuldades, numa terra seca e pobre como a nossa. Não o condene, deixe João ir para o purgatório.

JOÃO GRILO – Para o purgatório? Não, não faça isso assim não. [*Chamando a Compadecida à parte*]. Não repare eu dizer isso mas é que o diabo é muito negociante e com esse povo a gente pede o mais para impressionar. A senhora pede o céu, porque aí o acordo fica mais fácil a respeito do purgatório.

A COMPADECIDA – Isso dá certo lá no sertão, João! Aqui se passa tudo de outro jeito! Que é isso? Não confia mais na sua advogada?

JOÃO GRILO – Confio, Nossa Senhora, mas esse camarada enrolando nós dois.

A COMPADECIDA – Deixe comigo. [*a Manuel*]. Peço-lhe então, muito simplesmente, que não condene João.

MANUEL – O caso é duro. Compreendo as circunstâncias em que João viveu, mas isso também tem um limite. Afinal de contas, o mandamento existe e foi transgredido.

A COMPADECIDA – Dê-lhe então outra oportunidade.

MANUEL – Como?

A COMPADECIDA – Deixe João voltar.

MANUEL – Você se dá por satisfeito?

JOÃO GRILO – Demais. Para mim é até melhor, porque daqui para lá eu tomo cuidado para a hora de morrer e não passo nem pelo purgatório, para não dar gosto ao cão.

A COMPADECIDA – Então fica satisfeito?

JOÃO GRILO – Eu fico. Quem deve estar danado é o filho de chocadeira.

[*O Encourado, furioso, volta-se para João, mas nesse momento, dá um grande grito, deita-se no chão e rasteja até onde está a Virgem para que ela lhe ponha o pé sobre a nuca (cf. Gênesis, 3, 15), saindo depois*].

JOÃO GRILO – Que foi que ele teve, meu Deus?

A COMPADECIDA – Na raiva, virou-se para você e me viu.

JOÃO GRILO – Quer dizer que estou despachado, não é?

MANUEL – Não. Vou deixar que você volte, porque minha mãe me pediu, mas só deixo com uma condição.

JOÃO GRILO – Qual é?

MANUEL – Você me fazer uma pergunta a que eu não possa responder. Pode ser?

JOÃO GRILO – Está difícil.

MANUEL – É possível, você que é tão esperto?

JOÃO GRILO – Mais esperto do que eu é o senhor que me criou. Mas vou tentar sempre.

A COMPADECIDA – Isto, João. Tenha coragem, não desanime, que eu estou aqui, torcendo por você.<sup>19</sup>

A passagem ao universal se dá quando esta singularidade, por fim, se reconhece como constitutiva e constituída em sua Outra, confessa seus erros e fracassos e repensa sua trajetória. É então que o perdão surge em sua maneira radical, o ato de se arrepender e o ato de reconhecer o arrependimento torna-se uma violência – já que destitui tudo o que previamente aconteceu – que visa estancar a violência do movimento contraditório. Nega então a negação de sua limitação para abrir novos limites. Em linhas rápidas, fica

<sup>19</sup> Cf. SUASSUNA, A. *Auto da compadecida*. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

evidente que o negativo é aquilo que funda a consciência e, com esta, a identidade, ou melhor, a unidade negativa cuja negação é sempre reposta. Assim como João Grilo retorna para a efetividade negativa, *a vida*, essa consciência repõe em curso o movimento reconhecendo sua própria limitação e as limitações que o Outro lhe impõe. Ela renasce.

O sentido do político se efetiva aí, nessa disjunção e na descoberta de que a impossibilidade é coeva da possibilidade de questionamento aos limites. É por isso que ao se manter inflexível, a consciência julgadora perde-se num labirinto incapaz de se reconhecer enquanto tal. Ao não reconhecer o Outro produz uma desigualdade que a deixa incapacitada de se chegar ao Espírito e observar a tensão irresolvível da efetividade. A bela alma, consciente dessa sofrível contradição e na postura inflexível de não se reconciliar com a que lhe é constitutiva, é transtornada até a loucura e apenas com esse sofrimento, com esse definhamento, a dureza e inflexão de sua posição, que começa a esmorecer. Assim, quando finalmente rompe o coração duro, sua singularidade se universaliza.

O que vemos nesse movimento hegeliano é um reconhecimento da negatividade, ou melhor, da tensão que constitui a consciência em seus polos não coincidentes e cuja característica se baseia na confissão e posterior reconhecimento, um movimento no qual o índice de espiritualidade – isto é, da linguagem como ato declamatório – traduz uma reconstituição e conhecimento de si.<sup>20</sup> Aquela resistência presente em ambas se dissolve não deixando cicatrizes, embora houveram feridas, porque o ato da confissão e o ato declamatório de perdoar produz um violento renascimento do novo.

Dessa forma, tal como uma personagem inesperada que invade o palco, se evidencia que na colisão de posições nada há de sólido senão o reconhecimento das diferenças que enquanto reconhecidas se tornam indiferentes. O que fica acentuado nesse palco trágico é que a diferença existente entre um e outro é a única verdade e o Espírito é um abandonar-se na oposição e na troca de lugares. É ele o próprio movimento fomentado pela negatividade.

---

<sup>20</sup> Judith Butler no seu interessante *The Psychic Life of Power*, ao se debruçar sobre a dialética do senhor e escravo, assim escreve: “o imperativo do senhor para aquele escravo se baseia na seguinte noção: seja meu corpo para mim, mas não me deixe saber que o corpo que você é é o meu corpo”; a implicação disso é que na ação autônoma do escravo, no interior dos pressupostos lógicos da falta de liberdade, mais escravo, o escravo se torna. Nesse sentido, somente pelo ato declamatório, quer dizer, pela confissão de se confessar como algo que não existe senão em função do seu negativo que lhe é constitutivo, pode então a consciência romper o invólucro que a impedia de chegar à universalidade. (Cf. BUTLER, J. *The psychic life of power: theories in subjection*. California: Stanford University Press, 1997, p. 47. Em nossas análises sobre a categoria do trabalho essa conclusão é de grande implicação.

Com efeito, tanto a individualidade quanto o universal inefetivo são refinados até não haver mais nada por trás de si mesmos, ou melhor, até a consciência enxergar que por trás de si há só o movimento que realiza junto ao Outro. O sim do reconhecimento não é, como se tornou lugar comum, apenas um retorno do Eu pura e simplesmente. É um retorno do Eu que se expandiu e contemplou a dualidade vertendo-se em seu contrário, morreu como um velho e nasceu como um novo, experimentou a diferença e ao se exteriorizar conseguiu obter a certeza de si mesmo ao ser negado. Portanto, além de chegar na indiferença às diferenças, a consciência experimentou sua verdade como um sujeito incompleto e plenamente negativo. Já se antecipa uma constatação crítica ao Sujeito moderno e à modernidade enquanto tal. Essa crítica, entretanto, se afasta radicalmente daquela crítica estéril que Hegel durante toda sua vida denunciou; não se tratava de uma negação da modernidade e sim de uma interpretação que em todo caso demonstrasse seus vãos frouxos, com relação às promessas incompletas, sua estrutura sem acabamento e sua determinação excludente se colocada numa utopia de unidade completa e absoluta do terreno social.

É sabido que Hegel aos poucos se tornou um antípoda de qualquer noção de um retorno para uma era orgânica na qual o Eu fosse pleno. Se levarmos em consideração a radicalidade dos resultados de sua *Fenomenologia*, chegaremos à conclusão de que tal época plena só pode corresponder a uma época em que o reconhecimento do Outro não tinha se dado e, portanto, a sociedade e a noção de sujeito sequer tinham sido contempladas<sup>21</sup>. Nesse caso, não convém tratar esse sujeito cindido e negado como algo verdadeiramente produtivo? A dupla negação enquanto refreamento do desejo e enquanto negação e transformação de si e do entorno, por meio do trabalho, não constitui um salto? O sentido do político não advém juntamente com essa singularidade que reflete sobre os limites da rotina, do tradicional e do aceito como norma?

Ainda na intenção de se ver livre daquela perspectiva romântica, Hegel evidencia que enquanto na antiga vida grega os indivíduos atuavam sob a luz de seu papel social e tinham correspondência em suas ações com o todo da comunidade, ao mesmo tempo, eram alijados de uma noção individual que pudesse aspirar a uma noção ética para além dos limites impostos pela comunidade. Essa é uma das portas em que entraremos mais tarde e que possibilita entender o modo pelo qual Hegel aborda o poder corrosivo do pensamento reflexivo. Por ela podemos contrapor dois tempos distintos: a Grécia antiga

---

<sup>21</sup> É interessante notar como o posterior desenvolvimento da psicanálise diz muito sobre isso.

e o novo tempo que grassou juntamente com guilhotinas, canhões e um novo modo de sociabilidade. Importante frisar de todo modo que por tais especulações hegelianas já está em operação o conceito de trabalho e que a mediação entre os tempos distintos nada carrega daquela visão utópica de uma era na qual o homem era absolutamente completo. Se havia correspondência entre o homem e sua comunidade, para Hegel o que está posto é uma infância, uma falta de reflexividade, enfim, uma falta de curso do negativo e sua infelicidade. Falta, em suma, o trabalho filosófico. É por isso que naquela suposta harmonia existente na organicidade grega, frente ao olhar retroativo à sombra dos contínuos desdobramentos históricos, o que se vê quando se reflete sobre o indivíduo é algo limitante e limitado. Hegel na transição para a maturidade percebeu, com sua peculiar argúcia, que a vida grega era na verdade eivada de contradições. Contradições que foram plenamente articuladas quando surgiu *Antígona* de Sófocles<sup>22</sup>.

*Antígona* foi a crise a partir da qual a comunidade grega, frente ao corrosivo questionamento da heroína, teve a revelação da perda da substancialidade – entendida como unidade direta entre indivíduo e comunidade. Nesse sentido, num processo de reversão dialética, é a própria ação da consciência singular aquilo que determinará a realidade efetiva da comunidade. Na audácia de *Antígona*, nossa leitura nos guiou para uma interpretação que viu o implodir de uma sucessão fechada de mundo e a abertura para novos problemas e a possibilidade de uma verdadeira efetivação da universalidade. É por isso que *Antígona* será sempre o fantasma presente no sentido do político em Hegel, justamente porque a negatividade que impõe ao coro social é uma negatividade que, ao destituir a norma, restitui o universal em sua concretude.

Sabemos que as diversas leituras que Hegel fez de *Antígona* em sua juventude não foram mero deleite estético senão a apreensão do processo de devir instaurado como algo contingente. Processo que acaba por desnudar a necessidade existente e apontar a realização de uma condição futura que, a despeito da contingência, pode se tornar efetiva se acaso abandonar seu impulso a uma sociedade sem contradições. Sendo assim, olhado pelo reverso da mesma moeda, é também a realidade efetiva no interior da comunidade que ao ruir determinará a ação individual e fomentará uma individualidade possante como a de *Antígona*.

Por isso, a *negação da negação* hegeliana não repousa, como se convencionou, na afirmação de uma suposta realidade superior e afirmativa, mas numa condição que guia

---

<sup>22</sup> SÓFOCLES. *Antígona*. Porto Alegre: LPM, 2011.

à possibilidade aquilo que era até então impossível. Noutros termos, possibilita a abertura naquilo que aparecia como uma sucessão infinda e fechada. Essa abertura em Hegel, plenamente política, deixa de lado o sentido de uma completude férrea na vida social ao mesmo tempo que traz à luz a necessidade de transpor os limites impostos quando a universalidade se torna tirânica. Afinal, é preciso dizer que não é somente Antígona que apresenta uma individualidade sísmica, mas o próprio Creonte.

### *Revolução e economia*

Numa rápida olhada para a vida íntima de Hegel ficamos convencidos de que este filósofo tinha a convicção, em todo caso correta, de estar vivendo um período cujo parto efetivava um novo tempo. Em nosso olhar pequeno-burguês, em nossa crença na institucionalidade, será muito difícil, no esfumaçado tempo contemporâneo, captarmos com alguma precisão o horror das classes abastadas ante o assassinato do rei francês. A inspiração revolucionária, fugaz e violenta, punha em pânico todos aqueles que ficavam em oposição a esse novo tempo do mundo, sem que nenhum empecilho o perturbasse ou mesmo emudecesse o grito sonoro das gargantas daqueles que abriam espaço para o *Novo*. Por isso, quando Niethammer, velho amigo, ofereceu-lhe o cargo de editor num periódico político pró-francês, Hegel deixou de ser um mero professor para se tornar simpatizante da “turba degenerada”. Sua aceitação ao convite foi um passo decisivo que evidenciou não só sua posição política pró-napoleônica como o fez inclinar-se e ter preocupações teóricas sobre economia que seriam determinantes, para não dizer centrais, no desenvolvimento posterior de seu pensamento.<sup>23</sup>

Foi precisamente nesse período de transformações revolucionárias que ele escreveu a *Fenomenologia do espírito* e não há dúvidas que os ecos de sua atuação como editor pró-francês circundam como um espectro essa obra. Provavelmente, isto nos ajude a compreender como aquelas várias figuras do *Geist* expõem retroativamente o percurso e os fracassos específicos de seu credo à luz do presente. É a partir do olhar retroativo à

---

<sup>23</sup> A esse respeito: “As influências de A. Smith, sofridas por Hegel em 1802, tornaram-se dominantes naquele tempo também no corpo prussiano de funcionários [...] por outro lado, como contrapeso contra o individualismo econômico, deve-se especialmente perceber, no sistema de 1802, as esperanças de Hegel em uma corporação.” (Cf. ROSENZWEIG, F. Hegel e o Estado. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 501.)



modernidade que é possível contemplar essas figuras frustradas e apelar à razão como base e essência dessa mesma modernidade cujos resultados serão frustrantes.

É preciso lembrar que em suas aulas, Hegel nunca cessou de tentar fazer compreender o momento histórico que se desenhava alterando a cartografia mundial. Em suas preleções é evidente a série de argumentos apresentando os novos problemas da sociedade comercial emergente. Em sua posição política eram igualmente evidentes as preocupações com as formas de liberdade política alcançadas pelos franceses. Nesse sentido, aquele interesse pela economia tinha por finalidade se aproximar e compreender algo do processo contraditório da nascente sociedade civil burguesa (*Bürgerliche Gesellschaft*).

Nessas buscas restará como solo firme a presença do trabalho como categoria, na qual a particularidade e a universalidade se desenvolvem, ao mesmo tempo que se fundamenta o entrelaçamento das esferas de representação moderna, porém, – e isto é importantíssimo – tal concepção só é possível à sombra dos processos que impuseram à modernidade, cujo motor se encontrará no nascente *capital*. Quer dizer, só numa reavaliação é possível entender a centralidade do trabalho como categoria específica da sociedade moderna.

A ideia smithiana de que a realização dos interesses privados resultaria no bem-estar de todos, para Hegel tem como verdade uma reposição negativa do circuito engendrado pelo processo contínuo de carências. Ao mesmo tempo, a constante reposição do circuito atua sobre um fundo cujas garantias estão respaldadas num processo cumulativo que visa repor o circuito de maneira ainda mais ampliada. Tal resultado significa que não se trata de uma superação teleológica que devolva uma unidade social mais elevada senão de uma constante reposição do excedente como tributo necessário para a dinâmica do novo modo de sociabilidade que iniciava seu primeiro ciclo embrionário no qual a França seria o óvulo posteriormente fecundado pela Inglaterra.

Claro, no entanto, que essa imposição funciona negativamente por processos contraditórios, dinâmicas cegas e irracionais que não raramente colocam os interesses particulares acima dos gerais. Por isso, a reconstrução da cisão, entre particularidade e universal, ofertada pelo trabalho, tem que lidar com a contingência, mas também com o desenvolvimento de seu processo cumulativo. Já em Hegel se vislumbra uma espécie de contradição central da nova sociedade que emerge dos processos revolucionários que acabam por instaurar uma consciência que busca sua liberdade e, portanto, não a tem. Trata-se então de reconhecer a consciência trabalhadora, os próprios limites e atuar a

partir deles, sabendo que, no interior do processo, as alternativas dadas à individualidade são de aprofundamento de sua sujeição. Por essa via expressa por Hegel podemos pensar se o romper com essa dinâmica não é a abertura respaldada na imposição da particularidade sobre esse falso universal autômato. Em todo caso, já podemos aqui afirmar algo que ficará nas linhas que seguem esclarecido; a consciência que possibilita a emergência do sujeito é aquela que passou pelo trauma da sujeição.

Se em nossa leitura *Aufhebung* não significa uma superação pura e simples – senão uma suprassunção que demonstra o reconhecimento dos limites da própria experiência, e com tal reconhecimento, a possibilidade de implodir tais limites – então a investigação sobre a suprassunção do trabalho implica não apenas o reconhecimento de sua multiplicidade, como também os limites do trabalho enquanto atividade formante e passível de instituir a verdadeira liberdade. Ora, se nos limites impostos por ele fica-se numa circularidade cada vez mais ampla, não seria a parada do circuito o momento de afirmação do particular? A tomada de consciência do escravo sobre os jogos de sujeição impostos pela impossibilidade de realização imediata não trariam consigo a ultrapassagem dessa experiência de sujeição?

O que seria do escravo sem o meio-termo da coisidade? Noutros termos, o que seria do escravo sem o produto de seu trabalho, ou o que seria se houvesse a suprassunção do instrumento de trabalho? Se o trabalho dá ao escravo uma liberdade ainda limitada, a liberdade efetiva não estaria na própria suprassunção do trabalho? Dominação e trabalho são categorias separadas em Hegel, ou dominação é trabalho? Em todo caso, o que de saída marca a relação é a possibilidade de liberdade efetiva no domínio do sentido do político. Isto é, quando da parada do processo, surge o questionamento do próprio processo e o porquê da desigualdade abstratamente mantida pela força do Senhor, que desaparece da vida efetiva para reaparecer na consciência do próprio escravo.

O trabalho tem a possibilidade de mudança, transformação e dominação da natureza. Seu acúmulo possibilita a emergência não só do desdobramento da consciência que trabalha como a reconfiguração dos processos sociais. É com essas questões que iremos lidar a partir da investigação sobre o que Hegel chama de *ser independente*. Ora, o ser independente é aquilo que ressalta no processo de formação efetivado entre a consciência e o objeto. É independente porque torna-se autônomo em relação à consciência e, ao mesmo tempo, uma abstração que se desdobra no acúmulo teleológico empreendido pelo trabalho. Em termos simples, é o instrumento de trabalho como um acúmulo de saberes passados adiante pelo olhar retroativo do presente.

Em primeiro lugar, nossas suspeitas nos levam a concluir que o resultado da experiência do escravo não é nenhuma redenção senão o reconhecimento de seus próprios limites ao refrear, por medo do sopro absoluto da negatividade, seus desejos. Há um elemento nesse reconhecimento que nos chama bastante a atenção: não se trata apenas de negar o Outro, mas de enxergar nesse Outro o negativo como constitutivo de sua própria identidade enquanto escravo.

Aqui se estabelece um diálogo com as conclusões justapostas de Judith Butler: será que quanto mais se esforçar, mais escravo o escravo se torna, ou o próprio desenvolvimento do instrumento de trabalho juntamente com o ato declamatório forneceriam as bases para a liberdade efetiva? Da mesma forma, não se trata, no percurso hegeliano, de apenas demonstrar a resolução desse impasse n'*A cultura e seu Reino de Efetividade*, mas de afirmar a irresolução da condição de escravo que por meio de seu trabalho produz o mundo social. Além disso, é preciso também lembrar que a liberdade já se marca por um peso, um trabalho, uma escolha dilacerante e uma descoberta da incapacidade de completude.

Em suma, Nietzsche estava absolutamente certo quando acusou a filosofia hegeliana de ser uma filosofia do escravo. E estava absolutamente certo porque a partir da famosa dialética do senhor e do escravo, Hegel dá um passo decisivo no desnudamento da constituição do mundo social. Na *Fenomenologia* a constituição do mundo social será efetivada pela produção e autoprodução do escravo por meio de seu trabalho, que, impotente, foge para dentro de si mesmo por não encontrar liberdade concreta (figura do estoicismo).

Mais radical do que a noção latinizada de superação do trabalho, a noção de suprassunção como reconhecimento dos limites nos guia para uma dimensão menos otimista, mas, nem por isso menos viva e revolucionária. É por ela que, por exemplo, podemos enxergar um Hegel que nada tem em comum com aquele para quem o trabalho é dignificante. Ademais, é por meio dela que aquela acusação de seu sistema criar um todo fechado em si mesmo, que exclui o diferente, perde sua razão de ser.

O que se perde com a interpretação de um Hegel apressado querendo unir o sistemático e o histórico é a não apreensão do antagonismo recíproco entre ambos como algo movente, inclusive na relação sujeito e objeto. Perde-se o caráter ambíguo da liberdade que reforça não só a necessidade do Sujeito suplantar sua sujeição como ainda ter ciência de que a contingência e a falta de certeza ante uma ação é o peso forçoso de sua escolha, o quinhão a se pagar pela sua busca.

Noutras palavras, a primazia em Hegel não foi meramente conceitual, não foi a prepotência do conceito estanque como algo que exclui o não conceitual, e sim a própria negação do Si que separa ambos e que fundamenta o conceito pelo não conceitual e vice-versa. Na Fenomenologia é por meio do negativo que essa atividade poderá ser apreendida; a sua negatividade inquietante é o caráter sempre provisório das resoluções que desvendam as necessidades atuantes no processo. O novo é o antigo; essa fórmula de Adorno<sup>24</sup> expressa a forma do conceito hegeliano. O conceito é revirado e surge nele muito mais do que aquilo que se apresentava, quer dizer, sua unidade se rompe para produzir-se de novo. Naturalmente para uma apreensão interpretativa que fundamente esse tipo de leitura se faz necessário debruçar-se sobre os termos implicados naquilo que Hegel alcunhou de *Aufhebung*.

#### *Conceitos do conceito, um mapa*

Não é de hoje que se sabe que Hegel exhibe um idioma filosófico próprio. Entender os problemas inerentes a essa noção é justamente exercer um certo trabalho filológico que entenda o movimento do texto hegeliano à sombra da formação do conceito. Assim, a tradução de Hegel para qualquer língua exige um rigor e uma apreciação paciente. No nosso caso, a tradução majoritariamente aceita de *Aufhebung* é um neologismo brilhante: suprasumir. De fato essa tradução é um passo além diante da ideia de superação amplamente divulgada na língua latina. Ela, porém, não abarca o movimento do texto hegeliano e, verdade seja dita, esse também não é o trabalho do tradutor. Assim se retomarmos aquela ideia de filologia como uma boa e detida leitura, iremos captar que suprasunção nos diversos movimentos do texto hegeliano tem diferentes resultados que orbitam em três sentidos coadunados na palavra alemã. O desdobramento trinitário do significado de *Aufhebung* – Ultrapassar/suprimir (*Aufheben*), conservar/manter (*Erhalten*) e transfigurar/transformar (*Verklären*), obedece em sua forma e conteúdo aos desdobramentos das figuras da consciência. Esse sentido trinitário se mantém e a cada processo de desdobramento impõe um significado, às vezes aparece como supressão, outras como ultrapassagem e outras ainda como transfiguração e, por fim, às vezes

---

<sup>24</sup> ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

aparece com os três sentidos em um só acontecimento, geralmente, quando uma figura fica para trás e dá lugar a outra.

*O resultado sem fim*

É preciso considerar que o resultado culmina numa nova forma na qual a experiência passada é conservada, entretanto, a própria experiência passada em sua conservação é transfigurada, isto é, o próprio conceito do que se tem como passado muda de significado. Ora, o olhar para o passado é sempre um olhar atualizado pelo presente, pelo referencial do tempo presente, tal como um Marcel no quarto da casa de Mme. de Saint-Loup<sup>25</sup>; as reatualizações do passado são efetivadas pelas necessidades do agora. Desse modo, muda-se não somente a ideia da experiência passada, mas a própria forma que a consciência tem para lidar com essa experiência no presente. Isso significa que o tempo em Hegel já era relativo ao mesmo tempo que toda parte é um todo e um todo é também uma parte. Noutras palavras, toda figura é uma totalidade em si, e o resultado do reconhecimento de suas limitações é o resultado de toda limitação em si porque é um resultado que aponta para a própria incompletude, ou ainda, a própria falta de resultado.

Esse movimento reatualiza o velho e com isso apresenta o novo. Sendo assim, o próprio conceito do passado se altera, tornando-se algo negativo e passado adiante. De fato, uma apreensão mais demorada sobre a noção de *Aufheben* pode trazer algumas novidades que, talvez, reformulem o olhar e a forma de se debruçar sobre a obra hegeliana:

A palavra *suprassumir* tem na língua uma dupla significação: conservar, reter, e ao mesmo tempo fazer cessar, colocar fim. O conservar mesmo já encerra em si o negativo, ou seja, algo é elevado de sua imediatez e portanto de uma existência aberta às influências exteriores, a fim de senti-lo. Assim, o que se exclui é juntamente conservado, o qual perdeu apenas a sua imediatez, mas não o que foi negado.<sup>26</sup>

Já distante de uma noção comum de *Aufhebung*, se orientar pelo desdobramento negativo ao atingir o ponto alto do conceito, como dependente do que foi excluído, é interessante para observar como o processo de suspensão hegeliana é um movimento incansável. Nesse sentido, compreender de modo atento como o trabalho e o meio-termo

<sup>25</sup> Trata-se de personagens proustianas (Cf. PROUST, M. *No caminho de Swann*. Rio de Janeiro: O Globo, 2003).

<sup>26</sup> HEGEL, G. W. F. *Scienza della logica*. Roma-Bari: Laterza, 1996, vol. I, cap. I.

– o desdobrar do instrumento de trabalho – são pensados conceitualmente por Hegel e como são responsáveis por mediar a experiência que a consciência faz de si e do mundo, em sua posição de fracasso permanente, pode lançar luz sobre esse movimento.

A supressão negativa e contraditória, impulsionada por esse movimento, assentará o próprio surgimento da consciência em Hegel. É preciso, não obstante, chamar a atenção para a *Verklären* como resultado da *Aufhebung*, pois a *transfiguração* não apenas instaura o novo como, no registro da experiência que a consciência faz, anuncia a morte do velho. Em outras palavras, quando a experiência transforma a consciência, o que há é um corte radical, advindo de um acontecimento que põe abaixo o todo constituído, uma implosão do posto pelo pressuposto singular que demove os limites até ali concebidos.

A hipótese de que as figuras da consciência detêm seu ponto-chave na atividade formante (trabalho) e, a partir disso, instauram o mundo histórico é sem dúvida imprescindível para entender aquilo que Hegel concebe como a “gênese do processo cumulativo”. Gênese esta que se inicia pelo desdobrar do processo dialético. É com os desdobramentos negativos da consciência que o advento da história se produzirá na dialética existente entre o desejo e o trabalho. Em Hegel, como avisado por Paulo Arantes<sup>27</sup>, o desejo supõe necessidade; a ele estão concomitantemente imbrincados: 1) o primeiro passo da *consciência-de-si*; 2) a utilização da natureza como um meio de satisfação; e 3) o início do desdobramento histórico.

Com o desdobramento da experiência (vivida entre passado e presente) cujo solo é a história, chega-se então à negatividade exteriorizada, ou ao surgimento do *conceito*. Este impede um retorno – comum à natureza que se estabelece numa ordem temporal cíclica, segundo Hegel – e *torna possível* o acúmulo histórico. Tal interpretação encontra respaldo nas conclusões tiradas por Másmela, que afirma:

Na experiência que a consciência faz de si mesma atua uma negatividade, como o princípio de auto movimento que encaminha o conteúdo da *Fenomenologia*. A experiência da consciência é uma experiência negativa que a conduz sempre mais além de sua respectiva figura e a sujeita a uma alteridade, em virtude da qual se supera a si mesma [...] a força da contradição sustenta o auto movimento da *Fenomenologia*.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Como os clássicos, ele (Hegel) sustenta ainda que todo desejo supõe privação, assim como partilha com eles essa espécie de otimismo que consiste em retomar e reorientar na ordem social os mecanismos do desejo solitário, imerso na ordem natural (In: ARANTES, P. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec/Polis, 2006, p. 223). Embora compactuemos a ideia de proximidade de Hegel com os clássicos, não partimos do pressuposto de que há em Hegel um otimismo imerso na ordem natural, muito pelo contrário.

<sup>28</sup> MÁSMELA, C. *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*. Madrid; Editorial Trotta, 2000, p. 16.

Veremos que a estruturação da história e seus posteriores desdobramentos só advirão quando o desejo for barrado em sua realização imediata, ou seja, quando se romper para a consciência o ciclo natural. O desejo funciona em Hegel da seguinte maneira: por um lado, a carência da consciência-de-si impulsiona a satisfação do desejo – há nessa consciência uma imediatez vinculada ao desejo, que procura pôr o exterior em conformidade com sua singularidade; por outro lado, a presença de um objeto como um diferente dessa consciência, um “Outro”, demonstra a contradição existente e faz com que a consciência seja levada a buscar sua identidade.

O impulso do desejo segue a carência que a consciência tem de colocar as coisas exteriores de acordo consigo mesma. Nesse estágio – esse primeiro processo da consciência-de-si para Hegel, encontra-se ainda numa fase ligada ao elemento natural<sup>29</sup> – o desejo para se realizar assume a forma do consumo, ou da destruição imediata das diferenças entre o objeto e a consciência. Isso faz com que a consciência, temporariamente, sossegue seu impulso aniquilador frente à exterioridade, que lhe fornece somente diferenças.

Hegel chama a atenção para o fato dessa exterioridade ser a responsável pela experiência dolorosa sofrida pela consciência que se percebe como algo unilateral. Descobre-se enquanto consciência-de-si e, além disso, descobre-se como aniquiladora das diferenças numa unilateralidade intrínseca ao seu desejo de se pôr como unidade. Se, para a consciência, segundo Hegel, sua totalidade se exprime pela unidade da objetividade e subjetividade, com a presença do Outro, marca-se um desequilíbrio contraditório, pois o objeto que se apresenta na figura do Outro tem uma independência que é de todo estranha. Sendo assim, para essa consciência, em seu registro por assim dizer ainda natural, a contradição que vivencia só será resolvida com a satisfação do desejo, ou melhor, com a aniquilação do Outro.

A própria noção que Hegel apresenta com o conceito de consciência-de-si se refere à identidade que esta tem consigo mesma. É necessário observar, porém, que tal identidade, ao ser encarnada pela aniquilação do objeto, apreende uma dolorosa contradição visto que a exterioridade do objeto está lançada no terreno da vida<sup>30</sup>. Essa

---

<sup>29</sup>Na consciência de si imediata, portanto natural, singular, exclusiva, a contradição tem a figura (da)... “consciência-de-si”, cujo conceito consiste em referir-se a si mesmo (In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995, § 426, p. 198.).

<sup>30</sup> “A determinação da vida, tal como deriva do conceito ou do resultado universal, com o qual entramos nesta esfera, é suficiente para caracterizar a vida, sem que se deva desenvolver ainda mais sua natureza. Seu ciclo se encerra nos momentos seguintes. A essência é a infinitude, como o Ser-suprassumido de todas as diferenças, o puro movimento de rotação, quietude de si mesma como infinitude absolutamente inquieta,

oposição, existente entre a consciência e o objeto, só pode ter fim quando um dos lados for negado, ou melhor, quando o objeto for tomado pela consciência-de-si desejante que nega sua independência e autonomia. Essa unidade imediatamente dada pela aniquilação do objeto, além de demonstrar a unilateralidade da consciência-de-si – como dito anteriormente – somente pode ser produzida pela imediata satisfação do desejo e pela cessação de sua carência via consumo.

O consumo é, então, aquilo que irá trazer uma solução – ainda que provisória – à oposição. “Por essa supressão do objeto... o sujeito suprassume também sua própria falha, seu desmoronar em um Eu = Eu indiferenciado, e em um Eu referido a um objeto exterior; e tanto confere objetividade à sua subjetividade como faz seu objeto, subjetivo” (ECF, § 427). O problema existente aí, para Hegel, é que a contraditória oposição da consciência e do objeto se mantém a despeito da identidade unilateral produzida pelo imediato consumo e pela aniquilação do objeto.

Isso significa que o processo de consumo é insuficiente frente à vida e ao desejo, como impulso da consciência-de-si. A identidade da consciência propiciada pela aniquilação do objeto torna-se provisória. No desejo, há então uma monótona “negação” do Outro, negação esta que se repete num ciclo infernal. Tal negação está enclausurada nos limites da própria identidade que a consciência tem consigo mesma. Para que, todavia, haja um passo decisivo que lance a consciência para além dessa pura naturalidade e que, por fim, se inicie o desdobramento do tempo histórico é necessário que essa negação seja negada. Essa medida só pode ocorrer quando essa consciência tem negada

---

a independência mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento; a essência simples do tempo, que tem, nessa igualdade-consigo-mesma, a figura sólida do espaço. Porém, nesse meio simples e universal as diferenças estão também como diferenças; pois essa universal fluidez só possui sua natureza negativa enquanto é um suprasumir das mesmas; mas não pode suprasumir as diferenças se essas não têm um subsistir. Justamente essa fluidez, como a própria independência igual-a-si-mesma, é o subsistir – ou a substância – das diferenças, que assim estão nela como membros distintos e partes para-si-essentes. O ser não tem mais o significado de abstração do ser, nem a essencialidade pura desses membros tem a significação de abstração da universalidade; mas o seu ser é agora justamente aquela fluida substância simples do puro movimento em si mesmo. Porém, a diferença desses membros, uns em relação aos outros, como diferença não consiste, em geral, em nenhuma outra determinidade que não a determinidade dos momentos da infinitude ou do puro movimento mesmo”. (In: HEGEL, F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 137-8, §169.) Para Hegel, a vida de início é caracterizada como derivada do resultado universal obtido pela experiência que vai da *certeza sensível* até a *consciência-de-si*. A essência aí se apresenta como o Ser-suprassumido de todas as diferenças, isto é, como a própria consciência de si. As diferenças existentes para a consciência surgem na própria fluidez, isso porque a fluidez é constante movimento e não detém um subsistir, ou seja, a fluidez é o lugar onde as próprias diferenças se dão, espaço de mudanças, rupturas e continuidades. Desse modo, a fluidez que se dá fora da consciência-de-si apresenta-se como um negativo da própria consciência e está no terreno da vida. A consciência observa que é nos seus movimentos, nos movimentos da vida, que as diferenças se manifestam, donde advém sua terrível contradição.



a possibilidade imediata de aniquilar o objeto. Ou ainda: quando o desejo de uma consciência é barrado pelo desejo exterior de outra.

É somente quando a consciência-de-si encontra Outra consciência-de-si que o desejo sairá da esfera imediata do consumo. É inviável analisarmos agora a famosa “dialética do Senhor e Escravo”, para introduzir o tema; cumpre, porém, assinalar que, pela oposição de uma outra consciência, resta ao desejo a mediação da atividade formante, ou, ainda, do próprio trabalho. O objeto agora será mediado e estabelecerá o laço de meio-termo entre as duas consciências antagônicas. Para Hegel, o que importa a essa consciência não é mais a forma como o objeto era imediatamente consumido antes de esbarrar com outra consciência. O surgimento dessa outra consciência mudará radicalmente a experiência que a consciência tem com o objeto, e, por consequência, com a vida. O advento do novo, desse modo, será a própria transfiguração da relação mantida com o objeto. É daí que surge o trabalho que, grosso modo, é uma organização do próprio desejo por entrar seu livre curso. É aí que começa o sentido do político.

#### *Prolegômenos sobre o trabalho*

É na atividade, que a consciência se vê obrigada a efetivar, que surge o “conceito de trabalho” como subordinação que emergirá como um mediador de relações entre consciências e a vida. A *sujeição* é ato constitutivo do trabalho, com ele, sujeito e objeto coincidem no vazio da negatividade recíproca que os separa, ou, em termos hegelianos, a atitude mediadora do trabalho une a oposição – sujeito/objeto – que antes era unida pela imediata satisfação do desejo. Mas os une na medida em que estão irremediavelmente separados como lados opostos de uma moeda. A noção de sujeito que se constitui pelo refreamento do desejo, se constitui também pela sujeição ao trabalho. A consciência se vê diante da necessidade de uma relação mediada pela coisa, e mediada pela própria consciência que tem de si e da coisa diante de uma Outra consciência. Nesse reino da necessidade o que surge como noção ainda implícita é a própria ideia de liberdade que nasce da falta.

O que marca a diferença entre a união efetivada pelo desejo em contraposição com o trabalho, é que o ato de negar o desejo, impresso pela imposição do trabalho, expressa uma transformação sofrida no objeto e, ao mesmo tempo, se opera uma transformação sofrida no desejo, agora refreado. A mediação realizada pela consciência não é apenas

uma mediação junto ao objeto senão nela mesma como uma consciência que sabe de seu desejo e do trabalho para realizá-lo. Em todo caso, a negação se recoloca na fundamentação do mundo social. É como se a efetividade expressasse, por fim, a verdade dessa unidade encontrada no negativo como o próprio vazio constituinte da consciência que agora passa a reconhecer a necessidade de busca pela liberdade e reencontro de seu Si. E assim, não podendo mais tranquilizar-se temporariamente devido à sujeição ao trabalho, a consciência agora tem que iniciar um autorreconhecimento de si por meio da mediação que faz junto ao objeto. É nessa busca que emerge, para Hegel, o surgimento da ideia de sujeito e, com ela, o sentido do político pela busca da liberdade.

O trabalho realiza assim uma *transformação* do objeto cujo sujeito – responsável por essa transformação – imprime a ele seu meio-termo, ou melhor, a sua experiência. Ora, se há sujeito, acrescenta Hegel, há conceito. Dessa forma, há uma duplicidade recíproca que caracteriza o trabalho, qual seja: por um lado, ele é refreamento do desejo, sujeição à exterioridade que impulsiona uma busca de si; por outro, a consciência só atinge tais fins imprimindo no objeto a própria consciência, o que significa uma abstratização de sua atividade formante, um ruminar diante da vida e uma alteração do olhar sobre o mundo, o que em certa medida impõe aos poucos uma virada ética.

Há implicitamente nisso uma dialética existente entre liberdade e necessidade. Como a consciência tem seu desejo refreado e a única maneira de alcançar satisfação é através da mediação com o objeto, o desejo se torna consciência na medida em que reconhece a carência e refreia seu impulso. Como a consciência transforma o objeto numa relação de reciprocidade em que cessa a oposição, o desejo, por assim dizer, demora-se na coisa. A liberdade torna-se algo alcançado pela escolha, agora refletida, graças à sujeição. É justamente a imposição do refreamento do desejo que põe em curso o movimento da liberdade justamente pelo sentimento do que se perdeu. A liberdade, no entanto, já está operando de saída no instante em que a consciência escrava, para não morrer, opta pela sua própria sujeição. Sujeição que só poderá ser suprimida – como veremos – pelo gesto ético e pelo sentido do político.

A própria alteração do desejo, sua transfiguração de desejo imediato para refreado, modifica as articulações da relação entre a consciência e o objeto. Entretanto, há ainda um aspecto existente entre o trabalho e a consciência que é a própria vida. Adorno, com sua argúcia, detecta que “é por isso que Hegel não pode [...] ler o Espírito como um aspecto isolado do trabalho, mas deve, ao contrário, dissolver o trabalho como um momento do Espírito” (ADORNO, 2013, p. 98). É esse dissolver que coloca o trabalho

somente como um momento, já que a busca da liberdade se instaura a partir da consciência da falta e da negatividade existente no próprio terreno da vida. Cada vez mais, como veremos, a consciência ruma à noção do político, à vida ética, que instaura a liberdade como apreensão das limitações e contingências inerentes ao mundo social. Se a fluidez da vida segue seu curso cíclico normal, agora, com o advento da mediação pelo trabalho, instaura-se uma profunda mudança com relação ao tempo. É a ruptura com a realização do desejo imediato que instaura, para Hegel, o tempo da dominação, da sujeição, da violência, qual seja: o tempo histórico.

Nos termos de Hegel: “Em lugar da grosseria e destruição do objeto imediato, entram em cena a aquisição, a conservação e a elaboração desse objeto, como o que mediatiza, onde se concluem os dois extremos da autonomia e da não autonomia: a forma da universalidade na satisfação da necessidade é um meio durável e uma precaução que toma em conta e garante o futuro” (ECF, § 434), motivo esse que possibilita um trabalho cumulativo, cujo meio-termo – ou instrumento – lhe dará as diretrizes.

Por muito tempo, porém, as abordagens hegelianas foram utilizadas para responder, na verdade, problemas marxianos; se nos afastarmos dessa leitura, podemos observar que qualquer noção de centralidade, paradigma, problema ou superação expõe uma unilateralidade otimista com relação aos resultados da dialética. Aqui pelo contrário, tentamos pegar uma via oposta aceitando de saída a infelicidade geral do percurso e sua felicidade na descoberta de que o percurso geral é o que importa. Não há um resultado final, ou um paraíso para entrar com Beatriz<sup>31</sup>. Assim, nossa hipótese é que não há uma centralidade no trabalho em Hegel, o trabalho, nos termos hegelianos, evanesce perante a vida em seu desdobrar cumulativo cunhado no tempo histórico<sup>32</sup>. Isso significa somente que a consciência salvaguarda e acumula o resultado de seu labor, antecipando, projetando o futuro, contando com a contingência e a amarga abertura da incerteza e da dúvida.

Partindo do pressuposto de que o instrumento como meio-termo é o responsável pela relação das consciências entre si e a vida, Hegel indica que ele ultrapassa a relação imediata e une em si teoria e prática. Com isso, o instrumento – assim como o objeto, o

---

<sup>31</sup> Dante.

<sup>32</sup> O que queremos dizer é que a afirmação do trabalho como tábua de salvação, no pensamento hegeliano, é difícil de ser consistente. Embora Hegel saiba da necessidade do trabalho para o advento do sujeito, da história, da prosa, enfim, do surgimento do mundo moderno. Torna claro que, ainda que detenha grande preponderância, o trabalho não é a fonte de todas as determinações do Espírito. Em suma, Hegel nada tem a ver com a infame frase colocada às portas de Auschwitz.

sujeito e a história – torna-se cumulativo. Em seu desdobramento realiza-se o desdobramento do próprio conceito e do tempo histórico, donde se presume a possibilidade de transformação contínua que media a relação de trabalho. Relação marcada pela Sujeição e pelo seu contrário; a emergência do sujeito rumo ao sentido do político. Por isso, para Hegel, a função mediadora do instrumento de trabalho desdobra-se no próprio ato de trabalhar. Isso possibilitaria, como hipótese, o seu contínuo desenvolvimento e instauraria a possibilidade de alteração radical após a consciência da transformação que tal ato realiza.

Desse modo, para Hegel, é no instrumento que o trabalho detém perenidade, ao mesmo tempo que seu processo cumulativo é regulado por uma racionalidade abstrata que se desdobra também cumulativamente. Essa racionalidade é expressa em Hegel pelo deslocamento existente entre a necessidade e o trabalho; ambos tornam o instrumento de trabalho singularizado em algo universal. Em termos gerais, Hegel apresenta a possibilidade de instrumentalização do trabalho como algo que cria condições para sua autorreprodução e já salientamos que isso não implica num horizonte de plenitude. Essa dupla característica do trabalho – desejo refreado e supressão da necessidade – detém a possibilidade de desdobrar-se por meio do instrumento de trabalho que media a teoria e a prática. Mas, para além disso, reside uma questão importante que Hegel retoma diversas vezes e, na *Enciclopédia*, tem presença constante, a saber: o desdobramento do trabalho leva à “interiorização do devir”, que tem na história seu refúgio, pois é “justamente na condição de desejo refreado, desaparecimento retardado (do objeto), o trabalho está na origem do processo de interiorização do devir temporal – em poucas palavras: o tempo geral do trabalho constitui a matriz do tempo histórico” (ARANTES, 2000, p. 241). Uma matriz carregada de violência, sujeição, dominação e destruição.

A história acaba se pondo como um solo universal da *Experiência* em Hegel. É só com a ruptura da vida imediata que a história inicia sua jornada e o desencadear do Espírito é efetivado quando há o desdobramento reflexivo através da negação da negação da consciência-de-si. No desdobramento reflexivo, abandonam-se as relações imediatas com a vida para passar às mediações feitas pela consciência, tendo início a amargurada marcha da história. Infelicidade, monstruosidade, decadência e negatividade compõem o quadro geral que pede a formação de uma Ideia que estanque a sangria desatada. É nesse sentido particular que a emergência do político se dá. E é no trabalho que encontramos a verdade do desdobramento reflexivo cujo movimento se torna independente das consciências dos trabalhadores. Nas palavras de Adorno (2013, p. 93): “O Espírito se

torna objetivo, independente de toda reflexão e a despeito das qualidades específicas dos produtos do trabalho e dos trabalhadores.” É dentro do desdobramento do Espírito e de sua objetividade que emergirá a narrativa. Esta assume papel preponderante, pois é nela que estão inscritas a possibilidade cumulativa do trabalho e da própria história.

A narrativa na história é um dos princípios pelos quais a própria história será encadeada. Dada a importância da narrativa, vale ressaltar que é, entretanto, com a prosa – aquilo que está mais próximo da ação, segundo Hegel – que a história será escrita. Tal observação de Hegel está inerente ao conceito de trabalho como aquilo que efetiva a relação histórica. Ora, o surgimento da prosa objetiva põe em relevo a sua união com o *Entendimento*. Essa figura da consciência tão presente na *Fenomenologia do espírito* está ligada à própria atividade de análise, decomposição e dissociação engendrada pelo processo do trabalho. Pode-se afirmar que o advento da prosa indica uma profunda cisão entre o conceito e a realidade que ocorre no processo de trabalho tornando-se cada vez mais abstrato na medida em que se acumulam tanto subjetivamente suas regras quanto objetivamente seus critérios por meio da história.

Na *Fenomenologia*, é possível constatar que o *Entendimento* em sua finalidade analítica está completamente vinculado à objetividade prosaica no interior do trabalho. Por isso, a prosa, para Hegel, é sempre a necessidade de enunciar a dispersão do singular e remetê-lo à finalidade do entendimento. Em linhas gerais, a prosa histórica atrela-se a uma finalidade objetiva e, assim, “só pode ser um sistema de meios e fins [...] onde todas as instâncias estão instrumentalizadas por fins práticos particulares”. (ARANTES, 2000, p. 198.) O que se deve entender aqui é que, ao contrário da positividade que o sentido de história carrega para o marxismo em geral, para Hegel o reino da história se baseia na triste dicotomia de uma necessidade objetiva e de uma liberdade subjetiva alcançada no porvir. Hegel demonstra que o sentido do político nascido com o sujeito é, em primeiro lugar, saber da total irreparável perda de completude, em segundo lugar da impossibilidade dessa completude no terreno social e, por fim, da necessidade da consciência desse processo para investigar e implodir os limites postos. Com os desdobramentos do mundo prosaico e com o processo cumulativo do trabalho, portanto, a prosa impõe uma socialização da memória.

A história, portanto, é aquilo que vai exprimir a marcha do Espírito, enunciar e anunciar a acumulação dos saberes, ao apresentar as leis e os costumes. É nela que se produz e reproduz o trabalho e que se observa o *devoir* que aponta sempre para algo cuja finalidade se expressa no vazio da experiência histórica. Esse vazio está marcado pela

contingência, lugar de liberdade de ação dos indivíduos, e pela destituição promovida pelo sentido do político, que só pode ser o olhar para a negatividade, para a impossibilidade de completude e para a formação do conflito e não sua supressão.

## II

## Notícias sobre nossos dialéticos

*Pensar? Abstrato? — Sauve qui peut!*  
(Hegel)

Na encruzilhada de nosso estudo, que ainda nos fará correr não poucas páginas, a célebre obra de Ruy Fausto vem à luz. Que questões essa obra já não nos colocou! Estranhadas, discutíveis, intervertidas! Trata-se de uma densa obra. Que questões, realmente, ela nos coloca? O que, em sua interpretação, ilumina o sentido geral da tão obscura dialética? – de fato, por longo tempo, coisa de um século, nos detivemos ante a questão de método – até afinal parar completamente diante da complexidade que ela impunha e, mediante a pressa, acusá-la de totalitária, positiva, fechada. Não podemos dizer que o culpado foi o próprio Hegel já que para ele: “o método não é uma forma exterior senão é a alma e o conceito do conteúdo, do qual a distinção surge enquanto momentos do conceito, que também em-si mesmos, aparecem em sua determinação como totalidade do conceito”.<sup>33</sup>

Questionamos o valor daquela proposição. Certo, a reviramos do avesso: mas por que não, de preferência, adotá-la como pressuposto que ao ser posto se torne-se falso? O problema do método apresentou-se no nosso caminho – ou fomos nós a nos apresentar no seu? Ao que parece essa discussão centrada na possibilidade de análise, de pensar o caminho, foi fundamental para toda a filosofia do século XX. E seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema tenha sido frequentemente colocado. Não é o mesmo que sustenta *Sentido de dialética*?

Como poderia algo se fundamentar no seu oposto? Semelhante conclusão só é possível abandonando-se a certeza do próprio ato fundante. O que está, já está lá, mas não de todo desanuviado. Está pressuposto. Cabe fazer aparecer. Investigar a negação de relações antagônicas que se reafirmam por meio de seu Outro, essa não seria uma das lições da intersversão tão bem apontada por Fausto? A mudança entre um e outro polo que traz consigo não somente uma mudança de prisma de observação, mas subverte os termos das determinações que os predicados impõem aos sujeitos do processo?

A falsidade de um predicado dado, porém, não chega a constituir uma objeção contra o sujeito. A questão é em que medida ele conserva o processo e a posição crítica básica talvez consista em afirmar que os predicados mais falsos são os mais indispensáveis. O passo decisivo aqui não está numa superação da tensão negativa – que no capitalismo o homem se interverte em não homem<sup>34</sup> – entre oposições finitas, mas na

---

<sup>33</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

<sup>34</sup> FAUSTO, Idem. p. 72.



demarcação e reconhecimento dessa negatividade em seu devir a partir da posição que o predicado impõe. Para se dar conta desse procedimento é preciso subverter a posição da leitura de Fausto que aproxima Marx de Hegel na sua noção de pré-história e história (pressuposição e posição). Essa subversão aponta para, por assim dizer, alguns limites dessa leitura – se levarmos em consideração uma interpretação de Hegel sem intenção de salvaguardá-lo ou prestar contas com o marxismo<sup>35</sup> – e nega suas conclusões básicas: a hipótese de que no *vir-a-ser* o predicado do sujeito será igual ao próprio sujeito homem.

Pelo contrário, na leitura que tecemos até agora, o ato positivo da consciência rumo ao saber absoluto não elide a negação, mas a recoloca no caminho como positividade carente. A alienação, portanto, é constitutiva da consciência. Supondo que nada seja dado como imediatamente real, exceto a experiência da consciência frente à negatividade apresentada pelo mundo e pelo Outro, e que não se possa subir ou descer a nenhuma outra realidade, exceto à realidade do tensionamento da negatividade. Nossa aposta interpretativa parte do pressuposto de que em Hegel há uma rejeição ao fechamento decisivo da ontologia; o reconhecimento da limitação irreduzível da experiência da consciência e o seu (des)ajuste à realidade a partir de um salto (qualitativo) que condiciona o experimentar da própria negação. Em suma, a unidade reside na autorreflexividade que resiste à multiplicidade caótica do tempo e do espaço (por exemplo, o *aqui* e o *agora* da *certeza sensível*) e que, nem por isso, se torna uma substancialidade positiva porque esta unidade já apresenta uma cisão que lhe é constitutiva.

Para Fausto: “a Fenomenologia não é uma história (filosófica) do espírito, mas uma história (filosófica) da constituição do espírito – uma pré-história do espírito e, devido a isso, o espírito só será posto no final do processo.” (FAUSTO, Idem, p. 45). O espírito é, então, em sua leitura, pressuposto até o momento final no qual ele é posto. O nosso desacordo vai no sentido de que o espírito é posto e pressuposto, mediata e imediatamente, em todos os seus predicados particulares.<sup>36</sup> Em todos os naufrágios da

---

<sup>35</sup> É preciso ter em mente que a posição de Fausto em *Sentido da dialética* é a de polêmica contra, na época, o recente althusserianismo que grassava na França. De modo que sua leitura de Hegel foi influenciada pelo anti-hegelianismo do Althusser dos primeiros textos e isso contribuiu para uma leitura viva de combate e defesa da dialética. Afora uma leitura instigante e produtiva que aproxima Hegel de Marx.

<sup>36</sup> A posição e pressuposição do Espírito não indica ausência de movimento – como se tudo já tivesse determinado desde sempre como dirá, por exemplo, Althusser – senão que no refletir retroativo as causas ganham finalidade e encadeamento a partir do ponto em que se observa o próprio movimento anterior por meio da retroatividade. Talvez na *Ciência da lógica* isso se torne mais observável porque mesmo o pensamento puro já pressupõe um longo percurso imbricado não só à ausência de carência como abstrai a matéria que se torna alvo de seu exercício. Na vida comum o uso das categorias está resumido à

consciência rumo ao saber absoluto, o espírito sobeja diante da falta de reposta da unidade. Assim, como a parte demanda o todo, o todo não é sem as partes que o constituem, assim também ocorre com o espírito hegeliano. O espírito não é essencialmente diferente de suas figuras – preferimos inclusive esse termo; pois nesse caso as figuras nem existiriam; ele não é a figura pois com isso nem existiria a figura: ele é ele mesmo e as figuras. Por isso aquilo que explica o Espírito explica as figuras<sup>37</sup>.

De igual forma, o processo histórico se instaura na *Fenomenologia* a partir da desconcertante descoberta da consciência-de-si e da luta entre iguais que acaba em assimetria. O círculo temporal da natureza: o circuito do consumo e gozo exacerbados, imediatamente obtidos pela ação irrefletida da consciência imersa no tempo cíclico e natural, cede espaço para o trabalho do desejo. Há um salto qualitativo no interior da *Fenomenologia* que rompe o círculo abstrato daquela consciência sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, incerta e estéril. Esse salto é propiciado pelo

---

simplicidade da representação e isso é muito importante, na lógica de Hegel, porque torna-se a mais exata descoberta e determinação das relações objetivas. Hegel falará de determinações do ânimo e do espírito chamando atenção para a particularidade das situações dadas e pensando criticamente a concepção tradicional de verdade como correlato que presume a identidade da sentença e a sua imediata reflexão do real retrazendo aquilo que é. Esse aspecto, um tanto ingênuo de relação imediata com a verdade, pressupõe que a verdade possa ser algo agarrado pelas mãos sem levar em consideração a forma pela qual tal correspondência é possível. O espírito, no entanto, já está aí, mesmo, ultrapassando esse momento. E já opera a cisão na qual as sentenças aparecem de um lado e a realidade do outro assegurando a certeza. Olhado pelo prisma do caminho hegeliano é tão evidente que aquilo pelo qual o conceito se conduz é o negativo – que carrega em si mesmo, e que, portanto, estampa a dialética do seu movimento – que os momentos desse movimento requerem já em si tanto o espírito na determinação quanto na integralidade dele. Mas isto não está imediatamente posto senão mediamente determinado pelo exercício reflexivo. Por isso, o primeiro contato com a lógica restringe o seu significado a ela mesma: seu conteúdo vale apenas como uma ocupação isolada. No entanto, as relações entre linguagem e realidade são centrais. Logo, no caminho crítico que Hegel tece pensando a filosofia moderna temos que: tradicionalmente para saber como a realidade está estruturada precisamos de uma teoria do real e essa teoria precisa ser verdadeira para que as sentenças em sua relação com o real tenham identidade com ele. Isso naturalmente nos guia a um círculo infinito, propriamente, o que Hegel chamará de *mau infinito*. Basicamente, radicalizando aqui a posição de Hegel e sua resposta, se evidencia que para além da linguagem – produção/produzida – pela sentença há uma metalinguagem e é aqui que o Espírito se apresenta e (re)significa toda a experiência do conhecer. Apenas a partir do conhecimento mais profundo, dirá Hegel, das outras ciências, o lógico eleva-se para o espírito subjetivo como um universal não abstrato que apreende a riqueza do particular. (In. HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica: I. A doutrina do ser*. Petrópolis RJ: Vozes, 2016.)

<sup>37</sup> É interessante notar como a ideia de fechamento da *Aufhebung* impossibilita a abertura e estanca o próprio movimento do espírito. No livro de Stephen Houlgate que, apesar de partir da análise da Lógica, acaba por evidenciar essa abertura sempre presente do movimento dialético, torna-se factível essa interpretação da abertura e da unidade/duplicidade – ou melhor unidade em duplicidade do espírito: “no curso de sua *Aufhebung*, Hegel argumenta que Ser e Nada são transformados, ou melhor, se transformam no interior de novas determinações. Eles iniciam como um puro ser e um puro nada, como formas que imediatamente desaparecem um no outro. Eles então se transformam em si mesmos no interior das duas formas opostas de devir: suspendendo-o-ser e vindo-a-ser. Ao se estabelecer imediatamente em sua indissolúvel unidade, eles se transformam a si mesmos no interior da determinação de ser e no momento de não-ser contido nele. *Aufhebung*, para Hegel, é justamente esse processo no qual ser e nada perdem sua pureza e assim mudam no interior das mais complexas determinações (In: HOULGATE, S. *The opening Hegel's Logic: from being to infinity*. Indiana: Purdue University, 2006 p. 301), o que em linhas gerais significa que a *Aufhebung* mantém a abertura e a ruptura da completude e pureza.

olhar de outra consciência que mede o outro como a si mesmo e se impõe o desafio de morte<sup>38</sup>. Abrindo mão da imediata liberdade passa-se à liberdade mediada pelo trabalho (abstrata). E assim a consciência escrava passa a desenhar a história.

Para Fausto no final do percurso o espírito é espírito. Uma síntese das múltiplas determinações que se resolve a partir de si, o que remonta à velha noção de reconciliação como identidade do cognoscente e do conhecido. Passa-se então da pré-história – o espírito reduzido aos seus predicados – para a história – a identidade do sujeito consigo mesmo.

No nível da pré-história de um ser (este é o ponto central do problema) os predicados desse ser não são suas determinações – porque nesse nível ele ainda está ausente enquanto sujeito. Dizendo o espírito através dos predicados do espírito, não digo o espírito (através das suas determinações), ou antes eu o digo, mas dizendo seu outro. Ou, em outros termos, no nível de sua pré-história, as determinações do espírito como de qualquer objeto são negações. (FAUSTO, *idem*, p. 45.)

Não é certamente o atrativo maior de sua formulação o fato de ela pressupor o fim do negativo com o advento da história: justamente com isso ela atrai para si a posição que se convencionou no marxismo a respeito da ideia de superação e identidade radical entre os termos – sujeito e predicado. Parece-nos, ao contrário, aproximando-nos inclusive de Benjamin, que o terreno da história é o próprio lugar do negativo e que, aliás, o fim da história não significa o fim do negativo, mas o reconhecimento da negatividade, da cisão e separação da identidade, da mediação, que se debate entre os termos contraditórios da relação, e o resultado da própria relação entre os termos. Isto é, entre o sujeito e ele mesmo determinado por seu predicado. Nesse sentido, em especial, a instauração do Sujeito corre em paralelo com o sentido do político.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Há uma questão que subjaz à noção de salto qualitativo, qual seja: esse salto é um desenvolvimento do processo de acúmulo negativo e dos fracassos da consciência em sua busca de unidade? Ou uma ruptura radical que emerge do ponto zero e do vislumbre do real na efetividade dilacerante do movimento da vida? Em todo caso, a resposta a essa questão ainda reside na noção de como pensamos a *Aufhebung*: “E isso nos permite agora levantar a questão de se não poderíamos também ver a *Aufhebung* (hegeliana) como algo essencialmente duplo: como um movimento (uma “operação” dialética), mas também como um modo de ser de algo que não possui outro ser fora desse movimento (“operação”). Em outras palavras, e nessa perspectiva, a questão da *Aufhebung* não seria somente, ou simplesmente, uma questão sobre o resultado (que é uma questão sobre o que sobra ali depois de sua operação), mas também uma questão de algo imanente a ela: o que é exatamente isso que essa “operação” especulativa, dialética, agarra, e para a qual dá alguma forma de ser, com e dentro de sua própria estrutura e movimento? O que é isso que ela continua “preservando” (em todos os estágios) – qual é o status desse algo?” (In: Zupančič, A. *Hegel and Freud: Between Aufhebung and Verneinung. Crisis and Critique*. Volume 4. Issue 1. November. 2017, p. 480), será que é isso que preserva o responsável pelo salto? Ou justamente a necessidade de deixar para traz algo que carrega

<sup>39</sup> Evidentemente ao declarar que a substância é sujeito há uma marca indelével dos pressupostos hegeliano que se colocam na atividade, na experiência imanente que a consciência executa na efetividade e na sua descoberta da perda da completude. Nesse sentido, substância é sujeito, porque a substância efetiva o sujeito e o sujeito efetiva a substância marcando-se pela experiência da perda e da necessidade de reposição da

Naturalmente, salvaguardar o predicado, a particularidade, tem um sentido presente de pensar a própria posição do sujeito e que sujeito é esse. Noutras palavras, reivindicar um sujeito que passe por seus predicados, observe o abismo da contradição de si consigo, e que apesar de não se demorar em suas determinações predicativas simplesmente não as ignore. Enfim, aqui se coloca uma questão urgente: embora os predicados digam algo sobre o Sujeito, não dizem o sujeito inteiro porque o sujeito é a pura mediação entre suas múltiplas determinações, a experiência do negativo e a tentativa de realização da unidade.

Evidencia-se nisso o próprio processo do negativo; ele torna-se uma espécie de abertura, de uma rachadura no ato de descoberta de si do Espírito, na passagem de uma figura a sua outra, no fechamento do próprio conceito. Torna-se aquele que produz o seu Outro. Além do silêncio imanente de seu movimento, faz vislumbrar o Outro como uma contraposição necessária da descoberta de si do Espírito – e do sujeito se quisermos nos manter nos termos do professor Ruy Fausto. Daí a necessidade de nos demorarmos na noção de negatividade.

Explicar a noção de negação é, portanto, explicar a contradição, e de nada adianta uma explicação que explique a negação sem explicar a contradição, ou queira explicar a contradição sem explicar o negativo. A razão mais profunda dessa impossibilidade reside no fato de que isto é o essencial do processo: que o Espírito é um singular universal e, como tal, ao mesmo tempo ele é ele mesmo e todas as figuras, de maneira que todas as figuras participam de maneira total na singularidade universal, e a singularidade universal participa de todas as figuras. Se essa leitura não for sustentada nas próprias formulações dialéticas de Hegel caímos no universalismo abstrato dos marxistas – para quem a noção classe é o encontro entre sujeito e objeto – ou nos particularismos das diferenças predicativas e identitárias estanques, não relacionais. Ambas as posições têm a premissa ilusória de atingir a completude.

A cada momento na *Fenomenologia* as coisas se passam de tal modo que o Espírito é ele mesmo e as figuras e, ao mesmo tempo, isso é uma contradição como expressão de uma tarefa que recai na própria figura no movimento da consciência rumo ao saber absoluto. Esse movimento que tem como pressuposição romper o circuito natural

---

unidade. Claro que isso evidencia que o sentido do político se abre pela própria negatividade: “Como toda determinação é essencialmente afetada pela negatividade, qualquer uso consequente da compreensão deve trazê-la à tona na forma de contradição explícita.” (In: KOBE, Zdravko. Substance Subjectivized. *Crisis and Critique*. Volume 4. Issue 1. November, 2017, p. 229.)

da consciência – que de início não deveio – instaura um tipo de experiência histórica quando rompe o tempo circular da reposição do consumo, a partir da figura do senhor e do escravo. Portanto, antes de chegar ao fim da *Fenomenologia* o circuito de violência histórica está posto. Qualquer figura passa pelo processo de afirmação e descontinuidade de sua experiência, justamente por isso não se aparta uma das outras, mas demandam umas as outras e seu movimento contraditório consiste em participar como parte integrante da totalidade, que é o olhar retroativo para a experiência de negatividade.

Disso se deduz que o Espírito não é o ponto alto dessa experiência, o olhar passivo de uma síntese realizada, plena e acabada, senão essa própria experiência, a frustração que leva de uma figura a outra, o movimento sempre repostado pela dinâmica do real como infinito<sup>40</sup> e puramente negativo. A negatividade repõe o processo, portanto, dissipa e abarca, por meio do movimento, as figuras. Se põe assim na cisão conectiva de todas as categorias do sistema especulativo: qualidade e quantidade, singular e universal, indeterminado e determinado, mediato e imediato.

O Espírito persiste, desse modo, na tensão irreduzível da contradição e do negativo como dinamizador do movimento: “É da própria natureza do espírito ser essa vivacidade absoluta, esse processo, provir da naturalidade, e voltar a si, e libertar-se, somente sendo si mesmo voltando para si como produto de si, sua realidade sendo apenas que ele transformou a si mesmo no que é.”<sup>41</sup>

Refletindo, a partir do próprio Hegel, chega-se à conclusão de que o Espírito só se sustenta pela sua necessária relação com os predicados (as figuras) e que a relação contraditória e negativa revela-se como sua verdade. O espírito é sempre algo para além da relação imediata da figura com seu contrário. Ele é um terceiro elemento que está presente como o imediato e, dessa forma, perturba a relação da figura com sua verdade provisória. que, decerto, subsiste sem, porém, subsistir porque sua subsistência se dá pelo espírito. O espírito é justamente o elemento que dá arrimo à relação.

Contrariamente, conforme a posição tradicional, a diferença entre o Espírito e as figuras é esta: o movimento do Espírito condiciona a experiência das figuras como consequência, o Espírito pressupõe as figuras como condição. Se assim fosse, então o Espírito ficaria realmente fora do próprio movimento, e este começaria não com ele, mas teria um começo fora dele, o que contraria o próprio movimento na dialética hegeliana. Como vimos, essa conclusão na *Fenomenologia* é inviável.

---

<sup>40</sup> Essa conclusão só podemos tirar após ter lido *Ciência da lógica*.

<sup>41</sup> HEGEL, G. W. F. *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes/Hegel's* (Dordrecht, 1978, p. 7.).

Mas, para pensá-la de maneira radical é preciso trazer à tona a noção de tempo em Hegel. Os grandes comentários que se fizeram a respeito dessa peculiar característica da noção hegeliana de *tempo* transmitem a ideia de que ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Heidegger deu a entender que na filosofia hegeliana “o tempo é a passagem, é o que passa, e é sempre passado”.<sup>42</sup> Mas sempre quer nos parecer que também nesse caso a afirmação se coloca de maneira unilateral.<sup>43</sup>

O tempo, em Hegel, seria um passado do espírito, aquilo pelo qual o espírito tem que passar, antes de concluir sua identidade absoluta, eternamente, em si. Essa identidade, por sua vez, é ela mesma um passado, mas um passado que não é temporalmente passado; a antiguidade intemporal da presença, ou a “parousia” do absoluto. A partir de então tudo o que advém não será mais que o anúncio do que já adveio, todo futuro não será mais que um retorno a si potencial. (MALABOU, idem, p. 14.)

É essa espécie de presença e de presente perpétuo do espírito, que anuncia o que já estava, que permite traçarmos a crítica à ideia faustiana de pré-história do espírito. O espírito em suas figuras é pré-histórico e histórico ao mesmo tempo. Que o tempo hegeliano – chamaremos de tempo do espírito – signifique algo diferente de um tempo – concebido de maneira tradicional e linear – entende-se facilmente. O tempo do espírito assume uma dimensão qualitativa. Esse seria o segredo do tempo do espírito, um escândalo para a dimensão tradicional do entendimento que acredita na linearidade cumulativa da experiência.

Por isso, é um problema quando se pretende que com a continuidade da experiência se chegue ao espírito encarnado. A objetividade do espírito é justamente a própria experiência do negativo e a qualidade surge de um salto, das zonas indiscerníveis que fazem surgir a nova figura. A tensão é com efeito irreduzível. Trata-se da morte da figura e não de sua maturidade. Morte que se dá pela sua experiência completa com o negativo, aquilo que nega sua unidade... A figura é como uma semente.

### *Dialética sem parafuso*

Quer nos parecer, antes de tudo, algo de grande valia, algo que como análise constitui um acerto – e precisamente nos pressupostos lógicos se oculta o distanciamento

<sup>42</sup> HEIDEGGER, M. *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. (Cours du semestre d'hiver 1930-1931). Paris, N.R.F. Gallimard, 1984, p.135.

<sup>43</sup> Doravante nosso raciocínio segue o de Catherine Malabou (Cf. MALABOU, C. *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2012).

de Hegel – a ideia de que “toda posição do homem implica uma interversão do seu contrário.” (FAUSTO, idem, p. 51.) Mas aqui não levamos em consideração o reino dos horrores inumanos do capital que acaba por incidir numa desumanização geral. Levamos em consideração que no horizonte de construção simbólica, dominado pelo *valor* como sujeito<sup>44</sup>, a posição se interverte no seu contrário se continua a se regular no interior de tais pressupostos. Ou seja, há sempre uma não-posição que, em última instância, não é abarcável pela própria posição, uma não-posição que se posiciona fora da lógica imanente aos processos.

Se para Ruy Fausto, no capital o homem não ultrapassa seus predicados, na leitura que esboçamos, pensando rente ao pensamento especulativo de Hegel, é por meio deles, negando-os, contudo, que existe a possibilidade de tornar-se Sujeito. Isto é – relembrando subvertendo os termos de Fausto – indo da não-posição à posição. É preciso fazer um corte explicativo em nossa análise: se para o autor de *Sentido da dialética* há uma proximidade entre *Fenomenologia do espírito* e alguns pressupostos que servem para pensar a *Crítica da economia política* de Marx, para nós há uma distância comedida: não entendemos capital como espírito.

Isso, porém, não oblitera o ganho crítico que temos quando pensamos que a *interversão* no seu contrário – uma contribuição interessantíssima de Fausto – se dá quando não se sai da própria cartografia objetivada. Isto é, quando se agarra ao negativo e o exclui, o elimina para manter a pureza de unidade. Um único exemplo talvez baste: não é possível a emancipação racial; isso significa adotar a posição de que raça constitui diferenças inerentes e essenciais no homem, o que significa por sua vez continuar se regulando com os pressupostos lógicos da colonização e do capital, mas é possível a

---

<sup>44</sup> Sobre esta questão a análise que empreende Ruy Fausto é fundamental e de certa forma antecipa qualitativamente aquilo que mais tarde ficou conhecido como “crítica do valor”. Na sua investigação plenamente dialética e avançada, se comparada com esta última, Ruy Fausto chega a conclusões interessantes não só sobre os problemas no interior da categoria de trabalho abstrato como no esforço de refletir sobre o método apresentando-o como algo imanente ao conteúdo: “O trabalho abstrato”. diz ele (FAUSTO, idem, p. 131-32), como valor comporta determinidades (Bestmtheiten) que interessam a qualidade, e uma determinidade que interessa à quantidade. Mas os dois tipos de determinidades não se justapõem simplesmente (no sentido de que) as duas são constitutivas do objeto [...] só haverá trabalho abstrato se se operar uma redução ao mesmo tempo qualitativa e quantitativa. Quaisquer que sejam as diferenças entre os textos, de um modo geral Marx põe primeiro as determinidades da qualidade do trabalho abstrato (trabalho igual, social, simples) e, em seguida somente, a determinidade da quantidade (trabalho socialmente necessário); mas isso deve ser entendido como se a determinidade que interessa à quantidade já estivesse lá, no objeto, embora não estivesse posta. Por outro lado, é preciso distinguir a quantidade (como quantidade não determinada) do quantum de valor. É nessa direção que se deve ler o texto do capítulo I da primeira edição de O capital [...]. Escolhemos essa longa citação para demonstrar como Fausto maneja as categorias da Crítica da economia política de maneira crítica – isto é, dialética. E nesse manejo está a apreensão da base hegeliana de análise.

suprassunção da ideia de raça, adotando uma não-posição que ultrapasse a posição identificatória, implodindo o espaço simbólico da construção desse significado e suprimindo os predicados identitários. Seja como for, porém, para dar o passo decisivo se faz necessário partir de uma posição dada efetivamente.

Se a posição significa uma posição, então daí não se origina nenhuma história, e a posição não adquire história nem para o indivíduo nem para totalidade. Com a posição, entra a posição no mundo e seu contrário. Assim, é decisiva a mudança da posição para além da própria negação que a separa de seu contrário: não seria essa a própria mudança radical da posição do entendimento para a razão, ou seja, da incapacidade de chegar a coisa-em-si para aceitação de que não há uma coisa-em-si senão a experiência que faz a consciência em busca dela? Essa não-posição não se dá justamente no espaço de liberdade entre o fenômeno e o numeno?

Ora, uma posição avança em dimensões quantitativas ao passo que uma não-posição participa da posição no salto qualitativo. Uma posição não começa, portanto, do início com cada não-posição – pois assim não haveria de maneira alguma possibilidade de posição – porém, cada não-posição recomeça como posição. É por isso que, retornando às nossas primeiras indagações a respeito da maneira de Fausto no que se refere à pré-história do espírito, afirmamos que pensar um espírito que está ausente das figuras e que inaugura o movimento das várias estações é um problema, do mesmo modo que fazer começar o traço político de qualquer outro jeito que não pela provisória posição acaba inócuo. Não se pode fazer maior injustiça a todo esse movimento entusiasta da consciência do que descartar seu erro produtivo que é a admissão da posição:

A resposta que nos permitiria pensar e formular rigorosamente a relação entre meios (necessariamente) inumanos e fins humanos – e efetuar assim a passagem dos primeiros aos últimos – não pode ser, portanto, nem a resposta humanista nem a resposta anti-humanista. Mas a resposta que recorre à ideia de supressão (*Aufhebung*) do humanismo. A política marxista não deve ser definida nem como humanismo, nem como um anti-humanismo: ela deve ser definida e pensada em termos de supressão (*Aufhebung*), de negação (no sentido dialético) do humanismo. (FAUSTO, *Idem*, p. 52.)

É claro que na querela entre humanismo e anti-humanismo, uma falsa questão, muito bem abordada por Fausto, a posição do marxismo é uma não-posição radical. Nega os pressupostos lógicos da disputa que se debruça no interior do espaço inumano do capital. O que se elide, no entanto, da “política marxista”, colocada nesses termos, é o fato de que a própria cisão em duas posições reciprocamente antagônicas implica uma referência oculta a uma constante, um antagonismo fundamental não simbolizado pelas posições em disputa. Se pensarmos na centralidade da luta de classes, esse antagonismo



se dá por um excesso que é a própria formação da consciência de classe. Mesmo ali, nas posições humanismo e anti-humanismo trata-se de duas tentativas mutuamente excludentes de lidar com o antagonismo, quer dizer, a não-posição do marxismo só se dá como resposta às posições em voga. De modo que inversamente podemos afirmar que o sentido do político só pode partir de uma posição. Uma posição dos que não têm posição no interior das regras postas pela lógica geral do valor como sujeito.

Mas problemas como os que Ruy Fausto enfrentou se acham diluídos na história conceitual de nossa crítica caseira; naquilo que importa às nossas aspirações fiquemos com a noção de intersversão, pois ela evidencia que no interior da dinâmica das posições engendradas pela sociabilidade do capital, se acaso não se desestruturá-las, elas nada mais fazem do que impulsionar o movimento do sujeito automático servindo-o como apêndice e predicado.

Quanto a nossa questão de repensar o pensamento especulativo, está entre as coisas mais bem refutadas a noção de uma síntese dos opostos que acaba em conciliação. A única reconciliação possível, em Hegel, é a da consciência com sua tarefa de pensar a cisão. Embora ainda seja um senso comum a noção de que a história traria o conforto do Sujeito total, onisciente e onipresente, assim como a ideia de que a totalidade do espírito é o controle de toda dinâmica do processo, já se sabe que essa leitura está ao largo da noção hegeliana exposta na *Fenomenologia do espírito*. Hegel era muito melhor do que isso. Todo o problema tem que ser levado até esse ponto: o abandono da ideia vulgar de tese, antítese e síntese pelo experimentar da consciência ante o objeto, do seu objeto enquanto objeto da consciência e da própria consciência enquanto objeto. Qualquer posição de uma completude e harmonia social está excluída de antemão, pois em Hegel a alienação é constitutiva da consciência-de-si e a contingência, isto é, a falta de segurança radical aos projetos dela é determinante para sua liberdade.

Inversamente, na oposição, a evidência de que a aproximação do concreto só se dá por pontes categoriais, está o encanto ilusório do modo vulgar do materialista pensar, um modo corrente – entre críticos que desfrutavam com alegria do deleite de pôr a doença do hegelianismo<sup>45</sup> em quarentena – que sucumbiu solenemente diante da própria obscuridade categorial de *O capital* de Marx. De certo modo, a crítica de Ruy Fausto ao primeiro Althusser se dá justamente por conta dessa insuficiência crítica. Não que Althusser fosse um materialista vulgar qualquer – muito longe disso, como sabemos –

---

<sup>45</sup> Aqui uma pequena ironia com a constatação de Nietzsche de que o hegelianismo é uma doença incurável.

mas porque sua aposta estruturalista dos primeiros anos ficava, nas palavras do próprio Fausto, *aquém* da análise de *O capital*, mesmo tendo breves faíscas para *além* da política marxista.

Reafirmemos novamente: fiquemos, portanto, com a noção de interversão, pois ela denota a insuficiência de se manter nos pressupostos lógicos do que está estruturado. O que com frequência auxilia a desencadear todo tipo de representações fetichistas é a relação de síntese dos opostos, como se a posição contrária fosse essencialmente diferente na forma e no conteúdo. A contradição entre as posições é apenas a expressão para a continuidade de um processo que se move sempre por determinações quantitativas e por isso de nenhum modo, a sua manutenção, é capaz de produzir um Sujeito. O que significa também que qualquer busca de unidade que exclua o Outro e a diferença acaba por reproduzir a própria negatividade de que tenta se livrar.

#### *O trabalho como tempo cumulativo: reflexões sobre A ordem do tempo*

A partir do século XIX o desenvolvimento do trabalho fez progressos maiores que os de todas as épocas precedentes. Sem dúvida, comparados com as épocas anteriores, sua ampliação chega a parecer incomensurável.<sup>46</sup> Modificou-se sua forma de existência e abriram-se novas possibilidades de incalculável alcance. Menos notórios, mas não menos perceptíveis, os progressos na busca pelo conhecimento sobre o trabalho alteraram as formas de pensar e lidar com suas potencialidades. Aquilo que era socialmente tido como atributo de gente somenos, com o desenvolvimento da sociedade burguesa, passaria a ter lugar no altar do oratório das boas famílias. Em quase toda a obra de Goethe se o trabalho não surge como centro, aparece como destino inescapável das personagens; também a *Comédia Humana* balzaquiana é atravessada pelo trabalho. Em todas as áreas, a busca da compreensão sobre o trabalho foi ampliada e iluminada. Com o tempo, como dizia o poeta, “mais do que é permitido, mais do que é preciso”<sup>47</sup>, o efeito desse processo

---

<sup>46</sup> Como nos lembra Hobsbawn: O que significa a frase “a revolução industrial explodiu”? Significa que a certa altura da década de 1780, e pela primeira vez na história da humanidade, foram retirados os grilhões do poder produtivo das sociedades humanas, que daí em diante se tornaram capazes da multiplicação rápida, constante, e até o presente ilimitada, de homens, mercadorias e serviços. (In: HOBBSBAWN, E. A era das revoluções 1789-1848. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016, p. 59). Para fins temáticos pode-se vislumbrar que a questão do trabalho invadirá as preocupações filosóficas e Hegel será um de seus primeiros representantes quando se puser a investigar a Escola de Economia Escocesa; veremos adiante isso.

<sup>47</sup> Maiakovski em O que aconteceu.

influenciaria a filosofia e o pensamento de Hegel será, senão o primeiro, um dos primeiros a ver no processo de trabalho o cerne para o desenvolvimento daquilo que entendemos como moderno.

Não foram poucos os que viram na filosofia de Hegel a ampliação e a preocupação com a categoria do trabalho. Refletir sobre as leituras que se fizeram tem sua razão de ser, na medida em que tal reflexão corrobore com a abertura de problemas pressupostos nas hipóteses doravante levantadas. Hegel, que via no trabalho o momento de autoprodução do homem em sociedade, percebeu na sua capacidade um desdobramento contínuo que recolocava seus próprios pressupostos transformando-os. É nessa capacidade de transformação que iremos rearranjar o problema: Há a possibilidade de emancipar-se do trabalho, ou melhor, a possibilidade de uma suprassunção do trabalho que livre o homem de sua violência e sujeição? Adiantamos de saída que se a resposta não pode ser imediata. A noção de que o sentido do político se efetive, a partir do momento que a consciência percebe a falta de liberdade na sujeição imposta pela desigualdade que produz o sentido histórico e a necessidade do trabalho, pode ser aceita como sentido de romper os limites impostos pela sujeição.

Aquela capacidade de “apreensão, pelo pensamento, da oposição entre conteúdo e forma, e do desenvolvimento do conteúdo correspondente a partir da própria forma” (ADORNO, 2012, p. 83), não estaria também inscrita na relação do trabalho? Marx observa que “a grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final... é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro porque homem efetivo, como resultado de seu próprio trabalho”<sup>48</sup>. Também Paulo Arantes chama a atenção para a “maneira hegeliana de indicar na modificação da relação negativa da consciência desejante do objeto – sobrevinda graças à atividade teleológica do trabalho – uma correspondente mutação da referência do sujeito ao tempo.”<sup>49</sup> Em várias interpretações o conceito de trabalho em Hegel estabelece uma matriz prática e por assim dizer civilizacional da consciência. Resta-nos perguntar se essa teleologia do trabalho não tem por finalidade a reposição do mesmo e se esse mesmo não tem por objetivo ocultar a negatividade constitutiva do seu processo.

Um primeiro modo de conceber esse problema nos leva a investigar aquilo que Paulo Arantes alcunhou de *Temporalidade cumulativa*, o que nos induz ao cerne dos temas que trataremos. Ora, se a necessidade do trabalho junto à coisa se efetiva a partir

---

<sup>48</sup> MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 123.

<sup>49</sup> ARANTES, P. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000, p. 232.

da desigualdade na igualdade entre as consciências, isso não significa que a marcha do trabalho se põe numa busca que repõe seu ciclo e mantém a desigualdade intacta? Pensamos com isso numa posição negativa que a consciência tem frente ao próprio trabalho. O trabalho é ao mesmo tempo a injúria da sujeição e o passo dado rumo à liberdade que aos poucos se conquista com a abertura do sentido do político.

Nas contribuições de Arantes, nos deparamos com um Hegel para o qual o processo histórico efetiva uma verdadeira expulsão de qualquer paraíso orgânico: refletindo sobre a concepção do tempo anterior ao processo histórico, Arantes chama de *sentimento do presente* a fórmula correspondente à ordem natural cuja abertura para o futuro e a ação de rememoração lhe são alheios.<sup>50</sup> O tempo detém uma posição central: efetuar uma espécie de arqueologia anteposta à questão da linguagem.

#### *O tempo em Hegel segundo Arantes*

É na dissociação do tempo que o processo cumulativo advém<sup>51</sup>. É no abandono do tempo orgânico que se realiza a forma da relação teleológica. Precisamos, todavia, livrar-nos da noção comum de teleologia como um processo progressivo linear para abraçar outra na qual as marchas e contramarchas do processo se dão de modo também contingente. Em primeiro lugar, o sensível é momento do desenvolvimento do lógico e

---

<sup>50</sup> A esse respeito Arantes (2000, p. 224) diz: “Onde vive um organismo, ali vem inscrever-se o tempo: mas o desenvolvimento sobre o qual o tempo vem incidir recai apenas do lado do indivíduo vivente, enquanto a espécie reveste a figura sólida e compacta do espaço. Há, pois, co-pertinência entre o tempo e a estrutura do organismo. Um e outro apresentam, igualmente, a determinação da ipseidade [...] É no organismo animal, em que a individualidade orgânica existe como subjetividade, que essa co-pertinência pode cristalizar-se em toda sua amplitude, a ponto de Hegel poder afirmar, nesse nível do processo natural, sem surpresa para o leitor, que o anima é o tempo.” Não discutiremos incansavelmente tais implicações sobrepostas nesta conclusão; entretanto, elas nos auxiliarão a iluminar algumas questões deixadas em aberto pelo autor.

<sup>51</sup> Quanto ao processo cumulativo, um outro comentador, que aparecerá neste trabalho com alguma frequência, revela que, já no primeiro *projeto sistemático de Iena*, a preocupação de Hegel com tal processo se fazia prevalecer. Naquele projeto, todavia, para que a consciência adquirisse uma existência real se fazia necessário três momentos reciprocamente articulados: a linguagem, a ferramenta e a riqueza. Para fins de nossa análise estes momentos serão importantíssimos, pois, na *Fenomenologia*, embora não apareçam tais esquematismos explícitos, vê-se articulado um processo no qual estes momentos fornecem a possibilidade da consciência tornar-se estável na própria temporalidade ao instituir o tempo histórico, como veremos com Arantes. Ademais, como deixa claro José Henrique Santos: “a ferramenta confere ao trabalho a mesma estabilidade, retirando o objeto do ciclo do consumo imediato, não só ao ampliar a produtividade, mas também ao configurar um caminho de transformação do objeto, isto é, um método, que pode sempre renovar-se”. (Cf. SANTOS, J.H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 42.)

não o contrário. Por isso, o Espaço e o Tempo surgem como abstrações desse sensível que já são apresentados na *Fenomenologia* na própria figura da *Certeza sensível*.

Se nos estudos que Hegel faz em Iena a potência da consciência era seu poder universal de abstração; Arantes deslocando, porém, o eixo de interpretação para o *locus* por assim dizer originário, nos apresenta a formação do tempo como *condição de possibilidade* para a apreensão dos desenvolvimentos categoriais nas obras posteriores. Por isso, o sensível torna-se a possibilidade produtiva que se realizará quando o trabalho e sua condição permeada pelo tempo abandonarem o orgânico. Como o presente mantém relação com o passado e o futuro, e como se vincula ao agora, é só no abandono de sua organicidade, do ciclo natural, que o tempo é tomado pelo indivíduo em sua capacidade produtiva e de autoprodução. Isto significa que na organicidade ainda estamos às voltas com o tempo como reflexão que a cada momento de sua exposição repõe em circulação seu conteúdo<sup>52</sup>. Trata-se de um percurso cuja temporalidade é cíclica e no qual o “indivíduo” lhe é dependente. Um caminho natural que elide de si a posição do indivíduo e repõe o ciclo de necessidades perenes. Trata-se de uma forma fechada de temporalidade pouco complexa na qual o trabalho ainda não se tronou como divisor das águas do tempo e na qual a própria noção de indivíduo é pouco consistente. É inevitável a noção de que por isso mesmo o trabalho se torna um motor civilizatório apreendido e empreendido pela modernidade. Como toda cara tem uma coroa, é preciso pôr em suspensão também a possibilidade do trabalho tornar-se um princípio eterno na reposição das necessidades que efetiva.

A expressão das unidades temporais – presente, passado e futuro – é exprimida pelo *Agora* e em cada momento da unidade se coloca o *Todo*. O *Agora* aparece no seu vínculo orgânico fixado como ente e é posto de maneira imediata permitindo uma unidade negativa, pois o *Agora*, sendo o *Todo*, é também uma parte que se repõe constantemente e imediatamente. Assim, o caminho traçado pela negatividade do *Agora* está defraudado por três momentos: a) o *Uno* como unidade negativa – é imediatamente dado, aparente e

---

<sup>52</sup> A esse respeito novamente o primeiro projeto de Iena parece sustentar algo importante para seu entendimento, nas palavras de Santos (1993, p.43): “o espírito apenas dotado de sensação se encontra ainda mergulhado na natureza, como ocorre quando ele percebe esta ou aquela cor sensível, mas é capaz de pôr-se no elemento da diferença da cor enquanto espécie. Essa idealidade da consciência adquire estabilidade na memória graças ao ato de ‘dar nome’, de sorte que a consciência se dá a si mesma uma ‘terra’ firme, por oposição ao éter da pura evanescência que a caracterizava no começo. Ao nomear cada coisa, como Adão dava nome aos animais, a consciência rompe a concreção das coisas e as suprime, transformando-as num ser ideal e pode então pensá-las”. Ora, pensada esta reflexão em termos por assim dizer arantianos, talvez pudesse indicar que, ao nomear as coisas, a própria temporalidade se desloca do circuito natural para se resolver noutra ordem temporal.

efetivo; b) o ser-para-si como negatividade em relação à consciência – é negação frente à consciência que tenta abarcá-lo; c) e o limite sempre reposicionado do *Agora* – *um eterno retorno do mesmo*.

Com efeito, é somente na suprassunção (*Aufhebung*) do ciclo de reposições do *Agora* que o tempo sai de sua circularidade orgânica tratando de indicar uma modificação negativa da consciência. Esta possibilidade se efetiva em Hegel a partir do momento em que o trabalho exerce uma educação do desejo frente ao objeto.

Lançam-se alguns pontos de cruzamento nos pressupostos aqui testados que darão arrimo a nossa leitura, quais sejam: a partir da instauração do trabalho, o ciclo infernal do consumo e sua recolocação imediata cessam; isto em termos categoriais indica que o *Agora* deixa de ser a centralidade da consciência. O trabalho realiza, desse modo, três alterações fundamentais seguindo as pistas deixadas por Arantes: *a)* a mudança efetiva na ordem do tempo; *b)* uma mediação que doravante trabalhará a coisa; *c)* a mesma mediação que trabalhará a coisa trabalhará o desejo mediando sua realização com o tempo. Isto é aquilo que Paulo Arantes (2000, p. 232) chamará de “uma correspondente mutação da referência do sujeito ao tempo.” Noutras palavras, a consciência não podendo mais realizar seu desejo desloca sua ação para a posição do futuro.

É preciso não se esquecer como tais soluções aparecerão na *Fenomenologia*. É a partir de tal subsunção ao processo imediato do *Agora* via refreamento do desejo que este último sairá da má-infinitude e adentrará um encadeamento cumulativo. O trabalho surgirá colapsando o tempo cíclico e aquela busca pela identidade da consciência consigo mesma se dará a partir da mediação operada pelo trabalho que, na condição de atividade formante (*Bildende Tätigkeit*), permite uma negação daquela negação imediata que o desejo fundamentava a partir da destruição do consumo imediato.

Em sua leitura sobre tais mudanças estruturais, Paulo Arantes indica que, ao refrear o desenvolvimento livre do desejo, o trabalho exprime a perfeição do prosaísmo. O prosaísmo surgido aí refere-se não apenas àquele “pôr de sol que sendo um grande poema torna-se ridículo ao ser pintado por uma mulher com palavras grandiloquentes diante de pessoas materialistas<sup>53</sup>”, como também, destacado do terreno imediato, a coisa passa a ser objeto e essa transposição aparece como um desdobramento na relação entre consciência e objeto.

---

<sup>53</sup> Balzac em *Ilusões Perdidas*.

Noutros termos, o processo de desdobramento operado pelo trabalho ao refrear o desejo e impor uma atividade formante deixa de operar com a coisa para ver nela um objeto. “A coisa, convertida em objeto posto pela consciência trabalhante, torna-se, no mesmo ato, objeto decomponível, pois o trabalho, na medida em que é atividade refletida em si mesma produzirá uma dissociação efetiva entre forma e conteúdo” (ARANTES, 1990, p.234). Torna-se evidente que por trás desse movimento conceitual estão as bases de uma reinterpretação da história humana pelo olhar daquele que trabalha.

O trabalho é aquela instância que efetiva a dissociação não apenas da forma e conteúdo, como também, entre o impulso do desejo e o consumo da coisa. A organização processual do desejo feita a partir da reflexão do trabalho muda também o regime da temporalidade. É por meio do instrumento do trabalho que se suplanta aquela imediatez da primeira negação que enxergava na coisa apenas a medida da satisfação e cujo solo se firmava numa temporalidade cíclica. Por certo, o trabalho fornecerá a absorção daquela negatividade na medida em que transformará o objeto; todavia, nessa nova estruturação temporal não há uma espécie de reconciliação a partir do trabalho, pelo contrário, o trabalho torna-se a necessária dominação de si e do outro e surge no momento em que separação e diferença se efetivam entre a consciência e a coisa, e entre a consciência consigo mesma e a coisa que lhe é contraposta.<sup>54</sup>

Por outro lado, apesar dessa sujeição explícita, o trabalho torna-se a possibilidade de produção social e autoprodução do sujeito<sup>55</sup>, de modo que em Hegel aquela frivolidade de manutenção de um mundo orgânico, originário, ou qualquer olhar melancólico e nostálgico, passa ao largo. A subsunção do objeto pela atividade formante implica um sujeito dominado, cujo aspecto de sua composição é a falta, e a articulação entre necessidade e liberdade se processa. Aliás, o campo da liberdade está respaldado pela necessidade cuja contingência é a possibilidade de sustentação da própria liberdade. Naturalmente essa posição que presume a realização da felicidade vindoura, a realização do desejo no futuro, está imbuída de negatividade e sua composição é ilusória; não podendo mais realizar-se imediatamente busca no além sua satisfação. A questão, porém, é que esse futuro sonha com uma completude, com uma unidade, que se perdeu a partir do momento em que a história sai a campo desestruturando qualquer identidade prometida. *É, portanto, só com a descoberta do sentido do político, na triste limitação*

---

<sup>54</sup> Como veremos adiante, tal posição está respaldada nas leituras feitas por Lebrun.

<sup>55</sup> Veremos isso com mais detalhes quando nos debruçarmos na *Fenomenologia do espírito* na segunda parte desse trabalho.

*que recai nas costas da consciência escrava, que poderá ser observada a perda como algo constitutivo da liberdade e do exercício da subjetividade.*

O trabalho como *atividade formante* expõe sua face teórica, pois o processo cumulativo não apenas se estrutura no desdobramento do objeto como também no desdobramento do instrumento que fornecerá a mediação entre o sujeito e o objeto. Por meio disso, aquele ciclo natural no qual a consciência estava condenada a recomeçar se desfaz. Há nisso um passo decisivo: o trabalho coloca-se também como necessária atividade teórica e passa pela mediação da consciência que relaciona o sujeito e o objeto. Noutras palavras: o trabalho não é simplesmente a unidade entre a consciência e o seu objeto, mesmo porque tal unidade é temporária, senão a constante recolocação da negação que os separa. O trabalho é a ilusão da necessária mediação de realização do desejo que é sempre repostado e constantemente trabalhado; é a ilusão de se ter chegado à coisa na exata medida em que ela escapa; em suma, o trabalho é a produção e autoprodução de abstrações concretas que põe o sujeito como necessidade.

Essa conclusão parece coerente com os desdobramentos internos à consciência no interior da *Fenomenologia do espírito*, tendo em vista que logo após a malfadada resolução da luta entre o *Senhor e o Escravo* – que esperamos demonstrar em sua negatividade negativa – desdobra-se em estoicismo como solução provisória e teórica para a maldição legada pela sujeição do escravo. Também o trabalho cai num círculo elíptico infernal que necessita de um corte operado pelo *Sujeito* ao escapar da ilusão que a busca pela identidade promove.

Por isso, além de impor uma nova temporalidade, como constata Arantes, esse movimento reflexivo do trabalho em Hegel faz com que sujeito e objeto estejam em constante transfiguração (*Värklaren*), visto que a teleologia – entendida aqui, agora, como o saber dos múltiplos conhecimentos e tarefas legadas pelo desenvolvimento do trabalho – repercute na relação com o tempo,

o trabalho não é um instinto natural, mas obra da razão que se torna universal no povo, de modo que a atividade subjetiva do trabalho se transforma num outro de si, quer dizer, numa *regra universal*, que pode ser ensinada e aprendida. Daqui surgem a habilidade técnica e a especialização, que são capazes de transformar a potência da ferramenta (*Werkzeug*) em máquina (*Mashine*). É que, contraposta à habilidade universal pressuposta, uma habilidade singular se destaca, tornando-se mais capaz do que outra ao inventar um processo universal melhor, e com isso a invenção se torna um bem comum e universal [...] Ao inventar a máquina, o homem a deixa trabalhar para si, – espécie de atividade mecânica universal que o substitui –, multiplicando de tal forma o objeto produzido que este sobrevive ao consumo imediato, quer dizer, se torna um bem de troca disponível. Hegel cita, a propósito, a célebre observação de Adam Smith a respeito da fabricação de alfinetes como processo



em série, na qual a divisão do trabalho em atos especializados e segmentados torna possível aumentar a potência da produção. (SANTOS, 1993, p. 54.)

Chamada a atenção para a demonstração de que o trabalho é obra da razão e da implícita possibilidade de suprassunção do trabalho pelo aumento potencial da produção, cumpre observar que a noção teleológica de dialética nada tem em comum com a vulgaridade muito em voga de um processo no qual os horizontes históricos estejam dados e cujo processo seja evolucionista. Para além disso, está na atividade materialista do trabalho a possibilidade de singularização do indivíduo.

A atividade fundamental desse processo cumulativo imposto pelo trabalho é em Hegel a redução causada pela abstração: o processo se desdobra cada vez mais buscando uma relação abreviada para a produção do mesmo. O trabalho por si nada executa que não seu processo de construção e satisfação das necessidades e, por isso, a posição do sujeito torna-se uma necessidade porque destitui o ciclo natural, repensa a desigualdade imposta pelo trabalho e executa o político como a observação dos conflitos relacionados na efetividade social. Isso tudo é também possibilitado através da formação que o trabalho impõe.

A ação da divisão, ou dissociação do tempo e da coisa, é própria da necessidade de organizar a realidade em sua nova configuração. Sendo assim, a atividade cumulativa ou teleológica do trabalho se não exhibe garantias a respeito do futuro, exhibe o processo desenvolvido até o presente. Isso pode inclusive explicar as múltiplas dissociações impregnadas no processo que no terreno social organizarão a vida e os sexos, tendo em vista o processo cumulativo dos saberes e divisão social do trabalho. Hegel fundamenta aqui os processos que configurarão a sociedade civil burguesa.

Ora, se Paulo Arantes (2000, p. 235) chega à conclusão de que “esse movimento reflexivo em que evoluem sujeito e objeto repercute necessariamente sobre o modo de inscrição temporal”, não poderíamos acrescentar que também incide na inscrição teórica? Parece-nos que o processo instaurado pelo refreamento do desejo e a ação cumulativa que se desdobra sobre o objeto conduz à atividade teórica<sup>56</sup>. Em primeiro lugar, o abandono

---

<sup>56</sup> Sabemos que um dos passos determinantes nas análises de Alfred Sohn-Rethel foi a tentativa de apreender o que se oculta nos famosos *juízos sintéticos a priori*. Sendo estes, vazias formas aplicadas à lógica formal e a matemática, o que determinava a sustentação de seu escopo teórico? Em linhas gerais, Rethel queria demonstrar como a forma vazia se torna uma abstração necessária. Ora, como vemos em Hegel, tal apreensão das questões já se apresentam em seu desdobramento. A forma como o processo de trabalho se desenvolve e o caráter de formação impregnado pelo refreamento do desejo gerarão para Hegel o processo de segunda natureza. Com outros problemas em vista, mas pensando sobre a história como lugar de engendramento das categorias desenvolvidas a partir dos processos de trabalho, Sohn-Rethel dirá: “o surgimento histórico de toda *teoria* independente é dotada do signo da autonomia lógica, ou seja, portanto,

daquela relação imediata, onde supostamente haveria o acesso à riqueza da realidade orgânica, se perde de uma vez por todas. Em segundo lugar, o tempo, como bem demonstra Paulo Arantes, sai da urgência do sempre presente rompendo a circularidade natural para, por fim, a própria realidade tornar-se uma abstração impulsionada pelo processo “abstratificador” do trabalho e, assim, a tensão entre o empírico e o conhecimento abstrato tornar-se imanente à realidade doravante social. No entanto, esse resultado negativo pode recair na recolocação do presente sem a força, o corte, o *coup de force* do sujeito.

Tal compreensão corroboraria aquela asserção do autor de *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*, segundo o qual “o discurso do espírito sobre si mesmo não é um discurso teórico, mas prático-teórico?” Sim e não. Sim, tendo em vista que o discurso do espírito não se resume a ser um discurso teórico no sentido de que a abstração teórica estaria fadada aos limites da falta de aplicabilidade concreta. Não, porque o prático-teórico sujeitaria a descrição da teoria como mero suporte da prática ligada ao empírico, quando, pelo contrário, é a reciprocidade no processo de abstração entre prática e teoria, longe daquele apelo direto ao empírico, que respalda de fato a riqueza cumulativa. O espírito é a práxis da qual a partir dele todos os termos do problema em seu desenvolvimento surgem como resultados e não só como ponto de partida. É essa riqueza que não nos permite partir de um ponto pré-conceitual, o conceito é um resultado desdobrado de si mesmo pela realidade efetiva sempre movente. Por isso, a realidade é ela mesma conceitual e, como vimos, o espírito está nas figuras imediatamente porém não se reduz mediatamente a elas.

#### *A tensão entre liberdade e carência para Arantes*

Desse modo, a realidade efetiva é a cisão conectiva que liga opostos cheia de tensões e que oscila entre a liberdade e a carência; reside no desdobramento dessa tensão,

---

do "conhecimento" em qualquer sentido idealista, explica-se em última instância somente a partir de uma ruptura na *práxis* do ser social, ruptura característica e muito profunda”. Vê-se logo que o escopo teórico sustentado por sua análise reside na própria forma como o trabalho aos poucos vai se cindindo entre manual e teórico e, assim, ele pode fundamentar uma crítica da separação sujeito/objeto proposta por Kant. Isto quer dizer que, para Rethel, a *teoria independente* assenta-se sob a ruptura, a separação sujeito/objeto, revelando a cisão teórica frente ao processo formativo. (SOHN-RETHEL, A. *Trabajo intelectual y trabajo manual: crítica de la epistemología*. Barcelona: El viejo topo, 2001, p. 83.). Tratamos dele aqui porque comparecerá implicitamente em nossas reflexões acerca dos vários desdobramentos da categoria do trabalho.

na luta, o processo que se repõe constantemente por meio do trabalho. Como observa Paulo Arantes, o intervalo temporal que o trabalho executa entre a carência e o consumo também modifica as relações com o tempo<sup>57</sup>. É por meio disso que o tempo se reverte e torna-se preponderante no processo de trabalho, torna-se medida e parâmetro. Assim, aquela consciência que tinha uma atitude plenamente negativa frente à coisa, agora, se torna uma consciência capaz de discernir e se formar através de si e “se vê investida da complexidade superior de um resultado” (ARANTES, 2000, p. 236). Esse resultado é a redução ao traço essencial do processo de trabalho que efetivará a suprassunção da má-infinitude do ciclo natural. Ao chegar a esse resultado vê-se que um novo processo se criou: a nova infinidade impulsionada pelo processo de trabalho inclui o processo de

---

<sup>57</sup> A esse respeito é de se pensar na influência que os desenvolvimentos teóricos de Moishe Postone tiveram sobre nossa hipótese. Na sua reconstituição da crítica marxiana, Postone chega à conclusão que a dinamização do capital ocorre pelo surgimento de um processo passível de desenvolvimento apenas no capital, qual seja: *o valor* como categoria social estruturadora. Acerca desse ponto irei pontuar algumas questões centrais apresentadas por Postone: 1) sabemos que Marx inicia sua épica análise do capital pela mercadoria e esta é envolvida pelo *valor-de-uso* e o *valor-de-troca*. Enquanto *valor-de-uso* um objeto não detém uma categoria econômica, mas na medida em que é trocado em quantidades, sob condições determinadas (mercado), possui um *valor-de-troca*. Valor-de-uso e de troca são as duas faces que compõem de maneira superficial a forma mercadoria. Inclusive já observada por Aristóteles. Sendo assim, se torna necessário que os diferentes valores de troca tenham uma substância em comum, a saber: o *valor*; 2) essa substância comum das mercadorias é, pois, determinada pelo dispêndio do trabalho. Este último é mensurável pela duração e, dessa forma, o valor de cada mercadoria depende da duração e quantidade de trabalho que necessita para ser criada. Aqui tudo é abstraído – no sentido de redução – pelo tempo de duração independente do trabalho executado e da mercadoria criada. É a isso que Marx chama de *trabalho abstrato*; 3) a magnitude do valor é função do dispêndio do tempo de trabalho abstrato independente da dimensão do valor-de-uso do trabalho. Por isso, o *tempo* é apresentado como uma forma de dominação social que será amplamente investigada por Postone. Nesse sentido, nas análises de Postone o tempo se torna uma abstração da qual a grandeza do valor é medida por dois polos: a) por uma variável de tempo independente (tempo abstrato); b) uma variável de tempo constante e dependente que se determina pela produtividade. Sob este último aspecto vale a pena nos demormos com o intuito de elucidar ao nosso hipotético leitor os fundamentos de nossa tese. Em primeiro lugar, Postone vai demonstrar que, “embora um aumento da produtividade resulte em mais riqueza material, o novo nível de produtividade, uma vez generalizado, produz a mesma quantidade de valor por unidade de tempo”. (POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 332). O aumento da produtividade reduz, dessa forma, o tempo de trabalho socialmente necessário, o que implica uma mudança na determinação da unidade de tempo abstrata. Ora, vemos que essa reposição na determinação do tempo é engendrada pelo processo cumulativo previsto por Hegel e ignorado por Postone. Isso tem dois significados contraditórios, mas complementares: a produtividade determina a unidade do tempo em si, no entanto, o valor total produzido permanece constante. Em termos simples, a redefinição do tempo pelo aumento da produtividade permanece constante enquanto o aumento da riqueza produzida aumenta, por curto período, a quantidade de valor produzido. Noutras palavras, há nessa constatação o deslumbramento do processo cumulativo que em sua recolocação constante encontra limites. O aumento da produtividade como necessidade da expansão do valor do capital gera dois processos; o aumento da riqueza e a necessidade constante de reposição da magnitude do valor. Ou seja, o valor detém uma contradição irremediável; necessita de um padrão constante de transformação social e reconstituição de si, encontrando limites na própria necessidade de sua expansão por meio da produtividade. Em termos mais simples: a produtividade leva uma reorganização na estrutura do tempo gasto para produção da mercadoria gerando uma desvalorização direta da força de trabalho e uma desvalorização indireta do valor. O curto tempo, para generalizar, por assim dizer, a “nova” produtividade, é o tempo de adaptação do mercado frente à nova tecnologia.

abstração como inerente ao resultado e pode recair na construção de carências infinitamente. Por meio disso “o resultado do trabalho volta a ser sua condição” (ARANTES, 2000, p. 237) e só com o sentido do político, se definindo nas sombras que constituem a efetividade, que pode ser rompida esta ordem. Ora, refletindo como, em Hegel, a capacidade dissociativa imprime os vários desdobramentos que têm como resultado o universal, isto significa que o processo de trabalho se introduz numa forma espiralada que possibilita o processo negativo.<sup>58</sup>

Já nas aulas de Iena em 1805, Hegel dizia: “a atividade própria da natureza – elasticidade da mola de um relógio, água, vento – é empregada para realizar, na sua existência sensível, algo interiormente diverso daquilo que ela quereria fazer: sua ação cega é transformada numa ação conforme a um fim”<sup>59</sup>. As mudanças operadas, com efeito, pela atividade do trabalho imprimem um novo significado tanto ao tempo, quanto ao instrumento de trabalho que se torna o *meio-termo*. Por isso, a história poderá ser compreendida, como bem sinalizou Paulo Arantes, como temporalidade cumulativa. O instrumento de trabalho permite a suprassunção da negação imediata e consumistas, obtendo, com isso, um salto da relação unilateral. Mas, é a posição do sujeito frente ao processo que realiza ou não o salto.

Esse salto naturalmente se efetiva a partir da articulação entre o particular e o universal que o instrumento, como meio-termo, realiza. Ademais, é no esforço da racionalidade para produção de seus meios que se efetiva igualmente a regra do trabalho. No ato de trabalhar a subjetividade alcança a regra que se torna universal pela capacidade cumulativa e, ao mesmo tempo, a universalidade apreendida consegue ser passada adiante como regra. Se apresenta nesse processo, nesse trabalho tornado universal pelo modo cumulativo, o surgimento da comunidade, da carência e do cuidado, enfim, a necessidade do político para além das formas futuras de realização impressa pelo trabalho. Ora, está repousado aí um novo advento de uma temporalidade social “que impregna a rede de

---

<sup>58</sup> Como muito bem demonstrou José Henrique dos Santos (1993, p. 35) se no *Sistema da vida ética* a dominação e a desigualdade eram pertencentes à esfera da natureza, e com isso havia impossibilidade de indicar o percurso do processo acumulativo, “na Fenomenologia onde se abandona a terminologia das potências, a desigualdade é posta a partir da luta dos iguais, como sugere Hobbes no capítulo XIII do *Leviatã*, e portanto pressupõe a igualdade fundamental”. Esse passo decisivo na filosofia hegeliana permite que concebamos o excedente, ou o processo cumulativo de riquezas, como resultado do refreamento do desejo do escravo que passa a ter na coisa a mediação entre ele e o senhor, mas também entre ele e o mundo social. Fundamentando esse mundo social num processo cumulativo que indica a suprassunção de seu próprio ato. Nesse sentido, tudo que o escravo faz é conduzido pela tentativa de escapar a sua submissão concernente ao trabalho.

<sup>59</sup> HEGEL, G. W. F. *Jenenser Realphilosophie* (Leipzig, 1931), V.II, p. 198s. apud ARANTES, P. E. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec, 2000, p. 237.

mediações que a esfera ética não cessa de instaurar” (ARANTES, 2000, p.239). Tais aberturas deixadas pela análise de Arantes invocam ainda uma questão talvez pertinente: essa capacidade cumulativa que se desdobra em nova temporalidade não permitiria em sua abertura um limite ao próprio processo negativo e uma suspensão do tempo que sem a necessidade concreta da riqueza espanaria o próprio desenvolvimento do trabalho redobrando-o num círculo vicioso e autodestrutivo da sociabilidade? Hegel já não tinha observado tais possibilidades imersas à própria comunidade da carência? Não será por isso que recai no sujeito impor uma medida na desmedida?

#### *Breve introdução sobre o sujeito*

Doravante cabe uma reflexão sobre a própria noção de um *Eu* que surge na saída da imediatidade orgânica em sua relação de negação frente ao objeto.

Poderíamos afirmar que é na instauração da mediação feita pelo trabalho que surge o processo cuja identidade do  $Eu=Eu$  é expulsa de sua imediatidade e passa a operar longe daquela identidade estanque posta pelo desejo. No entanto, ainda aí, essa visão seria parcial tendo em vista que a ação do trabalho só é exercida a partir do encontro dramático que uma consciência tem com outra. A posição de uma fratura constitutiva da ideia do *Eu* – primeiro passo em relação ao sujeito – nasce com a imposição de um poder externo capaz de impor a morte. Surge então com a luta.

O  $Eu=Eu$ , essa consciência para quem a realidade é a imediata posição e retorno de si em torno de si mesma, uma identidade que, no entanto, já se marca de saída por uma ruptura, é ponto de saída e chegada na *Fenomenologia*. Refletir sobre o trabalho é felizmente também refletir sobre a expulsão que esse *Eu* sofre de sua imediatidade marcada por uma relação mais ou menos orgânica, mais ou menos natural.

Essa é uma das preocupações de outro comentador, que se encontra na obra *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. Nesse pequeno e denso livro temos retracada a rota de formação e desenvolvimento de Hegel demonstrando seu diálogo constante com Kant e Fichte em sua matriz ligada ao *cogito* cartesiano. Sabemos, e o autor assim alude, que Fichte se contrapõe ao *Eu* cartesiano por meio de uma reversão dos pressupostos da imediatidade de um *Eu* produtor de si mesmo. A cisão vislumbrada por Fichte entre um  $Eu=Eu$ , ou ainda um *Eu* que logo existe, surge porque o *Eu* só pode produzir-se ao conhecer as coisas. A imediatidade supostamente buscada por Descartes,

segundo Fichte, desse modo, cede espaço a uma mediação necessária, ou seja, na estrutura do Eu=Eu brota uma negação que acaba por constituí-lo, isto é, o *não-Eu*.

Este é o ponto em que Fichte e Hegel entram na discussão. O eu transcendental, o eu penso, não pode ser conhecido, afirmara Kant, porque não possui a intuição intelectual. Mas e se o eu for uma atividade, uma autoposição perpétua, uma saída permanente de si mesmo? Como um caramujo que ao sair de sua concha põe a cabeça para fora e se torna visível, assim também o eu se põe fora de si mesmo disfarçado nas coisas que cria e na ação que engendra, movido por um choque que lhe produz o não-eu, esse Outro vindo de fora. Deste modo, o eu penso, pura referência lógica, que não é mesclado de nada, ao se exteriorizar, torna-se o motor de uma atividade de autoposição. Ele se põe a si mesmo ativamente ao sair de si e, recebendo o impulso externo, volta-se novamente para si e se põe passivamente como reflexão. (SANTOS, 1993, p.18.)

Surge um aspecto crucial na noção de *cogito*, que é a sua própria limitação enquanto um Eu autodeterminado. A impossibilidade de estar consigo mesmo sugere um necessário desavim que é pensado por Fichte como aquela intuição imediata na qual sobrevém um negativo que se baseia na autoposição da consciência. A ideia de finito se completa, com a noção de negatividade<sup>60</sup>. Já vemos o quanto se enganam aqueles que pensam o Eu=Eu fichteano como algo estanque e imóvel. A unidade proposta por esse Eu já é uma duplicidade fornecida pela sua experiência de si e do mundo. Ora, é por meio dessa abertura que se consegue concluir que a negatividade não será simplesmente uma autoposição da consciência consigo mesma senão a sua expulsão efetivada pela produção do mundo social e autoprodução de si pela negatividade que consigo carrega. “As coisas finitas são, mas sua relação consigo mesmas é que elas se relacionam negativamente consigo mesmas... O finito não se altera apenas como algo em geral, mas ele *perece*... o ser das coisas finitas como tal é ter o germe do perecer como seu ser dentro de si; a hora do nascimento delas é a hora da sua morte (CL, p.134).

---

<sup>60</sup> A esse respeito a forma como Fichte expõe os termos pressupostos de seu questionamento ao Eu penso cartesiano, segundo Kant impossível de penetrar, traz alguma luz sobre como a investida de Hegel se dará a partir da compreensão da autoprodução cindida do próprio Eu efetivada pelo trabalho. Nas palavras de Fichte: “Posto que o Eu seja o conceito supremo e que ao Eu seja oposto um Não-eu, é então claro que este último não possa ser oposto sem ser posto, e na verdade sem ser posto no conceito supremo, no Eu. Portanto, o Eu seria considerável sob dois aspectos: como aquilo em que o Não-eu é posto e como aquilo que seria oposto ao Não-eu, e que por isso estaria ele mesmo posto no Eu absoluto. O último Eu deveria ser idêntico ao Não-eu, na medida em que ambos estão posto no Eu absoluto, e deveria ser ao mesmo tempo, sob o mesmo aspecto, oposto a ele. Isto poderia ser pensado no Eu apenas sob a condição de um terceiro termo, no qual ambos seriam iguais, e este terceiro termo seria o conceito de quantidade. Ambos teriam uma quantidade determinável pela sua oposição. Assim, por um lado, o Eu é determinado (segundo a sua quantidade) pelo Não-eu. Ele é, nesse sentido, dependente; ele se chama inteligência, e a parte da doutrina da ciência que trata desta é a parte teórica. Ela é fundada sobre o conceito da representação em geral, a ser deduzido das proposições fundamentais e demonstrado por elas.” (Cf. FICHTE, J. G. Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia. Tradução e posfácio de Ricardo Barbosa. São Paulo: Revista Transformação, 2015, p. 207.)

Livre de uma fantasia essencialista, que reduz a emergente noção de si ao Eu cognoscente, Hegel marca de saída sua posição de crítica à ilusão da unidade e da síntese. Isso porque os elementos de organização – destituição/instituição – da efetividade, o movimento da vida, denota a cada momento o descentramento, a negação, o descobrimento/desconhecimento da experiência mais imediata. É evidente que a posição da negatividade hegeliana, de uma não-posição que cinde a consciência de toda sua tradição e costume, não pode ser esquecida.

É esta negatividade que rompe com o mau infinito e a indiferença que se definia pela duração cede espaço ao conceito de infinito qualitativo. Bem observado, veremos que a discussão proposta por José Henrique dos Santos aproxima-se da discussão proposta por Paulo Arantes num ponto comum a ambos: o preenchimento do tempo a partir da experiência cumulativa que suprassume um Eu estanque. Nas duas hipóteses, há a observação que, naquela separação entre o Eu e ele mesmo, existe uma inumerabilidade de coisas e Eus. E é, então, a partir dessa negatividade ao Eu=Eu que, por fim, o Eu pode pôr-se a si e se conhecer.

Em Hegel está posição advém a partir do momento que uma consciência se vê negada por outra consciência igualmente determinada. Dá-se a luta entre iguais que acaba por presumir uma igualdade buscada como fundamento social em contraposição a desigualdade objetivada pelo trabalho. Por isso, o passo fundamental em Hegel é a saída vislumbrada a partir da intersubjetividade fomentada e fundante no processo de sujeição do trabalho assentado por uma temporalidade orientada. Essa temporalidade orientada se contrapõe à fluidez da vida, é o *coup de force* da consciência que rumo à liberdade e, portanto, ao sentido do político.

Tentamos tirar a lição dessa reviravolta, diz Arantes (2000, p. 241): convidando-nos a tomar o recalque que acompanha a disjunção operada pelo trabalho (cujo reverso é a produção de uma nova identidade) como um rebaixamento do sentimento de si proporcionado pelo desejo, Hegel indicava-nos que a temporalidade sentida no Agora [...] era substituída por uma temporalidade orientada, cujos parâmetros eram fixados pelo cuidado da visada formadora da meta<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Também a esse respeito Jesus Ranieri expõe um ótimo argumento ao dizer que: “o saber-se como resultado faz com que a consciência se depure, e este processo de depuração dá origem a elementos de especificidade na hora de incorporação dos objetos, incluindo a consciência mesma, uma vez que a compreensão do mundo e de seus componentes exige o desenvolvimento de esferas autônomas estruturantes do próprio processo de conhecimento: a filosofia tem esse caráter” (RANIERI, J. *Trabalho e dialética*: Hegel, Marx e a teoria social do devir. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 70). Ora, a visão formadora da meta que impõe um novo caráter à temporalidade é também a produção dissociativa que engendra as esferas autônomas do próprio processo de conhecimento. Novamente parece-nos que as dicas de Alfred Sohn-Rethel continuam a ecoar sob as diferentes análises.

No refrear do desejo encontra-se ainda aquilo que José Henrique dos Santos chamou de passagem à autoprodução da consciência por meio do trabalho. Embora o autor tenha a tese do reconhecimento como centro de sua interpretação na predisposição fundante do ato de trabalhar, nem por isso deixa de demonstrar como a suprassunção daquele solipsismo identitário forja uma alienação necessária por meio de uma exteriorização objetiva. Não advogamos em nossas observações, contudo, que haja um retorno do Si, isto é, um retorno da consciência a si mesmo, após o ato de trabalhar, que a dote de plenitude. Uma vez rompido o ciclo orgânico da temporalidade natural, a alienação é constitutiva das formas sociais e a plenitude só pode ser abarcada pelo sopro da negatividade absoluta. Disso se segue que, para o Hegel da *Fenomenologia*, qualquer projeto de afirmação de autonomia desse Eu livre é essencialista, noutros termos, qualquer posição de resguardar sua particularidade identitária é igualmente inaceitável. Ora, isso também não quer dizer que o filósofo alemão advogue uma heteronomia que prescindia de uma busca de aprendizado sobre si mesmo. Quer dizer, em última instância, que a busca pela identidade é uma ilusão objetivamente necessária no qual a condição de implosão dos limites objetivos dessa noção gera o *Sujeito*.

Com isso, está vetada na interpretação que esboçamos qualquer posição de superação da alienação pelo produto do trabalho. A consciência evanesce no ato de trabalhar e o que fica como resultado é sua transformação. Por isso, a nossa hipótese na leitura do texto hegeliano é a de que o retorno do Si, após o trabalho, é a recolocação da alienação constitutiva ao ato de trabalhar, de modo que alienação é a necessidade imanente ao trabalho, mas não só; ela é processo constitutivo da própria consciência. Processo fundamental engendrado pelo mundo tornado social e que precisa ser constantemente repostado pelo seu desenvolvimento próprio. Dinamita-se, portanto, qualquer noção de uma harmonia conquistada por meio do desenvolvimento lógico e teleológico das forças produtivas e isso porque se resguarda o campo da liberdade que é aquele da formação da subjetividade e do corte radical exercido por essa consciência que ruma ao político. Nada garante, porém, que essa liberdade seja alcançada porque nada garante que essa consciência ultrapasse os limites da busca da identidade.

É a condição de refreamento do desejo, todavia, que permite não apenas a apreensão do devir temporal como ainda o acúmulo dos saberes que guia a um desenvolvimento do instrumento de trabalho. Com essa posição torna-se possível para Hegel remanejar a problemática transcendental entre sujeito e objeto. É novamente Paulo Arantes que, chamando a atenção para essa característica, demonstra não apenas que isso



reapruma o problema filosófico, que sai de uma visão moral de mundo<sup>62</sup> para a compreensão especulativa do mundo histórico, como também, evidencia a cisão entre o Eu e o Outro sendo constantemente recolocada na sua tentativa de resolução.

Uma vez que as contradições da sujeição ao trabalho abrem caminho para a efetivação do exercício da liberdade, a consciência não tem uma essência em si mesma, ou melhor, é da natureza (*eidos*) da consciência hegeliana a perda de qualquer essencialidade imóvel. Sua unidade está comprometida de uma vez por todas, embora a ilusória busca pela unidade não esteja. Daí que o curso da vida, o orientar-se para o espírito, aos poucos vai ensinando àquele Para-nós, meio cínico, meio espectador passivo, o quanto é melhor entender que as tensões, negações e contradições ao nosso Eu são justamente aquelas experiências que nos enformam, justamente aquilo que vale a pena. No sentido do político, é essa experiência que aos poucos permite captar a abertura e desarmonia constitutiva no terreno da relação e condição humanas.

#### *Falso meio-termo*

A mediação fornecida pelo instrumento de trabalho não poderia resolver os problemas antinômicos da cisão resultante entre sujeito e objeto, muito menos entre o sujeito e sua consciência-de-si, porque o meio-termo concreto, fornecido pelo instrumento de trabalho, comparece ao lado da atividade subjetiva enquanto trabalho e ao lado da objetividade enquanto instrumento. Dessa maneira, esse meio-termo não é a resolução ou esgotamento da negatividade, senão aquilo que media a própria divisão; é o movimento que efetua o processo cumulativo – teleológico – cujo desdobramento se

---

<sup>62</sup> De fato, parece-nos que em Hegel, com a instauração do mundo histórico, cuja temporalidade se torna a dinâmica da objetividade, a individualidade recairá em constante unilateralidade. e sua visão moral de mundo, a despeito de sua especificidade, recolocará o movimento da universalidade, ainda que cada vez mais presa aos limites do próprio mundo histórico e ignorando que sua vontade é a própria dinamização do Universal que ela renega. Por isso, aquelas palavras de um outro comentador encontram aqui seu devido eco: “seria então de se esperar que, limitado a viver sob a constante suspeita de não poder exprimir seu conteúdo interno, o discurso moral se visse reduzido a uma operação de recuo permanente, tanto em relação à sua natureza quanto em relação à sua história, de modo a edificar, com toda a segurança, as condições ideais da objetividade: o primado das questões de método se manifesta, portanto, na forma de uma necessária insuficiência do conteúdo. Em seu ser-aí mundano, entretanto, a despeito da hipoteca da abstração e como automovimento de uma forma livre, o espírito moral já habita o lugar em que se desdobra e a incubação do espírito absoluto, assim como a fenomenologia da moralidade é, de resto, procedimento exemplar onde o que está em jogo é, antes de tudo, a atividade do conceito.” (ROSA FILHO, S. *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009, p. 412.)

efetiva pela ideia de Razão na história.<sup>63</sup> É interessante – diríamos; bonito – a forma como a ideia de razão encontra um paralelo semântico aberto na tradição latina: a razão não só como faculdade de avaliar, julgar, ponderar ideias universais – e, portanto, algo de e para todos – como também detém o significado de finalidade, busca, explicação do que se é.<sup>64</sup>

A passagem efetuada na transfiguração (*Verklären*) sujeito-objeto não nos parece ser somente uma passagem real, mas esse real já está comprometido pela reflexividade. A negação da unilateralidade dos dois termos pelo meio-termo advindo do refreamento do desejo significa tão somente o constante recolocar da cisão que para tanto precisa da reflexividade no seu movimento. A reposição da separação desloca, desse modo, o campo empírico-transcendental transfigurando a própria forma e modo como a subjetividade reflete sobre o objeto. Assim, nossa leitura corroborará a de Paulo Arantes quando ele demonstra que o caráter incompleto imposto pela própria necessidade de repor a atividade formante num processo cumulativo transmite à totalidade a incompletude de cada unidade efetuada. Processo que reforça a impossibilidade de fechamento do próprio sistema hegeliano.

A hipótese de que a teleologia é a encarregada de tornar visível a insuficiência é, dessa maneira, fundamental. Não é somente a saída do espírito que se põe no elemento da permanência (SANTOS, 1993, p. 120), como também o lugar nunca completo, a tarefa sempre reposta, sisífica, que inscreve a insuficiência como pressuposto da contínua ação finita. Nesse processo objetivamente infundável está posta a relação assimétrica de dependência que define a série de figuras na *Fenomenologia*. Algo do qual o Eu não tendo como escapar, é, não obstante, fundamental para sua própria atividade e movimento. Tal posição se contrapõe, por exemplo, àquela noção desenvolvida por Jesus Ranieri (2011, p. 33) segundo a qual: “a fenomenologia faz face à teleologia como sendo motor de seu próprio percurso, uma vez que somente no fim, na finalidade, instaura-se a verdade do absoluto, e é somente no trajeto de seu acontecer que a Razão se completa.” O curso teleológico em nossa leitura é a própria reposição da falta enquanto processo finito patente de esgotamento, portanto. A razão já está posta de saída, porque justamente sua capacidade de discernir se apresenta na demonstração das irreconciliáveis divisões, contradições e negatividades. A finalidade é a própria retomada do circuito que ao se desdobrar se reinventa demonstrando que a completude da Razão repousa no caráter

---

<sup>63</sup> Tentaremos tratar disso no capítulo *Ao (des)abrigo da história*.

<sup>64</sup> CUNHA, A. G. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 660.

incompleto dessa experiência. Tudo está posto na medida em que se põe. Ou seja, ao chegar ao fim, objetivo e infinito, o que se vê é que a finalidade fora alcançada (como um fim que fora realizado), só que no seu alcance sua necessidade foi novamente reposta. Quer dizer, o fim é só o início. A atividade da razão é lidar com a cisão.

É, com efeito, nos tradicionais equívocos que se perde de vista aquela concepção instigante vislumbrada por Catherine Malabou, em que: “toda contradição procede originariamente da tensão entre a totalidade da substância – síntese da união dos predicados – e sua particularidade – existência separada, ab-soluta, acidental”<sup>65</sup>. Por isso, a finalidade,<sup>66</sup> sendo obra do ser finito, não pode ser reduzida ao mero completar do circuito, pois a “atividade da meta finita”, como observa Hegel (*ECF* § 212), “é [...] uma queda no progresso infinito, enquanto que a atividade é a contradição de engendrar também de novo a oposição das determinações, que é suprimida por seu curso”, quer dizer, há sempre um excedente, um não-inteiro contemplado, uma face nebulosa que escapa ao processo impelindo seu movimento.

Consequentemente, o completar da Razão nada mais é que a compreensão da recolocação desse circuito do qual a meta finita – isto é, a finalidade – é subsumida, ou melhor, absorvida, pelo progresso infinito no universal. A posição da finita consciência é então realizar um corte nesse curso inexorável e indiferente. Tal asserção deixa transparecer a possibilidade de uma indefinida e processual finalidade. É como se Hegel estivesse nos dizendo que o único passo que a Razão dá é a compreensão de que se atingiu

---

<sup>65</sup> MALABOU, C. *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012, p. 217. (Tradução nossa.)

<sup>66</sup> O parágrafo 208, juntamente com seu adendo presente na *Enciclopédia*, constitui certamente uma possibilidade de interpretação do que doravante queremos expor ao leitor: “Na finalidade finita”, diz Hegel (*ECF*, § 208), “o meio termo é o que se rompeu nesses dois momentos exteriores um ao outro: a atividade, e o objeto que serve de meio. A relação do fim, enquanto potência, com esse objeto e a sujeição a si desse objeto são imediatas: são a primeira premissa do silogismo, na medida em que o objeto é posto como nulo em si no conceito, enquanto este é a idealidade que é para si. Essa relação ou primeira premissa torna-se, ela mesma, o meio-termo que ao mesmo tempo é em si mesmo o silogismo; enquanto o fim, mediante essa relação, mediante sua atividade em que permanece contido e dominante, se conclui junto com a objetividade”. Ora, o que resulta na relação posta pela finalidade e a recolocação da mesma experiência, a própria imediatez que a relação da finalidade impõe ao objeto e a sujeição que se tem mediante esse objeto faz com que essa relação se torne o próprio meio-termo, ou seja, a mediação. Quer dizer, a utilização do objeto como meio-termo é a relação entre sujeição e a finalidade. Ao mesmo tempo, o resultado obtido pelo fim se conclui na objetividade, o que significa que o processo é guiado novamente para um novo início, ou um recomeço. Por isso, o fim como algo a ser executado é mediatizado; no entanto, a realização imediata traduzida como uma potência a ser exercida pelo objeto impõe que a mediação se passe na relação entre finalidade e sujeição. Essa atividade entre mediação e imediatez implica que a finalidade recoloca a estrutura cindida entre finalidade e sujeição. No objeto estão contidas a particularidade e a objetividade, por isso, Hegel conclui no adendo do mesmo parágrafo: “a execução do fim é a maneira mediatizada de realizar o fim: mas também é igualmente indispensável sua realização imediata. O fim alcança o objeto imediatamente, por ser a potência [que exerce] sobre o objeto, por estar nele contida a particularidade e, nesta, também a objetividade...”

um resultado, que, não obstante, é fugidio e repõe novamente o circuito em ação. Ao invés de transgredir essa alienação constitutiva da consciência, em direção à aquisição de uma identidade sólida, a consciência constituída pelo movimento do espírito, aberta aos conceitos, à construção da linguagem, ao trabalho no interior da vida se revela como consciência da perda. É por esse caminho que percebemos que o sentido do político se coloca nas preleções de Hegel tendo em vista que esta perda só pode ser pensada como um inescapável ato de poder/dominação na raiz da formação da subjetividade, como o vestígio de uma escolha que impõe o peso da liberdade. Peso que não era sentido no ciclo natural de desejo/satisfação.

Como ele bem ilustra: “a relação teleológica, enquanto imediata, é antes de tudo a finalidade exterior.” Nesse processo, o fim ainda é vislumbrado como finito, pois está implicado na imediatez da particularidade. Em sua realização Hegel demonstra que o conceito de fim é a unidade posta do subjetivo e do objetivo. Nessa unidade, enquanto o subjetivo e o objetivo são neutralizados e suprassumidos pela unilateralidade, a objetividade escapa-lhe pelo próprio movimento que é conformado ao fim como conceito e, por isso, adquire perenidade tornando-se um fim infinito no qual se suprassume a ilusão de que o fim não fora alcançado; noutras palavras: é algo que termina para nunca terminar. Com efeito, a atividade unilateral dinamiza o movimento da universalidade ainda que não se reconheça nesse movimento universal dada sua finitude; “o fim se conserva perante o objetivo e nele” (*ECF* § 210). Acontecem, então, duas ocasiões inter-relacionadas e ao mesmo tempo independentes: enquanto fim subjetivo, o conceito de fim implicado na particularidade suprassume a unidade criada do objetivo e do subjetivo; porém, enquanto objetivo ele ganha independência. O excedente da relação como um dado não abarcável pela e na própria finalidade permite o recomeço. Atentar-se para essa diferença e excesso no conceito de *fim* é aquilo que permite entender que “o fim alcançado é, por isso, somente um objeto, que é também, por sua vez, meio ou material para outros fins: e assim por diante, até o infinito” (*ECF*, § 211).

O fim, portanto, se desdobra atingindo um processo cumulativo que recoloca o processo de cisão entre a objetividade e a subjetividade. Por isso aquele completar nada mais é que o recomeço do meio-termo, ou seja, o fim ao ser alcançado realiza um desdobramento que reconduz e repõe todo o processo. Em um adendo de suas preleções Hegel elucida esse aspecto detalhando-o em toda sua complexidade; o fim quando alcançado é repostado como meta, ainda que não saibamos disso. Vejamos:

A finitude do fim consiste em que em sua realização o material, empregado para isso como meio, só exteriormente esteja subsumido sob ele, e feito conforme a ele. Ora, de fato, o objeto é em si, o conceito; enquanto este ali se realiza como fim, isso é somente a manifestação do seu próprio interior. A objetividade, desse modo, é como se fosse um invólucro, sob o qual o conceito está oculto; no finito não podemos experimentar ou ver que o fim foi verdadeiramente alcançado. A plena realização do fim infinito é somente suprassumir a ilusão de que o fim não foi ainda realizado. O bem absolutamente bom, realiza-se eternamente no mundo, e o resultado é que já se realizou em si e para si, e não precisa esperar por nós. É nessa ilusão que vivemos, e, ao mesmo tempo, somente ela é o [fator] atuante, em que repousa o interesse no mundo. A ideia em seu processo cria para si mesma aquela ilusão, contrapõe a si um Outro, e seu agir consiste em suprassumir essa ilusão. Somente a partir desse erro a verdade surge, e aí reside a reconciliação com o erro e com a finitude. O ser-outro – ou o erro – enquanto suprassumido é ele mesmo um momento necessário da verdade, a qual só é enquanto faz de si o seu próprio resultado (ECF, § 212).

Com essa conclusão, fica factível a posição hegeliana frente ao  $Eu=Eu$ . Tal como o Ulisses, que precisa retornar à casa para estar consigo mesmo, a consciência precisa dar um longo passeio para descobrir que é na multiplicidade da paisagem e das ilhas que se encontra o seu próprio Eu. E ao efetuar esse necessário exercício, ela repõe o movimento do universal. Noutras palavras, Ulisses não pode ser Ulisses sem sair de Ítaca, o que o define; portanto, são as ilhas e desventuras, os erros, e não sua chegada, que em si mesma é sua morte. Ao encontrar-se consigo mesmo Ulisses perde e ganha todo o significado na medida em que não há mais nenhuma finalidade e a própria obra de sua vida termina. A perda do que foi é claramente central na concepção hegeliana de formação da subjetividade. Ulisses ao sair já não pode ser o mesmo ao voltar, Penélope que ficou já não é a mesma do reencontro. A duplicidade e a cisão, a separação e o reencontro, são os elementos que demonstram que afinal a diferença tornada algo interno à consciência é o seu próprio processo de maturidade.

Para retomar o diálogo bibliográfico com a fortuna crítica que se debruçou sobre nosso tema, porém, vale ainda demorar-se mais sobre a forma como a supressão do imediato através do trabalho fornece os mecanismos para a interiorização do devir que acaba por engendrar o tempo histórico. Processo continuamente reposto pelo desenlace cumulativo que recoloca a negação e o excesso. Sem ocultar as pistas, esse tema encontra eco n'*A ordem do tempo*. Sendo assim, nossa busca consiste agora em refletir naquela possibilidade de substituir o imediato a partir também da produção de signo<sup>67</sup>. Vejamos onde isso vai dar.

---

<sup>67</sup> Em todo caso quem nos forneceu outra chave para pensar o trabalho em Hegel para além de um processo perpétuo, sempre existente e a-histórico, ou seja, quem nos ajudou a pensar o processo de trabalho dialeticamente e somente como um momento do Espírito foi Adorno. Iremos expor aqui o excerto completo,

*Teleologia como reposição das carências*

Talvez não seja pouco razoável trazer à baila uma polêmica grassada em nosso quintal no final da década de 1980. Apresentá-la poderia lançar luz sobre a maneira pela qual a *produção de signo* traz consigo uma operação da categoria *trabalho*. A interlocução existente entre as diferentes interpretações de Paulo Arantes e Gérard Lebrun sobre Hegel assentam-se naquela desconfiança, em todo caso justificada, de que a saída encontrada contra a tradicional Escola<sup>68</sup> encontrou alguns novos problemas. O resultado não soa como uma posição de princípio senão como uma nova reversão dos pontos

---

pois ele é fundamental para direcionar os prumos de nosso debate: “O trabalho satisfaz as necessidades dos homens em todos os seus níveis, ajuda em suas dificuldades, reproduz sua vida e exige sacrifícios para isso. Mesmo em sua forma espiritual, o trabalho é também um prolongamento do braço para disponibilizar meios de sobrevivência, o princípio de dominação da natureza que se tornou autônomo, e desse modo alienado de seu autoconhecimento. Mas o idealismo se torna falso na medida em que transforma a totalidade do trabalho em algo existente em-si, quando sublima seu princípio em um princípio metafísico, em *actus purus* do Espírito, transfigurando tendenciosamente aquilo que é produzido pelos homens, transfigurando tudo o que é contingente e condicionado, inclusive o próprio trabalho, que é o sofrimento dos homens, em algo eterno e certo. Se fosse possível presumir no estender-se do Espírito para se tornar totalidade o conhecimento invertido segundo o qual o Espírito não seria um princípio isolado, uma substância autossuficiente, mas um momento do trabalho social que é separado do trabalho físico. O trabalho físico, no entanto, depende necessariamente daquilo que ele não é: da natureza. O trabalho, assim como sua forma reflexiva, o Espírito, não pode ser representado sem o conceito da natureza, do mesmo modo que a natureza não pode ser representada sem o trabalho. Ambos são distintos, e ao mesmo tempo mediados um pelo outro [...] é por isso que Hegel não pode, sob nenhuma circunstância, falar de separação entre trabalho físico e espiritual, nem ler o Espírito como um aspecto isolado do trabalho, mas deve, ao contrário, dissolver o trabalho como um momento do Espírito, como se escolhesse como máxima a figura retórica da *pars pro toto*. Apartado daquilo que não é idêntico a ele próprio, o trabalho se torna ideologia. Aqueles que se apropriam do trabalho alheio atribuem a ele uma dignidade em si, um caráter absoluto e originário, exatamente porque ele é algo para os outros. a metafísica do trabalho e a apropriação do trabalho alheio são complementares. (ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 97-9). Apesar de Adorno, a partir disso, chegar à conclusão de que Hegel nega o não-idêntico pela totalidade – conclusão contraposta a nossa leitura – a apresentação de sua formulação sobre o trabalho nos vale aqui para assentar não só que Hegel não abandonou os termos determinantes inclusive no exemplo irredutivelmente natural do trabalho, só que enxergando na possibilidade cumulativa a fundação de uma segunda natureza na qual a própria natureza deixa de ser natural, como também, abre caminho para a interpretação do trabalho como uma categoria socialmente determinada.

<sup>68</sup> Por *Escola* Paulo Arantes entende aquele departamento francês de ultramar que floresceu a partir da leitura estrutural de textos clássicos: “Retomemos sob outro ângulo a determinação lebruniana de ventilar com os ares do tempo a antiga disciplina, não sem antes reconhecer, quando se tem em mente a impaciência dos doutrinários, a inegável função profilática que a neutralização provisória da verdade material das filosofias sempre exerce. Acontece que a compreensão interna, porém sem horizonte, preconizada pela Escola, principalmente em sua versão estruturalista mais radical, viu-se condenada a um interminável comentário de interesse local. Homem de espírito, Lebrun temeu menos a exegese de costas para o fuso histórico das formas e seu lastro material, do que a danação da monotonia. Fugindo com razão da redundância de que a fábula borgiana do leitor rigoroso do Quixote é a apoteose, preferiu não a mitologia comparada e reciprocamente anulada, mas por assim dizer encadeada. Explico-me. Seus admiradores, alunos e leitores, sabem como reconhecer à primeira vista um verdadeiro Lebrun — nesta boutade, por exemplo: “o Espírito-do-mundo não passaria, então, do Gênio Maligno do sublunar?”. Pela ordem (inversa), Hegel, Descartes e Aristóteles emparedados numa só frase, cujo efeito aliás não é difícil presumir. (Cf. ARANTES, P. E. Ideias ao léu: uma digressão a propósito do avesso da dialética, p. 64. *Revista Novos Estudos*, número 25, Outubro de 1989.)

serenos da tradicional leitura sobre o filósofo alemão. O *avesso da dialética* tem, nesse sentido, o mérito de expurgar os vendilhões do templo ao retirar das costas de Hegel, mesmo que a despeito da intenção do autor, as alcunhas conceituais tradicionalmente aceitas como verdades. Correndo rios de tintas em correntezas de teses.

Se a aposta ensaística lebruniana soou duvidosa, por outro lado, o tentame, se não formou adeptos imediatos, redefiniu a apreensão interpretativa da estrutura hegeliana saindo daquela apreensão de uma ideia triunfalista sobre o trabalho, como também demonstrando que aquela dialética do senhor/escravo, que fez a cabeça da intelectualidade francesa, era só um momento do desenvolvimento do processo. Propondo um caminho que fugisse do simples comentário, por este ser por demais “fiel à dialética, (e acabar) se deixando levar por ela”, Lebrun opta por “interrogar a experiência que temos das palavras, e em restituir a suas diversas origens as significações cuja verdade os filósofos pretendem reencontrar com um “discurso sério”. Não mais explicitar o sentido (que, desde sempre, esperava ser enunciado), mas investigar os acasos de sua formação”.<sup>69</sup>

Claro está que tal posição na leitura sugere um prisma adverso ao modo pelo qual a marcha hegeliana procede; apegar-se à filologia como uma intenção inconsciente na tessitura do texto hegeliano talvez implique retirá-lo do chão semovente da história. Assim pode, contudo, ser formulada a questão; a unilateralidade de uma leitura que parta da linguagem não poderia também demonstrar a unilateralidade de uma leitura que parta do chão da história?

Se *A ordem do tempo* não tivesse sido lançada em 1973, mas vinte anos depois, poderíamos dizer que o desafio de se debruçar sobre a formação dos conceitos em Hegel teria sido aceito por Arantes? Formularemos essa aporia anacrônica positivamente para retirar dela aquilo que cabe a nossa reflexão; aquilo que remonta à problemática do trabalho do signo. Quais são as implicações da alienação da consciência no interior do desenvolvimento e na produção do signo para pensarmos uma crítica da identidade?

Segundo Paulo Arantes (2000, p. 262): “O que importa salientar na atividade produtora de signos é o momento do domínio, da apropriação, que nela assume por assim dizer a forma de uma instrumentalização.” O que o autor salienta nesse ponto é que o processo cumulativo que é impresso pelo *fim* desdobra a própria forma de apreensão da objetividade. O que, entretanto, não se mostra, pelo menos explicitamente é que a

---

<sup>69</sup> LEBRUN, G. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das letras, 1988, p.14.

consciência está condenada a produzir os signos a fim de constituir-se a si mesma como tal, mas essa construção não pode capturar nem a singularidade, nem a totalidade, do movimento efetivo. A objetividade pressuposta engendra a atividade produtora de signos enquanto escapa. Parece-nos que a questão que circunda as entrelinhas de Paulo Arantes já é o desdobramento da categoria do trabalho em suas múltiplas facetas que, inclusive, se lançam na busca de um sentido para o político. Por isso, “nesse contexto haveria a tentação de falar de um trabalho do signo (ibidem, p. 262-3)”, o que para efeitos de nossa intervenção assinala também uma possibilidade de diálogo com Gérard Lebrun, como aquele obscuro que sustenta a cena. A produção de signo, quer dizer, a busca de uma unidade entre a consciência e o objeto, uma unidade em si mesma, introduz a perda, já que não só o conteúdo objetivo se transforma como a própria forma de lidar com ele.

Guardadas as devidas proporções, a artilharia de ambos os comentadores muitas vezes se confunde no campo aberto da estrutura sedutora hegeliana; todavia, é só para depois marcar uma posição divergente. Enquanto Lebrun escolhe o caminho da filologia que busca tirar das sombras as escolhas “léxicas eminentemente infrarracionais”, numa espécie de arqueologia dos termos hegelianos embasada nas escolhas semânticas que são ocultadas pela entrada nas orlas espiraladas do sistema, poderíamos anacronicamente sustentar que Paulo Arantes vasculha, sem combinar com o adversário, a sustentação anterior a essas escolhas, ou ainda, as condições de possibilidade para que tais escolhas sejam possíveis; torna-se, contudo, necessário se imiscuir na formação desse tempo histórico sustentado pela posição radical da consciência-de-si após sua sujeição pelo trabalho.

O trabalho do signo seria então aquele sistema de remissões que organizaria os meios-termos que se esboça com o advento do signo (ARANTES, 2000, p.263); um trabalho ideal correspondente ao domínio ideal da natureza. Noutros termos, a aproximação significativa da consciência que trabalha cuja unidade se liga a uma representação autônoma e, ao mesmo tempo, a uma intuição que converte esta unidade em meio. Esse meio resultante da atividade laboriosa é o que permite estabelecer a comunicação do conceito à coisa, efetuando o processo de abstração que retira a coisa daquela aparente objetividade. Nesse primeiro resultado, se vê algo que sobressai ao círculo da mediação entre o trabalho e a realização do desejo: a comunicação do conceito à coisa permite que a coisa se desdobre impulsionando a capacidade cumulativa que excede a objetividade posta em seus limites naturais. A própria objetividade será doravante construída pelo trabalho do signo saltando daquelas limitações orgânicas.



Assim, a unidade do meio-termo só é possível como unidade fracassada; segue sendo um meio que sempre se desdobra porque o movimento da efetividade sempre lhe devolve um excedente com que a consciência tem que lidar.

*O monstro que fala*

Há com isso a fala; o desenvolvimento da linguagem que exerce um domínio sobre o tempo causando um desinvestimento laborioso do conteúdo imediato que Hegel associa à linguagem falada<sup>70</sup>. Vale salientar que o som articulado da fala constitui a linguagem. É o trabalho do pôr em obra, isto é, de realizar a negatividade do trabalho na intuição em signo linguístico: “O argumento hegeliano atém-se a dois pontos: o pensamento não poderia existir sem um suporte material; é preciso determinar a base material mais ajustada ao modo de ser do pensamento, o material mais próximo, mais permeável ao espírito” (ARANTES, 2000, p.267.).

Ora, em Hegel, é na linguagem que estará resolvida a função mediadora entre subjetividade/objetividade, como uma identidade de opostos, uma unidade da desigualdade, além do desenvolvimento do teor social na condição de obra de um povo. Num olhar retroativo podemos conceber que antes do desafio ser posto, a obra de Arantes problematizava aquilo que Lebrun entreviu por meio da arqueologia dos conceitos. Com isso, é como se Paulo Arantes efetivasse uma espécie de reversão do avesso da dialética ao realizar uma busca arqueológica para além das escolhas léxicas. Noutros termos, Arantes radicaliza a leitura lebruniana ao refletir sobre quais possibilidades existiam para que as escolhas léxicas infra-rationais fossem feitas. E isto fica patente quando o comentador chega à conclusão de que para haver oralidade tem de haver condições materiais para sua efetivação, porquanto é na sonoridade da fala que está assentada a

---

<sup>70</sup> Distante dessa leitura, mas por caminho diverso chegando à mesma conclusão, Cossetin ao falar sobre a fenomenologia assim escreve: Nela (na *Fenomenologia*) Hegel reitera a necessidade de objetivação da subjetividade e propõe que somente por tal expressão o conhecimento pode ser alcançado e assumido como verdadeiro. Assim, após cada nova certeza da consciência ser testada, criticada e corrigida, pelo que a sua tentativa inicial de obter a verdade pela experiência sensível imediata acaba se mostrando uma completa ilusão. Ou seja, o dado sensível inefável, supostamente apenas experienciável subjetivamente pela consciência, acaba sendo subvertido pela universalidade da linguagem. (COSSETIN, V. L. F. *A dissonância no absoluto: linguagem e conceito em Hegel*. Ijuí: Editora Unijuí, 2012, p.77.) Embora a autora acabe dando uma maior centralidade à linguagem, suas análises acabam por atestar que a materialidade é pressuposto do pensamento de Hegel, causando uma fundamental reversão na história da filosofia entre pensamento e realidade.

comunicação universal para Hegel. Quer dizer, antes de ser fim em si mesma a filosofia hegeliana aparece como um resultado do processo histórico, e se sabe enquanto tal.

Por isso, o processo de cultura se efetiva à sombra do conceito de trabalho. É no desenvolvimento do Espírito que o movimento de autoformação se desdobra sob a forma de uma progressão teleologicamente orientada que reconverte a experiência do tempo ao processo de trabalho. É então na busca pela compreensão do caráter histórico que imprime a formação dos conceitos que Arantes tentará determinar o lugar ocupado pela noção de trabalho. Em primeiro lugar, é preciso verificar que o conceito de trabalho em Hegel já perdeu aquela significação empírica de uma atividade estritamente laboriosa em relação à coisa. Poderíamos nesse caso reverter a acusação adorniana de que Hegel faz desaparecer a separação entre trabalho material e trabalho espiritual como um momento do espírito? Ou melhor, poderíamos observar que a falta de separação é o motor que impulsiona o processo cumulativo e faz com que a relação diretamente material com o labor direto evanesça, significando que, para bem ou para mal, Hegel já antevia uma suprassunção do trabalho em que a multiplicação de necessidades impulsionaria um processo insuportavelmente contraditório? Seguiremos tais pistas. Em segundo lugar, é necessário se debruçar no que significa essa perda da significação empírica do trabalho nas considerações que Hegel tece e cujo comentário de Paulo Arantes expõe o vínculo do trabalho no processo de produção da história. “Volta e meia”, diz Arantes (2000, p. 273), “Hegel nos apresenta a história como trabalho do Espírito e designa como objeto de sua teoria o trabalho da história mundial, convidando-nos desse modo a compreender o desenvolvimento histórico como um processo de produção.”

Aí não está exposta os ecos daquela teoria na qual “o trabalho se torna o modelo de toda praxis social... com efeito – mesmo que através de mediações às vezes muito complexas –, sempre se realizam pores teleológicos, em última análise, de ordem material<sup>71</sup>”. Sim e não. Sim porque o trabalho, em seu refreamento do desejo e desdobramento da consciência, efetiva mudanças na ordem social. Não, porque não se resume aos pores teleológicos de ordem material, mas abandona o estado empírico e sua atividade é impelida em direção a um estado que se desenvolve por meio da complexidade do trabalho. Não, porque pelo menos nos limites da teoria hegeliana há um alargamento do alcance especulativo do conceito de trabalho e a autonomia de conceitos inerentes ao *corpus* especulativo. Não, porque com cuidado, Paulo Arantes, ao demonstrar que Hegel

---

<sup>71</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 47.

enxerga o campo da história como uma produção, vê, no desenvolvimento espiritual exposto pelo filósofo alemão, uma ação de formar cuja armação teleológica da finalidade faz desaparecer a oposição entre forma e conteúdo e subleva a autodeterminação do Conceito pela atividade teleológica.<sup>72</sup> Ora, é esse evanescer que impõe um sentido do político que reconfigurará a noção de liberdade como reconhecimento dos limites para assim ultrapassá-los.

Se radicalizarmos a leitura de Arantes poderemos, talvez, arriscar que a produção do Espírito por si mesmo efetiva uma ontologia negativa do ser social<sup>73</sup>? De fato, Hegel põe no conceito de trabalho, não apenas a organização, como também a apreensão do processo histórico. Aquela categoria *trabalho do Espírito* não é uma simples metáfora

---

<sup>72</sup> Em termos mais simples, a própria posição do desenvolvimento teleológico a partir de sua fundamentação estrutura toda a objetividade e esta passa a ser categorial. Isso implica que o processo de formação é um processo no qual cada desdobramento que se efetiva, apesar de ter o erro como aspecto constitutivo, é necessário. Saltar sobre o processo e não efetuar a ruminação necessária implica – aí sim em abstração. Num famoso ensaio, Hegel ironicamente demonstra tais aspectos para aqueles que o acusavam de abstração; a exposição do longo excerto vale por seu espírito irônico e pela luz que lança sobre as implicações objetivas invocadas por uma categoria, segue: “O significado de pensamento e de abstrato — que todos os presentes saibam isso, é o que se espera de uma boa sociedade e nós nos encontramos numa boa sociedade. A questão consiste somente em saber quem é que pensa abstratamente. Minha intenção não é, como já foi mencionado, reconciliar a sociedade com essas coisas ou exigir que ela se ocupe dessas dificuldades, ou menos ainda apelar à sua consciência alertando-a para o fato de que ela despreocupadamente se descuida de algo que é norma e padrão para todo ser dotado de razão. A intenção consiste antes em reconciliar o belo mundo consigo mesmo a esse respeito. Se por um lado a sociedade não se questiona em relação a essa negligência, ela mantém por outro lado um certo respeito, ao menos interior, pelo pensamento abstrato, como perante algo grandioso. A sociedade desvia o olhar do pensamento abstrato, não porque ele possui um caráter inferior para ela, mas porque lhe é muito superior; não porque o pensamento abstrato lhe parece mesquinho, senão porque lhe parece nobre demais. Ou vice-versa, porque para o belo mundo o pensamento abstrato surge como uma *Espèce*, algo de especial, através do qual não é possível se sobressair na sociedade em geral — como quando se usam roupas novas — mas muito mais como algo através; do qual se exclui da sociedade ou se torna ridículo — como quando se usam vestimentas; ou até mesmo ricas vestes [...] Eu necessito somente acrescentar alguns exemplos à minha proposição, com os quais todos concordarão que esses a confirmam. Um assassino é conduzido ao local de execução. Para o povo em geral trata-se somente de um criminoso e nada mais. Algumas damas comentam talvez que ele é um homem forte, belo e interessante. O povo reage com repulsa: "o que? "um assassino belo?" "Como se pode pensar tão equivocadamente a ponto de chamar um assassino de belo?" "você não são melhores do que ele!" O padre, que conhece bem a razão das coisas e os corações, acrescenta talvez que isto é um sinal da corrupção dos costumes que permeia as classes superiores. Uma pessoa que realmente conheça o ser humano (*Menschkennner*) traça o caminho de formação do criminoso; ele encontrará na história do criminoso uma educação deficiente; péssimas relações familiares entre seu pai e sua mãe; alguma punição monstruosa após um leve delito, que deixa esse homem amargurado com a ordem civil; uma primeira reação dessa ordem contra ele, excluindo-o da sociedade e possibilitando-lhe a partir daí a sobrevivência somente através do crime. Provavelmente existem pessoas que ao ouvirem tais coisas dirão: ele quer isentar o criminoso de sua culpa! Eu me lembro bem de ter ouvido, quando era jovem, um prefeito reclamando que os escritores estavam passando dos limites, pois procuravam destruir totalmente o cristianismo e a honradez (*Rechtschaffenheit*). Segundo o prefeito, um deles teria escrito uma apologia do suicídio; horrível, horrível demais! Algumas perguntas mais e descobriu-se que se tratava dos Sofrimentos de Werther. Pensar abstratamente significa isto; ver no assassino somente o fato abstrato - que ele é um assassino - e através desta simples qualidade anular (*vertilgen*) toda a essência humana ainda remanescente nele. Completamente diferente ocorre no mundo fino e delicado de Leipzig. (Cf. HEGEL, G. W. F. *Wer denkt abstrakt?* In Werke. Bd. 2, Frankfurt, 1986, p. 575-581.)

<sup>73</sup> Retomaremos esse ponto no capítulo sobre o sujeito.

hegeliana engendrada por uma escolha léxica, senão um processo no qual o papel preponderante do trabalho se efetiva em sua análise. Isso implica que a própria fundamentação da linguagem está debruçada sobre os processos de desenvolvimento da sujeição, quer dizer, sobre a autodisciplina imposta pelo trabalho na função de sobrevivência. É nesses termos que Paulo Arantes nos apresenta a ideia de *Ardil da Razão*: “tratava-se então de realçar o caráter racional da atividade do instrumento e a transformação da operação cega da natureza em seu contrário, a operação conforme a fins” (ARANTES, 2000, p. 276). Igualmente, trata-se do papel que o trabalho executa no desenvolvimento do Estado e da Sociedade Civil, isto é, uma contínua reversão do interesse singular no geral; “o problemático ajuste da necessidade e contingência, determinação e liberdade, representação e inconsciente” (ibidem). Logo, a noção de ardil da razão carrega consigo a questão de uma racionalidade que é imanente ao curso da história, mas que cindida pelo fracasso da unidade, pela imposição da sujeição sente o desdobrar do caminho rumando para a tentativa de libertar-se. Aqui o sentido do político aparece.

A produção do signo, no conjunto alienado das produções executadas pelo trabalho, passa a ser adequadamente situada dentro do sistema sociolinguístico circundante. Essa produção emerge como uma solução provisória frente à ambivalência da sujeição/liberdade. Não devemos pintar, todavia, um quadro lindo desse desdobramento do trabalho: a ordem do signo deve ser concebida como algo que possibilita a organização da própria consciência, sua realização frente ao mundo e forja uma tentativa de unidade provisória para sua ação. Assim, o signo abre ao mesmo tempo o caminho para a representação que essa consciência faz de si própria. Isto se realiza mediante a intervenção do Senhor, de um signo primitivo que suporta a inteira matriz da produção do signo. A invasão e domínio do Senhor, a desigualdade entre consciências iguais, destrói a relação de identidade ilusória entre a consciência e a coisa.

Novamente uma leitura sobre os pressupostos que movem a interpretação de Paulo Arantes deixa entrever que sua tentativa se orienta por uma busca pela origem dos conceitos “que constitui a trama imediatamente manifesta do curso da história” (ibidem). É por meio de tal busca que é possível enxergar a impossibilidade de dissociar a racionalidade da estrutura teleológica do processo histórico, ambas atadas ao processo que o trabalho efetiva. Está no choque entre o desenvolvimento espiritual e o desenvolvimento natural orgânico a determinação da operação que efetiva o trabalho como central para o conceito de história.

A importância do conceito de trabalho em sua relação com a história reside no fato de que sem o trabalho a autodeterminação do conceito permanece puramente formal. O desenvolvimento do conceito de trabalho não se vincula somente à noção de uma relação teleológica cujo desenvolvimento técnico forneça uma causa final – pelo contrário, já nos seus estudos de Iena, Hegel enxergava como extremamente perigoso o desenvolvimento técnico, apesar de sua potencialidade emancipatória<sup>74</sup> – ; trata-se de uma mediação interna à consciência cujo meio e o instrumento são reintegrados na objetividade e confundem-se com a realização da meta para além da relação meramente instrumental. Isso significa que margeia essa relação aquela noção entre uma abstração que é determinante para a apreensão do real.

Desse modo, há uma intersecção entre o processo histórico e o orgânico no qual a produção e reprodução do trabalho são o *leitmotiv* da história mundial. Essa reprodução não deixa de atestar a base natural da história que fornece o conteúdo real da riqueza. Esse redobrar separa o processo vital do processo histórico pondo em relevo a transformação do objeto e a formação do sujeito como a produção da coisa e a reprodução do produtor. Nesse sentido, o trabalho não é aquela força sobrenatural, pois permanece ligado ao dado natural e a despeito dos sofisticados processos que promove necessita da natureza<sup>75</sup>. Desata-se o nó daquilo que deve ser exposto como processo cumulativo: a separação entre o processo vital e o histórico não é somente a diferença entre a eclosão das determinações naturais e o advento do novo, mas também o modo de reprodução que no Espírito cumpre o trabalho da história e a cada retomada do ciclo excede-se configurando uma nova forma engendradora e que engendra um processo cumulativo. O ciclo torna-se uma espiral, nem ascendente, nem descendente. A desarmonia é a prerrogativa necessária à busca pela unidade perdida. O excedente é algo que escapa ao indivíduo e fornece a base do processo objetivo abstraindo-o<sup>76</sup>. “Só é possível falar de

---

<sup>74</sup> Um atento comentador nos forneceu tais pistas ao dizer que: “a máquina, esta ferramenta suprasumida, se apresenta como negatividade universal, ocupando o lugar do homem frente à negação da natureza. Mas o movimento da negação é também um movimento reflexo que se volta contra o próprio homem e o degrada, por sua vez, à função de uma natureza negada. O maquinismo ou trabalho mecânico tem sua racionalidade própria que se volta contra o trabalhador e o escraviza ‘à necessidade de um movimento cego’ que ele não governa, mas do qual depende para subsistir. O trabalhador singular tem uma existência inconsciente no universal e é incapaz de tomar consciência de sua situação. Preso ao trabalho abstrato, ele pode, sem dúvida, produzir mais, mas mesmo isto se volta contra ele, pois torna-se cada vez mais mecânico, embrutecedor e destituído de espírito” (SANTOS, 1993, p.70.).

<sup>75</sup> Crítica ao programa de Gotha. (MARX)

<sup>76</sup> Um dos mais atentos leitores de Hegel ao refletir sobre esse processo de abstração escreve: “o trabalho, como o valor de uso que se defronta com o dinheiro posto como capital, não é esse ou aquele trabalho, mas é trabalho por excelência, trabalho abstrato: absolutamente indiferente diante de sua determinabilidade particular, mas suscetível de qualquer determinação (Cf. MARX, K. *Grundrisse*: manuscritos econômicos

acúmulo, com efeito, ali onde se verifica uma espécie de entrecruzamento de autoprodução e reprodução, isto é, não se pode reduzi-lo, sem desfigurá-lo, a uma adjunção simples, contínua, do novo, continuando ao infinito, ou à dimensão quantitativa de uma problemática perfectibilidade” (ARANTES, 2000, p.281).

As determinações de produção e de reprodução se unem na noção de desenvolvimento (*Entwicklung*), que expõe um desequilíbrio em tais determinações como a causa do desdobramento dessa mesma relação. Em primeiro lugar, esse processo se apresenta como algo que já estava, mas ao produzir-se como uma aparente repetição fornece elementos para transfigurar-se em acúmulo. Em segundo lugar, no redobrar desse processo destaca-se uma produção orgânica que reproduz a si mesma e que, ao mesmo tempo, é redobrada por uma produção do ser-aí. Isso implica uma autoprodução que deixa de ser uma mera repetição para ser absorvida pelo Espírito. Em termos afastados do dialeto hegeliano: há uma produção da natureza que já está domada pelo processo histórico-social e no qual sua reprodução já se afasta daquele ciclo ininterrupto do processo orgânico,<sup>77</sup> que pode ser vislumbrado a partir do momento em que refletimos sobre o conceito de história cuja lenha é acesa pelo processo de dominação.

Ressalta-se dessa perspectiva a ideia de uma teleologia histórica cujo sentido fora muitas vezes pervertido pelos rivais do pensamento hegeliano, os positivistas. Isso implicou na forma como o pensamento hegeliano foi propagado durante boa parte daquilo que se convencionou chamar de hegelianismo<sup>78</sup>. É contra esse pano de fundo que nossa

---

de 1857-1858. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 230.). Ora, com isso fica evidente que Marx captou em sua leitura de Hegel o processo de abstração impulsionado pelo desenvolvimento histórico cujo motor é o desenvolvimento cumulativo do processo de trabalho.

<sup>77</sup> A esse respeito Santos (1993, p. 63) observa que: O progresso da astúcia requer um passo adiante rumo a uma ferramenta que tenha atividade própria (*selbstätig*) e que seja capaz de trocar o lado passivo em ativo, de forma que a própria atividade cega da natureza sobre si venha a adquirir uma ação dotada de finalidade (*ein zweckmässiges Tun*), e se ponha a fazer o contrário do que ela queria fazer – por exemplo, a elasticidade da mola do relógio e a força da água e do vento.

<sup>78</sup> Quem nos forneceu esta pista interpretativa sobre a recepção e subversão dos conceitos hegelianos e a abertura para diversas interpretações foi Robert Sinnerbrink, em sua fluente obra *Hegelianismo*, ao dizer que: “Para entendermos a significância das disputas acerca da obra de Hegel e as razões para a dissolução da escola hegeliana, será útil dizer algo do contexto histórico e político. Durante a década de 1820, o clima social e político da Europa pós-revolucionária estava começando a mudar, entrando em um período conhecido como a Restauração, uma guinada política conservadora após a derrota de Napoleão. Esta mudança política conservadora também afetou as políticas do governo prussiano, alterando marcadamente a vida cultural alemã e afetando em particular a Universidade de Berlim, onde Hegel serviu como reitor em 1829 a 1830. O clima político relativamente liberal da Prússia se tornou acentuadamente conservador sob Frederico Guilherme IV, cujo governo introduziu medidas repressivas (os chamados decretos de Karlsbad) autorizando a censura da educação e da imprensa. Este cerceamento generalizado da liberdade intelectual fez com que Hegel modificasse e disfarçasse os aspectos mais críticos da sua filosofia política em seus *Princípios da Filosofia do direito* (1821). Com esta prudente camuflagem, a já ambígua obra filosófica de Hegel – combinando elementos de idealismo e realismo, absolutismo e historicismo, conservadorismo e radicalismo – tornou-se ainda mais aberta a interpretações contraditórias. As disputas que se seguiram nas

interpretação ergue uma contraposição interpretativa àquele otimismo supostamente impregnado no *pensamento especulativo*. Aquela negação que eleva o Espírito a uma nova configuração cuja passagem ultrapassa a formação anterior, com o desnudamento do conceito de trabalho, indica igualmente que há uma reposição contínua das carências. Se há o crescimento da massa no qual o Espírito trabalha não há também a recolocação de seus problemas? O autor d'*A ordem do tempo* argumenta que a lentidão do processo histórico é causa desse contínuo desdobramento; o trabalho de diferenciação e de reapossamento efetuado pelo espírito. É esse trabalho que fornece uma espécie de iluminação otimista como a mediação necessária da qual a regressão, ou passo em vão, estão alijados em seu processo. Não podemos, entretanto, reverter essa conclusão e naquilo que Hegel afirma no Espírito como mediação e desvio, enxergarmos o ocaso da relação teleológica do trabalho? Reformulando o problema: a série ou circuito do trabalho em sua repetição cumulativa não seria algo do qual só pelo olhar retroativo poderia ser apreendido, algo no qual as garantias se limitassem ao desenvolvimento técnico? A história, nesse sentido, não seria um desabrigo cuja contingência é a única certeza? É o processo de trabalho (liberdade no interior da escravidão) ou a dominação (que vem a dar no mesmo) a dinâmica do curso da história?

*Onde fica o dominado?*

A emergência do Senhor torna possível a produção do signo que busca suspender a ambiguidade da relação liberdade/escravidão. As tensões que aí se depositam se resolvem de uma ou outra maneira. Noutras palavras, as figuras do estoicismo, do ceticismo, a emergência da vontade política na bela alma tem uma finalidade, uma finalidade marcada pela imposição do Senhor, mas que a excede. O motivo pelo qual usamos o termo *imposição* é que a entrada no registro da produção de signo pressupõe uma perda, a perda imediata da realização do desejo. Pressupõe ainda a imposição de apreender esses signos para que a consciência surja e atue por meio da linguagem, o signo deve estar posto, as leis da linguagem necessitam ser reconhecidas. Naturalmente, porém,

---

escolas hegelianas versavam principalmente sobre as implicações políticas da Filosofia do direito e a orientação religiosa e histórica do pensamento de Hegel (SINNERBRINK, R. *Hegelianismo*. Petrópolis RJ: Vozes, 2017, p. 66-67.). Com isso, fica claro que as disputas interpretativas sobre o pensamento de Hegel seguiram um fluxo aberto que incidirá durante todo século XX atingindo também o século XXI.

o Senhor não é algo realmente efetivo, senão uma produção de signo que irrompe da relação de poder erguendo o solo efetivo do social. Disso pode-se inferir que o Senhor introduz a ideia de uma ordem e está por assim dizer introjetado na consciência dominada. Uma ideia de ordem responsável pela sociabilidade humana. Uma comunidade de signos. Comunidade que a partir de instituída introduz o sentido do político como algo para além das fronteiras lógicas do signo.

N'A *ordem do tempo* a argumentação de Arantes se debruça sobre o trabalho penoso e sério do Espírito no longo percurso de sua formação sobre o prisma das relações desenvolvidas em torno do processo temporal. Com relação ao tempo, o processo de dominação muda de registro: para o Espírito torna-se indiferente o tempo enquanto tal, o que atinge o cerne do procedimento hegeliano: “tornar possível um ponto de vista atemporal respaldado em um tempo histórico apreendido com o auxílio do conceito de trabalho” (2000, p. 286). Vê-se que o terreno da temporalidade histórica coincide com a elaboração lógica do conceito de tempo;<sup>79</sup> podemos dizer que o tempo histórico em Hegel torna-se uma categoria determinante e a um só passo subordinada.

Nessa senda, num primeiro momento há o fato de que o tempo, como dispêndio indiferente, dá testemunho de um domínio que nem por isso se dissociou da esfera da finitude – o tempo aparece numa relação de dominação e dependência da particularidade; num segundo momento, Arantes mostra como numa economia especulativa o “princípio da economia do tempo não é pertinente” (ARANTES, 2000, p.287). Isso significa que Hegel passa de sobrevoos pelas determinações decisivas – dispêndio, pena etc. – porque seu olhar é o mesmo daquele da economia política moderna, e compartilhando com a crítica do jovem Marx chega à conclusão de que “o único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o trabalho abstrato do espírito<sup>80</sup>”. Talvez essa conclusão esteja certa se levarmos em conta que não é necessariamente o trabalho que importa a Hegel, mas as possibilidades que ele abre nas relações efetivas que executa: dominação/sujeição, liberdade/escravidão são as contradições evidentes que o processo engendrou e que apontam para uma formação da consciência em seu sentido político.

---

<sup>79</sup> A esse respeito, mas por outras vias, Jesus Ranieri (2011, p. 42) traz uma questão importantíssima em sua análise ao dizer que: “A intenção de Hegel está posta na constituição de um sistema lógico a partir da gênese do ser, ao invés da universalização de um determinado sistema que reduz o mundo como um todo às esferas específicas do conhecimento em termos de demonstração lógica desta mesma esfera, como a física, a matemática ou a própria lógica anterior (e, às vezes, também posterior) à hegeliana.

<sup>80</sup> MARX, K. *Manuscritos de 1844*, p. 126, apud. ARANTES, 2000, p. 287.



Ora, se suspendermos a breve exposição de Arantes para enfatizar que por meio do pensamento especulativo Hegel anteviu o processo de subsunção da particularidade do trabalho através da marcha do Espírito? Noutros termos, se revertermos a conclusão do jovem Marx a partir da sua afirmação, admitindo que é o trabalho abstrato do Espírito a forma preponderante de suprassunção dos trabalhos particulares que por via da própria teleologia poderia guiar a uma suprassunção do trabalho em si? Não parece que levantadas tais provocações, Hegel não se deixa agarrar tal facilmente pela acusação de abstração que ele próprio condenava? Não parece que, de fato, o trabalho abstrato do Espírito é determinante e determinando pela “concretude” dos trabalhos unilaterais? Não parece ainda que a crítica do jovem Marx expõe o nervo feuerbachiano de sua crítica naturalista? Parece-nos que tais problemas carecem de um outro comentário sobre uma relevante obra: *Origens da dialética do trabalho*.<sup>81</sup>

*Giannotti leitor do jovem Marx*

Nossa análise bibliográfica até aqui se deparou com a necessidade de fazer uma digressão sobre Marx. À sombra do conceito de trabalho, aquela ideia de conceber o absoluto não só como substância, mas também como sujeito. Tentaremos evidenciar que o sujeito é aí não um agente que desencadeia toda a realidade, senão o fracasso da unilateralidade; inversamente, a substância é a incompletude que se complementa como a ação desse sujeito incompleto.<sup>82</sup> O Absoluto enquanto efetivo torna-se, nessa leitura, a separação existente entre o Si e a multiplicidade, o exercício constantemente recolocado no interior dessa cisão. Portanto, é o ponto em que se assume a mediação existente na cisão entre o subjetivo e o objetivo.

Guardados os devidos pressupostos, na análise categorial marxiana tardia<sup>83</sup> o que parece se evidenciar é que o *Capital* coloca retroativamente seus próprios pressupostos abstraindo as especificidades de sua determinação. Nesse quesito sua análise se assemelha com a lógica do processo hegeliano no qual a autorreprodução se efetiva na substância,

---

<sup>81</sup> GIANNOTTI, A. *Origens da dialética do trabalho: estudos sobre a lógica do jovem Marx*. Rio de Janeiro: LPM, 1985.

<sup>82</sup> ZIZEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

<sup>83</sup> Não nos baseamos numa ruptura entre o jovem e o velho Marx senão num desdobramento do seu pensamento ao longo de sua vida. (Cf. GABRIEL, M. *Amor e capital: a saga familiar de Karl Marx e a história de uma revolução*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013).

que é também sujeito. Ainda que de maneira introdutória, precisamos ressaltar que aquilo que Marx chama de sujeito automático (*automatischen-Subjekt*) une em si subjetividade viva e automatismo morto como uma substância incompleta que precisa de um impulso externo que parece ser efetuado magicamente. O resultado desse processo é um movimento no qual o capital como estrutura necessita se revolucionar permanentemente. Aqui é o reconhecer do obstáculo aquilo que constitui a própria necessidade de ultrapassá-lo: “a negatividade fora de si mesma impede o retorno sobre si que torna possível o acúmulo e a progressão em direção ao novo” (ARANTES, 2000, p. 221.). Temos nessa interpretação um retorno do velho Marx a Hegel.

Há aí uma diferença interessante, a mesma conclusão não está posta nas ruminções do jovem Marx, que na ânsia por problematizar sua época, tateia o túnel teórico do seu tempo. A esse respeito, a obra *Origens da dialética do trabalho* é um dos meios para se vislumbrar quais são os resultados que se podem depreender do pensamento do jovem Marx e no que eles dialogam com nossas hipóteses. De saída o autor da obra supracitada busca se debruçar nas influências, sendo Feuerbach o principal teórico e inspirador de uma espécie de reversão dialética elaborada por Marx ainda em seus primeiros passos.

Para Feuerbach<sup>84</sup> a suposta inversão do processo dialético tem como atributo identificar a alienação como um processo de turvamento da visão. A implicação disso restaria presa à individualidade egoísta que remeteria a infinitude e divindade do próprio homem a Deus. Quer dizer, o simples atributo da essência humana é transferido para uma essência divina. Por mais estranho que pareça, tal egoísmo se efetiva pela não implicação genérica do homem frente à natureza e sua própria espécie, isto é, no não reconhecimento do homem e de suas realizações. Nesse sentido, Feuerbach vai fundamentar aquilo que Giannotti chama de *subjetividade concreta* com seu procedimento frente e contrário à, assim chamada, dialética idealista.

Fica claro, pelo que vimos até aqui, uma certa ingenuidade feuerbachiana em se apegar à noção de que o real possa ser concretamente abarcável ou que a alienação seja um momento e não a própria medula da subjetividade. Regredindo à noção de que a verdade tem que ser algo palpável, Feuerbach em sua inversão dialética expõe um momento da própria consciência hegeliana, qual seja: o sonho da unidade perdida realizado pela completa desalienação. Sabemos que tal noção fará carreira, abandonando

---

<sup>84</sup> FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

por muito tempo aquela noção de que o conhecimento “não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas apenas na negação de seu conteúdo particular<sup>85</sup>”; busca-se algo fora do pensar e formas que forneceriam características da verdade a despeito da produção de signos dessa consciência cindida. Noutras palavras, o estranhamento causado pela produção humana e sua impossibilidade de reconhecer a obra de suas mãos seria uma das determinações centrais para a não realização do ser genérico. O que se escapa dessa noção de ser genérico é que o ser genérico se marca justamente por esse estranhamento e que tampouco o reconhecimento lhe traz o sentido de uma unidade de sua consciência com o mundo ou consigo mesma. Essa talvez seja a maior armadilha de Hegel.

Claro está que esta interpretação dos pressupostos hegelianos se vincula àquelas primeiras escolas que disputavam o pensamento hegeliano e que já o acusavam de abstração disparatada, ou melhor, *idealismo abstrato*<sup>86</sup>. O movimento da leitura de Giannotti é encadeado na contraposição por assim dizer sintética dos problemas erguidos por Feuerbach, que se mantinha supostamente preso ao universo de significações hegelianas. Marx aparece como aquele que cada vez mais tentará abandonar tal universo a fim de promover uma nova estruturação metodológica. Por isso, contrapondo-se à ideia de ciência postulada pelo positivismo, Marx, nos anos de juventude, inicia sua reviravolta conceitual ao estabelecer a subordinação do conhecimento ao conhecimento do objeto. Isso resultará em duas pressuposições fundamentais: por um lado, o próprio método pressupõe uma ontologia, por outro, as próprias categorias científicas ficam circunscritas às transformações exercidas pelo trabalho humano.<sup>87</sup>

Veremos posteriormente que as transformações operadas no solo histórico, cuja noção hegeliana deterá, como centro basilar de sua formulação filosófica, a crítica da *sociedade civil burguesa*, já no jovem Marx se contrapõe àquela velha noção circunscrita pela economia política que se enveredou no atomismo sociológico para aplicar suas

---

<sup>85</sup> HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica*: 1. A doutrina do ser. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

<sup>86</sup> Como evidencia Sinnerbrink (2017, p.73): “O aspecto mais influente do hegelianismo de esquerda de Feuerbach... era a sua crítica da relação entre religião e filosofia. Aqui Feuerbach desafiou a tentativa dos hegelianos de direita de apresentarem o pensamento de Hegel como uma reconciliação com a realidade. A filosofia hegeliana, em vez disso, era uma desmistificação crítica da religião, uma religião da humanidade que reverteu as representações alienadas da religião e, assim, revelou sua verdade humanista e antropológica. Em *A essência do cristianismo*, Feuerbach argumentou que os seres humanos não são feitos à imagem de Deus; Deus é uma projeção transcendente feita pelos seres humanos que estão alienados da sua própria essência humana ou “ente-espécie”.

<sup>87</sup> “O trabalho se converte, então”, diz Marx, “não somente em categoria, senão também na realidade, no meio para criar a riqueza em geral e, como determinação, deixou de estar junto ao indivíduo como uma particularidade sua. Este estado de coisas alcança seu máximo desenvolvimento na forma mais moderna da sociedade burguesa [...]” (Cf. MARX, K. *Introducción general a la crítica de la economía política*. 1857. Córdoba: PYP, 1974, p. 62.)

categorias. É por meio dessa reversão que o jovem Marx conseguirá efetuar o "salto" conceitual ao chegar à conclusão de que na sociedade civil burguesa há a negação da implicação genérica do homem. Já em 1844, refletindo sobre as implicações específicas de estamentos no interior da sociedade civil burguesa, Marx concluirá que o proletariado, pelos seus sofrimentos universais, não pode reivindicar uma justiça particular senão uma justiça universal capaz de fundamentar um outro modelo de sociabilidade. As instituições estamentais são, assim, o princípio ativo capaz de instaurar historicamente as organizações classistas e no seu interior a particularidade só adquire dimensão universal quando nega sua situação concreta para alçar-se à abstração da vida política. Portanto, o proletariado é o portador da universalidade, que ultrapassa essa abstração da vida política.

“[...] a revolução proletária haure sua necessidade e suas forças, não nas contradições particulares do sistema capitalista, mas nas contradições universais cada vez mais absolutas que nutrem a inquietação e a evolução da sociedade civil. O simples fundamenta o particular seguinte e prescreve sua orientação.” (GIANNOTTI, 1985, p. 47.)

Não se pode esquecer que as leituras feitas por Hegel sobre a escola de economia escocesa visavam interpretar, diante de uma época de mudanças profundas, as causas e motivos de tais mudanças. Para Hegel e Marx, a economia política clássica responde como ciência da *sociedade civil burguesa*.

É na descoberta empreendida por Adam Smith, acerca do trabalho como criador de riqueza incorporado na mercadoria, que os desdobramentos das análises de Marx serão efetivados, aparecendo anos depois em sua obra máxima: *O capital*. Se isto pode ser dito de Marx, sobre Hegel pode ser dito que ao se debruçar sobre economia, ele retirou de sua especificidade um olhar profundo que possibilitou inclusive antever os limites pressupostos nesse recém-nascido conhecimento<sup>88</sup>. Naturalmente o arsenal de que

---

<sup>88</sup> Primeiro traço considerável”, diz Rosa Filho, “a divisão do trabalho é vista como ‘a força do desenvolvimento econômico’. Já para Ferguson, sabe-se que ela comparecia, ao mesmo tempo, como *condition sine qua non* do progresso e dotada do estatuto de princípio através do qual, no último estágio da nação comercial, ‘as fontes da riqueza são abertas; toda espécie de materiais é mobilizada para a maior abundância’. Para Smith, ela pode ser dita ‘causa fundamental do crescimento econômico’. Ela empreende, para ambos, o passo decisivo de que precisa uma nação a fim de se desenredar de um estágio original, *poor indigest state*, e guindar-se à plataforma de uma *superior opulence*... Hegel, quando intervém nessa combinatória dual, não se limita a estabelecer um certo número de afinidades com a elaboração escocesa, mas, como era de se esperar, trata de reconstituir toda uma gama de conexões conceituais: assim, da elaboração econômico-política, ele não mantém intacta a polaridade entre uma natureza predominantemente inóspita e a antevisão de um estado de abundância... desta feita, pôr em consideração o homem econômico é reconhecer um elemento decisivo que, nas categorias da política clássica, não tinha lugar: ao assumir tal princípio – aquele segundo o qual se atribui estatuto de racionalidade à individualidade na própria dimensão de sua natureza particular – compreende-se que a liberdade já se torne visível na determinação que o homem confere às carências naturais”. (Cf. ROSA FILHO, S. *O eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 147-8.)

dispunha Hegel era muito menor que o de Marx; porém, ele conseguiu interpretar a tendência cada vez mais abstratificante do trabalho mesmo não tendo como estabelecer um conceito de indústria para além daquele utilizado por Adam Smith, cujo sentido estava às voltas com a manufatura e o trabalho era muitas vezes artesanal. Hegel já identificava as tendências nas quais a máquina iria ditar o ritmo dos trabalhadores individuais reduzindo-os a meros apêndices da engrenagem geral de produção. “Em suma”, dizia Hegel (*PF*, § 198), “a abstração da produção leva a mecanizar cada vez mais o trabalho e, por fim, é possível que o homem seja excluído e a máquina o substitua”.

Se os desdobramentos históricos imprimiram intensas e tensas mudanças no cenário europeu do século XIX, do outro lado do Reno, o afastamento do centro dos acontecimentos possibilitou visões agudas sobre a produção do conhecimento econômico. Como mostra Giannotti, é Quesnay quem primeiro identificou o *valor* como fruto oriundo do trabalho despendido na mercadoria. Em suas reflexões não olhava para a especificidade do trabalho, senão para sua característica universal e homogênea, baseado na necessidade de criação e dispêndio de trabalho em mercadorias reguladas pelo *processo de troca*, que fazia abstração das características particulares contribuindo para que os trabalhos se equalizassem e se homogeneizassem. "Do ponto de vista econômico", diz Giannotti (1985, p. 51), "essa abstração é mais real do que o trabalho de cada um, pois determina se o esforço individual despendido encontra ou não equivalente no mercado."

Abre-se aí um campo cujo pasto será o movimento de interiorização da riqueza que sairá do fetichismo natural e passará à produção ou ainda aos esforços necessários à produção que serão investigados pela economia clássica<sup>89</sup>. Em outras palavras, a natureza nada significa sem o dispêndio do trabalho, e "sua existência só é para o homem na medida em que se integra na rede das relações sociais" (*ibidem*). Isso inicia o rompimento do fisiocratismo. Tais descobertas não convergem com aquela visão de Hegel de que o trabalho individual seria cada vez mais absorvido e suas especificidades evanesceriam? Hegel não parece estar a par dos desenvolvimentos econômicos? Parece-nos que sim.

---

<sup>89</sup> A esse respeito, “o valor-trabalho”, segundo Vinicius Oliveira Santos, “é tratado como padrão de medida dos valores de troca da mercadoria. Essa tradição iniciada por Adam Smith foi herdada e desenvolvida por David Ricardo. A teoria ricardiana dá resposta a pontos importantes que não haviam sido resolvidos, ou soluciona determinadas incoerências do seu predecessor [...] o valor de uma mercadoria, segundo Ricardo, é determinado por dois fatores: escassez e a quantidade de trabalho necessário para obter a mercadoria. Embora haja essa dupla determinação, a maioria das mercadorias é produzida pelo trabalho. Assim sempre que se refere a valor de troca, o autor está se referindo aos bens que têm seu valor de troca incorporado pelo trabalho”. (Cf. SANTOS, O. V. *Trabalho imaterial e teoria do valor em Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2013, p. 37-8.)

Toda a obra de juventude de Marx se debruçara sobre o problema da exploração. Por carecer de instrumental teórico capaz de levar à compreensão de tal fenômeno, chegará a afirmar, em suas tendências feuerbachianas, que a exploração se efetiva no processo de circulação. Há, nesse sentido, um caráter moralizador da crítica que muito tem em comum com uma tentativa de respostas a Proudhon e está embasada naquele mesmo conteúdo moralizador ligado à tradição operária de início da *Revolução industrial*. Nesse caminho, porém, Marx chega ao cerne das questões e instaura um processo de crítica ao refutar a neutralidade econômica.

Ele é quem primeiro reflete sobre a posição peculiar de Hegel ao pensar a dialética da negatividade enquanto princípio da objetivação do homem como um ser social: a possibilidade de implicação genérica, instituída pela atividade conjunta dos homens enquanto resultado da história, a formação própria do ser humano. E nesse ponto o trabalho ganhará para o jovem Marx contornos fundantes em sua tentativa de substituir o abstrato ser-para-si hegeliano pelo trabalho como atividade produtora desse mundo social. O jovem Marx "pretende superar o formalismo dessa filosofia descobrindo um movimento dialético concreto e natural que explique e fundamente as outras formações dialéticas" (GIANNOTTI, 1985, p. 81). É no trabalho que para o jovem Marx a humanização da natureza tanto como o universal em si da espécie humana, como no desenvolvimento da realidade social, será efetivada. Temos, todavia, uma redução dos aspectos genéricos humanos, ao não se refletir como a própria subjetividade se contrapõe à concreticidade do mundo exterior, afastada dos prognósticos deixados por Hegel em 1807<sup>90</sup>. Há nesse caminho do jovem Marx uma redução à dialética do senhor/escravo.

#### *A alienação do jovem Marx, segundo Giannotti*

Fica evidente como a universalidade implicada na atividade formante mantida pelo trabalho, no jovem Marx, já está baseada num processo de ir ao particular se debruçar

---

<sup>90</sup> No entanto, no que concerne ao método, é preciso ressaltar com Giannotti (1985, p. 42) que: "Marx sempre se manteve fiel a esses preceitos metodológicos. Nunca procedeu à crítica de uma ciência antes de analisar os objetos circunscritos por seu campo. Vimos, além disso [...] que, num esforço de voltar ao concreto, antepôs ao sujeito ideal a transpor a história e a completar-se no saber absoluto, o homem vivo em sociedade, transformando-o assim no tema privilegiado da investigação científica. Isso aliás resulta do fato de ter substituído, como diz Hyppolite, a Ideia hegeliana por um equivalente real, tornando possível a superação da tragédia da história no interior dela própria. Por isso, ao contrário de Feuerbach, ainda conscrito ao universo das significações hegelianas, parte diretamente para o diagnóstico da sociedade que lhe é contemporânea". No entanto, segundo as leituras contrapostas que estamos efetivando, o sujeito ideal – cuja significação vulgar diz respeito a um sujeito abstrato – nunca foi da alçada de Hegel.

nele e apropriar-se de sua especificidade ao pô-la em função dos desígnios da espécie. Tal noção está explícita na filosofia de Feuerbach, mas é em Marx que se desdobra ao pensar o ser genérico como aquele cuja ação está para além de sua realização enquanto ser-para-si. Sem dar notícias hegelianas, Marx retorna aquele antagonismo recíproco entre o desejo e carência pelo qual a realização do indivíduo enquanto ser social vinculado à espécie será objetivado. O trabalho funciona aí como a objetivação da vida coletiva que será impulsionado pela carência do indivíduo; por isso: "Além da correspondência do objeto e do desejo, opera a colaboração do outro, tanto na conformação cultural do carecimento como no preparo do objeto desejado" (GIANNOTTI, 1985, p. 89.).

Nesse modo de apreensão da formação e objetivação da vida coletiva se determina aquilo que Giannotti chamará de *carecimento do carecimento*, isto é, a necessidade de recolocar a própria necessidade como atividade fundante do processo de sociabilidade que demarcará a passagem do estado de natureza para o de sociedade. Esse processo serve para fazer com que aquela consciência presa à imediatez de sua satisfação passe à mediação de sua relação com o mundo histórico fundamentado num sistema de dependências pessoais e de controle social. Trata-se, pois, de uma consciência que rumo para a sociedade civil burguesa e que está inscrita em relações propriamente humanas. Tais problemas são vislumbrados pelo jovem Marx, que suplanta, entretanto, o processo de formação da autoconsciência, tido em sua juventude como idealista demais.

Dado isso, desaparece o problema do nascimento da história, mas por um caminho diferente da solução hegeliana. O tempo e o espaço são projeções do espírito absoluto e como tais devem ser, no final, abolidos e consumidos para que o espírito recupere a sua unicidade. No quadro dessa projeção cabe, entretanto, interrogar pela passagem do carecimento animal para o carecimento humano, porquanto é preciso descobrir como um comportamento não humano traz em si o seu contraditório, a marca do espiritual. Esta é a função que a dialética do carecimento cumpre na Fenomenologia. Feito, no entanto, o rebatimento da consciência de si para o nível da natureza, o problema da passagem necessariamente desaparece." (GIANNOTTI, 1985, p. 90.)

É a partir dessa interpretação que o problema da alienação<sup>91</sup> terá dois significados complementares: *em primeiro lugar*, aparecerá no jovem Marx ligado à redução da vida social a dimensão do fenômeno biológico. Tal redução aparecerá, por assim dizer, traduzindo uma situação de redução da humanidade a mercadoria e necessidade mínima

---

<sup>91</sup> O que podemos perceber de tais conclusões esboçadas por Giannotti é que talvez a noção de alienação que grassou no marxismo tradicional tem sua fundamentação nos trabalhos desenvolvidos pelo jovem Marx. Parece-nos, entretanto, que muitas coisas se modificam nos trabalhos da maturidade e parece-nos, igualmente, que este é um dos motivos da análise que Giannotti efetiva. Análise, entretanto, que ficará inconclusa. Em todo caso, o que temos até aqui é um Hegel filtrado pelas lentes do jovem Marx, incluindo seus frutíferos equívocos.

de autorreprodução; redução das potencialidades humanas ao trabalho alienado. Aí está posta a questão da redução da própria consciência do indivíduo, que, preso à deformidade da incessante produção fabril, tem sua potencialidade genérica reduzida à individualidade e competitividade. Embora, como demonstra Giannotti, o trabalho operário se encontre numa situação privilegiada, tendo em vista que transforma matéria-morta em viva e, portanto, em riqueza, o resultado final é um produto que para o produtor aparece como uma coisa estranha.<sup>92</sup>

*Em segundo lugar*, "paralelamente à alienação do produto corre a alienação do ato de produzir, na qualidade de autoalienação (*Selbstenfremdung*) do sujeito". (GIANNOTTI, 1985, p. 94.) A própria existência objetivada do mundo das coisas se ergue como um poder que é alheio ao indivíduo e impõe seu modo de vida a partir da necessidade da produção. Em tais condições, o trabalho aparece ao trabalhador como algo que lhe é exterior, imposto e que reduz sua própria existência. É, então, que aparece nos textos do jovem Marx outro sentido para a alienação, qual seja: a particularização desse sujeito que não enxerga em sua própria produção algo direcionado à espécie. A relação de totalidade imposta pelo trabalho reduz os horizontes de sociabilidade do trabalhador que vive à mercê de suas potencialidades. Não há nesse ponto qualquer dimensão consciente dessa produção e o sentido da atividade vital se reduz a instrumento de garantias da existência individual. Subverte-se, e não se inverte, aquela acepção decisiva no quadro hegeliano de que o desenvolvimento do mercado e, com este, das forças produtivas é aquilo que fundamenta a união dos indivíduos e o espaço da liberdade subjetiva moderna.

Ora, talvez não precisássemos afirmar o caráter abstrato dessas formulações do Marx da juventude se não precisássemos recolocar a posição de nossa interpretação do trabalho em sentido hegeliano, qual seja: o trabalho nasce de uma imposição, de uma relação de poder, de domínio. Uma vez aberto o caminho à Sujeição, para Hegel, não há possibilidade de recuperação de uma suposta substância perdida em sua totalidade. O desenlace das relações de produção moderna – sua finalidade e abstração quantitativa do trabalho – é um caminho sem volta. Isso não significa que a condição imposta pelo trabalho em sua alienação retire do homem o seu caráter eminentemente social, ao

---

<sup>92</sup> Aqui já está em operação aquela noção de que “o estranhamento [*Entfremdung*] por seu turno remete à disparidade que tais alienações ou exteriorizações apresentam no momento da objetivação material do espírito no plano da particularidade (como mediação) e singularidade (no plano da incorporação fenomênica do estrato material que é sinônimo da concretização empírica do conhecimento). (RANIERI, 2011, p.77).



contrário, a própria produção da riqueza, a forma monádica como se organiza a divisão social do trabalho, a quantificação abstrata que se sobrepõe à qualidade, a redução do homem a um apêndice da máquina é a possibilidade de saída do regime da propriedade privada e isso não denota, pelo menos para o Hegel da *Fenomenologia*, um retorno da completude e desalienação da consciência. Nesse sentido, fiel em certa medida aos prognósticos do velho mestre, o jovem Marx enxerga na alienação o componente necessário da sociabilidade, mas abandona tais prognósticos ao acreditar que a alienação possa ser superada abandonando alguns entraves do desenvolvimento social. É por isso que a oposição à alienação se efetiva a partir da própria necessidade que o ser humano tem de encontrar em sua produção um sentido genérico: a busca da completude. Ou seja, Marx não enxerga que a alienação já seja esse sentido genérico, essa perda irremediável que se torna o componente da valorização do capital que se reduz ao consumo e à reposição do circuito das necessidades. Não à toa a ciência burguesa *par excellence* é a economia. Anos mais tarde, Marx irá suprasumir essas noções. O marxismo que lhe é posterior, no entanto, não.

Podemos inversamente questionar se tal posição não é mais idealista que aquela sisudez de Hegel. Para Hegel, a propriedade privada dos meios de produção é uma ameaça e surge como entrave à realização social, tendo em vista que em seus propósitos a individualidade pode apartar-se do corpo social e tornar-se componente-chave ao invés de libertar na produção o elemento plenamente social produzido pela singularidade (*PFD* e *F.E*). Se para Marx, a socialização do produto é, pois, a sociabilidade essencial fazendo-se necessária a abolição da propriedade privada, pois é por ela que o trabalho alienado se perpetua. Para Hegel, como veremos, o acúmulo de riquezas e propriedades necessitam ser combatidos pelo negativo governo do povo, uma democracia radical como poder de emergência que instaura a supressão da propriedade<sup>93</sup>. E isso não significa que a desalienação seja efetivada, pelo contrário, o campo da liberdade radicalmente democrática é justamente a aceitação da negatividade, da desarmonia, do estranhamento, do conflito como o sentido do político. O mais surpreendente disso é que Hegel jamais faz uma proposição positiva do Político, talvez porque entenda que o Político é radicalmente negativo – um negativo que destitui o posto carregando um positivo que reconfigura o quadro geral e faz desaparecer o poder constituído.

---

<sup>93</sup> No capítulo final desta tese retornaremos a esse ponto.

Do ponto de vista da realização das potencialidades do homem, para o jovem Marx, a desalienação pressupõe a socialização dos meios de produção. E aqui temos um aspecto que Giannotti demonstra em todas as suas sutilezas: o conceito de trabalho pensado pelo jovem Marx ainda é a-histórico e tem como modelo o trabalho artesanal.<sup>94</sup> Ao hipostasiar o conceito de trabalho, o jovem Marx faz assentar nele todas as formações históricas sem que estas alterem a estrutura e a significação do trabalho e, portanto, o trabalho consiste na condição formal de toda a história. No interior dessa interpretação há pois uma implicação profunda para o sentido de trabalho que será posteriormente pensado pelo marxismo tradicional. Esse é o passo que Hegel descarta na sequência da frustração impotente do escravo que se volta ao seu interior na figura do estoicismo. Nessa perspectiva, a desalienação é um processo que implica a alienação como algo constitutivo e recolocado. É interessante como a leitura de Hegel, inclusive aquela realizada por Kojève<sup>95</sup>, se centrou no trabalho como algo positivo e atemporal, não na dominação e relação de poder que aparece na sequência do desdobramento na *Fenomenologia*. Pois vemos aqui também o jovem Marx incidir nessa noção.

Uma das questões que habilmente poderia ser feita ao nosso itinerário é: ora, se, com Arantes, chegamos à conclusão de que o trabalho inicia o tempo histórico, como então o próprio trabalho não é uma categoria a-histórica? Em Hegel, pelo menos, podemos afirmar não só que o tempo histórico tem como finalidade também fenecer<sup>96</sup>, como ainda, muito embora, o trabalho inicie o curso do tempo estabelecendo uma finalidade; o curso do tempo, a finalidade, e o próprio tempo histórico não se reduzem ao trabalho sendo rapidamente autonomizados desse processo. Noutras palavras, o tempo da vida, o fluxo do negativo irrefreável da temporalidade histórica, não estão submetidos ao trabalho, eles o excedem e o próprio trabalho não só se transforma como também pode desaparecer.

Sendo a propriedade privada condição de alienação para a condição genérica do homem, para o jovem Marx, o trabalho alienado é sua condição de efetivação. O trabalho

---

<sup>94</sup> Podemos em certa medida e nesse sentido específico compreender aquela aceção de Jameson segundo a qual: “a despeito de sua proximidade com Adam Smith e com a teoria econômica emergente, a noção hegeliana de obra e trabalho – assim exponho especificamente como uma ideologia artesanal – não revela uma antecipação das originalidades da produção industrial ou do sistema de fábricas.” (JAMESON, F. *The Hegel variations*. Londres: Verso Books, 2010, p. 68.) É óbvio que Hegel detinha uma noção de trabalho ainda muito próxima à manufatura, no entanto, isso – esse detalhe de limitação histórica – não o impedia de verificar na divisão do trabalho uma potencialidade de desenvolvimento inédito de riquezas, como vimos no parágrafo de *Princípios da filosofia do direito*.

<sup>95</sup> KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro, 2014.

<sup>96</sup> FUKUYAMA, F. *End of history and the last man*. London. Reissue Edição, 2019.

torna-se fragmentado, visto as barreiras erguidas pela posse privada que leva consigo os frutos e impõe sua universalização. A partir da instauração dos dois polos reciprocamente concludentes – propriedade privada e trabalho alienado – em que se deposita antes de tudo uma luta da individualidade contra a essência genérica da produção, é possível entender a sociedade burguesa como aquela que privatiza o fruto do trabalho e organiza o trabalho fragmentado. Ambos constituem o aspecto subjetivo e o objetivo do mesmo processo. Ao mesmo tempo, temos vislumbrado aqueles problemas que vão se desdobrando ao longo da vida de Marx, quais sejam: uma oscilação entre uma dialética hegeliana que supostamente é uma mistificação dos processos engendrados pelo capital e um método formulado pela filosofia de Hegel que seria um modelo de interpretação dos processos históricos desnudando suas contradições.<sup>97</sup>

*Jovem Hegel e o valor do Marx da juventude*

A forma como Hegel se debruça sobre o papel mediador fornecido pelas carências, sem dúvida, se reflete na posição reconciliatória entre particular e universal sob a égide da famosa “mão invisível”. No entanto, tal posição de reconciliação se debruça naquela noção de que a desintegração da unidade social é a própria integração da sociedade moderna. Noutras palavras, a integração é desintegrante, ou uma criação destruidora, ao passo que a reconciliação nada mais é que a compreensão desse processo contraditório.

Obviamente, ao abandonar sua posição juvenil, quando ainda era fascinado pela pólis grega, Hegel conseguiu compreender o papel mediador que movimenta a sociedade civil burguesa por meio do *sistema de carências*. O modo como esse sistema aparecerá é claramente visível no desenvolvimento da economia de mercado.<sup>98</sup> Com clareza fulgurante, Hegel conseguiu apreender a estrutura histórica em que o particular e o universal, a subjetividade e objetividade, estão separados e opostos – um estado social em que cada indivíduo busca realizar-se por meio de seus interesses particulares e a unidade social é decomposta por uma interação externa que funciona sobre as costas dos indivíduos. Sociedade Civil e Estado não irão conseguir dar conta das sombras constitutivas de seu movimento, do excedente produzido pela contradição, da

---

<sup>97</sup> Tratar desse tema, não obstante, fugiria de nosso problema; acerca disso podemos recomendar o livro supracitado do próprio Marx: *Grundrisse*.

<sup>98</sup> Trataremos disso quando refletirmos sobre a leitura de Hegel sobre os economistas escoceses.

negatividade radical que pode demover todo o construto social, da pequena partícula que monstruosa vive às margens dos processos modernizantes, qual seja: a população<sup>99</sup>. Atento a isso, o jovem Marx conseguiu por sua vez compreender que a liberdade individual e o direito à espoliação por meio da exploração constituem o fundamento da sociedade civil e torna o Outro uma limitação à realização da liberdade. Observando a imbricação que ambos os conceitos têm na formação da sociedade burguesa, ele, ainda na juventude, segundo Giannotti, privilegia uma explicação subjetiva enxergando na relação entre trabalho alienado e propriedade privada os motivos organizadores da própria subjetividade. É nessa tentativa que se colocará o problema das origens históricas da propriedade privada e sua problematização repousará na efetiva alienação que o trabalho sofrerá. Alienação aí, que deve ser entendida, como ressalta Giannotti, como a qualidade de *estranhamento* que o produto final do trabalho efetiva, ou seja, a falta de pertencimento e realização do indivíduo frente à mercadoria<sup>100</sup>.

Temos que o produto do trabalho alienado não pertencendo ao trabalhador que o produz só pode pertencer a outro homem: "É essa transferência para o plano das relações inter-humanas revela de imediato a exploração" (GIANNOTTI, 1985, p. 101). Essa relação alienada do trabalho implica uma relação de dependência que se fundamentará na propriedade dos meios de produção. A relação do trabalhador com o trabalho determina a sua relação com o capitalista cuja resolução se dá na propriedade privada. Assim, o conceito de trabalho alienado é resultado da própria transformação da propriedade privada, de sorte que é a partir das contradições da propriedade privada que compreendemos este conceito como causa da propriedade privada. "O trabalho alienado provoca o aparecimento da propriedade privada, ou, de modo mais exato, a realização completa do trabalho alienado através da alienação do produto equivale a instaurar o

---

<sup>99</sup> Retomaremos esse ponto no último capítulo.

<sup>100</sup> A esse respeito Giannotti (1985, p. 101 apud MARX, Mega 108-9) diz ainda: "O primado do subjetivo sobre o objetivo, em outras palavras, o aspecto ativo e constitutivo sobre o passivo e constituído, é confirmado pela precaução de Marx em distinguir nitidamente a ordem de exposição da ordem das razões constituintes na sua dedução das categorias da economia política. Se na verdade para ordenar e explicar as categorias dessa ciência é preciso partir da noção de trabalho alienado, deduzir a de propriedade privada e depois todas as categorias propriamente científicas que, como tinha mostrado Engels, vinculam-se mais ou menos diretamente ao conceito de propriedade, como se explica então ser a categoria de trabalho alienado obtida através do estudo das contradições que a economia política não soube explicar? Se a noção de trabalho alienado surge da análise das categorias propriamente econômicas que pressupõem a propriedade privada, não haveria círculo em deduzir depois o conceito de propriedade privada da noção de trabalho alienado? A resposta é taxativa: "O conceito de trabalho alienado (de vida alienada) foi com efeito obtido a partir da economia política como resultado do movimento da propriedade privada. Mas a análise desse processo revela que, embora a propriedade privada apareça como o fundamento e como a causa do trabalho alienado, é antes uma consequência deste, assim como os deuses originariamente não são a causa mas o efeito do desatino do entendimento humano".

regime da propriedade privada" (GIANNOTTI, 1985, p. 103). Ambos aparecem num movimento contraditoriamente recíproco.

Tais suposições interpretativas podem ser consultadas em *Origens da dialética do trabalho*. Nela, fica patente como a busca do jovem Marx se desdobrará em demonstrar a ligação da propriedade privada e a noção de valor predominantemente econômica. O professor Giannotti para lançar luz sobre este aspecto mobiliza os textos da juventude que foram contemporâneos d'*Os manuscritos* e demonstra como aos poucos os conceitos econômicos vão se aproximando da filosofia e no seu encadeamento vão elucidando a totalidade das relações, subsumida a categoria de *valor*.<sup>101</sup>

Nesse sentido, o ter é condição fundamental impregnada e impulsionada pela propriedade privada. O ato produtivo do indivíduo é desvirtuado para a satisfação das carências imediatas que anuviam a consequência da produção em seu processo global. O homem é um ser cuja significação social aparece sem sentido e a produção tem como fim único a realização de satisfação da carência imediata. Giannotti, ao refletir sobre tais implicações, indica que a mobilização dos conceitos feita pelo jovem Marx ainda se debate no interior da relação sujeito-objeto em que há um intercâmbio energético que implica uma troca na realização da própria produção, ou melhor, do próprio ato produtivo. Apesar das implicações que tal movimentação conceitual traz, é importante salientar que aí, nesse desdobrar de forças na relação entre sujeito e objeto, está instaurada a fundamentação da troca, o que marca uma diferença basilar com os textos da maturidade: "importa-nos salientar apenas que a relação sujeito-objeto é posta como fundamento da troca, em oposição a inúmeros textos da maturidade, onde, como veremos, dada a relação de troca, essa determina o sentido do ato do sujeito na produção do objeto" (GIANNOTTI, 1985, p. 111.).

Naturalmente, Marx, ao debruçar-se sobre essa questão, consegue imprimir uma posterior continuidade ao antever, no resultado das condições que permitem a troca, a relação histórica sendo construída. A troca vai aparecer como o resultado real dos carecimentos individuais e com o desenvolvimento da relação de posse deixará de ser uma relação estritamente entre sujeito-objeto, passando a constituir a produção. É a *necessidade* aquilo que fundamenta as relações sociais baseadas na troca. Mais uma vez,

---

<sup>101</sup> Entretanto, as análises de Giannotti confirmam que em sua juventude Marx ainda não dispunha de arsenal crítico para lidar com os problemas econômicos, quer dizer, Marx não compreendia ainda que o cerne das contradições que guiam a crise estava na separação existente entre o valor de uso e valor de troca. Noutros termos, ainda não compreendia que a lógica do valor se autonomizava frente ao indivíduo seguindo uma tendência própria a despeito das carências reais. Noção que será muito bem captada n'*O capital*.

o jovem Marx distancia-se da economia política, ao pensar a relação social como relação de necessidades que se resolvem a partir da troca de produção.

Numa espécie de contrapé de Hegel, Marx reflete sobre as especificidades do trabalho, sem dar tanta importância à forma como o trabalho evanescido possibilita uma separação entre subjetividade e a ordem social objetiva. Noutros termos, o jovem Marx faz um exercício de ruminância categorial ligada ainda à ordem empírica – naturalista – herdada do seu companheiro Feuerbach. Contrária à postura pragmática hegeliana, Marx verá, garantida pelo sistema de troca, a transformação do instrumento de trabalho em instrumento de sujeição. Cumpre dizer rapidamente: o instrumento de sujeição para Hegel já estava depositado na coisa, isto é, na própria atividade do trabalho que ergue a coisa em produto, não existindo no trabalho em si um componente de liberdade inerente senão na sua capacidade de exceder-se a si mesmo.<sup>102</sup>

Aí parece já haver um direcionamento para o que Marx, bem mais tarde, irá chamar de *valor-de-uso*. Tal semelhança é realmente só isso – uma semelhança –, pois o *valor-de-uso* de uma mercadoria, para o Marx maduro, constitui a propriedade que lhe é fundante como mercadoria, não se baseando no carência individual como as conclusões a que chegou no primeiro período demonstram. No texto de juventude, o objeto de uso adquirido pelo *carência* é definido primeiramente em vista da satisfação própria. Se enveredando em *quid pro quos* cada vez mais insolúveis, o jovem Marx aos poucos vai se afastando de suas tendências empiristas para aproximar-se da interpretação sobre a possibilidade de subsunção do trabalho ao modo dominante do sistema econômico.

Ainda nessa fase juvenil, é na realização egoísta, no primado do uso sobre a troca que as relações mais ou menos equitativas surgem como aparência que encobre a luta de intenções egoístas. É com isso que o jovem Marx consegue explicar, de maneira original, como o reino do contrato que visa o reconhecimento entre os egoísmos é fundamentado. Nesse contrato se abstrai, sob um jogo de cena, a luta acirrada de cada um pela sua satisfação própria. Ainda sem o instrumental teórico da maturidade, Marx pensa no equivalente não como propriedade do trabalho social senão como expressão sobretudo de equivalência de relações jurídicas. O que significa que seu pensamento, sob uma

---

<sup>102</sup> Como veremos posteriormente: o ser independente entre o senhor e o escravo é a coisa; é nessa coisa que o escravo ficará preso, sendo, pois, o resultado da luta do reconhecimento unilateral do senhor pelo escravo, a dependência do escravo com relação ao senhor se mostra justamente na coisa, que deixa de ser coisa pelo refreamento do desejo por meio da atividade formante, isto é, pelo trabalho (*FE*, § 190).

interpretação retroativa, está seguindo um impulso político-moral distante daquela noção de que a atividade produtiva, impulsionada sobre forças reciprocamente antagônicas na constante necessidade de repor seu ciclo, decide sobre os rumos sociais a despeito dos indivíduos.

Tal posição dá notícias, mediante os problemas cada vez mais insolúveis, de uma inclinação a Hegel e um distanciamento de Feuerbach. "Nada mais natural portanto que essa dialética do carecimento de propriedade privada venha a redundar num sistema de dominação, do mesmo modo que a dialética do carecimento, paradigma hegeliano das especulações do jovem Marx que estamos a analisar, também desembocava na oposição do senhor e do servo" (GIANNOTTI, 1985, p. 114). Giannotti, ao refletir sobre o jovem Marx, está nos indicando sua evolução teórica, que irá ter no trabalho a categoria determinante para as implicações teóricas culminantes em *O capital*. Mais que isso, demonstra como, ao se aproximar de vez da economia política, Hegel terá nas reflexões de Marx cada vez mais espaço.

#### *Contradição das contradições*

Há um capítulo no interior da obra de Giannotti intitulado *Carecimento e Valor*, que constitui para nós interesse especial tendo em vista dois pressupostos: primeiro, trata-se de um excerto traduzido a partir das anotações que Marx fazia ao ler a obra de James Mill; segundo, de maneira ainda esboçada e embrionária podemos vê-lo comparar a formação do valor com o fetichismo.<sup>103</sup> Marx apreende como é próprio do dinheiro alienar

---

<sup>103</sup> Segue o interessante excerto completo; na sequência retornaremos a ele comentando suas especificidades: "A essência do dinheiro não consiste primeiramente em que nele a propriedade se exterioriza, mas em alienar a atividade mediadora, o movimento ou o ato humano e social, através do qual os produtos do homem se completam reciprocamente; assim se tornam a qualidade de uma coisa material exterior ao homem, qualidade do dinheiro. Quando alheia essa própria atividade mediadora, o homem é ativo apenas como homem desumano que se perdeu de si mesmo; o próprio relacionamento das coisas, a operação humana com elas converte-se numa operação de um ser exterior ao homem e além do homem. Este mediador estranho faz com que o homem – em lugar de ser o próprio mediador do homem, – veja sua vontade, sua atividade, sua relação com os outros como um poder independente dele. Sua escravidão alcança então seu ponto mais alto. É evidente que esse mediador se converte no deus efetivo, pois o mediador é o poder efetivo sobre aquilo com que ele se mediatiza. Seu culto passa então a ter um fim em si mesmo. Os objetos, separados deste mediador, perderam seu valor. Portanto, somente tem valor enquanto eles o representam, quando originariamente parecia que ele tinha valor enquanto ele o representasse. Esta inversão da relação primitiva é necessária. Este mediador é portanto a essência alienada da propriedade privada que se perdeu a si mesma, a propriedade privada alheada que se tornou externa a si mesma, assim como ele (o mediador) é a mediação alheada da produção humana com a produção humana, a atividade genérica do homem alheado. Todas as qualidades que lhe advêm na produção dessa atividade são

a atividade mediadora, ou seja, o próprio trabalho. Mais uma vez, a alienação aparece com o sentido de inconsciência das ações que se desenvolvem numa realidade existente por detrás das costas dos indivíduos. O jovem Marx ainda não tem arsenal suficiente para compreender que a abstração promovida pela alienação não é somente uma percepção equivocada ou um alheamento a realidade, senão o objeto constituinte da própria realidade.

Ainda na senda de Feuerbach em sua crítica ao cristianismo, Marx vê o dinheiro como o agente que usurpa a mediação, reduzindo as relações sociais ao império quantitativo. Ora, se antes era Cristo aquele que dava valor ao homem enquanto tal, agora é o dinheiro: "Cristo, porém é Deus alheado e o homem alheado. Deus tem então valor somente quando representa Cristo e o homem tem valor somente enquanto representa Cristo. Ocorre a mesma coisa com o dinheiro."<sup>104</sup> O dinheiro torna-se o representante do homem em sua relação social e este como ser social deve realizar o processo que impõe a propriedade privada como forma monetária por meio da troca. Do mesmo modo a relação de troca para que se efetive a partir da gestão da propriedade privada pressupõe a criação do *valor*. "O movimento mediador do homem que troca não é um movimento social e humano, não é uma relação humana, é a relação abstrata da propriedade privada à propriedade privada e esta relação abstrata constitui o valor, cuja existência efetiva como valor é o dinheiro" (ibidem). O dinheiro representa na qualidade de mercadoria especial o valor de todas as outras mercadorias, acaba por vincular-se ao valor de troca e

---

transferidas pois para este mediador. O homem torna-se assim tanto mais pobre como homem, isto é, separado deste mediador, quanto mais rico esse mediador.

Cristo *representa primitivamente*:

1. os homens diante de Deus;
2. Deus para os homens;
3. os homens para o homem.

Deste modo o dinheiro representa primitivamente segundo seu conceito:

1. a propriedade privada para a propriedade privada;
2. a sociedade para a propriedade privada;
3. a propriedade privada para a sociedade.

Cristo porém é Deus alheado e o homem alheado. Deus tem então valor somente quando representa Cristo e o homem tem valor somente enquanto representa Cristo. Ocorre a mesma coisa com o dinheiro. Por que a propriedade deve adquirir a forma monetária? Por que o homem como ser sociável deve chegar até a troca e esta sob a pressuposição da propriedade privada deve chegar à forma do valor. O movimento mediador do homem que troca não é um movimento social e humano, não é uma relação humana, é a relação abstrata da propriedade privada à propriedade privada e esta relação abstrata constitui o valor, cuja existência efetiva como valor é o dinheiro. Já que os homens que trocam não se relacionam uns aos outros como homens, a coisa perde então o sentido de uma propriedade humana e pessoal. A relação social de propriedade privada à propriedade privada é já uma relação no interior da qual a propriedade privada se alienou. A existência para si dessa relação, o dinheiro, é por isso a alienação da propriedade privada, a abstração de sua natureza específica e pessoal" (Cf. GIANNOTTI, 1985, p. 117-8 apud MEGA I/3, p. 531-2).

<sup>104</sup> GIANNOTTI, 1985, p. 119 apud MEGA I/3, p. 531-2.



tem sua expressão viva no papel moeda. Nesse sentido, a troca acaba por ter papel fundamental na realização das relações sociais, que se tornam relação abstrata da propriedade privada. Isso implica que a atividade genérica e o espírito genérico tornam-se reduzidos à atividade da troca. Agora sob o império quantitativo baseado na forma monetária que se realiza a partir da redução que a troca faz do mundo social, o homem impedido de reconhecer-se enquanto homem vê na coletividade a forma da alienação.

É a particularização realizada pelo trabalho alienado que reduz a relação entre os homens à troca de objetos privados e institui o dinheiro como medida universal de reconhecimento entre os homens. Como objeto do carecimento universal, o dinheiro converte-se na pedra fundante das relações sociais convertendo-se igualmente na função socializante geral. Adquire com isso a mesma posição do fetichismo religioso em que por meio do Cristo o homem realiza sua essência:

Cristo, filho de Deus, exterioriza o Pai sob a forma particular humana, mas sendo idêntico a Deus não exprime senão a essência humana alienada. Deus por isso tem valor somente enquanto exprime Cristo, representação e movimentação de Deus. Na mesma relação, o homem só vale enquanto representa Cristo ao valer como mediador entre Cristo e os homens, entre sua essência alienada e suas vidas particulares. Do mesmo modo, o dinheiro é a atividade alienada cujo valor entretanto adquire realidade exclusivamente do fato de vincular propriedades privadas, passando a mediação entre os homens a ser medida pela mediação alienada, pelo dinheiro. (GIANNOTTI, 1985, p. 122.)

O valor surge então da vinculação entre propriedades privadas que são efetivadas a partir da produção visando a troca da mercadoria por dinheiro<sup>105</sup> constituindo a mediação alienada que realiza por meio de si as relações entre os homens e o meio social. É preciso salientar que a troca só instaura o regime da alienação quando na sua pré-configuração está posto o trabalho alienado, isto é, se trabalha com propriedades privadas. Implicitamente vê-se que a troca realizada buscando a satisfação de um valor-de-uso detém no jovem Marx fundamentação importantíssima. Quando seu único fim é o do consumo imediato, livre da concorrência e do mercado, a produção se dá apenas na translação de bens úteis e, portanto, o sujeito aí não está alheado de sua própria relação enquanto homem. Com o fortalecimento e fundamentação na propriedade privada esse sentido de realização altera profundamente o sentido da troca e é aí que Giannotti nos demonstra que para Marx nasce a *sociedade civil*.

---

<sup>105</sup> Vale refletir como mais tarde Marx irá descrever o dinheiro como a única mercadoria verdadeira (Cf. MARX, K, *O capital* Livro I. São Paulo: Boitempo, 2014). O movimento especulativo do capital que se coloca a si mesmo processando-se incessantemente, possibilita a transformação mágica do dinheiro em capital efetuando uma substancial ligação entre a infinidade de mercadorias e por meio da troca torna-se assim o fato decisivo de todo o processo, que produz e se reproduz socialmente.

Torna-se patente que a alienação pressuposta na propriedade privada implica a desigualdade nas relações de troca. O que Giannotti está nos mostrando nesse ponto é que a análise que o jovem Marx efetiva não está debruçada no processo de circulação simples, mas já está preocupado com o interior do processo de produção, lugar onde reside o trabalho alienado. Tal posição hipotética joga uma cortina de fumaça frente à própria alienação instaurada no processo produtivo. Isso não o impede de chegar à conclusão de que a igualdade que aparece na superfície das relações se resguarda nos limites da própria aparência e instaura no interior da sociedade civil uma igualdade formal. O valor imerso nessa relação equivale a essa determinação formal provinda do relacionamento de uma propriedade privada em relação a outras. "Para o jovem Marx, este é o resultado imediato da propriedade privada, a tradução econômica do relacionamento entre proprietários levados pela intenção de logro." (GIANNOTTI, 1985, p.126.)

Vê-se que por essa época Marx está às voltas com uma noção de valor ainda preso ao valor-de-uso e ao trabalho daí correspondente nos limites daquilo que chama de alienação seguindo a estrutura de Feuerbach. Se, para Giannotti sua noção é plenamente hegeliana no que se refere ao valor, para nós sua noção está enraizada na própria noção feuerbachiana, tendo em vista que é Feuerbach, e não Hegel, que concebe a alienação como um alheamento impeditivo de chegar à verdade substancial que reside no próprio ser. Hegel, pelo contrário, enxerga na alienação o fator decisivo de um movimento que coloca a reconciliação como a compreensão de que a dissociação promovida pela perda da unidade é a única garantia de recuperar essa unidade<sup>106</sup> para conseqüentemente reposicionar a visão. Comentando essa característica Giannotti (1985, p.128) diz o seguinte:

Desde o início Hegel já se situa no domínio da propriedade, não faz do uso o mero ato de consumo para cuja realização basta a posse, mas um ato legitimado pela propriedade privada e, por conseguinte, por instituições jurídicas específicas. Dado isso, se o agente aliena o objeto em lugar de usá-lo, o ato só pode ser entendido como alienação da propriedade, de sorte que a universalidade emergente da troca identifica-se de imediato com o valor definido antes, pois não há câmbio que não seja nesta altura um contrato, a manifestação particular da universalidade anterior da vontade. Antes da troca, a universalidade já estava posta pela comparação das coisas e dos carecimentos por intermédio da utilidade. Hegel, com efeito, no processo de alienação da propriedade, considera o nascimento do contrato como a solução para a antítese entre a propriedade para si e a propriedade para o outro.

---

<sup>106</sup> Retomaremos em nossas *Considerações Preliminares* essa questão quando levarmos em consideração que o passo decisivo na trajetória da consciência rumo ao saber absoluto é sua aceitação da contingência no próprio cerne do conceito em seu desdobramento, ou seja, a alienação como pressuposto recolocado e indispensável da experiência.

O que talvez Giannotti se esqueça de dizer é que o contrato como solução é justamente um termômetro frente à dissolução permanente imposta pelos muitos interesses no interior da sociedade civil. Não é exatamente isso que Hegel queria apontar ao colocar a miséria do populacho, que revela a contingência do direito em sua formalidade, como termômetro social?

O jovem Marx segue os mesmos caminhos de Hegel, no entanto, vê na apreensão da universalidade os limites postos pela propriedade privada. Ao fazer isso, elimina a comparação das necessidades para se dedicar à apreensão e aos resultados que emergem da troca das propriedades. É graças à apreensão da sociedade civil que Marx consegue caracterizar o que chamamos hoje de sociedade burguesa. Em sua análise, o autor de *Origens da dialética do trabalho* realiza não somente uma crítica sobre os desdobramentos do pensamento da juventude de Marx, mas, por meio dela, nos faz refletir sobre o sentido geral da evolução de Marx até *O capital*.

#### *O velho Marx para Giannotti*

Terminada a análise do pensamento do jovem Marx, Giannotti passa então a refletir sobre os seus reflexos na obra da maturidade enxergando uma superação das limitações do jovem Marx cujo arsenal teórico não possibilitava uma interpretação firme sobre o conceito de *valor*. Em primeiro lugar, se o Marx da juventude enxergava no produto um valor natural, tal modo de conceber o valor na maturidade desaparece. Na maturidade o valor será aquilo que permite a igualação das mercadorias, algo comum (*ein Gemeinsames*) que possui a mesma grandeza em coisas diversas e que possibilita a troca. Isto significa que o valor é o terceiro elemento componente da mercadoria; ele se põe entre o valor-de-uso e o valor-de-troca, sendo a dimensão que abstrai e iguala as mercadorias a despeito de suas características. "Qual é a forma elementar da produção capitalista? O ponto de partida obviamente deve ser o capital. 'Mas de que consiste o capital?' Tomemos sua aparência mais simples: de dinheiro e de mercadoria. Dinheiro, porém, é apenas uma forma de mercadoria. Portanto, de mercadoria."<sup>107</sup>.

Está exposta aí toda a sutileza do método marxiano. A distinção existente entre valor-de-uso e valor-de-troca são as expressões do duplo caráter do trabalho que se

---

<sup>107</sup> GIANNOTTI, 1985, p.149-50 apud K. III, p. 871.

expressa como atividade particular produtora da satisfação das necessidades, mas traz em sua produção o valor como atividade universal. Isso significa que o valor está ligado às condições de possibilidade da realização do produto como mercadoria. O que significa também que a produção do valor é a produção da própria existência sob o império da mercadoria<sup>108</sup>. "Por isso o valor abstrai o valor de uso graças a um processo reductor objetivo a exercer-se no interior do modo de produção, como afirma Marx a propósito do trabalho abstrato resultante da mesma operação, de sorte que nada tem a ver com uma função do pensamento. Trata-se de uma abstração objetiva a constituir uma substância social chamada valor." (GIANNOTTI, 1985, p. 151.)

O valor-de-troca, segundo o próprio Marx, é a mera forma fenomênica e não o conteúdo da mercadoria. A forma mercadoria é a forma social concreta do produto de trabalho, e o valor é essencialmente aquilo que o sistema capitalista fabrica; não importa o uso que se faça da mercadoria, ou as características que detenha, o que importa é a equivalência entre as grandezas que permitam a permutação de mercadorias essencialmente diferentes. Essa abstração objetiva das características da mercadoria erige a ordem societária capitalista cujos produtos não são para a realização da satisfação dos homens senão para a reprodução do próprio capital por meio da realização da mercadoria. "Além disso, no processo de autovalorização, inerente à sua qualidade de valor, deve procurar outro valor cujo uso seja capaz de produzir mais valor. O valor de uso da força de trabalho é essencial para a compreensão do conceito de mais-valia." (GIANNOTTI, 1985, p. 152.)

Giannotti evidencia como Marx, agora maduro, abandona a ideia de um valor natural e isso lhe permite enxergar que não é a propriedade privada da mercadoria que se relaciona com outra propriedade privada, senão o próprio valor-de-troca que se relaciona com outro e *constitui o valor independente da utilidade e da necessidade*. Não se trata mais de relacionar formas de privatização de objetos necessários, mas, sobretudo, de confrontar diversas quantidades concretas da mercadoria no interior de um processo contínuo de trocas. Assim sendo, a análise do Marx maduro vai na direção de descrever

---

<sup>108</sup> "O valor se torna aqui", nos diz Marx (2014, p. 78), "o sujeito de um processo em que ele, ao mesmo tempo que assume constantemente a forma do dinheiro e da mercadoria, altera ao mesmo tempo sua própria magnitude, distanciando-se de si mesmo como valor original ao se tornar mais-valor, ao valorizar a si mesmo. Pois o movimento em que ele adiciona mais-valor é seu próprio movimento; sua valorização é, portanto, autovalorização. Por ser valor, ele detém a qualidade oculta de adicionar valor. ele gera filhos, ou pelo menos põe ovos de ouro."

o processo que constitui a realidade do valor a partir da abstração quantitativa da troca. A troca é, pois, a função formadora de uma nova substância social.

Somente identificando o valor e trabalho como reciprocamente convergentes compreende-se por que Marx faz do tempo de trabalho a medida do valor. É nesse ponto crucial da análise que surge o valor como medida do dispêndio de trabalho utilizado em uma mercadoria e, dessa forma, por ser trabalho, o valor mede-se pelo tempo necessário. Já dissemos antes que o valor abstrai em si as singularidades dos objetos e das forças disponíveis para sua manutenção, aqui entretanto fica evidente que "a diversidade dos produtos é permeada pelo valor, por essa finalidade objetivada constantemente pelos mecanismos da produção capitalista" (GIANNOTTI, 1985, p. 157.). As condições da troca, e isso é importantíssimo para a análise do Marx maduro, precisam ser efetivadas a partir de uma personagem jurídica equivalente a si próprio, ou seja, cujas características pessoais não importam, mas que detenha possibilidade de realização da troca<sup>109</sup>.

É por isso que a necessidade de se instaurar um regime de igualdade formal – no qual a quebra de igualdade seja vista apenas como exceção subjetiva – se faz necessário, na medida em que todos "são avaliados exclusivamente pelo papel que desempenham no processo" (Ibidem). Cada qual aparece na relação apenas como portador de mercadoria. Há, portanto, para Giannotti referenciando-se em Hegel, uma vontade universal que corresponde a um momento da realidade contemporânea, desde logo já antevista como insuficiente em seus próprios pressupostos tendo em vista que está presa aos limites formais da vida capitalista.

É nessa circulação simples que Giannotti localiza então o *leitmotiv* da formação capitalista impregnada pelo valor e trabalho, ressaltando que a necessidade de sua produção se efetiva fora dos processos de troca. Naturalmente o autor, na senda de Marx, ruma para a explicação historicamente determinada da divisão do trabalho cujo pressuposto é a própria troca - fugindo dos lugares comuns da economia burguesa e do próprio marxismo tradicional, que se atém à divisão do trabalho como forma de explicação da fundamentação do modo de sociabilidade capitalista. A interpretação vulgar deixa escapar, nas linhas invisíveis da análise, a formação e transformação social que impregna todos os poros da vida impressa pelo capitalismo.

---

<sup>109</sup> Chegando, por vias diferentes, à mesma conclusão, Pachukanis escreve: "A troca de mercadorias presume uma economia atomizada. Entre as economias privadas e isoladas, a ligação é mantida, caso a caso, por meio de contratos. A relação jurídica entre os sujeitos é apenas o outro lado da relação entre os produtos do trabalho que se tornaram mercadorias (Cf. PACHUKANIS, E. *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 111.).

Por isso diz: "Desde logo a análise se situa no interior de um modo de produção: sendo a sociabilidade retomada pela troca, perde o caráter abstrato e teleológico anterior para converter-se numa das formações do próprio sistema" (GIANNOTTI, 1985, p. 159.). Fica assim patente que o caráter extra-histórico do conceito de trabalho perde sua razão de ser. E aqui, se acaso concordarmos com o professor Giannotti, temos duas conclusões interessantes: *Primeiro*, Marx não inicia sua grandiosa análise da *crítica da economia política* a partir da história porque a própria condição de possibilidade da vida capitalista se dá a partir da fundamentação da mercadoria em sua necessidade de realizar o valor.

Em um passo constitutivamente hegeliano – ainda que Giannotti veja sob este aspecto apenas a originalidade do método marxiano – a escolha de Marx se inicia nessa perspectiva nuclear da vida burguesa tendo em vista que a partir da mercadoria, o nervo central da sociabilidade capitalista, o olhar retroativo para a história se efetiva. Sem dar notícias Marx segue à risca as lições de Hegel: é no olhar do presente que o passado ganha significado. *Segundo*, essa escolha não é formal, tendo em vista que no interior do modo de produção e reprodução social imposto pelo capitalismo pouco importa a individualidade dos produtores e sua posição no interior da relação é posta sem qualquer referência à história. E, com efeito, a despeito das relações históricas, a nova universalidade imposta pelo capital submete a todos e reduz todos à condição de coisas: "Se cada um vale apenas como agente do processo, nele alienando-se, passam as relações entre os homens a ser regidas pelas relações que eles próprios imprimiram aos objetos." (GIANNOTTI, 1985, p. 160.)

Como ressalta Marx já na maturidade (2014), a forma do valor de uma mercadoria assume expressão fora dela ao manifestar-se como valor de troca. Essa expressão assumida para além de si mesma tem como prerrogativa que o valor já foi operado, está lá e tem que ser sacralizado no ambiente propício e historicamente necessário do *mercado*. Precisamos, agora largando a mão de Giannotti, notar que há muitas referências sutilmente hegelianas na forma dessa apreensão. O capital que precisa se realizar não é apenas uma universalidade abstrata, a abstração que imprime por meio do valor necessita de uma relação substancial com o mundo das infinitas mercadorias fundado pelo mercado. O capital não só se apresenta como dinheiro ou mercadoria, mas como dinheiro e mercadoria, ele se torna adverso de si mesmo para depois suprassumir essa adversidade. O movimento torna-se o seu próprio movimento. Sabemos com isso que muito além da obtenção do lucro por meio dos jogos usurários – como ocorre, por exemplo, no comércio, no contrabando, no tráfico ou no empréstimo – a transformação de uma quantia inicial de

valor em uma quantia superior só pode ocorrer por razões especiais através de uma mercadoria que cria o valor: o trabalho. É interessante como Giannotti chegou ao cerne da questão ao colocar o valor como igual ao trabalho, ainda que o dispêndio da força de trabalho seja a forma preponderante de criação do valor. Em seu automovimento o capital nega essa característica<sup>110</sup>.

A fundamentação do valor vislumbrada por Marx descortina as relações sob as quais o capital subsume as condições materiais, fazendo com que fiquem subordinadas ao seu processo de autovalorização. Com um Hegel funcionando nas entrelinhas da interpretação marxiana, se vê o capital aparentemente pondo seus próprios pressupostos. “Em consequência”, diz Marx (2014, p. 84), “a forma simples de valor da mercadoria é também a forma-mercadoria elementar do produto do trabalho, coincidindo, portanto, o desenvolvimento da forma-mercadoria (impressa pelo trabalho) com o desenvolvimento da forma valor.” Nisso, o processo de abstração efetivado no valor consiste em reduzir os inumeráveis trabalhos contidos na forma mercadoria e equiparar o trabalho efetivado a outra forma mercadoria (o dinheiro). Reduz tudo a uma forma aparente em que se expressa a manifestação geral do trabalho humano abstratamente. Por isso, há uma constatação no mínimo instigante que Marx (ibidem) faz e que foi de certa maneira desprezada, qual seja: “na circulação do capital esse valor se revela subitamente uma substância que tem um desenvolvimento, um movimento próprio e da qual a mercadoria e o dinheiro são meras formas.”

O capital em Marx, reproduzindo o próprio ocaso da subjetividade hegeliana, aparece como um sujeito automático, uma unidade dissociativa e contraditória. Ao descobrir a fundamentação da categoria *valor*, a própria noção de trabalho perde sua especificidade e acaba, como em Hegel, evanescendo no processo. Claro que duas implicações ressaltam dessa leitura: em primeiro lugar, analisar o capital implica enxergar seu movimento de autorreprodução de si em si mesmo, significando que é o processo de pôr seus próprios pressupostos que obnubila o trabalho; em segundo lugar, a marcha

---

<sup>110</sup> Por mais que nossa leitura sobre Hegel esteja afastada da interpretação de Mészáros, podemos compactuar com ele, pela negativa, aquela noção segundo a qual: “o conceito de Marx do capital como uma ordem histórica que se desenvolvia dinamicamente e a tudo abrangia estava, em sua origem, ligado à concepção de ‘história do mundo’ hegeliana: o domínio da irresistível atividade própria do Espírito do Mundo. Entretanto, à grande visão idealista de Hegel da história do mundo se desdobrando idealmente, a interpretação marxista contrapôs um conjunto de acontecimentos e fatos tangíveis, empiricamente identificáveis, que diziam respeito a indivíduos reais em seu ambiente institucional realmente existente.” (MÉSZÁROS, I. *Para além do capital: rumo à teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2009. p. 85.) Segundo o que viemos expondo até aqui, “a grande visão idealista” é na verdade uma quimera pós-hegeliana, pois a forma como a história se desdobra é efetivada pela negatividade do trabalho e da consciência frente ao Outro.

hegeliana põe no telhado o fetichismo imanente ao processo de circulação do capital se, na análise interpretativa, tal característica for contemplada retroativamente. Assim, aquela acusação, algo comum, impressa pelo jovem Marx e corroborada por grande número de críticos<sup>111</sup> – de que o único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o trabalho abstrato do espírito – apesar de ter sua razão de ser perde o fundo determinante de um problema fundamental, qual seja: como pensar o ciclo excludente do capital que abstrai no processo sua força motora: o trabalho? Voltemos à *Ordem do tempo*.

### *Sobre a objetividade dialética*

Tanto na *Ordem do tempo* quanto nas *Origens da dialética* a categoria do trabalho se funde como causa motora dos problemas erguidos por Hegel e considerados por Marx. Naquela podemos afirmar que, sem dúvida, surge um Hegel distante do plano formal de uma leitura normativa que enxerga na reconciliação o fim último do castelo. É por isso que, retomando um último comentário sobre esta obra, salientamos que aquela suprema segurança obtida pela compreensão especulativa não está secundada por uma unidade recuperada senão pela objetividade dialética. Aquela paciência erguida pela lentidão histórica é elencada ao próprio discurso fenomenológico (o desdobrar do Espírito em sua falta permanente sempre repostas ao realizar-se).<sup>112</sup>

Sob este prisma, talvez, convenha sustentar que se há uma ontologia em Hegel esta é uma ontologia fragmentária ou uma ontologia em processo na qual o poder do negativo é aquilo que fornece a compreensão do Ser.<sup>113</sup> Tal hipótese aventada por nossa leitura, contudo, não corresponde explicitamente aos problemas erguidos pela

---

<sup>111</sup> Incluindo Adorno.

<sup>112</sup> E aqui incluímos uma apreciação dos sentidos dialéticos refletindo sobre a conclusão lebruniana segundo a qual: “Quando interpretam o Saber absoluto como o coroamento da metafísica e lhe reprovam deixar fora de si uma zona de não-sentido, um negativo irreduzível que ignoraria soberbamente, ainda têm certeza de não conceder a certas significações um ‘valor isolado’? Assim, compreendem a dialética como outra ontologia, outra experiência do Ser - e a negatividade se torna naturalmente uma reapropriação laboriosa, mas sempre exitosa. Mas, afinal, onde é o lugar desse êxito? Em que lugar do percurso nos dão o direito de parar em uma significação isolada que o totalizaria? Tomemos por exemplo o Infinito: ele é, sem dúvida, o desaparecimento do Finito, o “vazio” em que este último se abisma. ‘O que na verdade é posto no Infinito é, portanto, que ele é o vazio no qual tudo se suprime’[...] Mas estamos quites com o Infinito por tê-lo denominado ‘vazio’? Esse aspecto do conceito deve logo em seguida ser novamente posto em circulação, desempenhar de novo o papel de um termo unilateral que retira seu sentido da oposição movente da qual ele é um dos membros.” (LEBRUN, G. *A paciência do conceito*: ensaio sobre o discurso hegeliano. São Paulo: Editora Unesp, 2006, p. 307.)

<sup>113</sup> Trataremos disso no capítulo sobre o Sujeito.



interpretação do professor Paulo Arantes senão na sua forma mais imediata quando expõe que “a paciência permanece inseparável da pena, da capacidade de sofrer [...] haveria a tentação de dizer que ela vai haurir seu sentido primeiro ali onde a relação do tempo é modificado pela experiência do trabalho” (ARANTES, 2000, p. 290.). Tal como um condenado personagem dostoiévskiano, a compreensão dos processos e sentidos de tais processos sofridos pela consciência ganha sentido pela transfiguração dessa experiência na transformação empreendida pelo trabalho.

Sem agourar a pena, esquematicamente a relação entre a paciência e o trabalho da história podem ser apreendidos: a) pela atividade mediadora do trabalho cuja paciência é um contraponto daquele recalque que faz com que a consciência desejeante passe a mediar a coisa sem imediatamente consumi-la; b) pela paciência do saber, que se liga a um longo percurso empreendido pelo refreamento do desejo na qual a rememoração é a demonstração desse mesmo percurso e aprendizado; c) pela paciência da história “cuja longa duração reflete a imagem do lento caminhar da verdade” (ibidem), que traz consigo a segurança de que o tempo é o lugar do acúmulo e da decadência, isto é, uma ilusão socialmente necessária.

Temos nas análises empreendidas por Arantes uma leitura de Hegel no mínimo instigante: o tempo em sua irredutibilidade se inscreve como algo que não é apenas o lugar em que as possibilidades futuras poderão se realizar, como também é onde a novidade poderá surgir e fora dos limites inscritos pela história. A atividade cumulativa, por meio do trabalho em seu amplo sentido, é a possibilidade de transformação dos limites impostos pelo movimento histórico; por ela o cerceamento histórico é unido à implosão constitutiva que dá movimento à história.

Assim, o devir produz-se para além dos limites pré-determinados e o irromper do novo surge do seu polo negativo engendrado pela capacidade cumulativa dos saberes. O surgimento de um fenômeno novo não completamente contemplado pela cadeia inscrita nas relações precedentes torna-se a manifestação da falta e do recorrente reposicionamento na busca por preenchê-la. A lentidão histórica e a ação rememorativa nos dão indícios de que são as marcas características da inviabilidade da supressão da falta no longo percurso de sofrimento da consciência.<sup>114</sup> Por isso, como salienta Arantes, a temporalidade da história se orienta por dois mecanismos de interiorização:

---

<sup>114</sup> Ainda na senda de Lebrun (2006, p. 308): “O jogo, portanto não para, nenhuma descrição é privilegiada, nenhum movimento termina em um nome que resumiria seu percurso. Incessante vitória do sentido, tanto quanto se quiser; mas também advento da mais desconcertante noção de ‘sentido’. Estranho ‘coroamento

O tempo histórico, tributário, por um lado, daquilo que podemos denominar interiorização do devir temporal intuído e, por outro, da possibilidade – garantida por esse processo duplamente determinado, de interiorização e objetivação, que é o trabalho – de inferir a experiência direta da sequência recorrente dos Agora, apareceu-nos assim como o lugar, o elemento de um processo de interiorização cumulativa. (ARANTES, 2000, p. 293.)

Essa interiorização cumulativa se efetiva por meio de uma ruptura com o regime de infinidade, ou seja, por meio de um deslocamento da má infinidade na série temporal que culmina numa temporalidade histórica. Esse processo cumulativo abstrato se forma pelo tempo histórico tendo por *leitmotiv* os conceitos de negação determinada e de *Aufhebung*. É a negação determinada que fornece o encadeamento do processo garantindo sua inteligibilidade: “cada formação nova deve ser compreendida como resultado e transição pela qual tem lugar o processo como efetivação de uma negação” (ARANTES, 2000, p. 299).

Paulo Arantes em sua leitura chega ao problema a que buscamos dar acabamento quando evidencia que a forma cumulativa, que reveste o processo, é possibilitada por uma negação não possível fora do objeto ou conteúdo negado e o resultado toca o real em seu devir. Será que devemos entender esse processo como um progresso inerentemente pressuposto ou, de outro modo, a passagem, a despeito do processo cumulativo, é contingente e imprevisível e só no olhar pelo retrovisor da história pode-se determinar as condições que determinaram o processo? Do mesmo modo, não poderíamos afirmar que tal processo em sua constante reposição da falta, tanto enquanto sujeito como enquanto substância, detém uma irracionalidade inerente que impulsiona um movimento determinado por essa falta? De fato, o trabalho estabelece um élan cuja formação teleológica e o desenvolvimento do meio-termo são cruciais, entretanto, não seria só na ação teórica que a apreensão desse movimento se dá? O trabalho não carregaria consigo uma ontologia negativa? Enfim, fomos agarrados à mão de Paulo Arantes até aqui porque começamos nesse momento a nos afastar daquela noção de um acúmulo de quantidades que desembocam no salto qualitativo. A nosso ver, tal apreensão ainda se regula no

---

da metafísica’, com efeito, um discurso que não para de denunciar como parcial a tese que, ao que parece, ele vem formular - discurso que ao ponto final prefere o corretivo que torna a questionar a frase inteira. Estranho ‘dogmatismo’ esse, interditando ao leitor jamais se repousar em um ponto fixo e sempre o deportando mais longe. Trata-se então de um trabalho econômico, de um necessitado entesouramento do sentido? Ou, antes, trata-se de nos conduzir a um sentido tal como esperávamos, tal como poderia ser imaginado por quem pensa por meio das oposições e diferenças que a metafísica lhe legou? Para descrever pura e simplesmente o Saber absoluto como um sistema de segurança, talvez seja preciso ficar insensível ao fato de que o único trabalho da dialética é, afinal, fazer que saltem, uma a uma, as abstrações em relação às quais (se a isso nos agarramos) a negatividade assume o papel de tese aberrante.”

interior da ideia segundo a qual o processo dialético efetiva uma positividade peremptória e não perecível, contrária à ideia de algo que ao se pôr se nega.

O devir enquanto necessidade em si parece-nos que é o terreno aberto no qual o processo cumulativo se perpetua. Por isso, a teleologia marca-se numa passagem em que a nova figura retroativamente cria sua nova necessidade. A questão ultrapassa a querela entre uma noção “progressiva” de dialética que se fecha num todo positivo e uma noção plenamente “negativa” para adentrar numa esfera em que, não havendo garantias sobre a própria experiência, o que há é a necessidade de um pôr-se da consciência em sua atividade que enxerga suas necessidades e implode os limites impostos pelo presente. Noutras palavras, a construção do sentido do político pela formação subjetiva da consciência que passa pelas diversas ilusões e choques da negatividade.

Pela via marxiana tardia, como pela de Hegel, o trabalho só pode ser compreendido como trabalho num modo determinado de produção e não como trabalho em si mesmo, como categoria atemporal e indeterminada historicamente. Sendo o trabalho aquilo que dinamiza o *Espírito*, sem o trabalho unilateral não há trabalho do Espírito. Tal interpretação torna-se viável a partir do momento em que compreendemos a importância do Entendimento em sua proximidade com o Espírito, algo que abordaremos nos próximos capítulos.

Com efeito, a operação da *Aufhebung* é aquela debruçada no conteúdo acumulado; no solo histórico sua dupla negação determina a relação com o passado. E aqui temos que o passado histórico é algo ideal, “a idealidade é uma negação do real, mas que esse real é ao mesmo tempo salvaguardado (*aufbeWahrt*), virtualmente conservado, ainda que não exista” (ECF, § 403).

Duas conclusões se tiram disso: a primeira, o próprio efetivo é perpassado pelo ideal, ou ainda, o ideal é o que é efetivo. A segunda, o passado histórico é um conteúdo mediado sempre repostado na ordem do presente por meio de um olhar retroativo em sua conservação negativa. Sendo assim, é na conclusão do capítulo *A temporalidade cumulativa* que Paulo Arantes nos deixa alguns problemas que teremos que enfrentar antes de debruçarmos propriamente na *Fenomenologia do espírito*. Veja-se:

Desse modo, Hegel convida-nos a tomar a acumulação de que se trata na compreensão especulativa da história como esse encadeamento de idealidades em que cada determinação contém a precedente como suprimida. Aquilo que foi suprimido nem por isso é um desaparecido nem, muito menos, um “apenas passado” (*nur vergangenes*). Em contrapartida, o passado é somente um passado relativo, em suma, um ultrapassado [...] Daí essa contínua reorientação do passado sobre a perspectiva do presente que seja um engano tomar como efeito de uma ilusão retrógrada –, mas guardada, além disso, de um

procedimento complementar em que todo ultrapassamento do presente é acompanhado de um desnudamento da verdade do passado (ARANTES, 2000, p. 301).

### *O que resta?*

Tendo cumprido aqui o caminho de seguir, mas não se limitar, às veias abertas por nossos críticos, temos que o conceito de *intersversão*, pensado por Ruy Fausto, a noção de *experiência* e de *teleologia*, como condição de reposição das carências em Arantes, e a dialética do trabalho, visualizada por Giannotti, remetem nitidamente à abertura do sentido do político em sua relação com a possibilidade de uma *Aufhebung* do trabalho. Diríamos, entretanto, que é antes a abertura ao político que remete, no ponto mais sensível da experiência social, à dialética da resistência e da dominação, da qual a luta pela liberdade propõe um desdobramento temporal, como algo que excede os opostos, que irá abrir as portas da história.

De fato, é indubitável que a liberdade, o que se chama de liberdade, tem seus pressupostos numa intervenção daquele que não a tem, e, portanto, numa nomeação, numa voz e numa tentativa de significação da experiência. Todo o percurso que se desdobrará será consagrado precisamente à delicada questão de saber qual intervenção é efetiva, a partir de um não mero acaso do encontro de consciências, momento em que é evidentemente instituído as formas de organização da vida, da consciência e da estruturação orgânica do social; o mal-estar de um excesso que se projeta a partir da operação do trabalho. A liberdade é exatamente a finalidade. Como, a partir do encontro traumático das consciências, separar, no desdobramento de um tempo não mais natural, o que se organiza além da simples dominação exercida pela atividade do trabalho?

Esse é o ponto no qual o emprego da intersversão (Ruy Fausto) nos auxilia. Não se trata de tornar-se senhor do trabalho, interverter a mera ordem dos opostos, mas por meio da atividade formante que é acumulativa (Arantes) capturar a abertura da dialética (Giannotti) através do excedente que a experiência proporciona. Isso exige o acordo de pensar a atividade (trabalho) quanto ao critério que a distingue. Em tudo que se apresenta, a busca da liberdade une-se a marcha do terreno da vida e lhe dá significados. Agora, porém, cumpre largar mão de nossos virgílios e mergulhar no dialeto hegeliano.

## III

## Limpendo o terreno

*Levaram o morto e o enterraram. E Petersburgo ficou sem Akáki Akákievitch, como se ele nunca houvesse estado ali. Desapareceu e eclipsou-se um ser que ninguém defendera, que ninguém estimara, por quem ninguém se interessara, que não chamara a atenção nem mesmo de um naturalista, desse que não perde a oportunidade de espetar com um alfinete uma simples mosca...*

(Gogol, *O capote*)

Há uma contradição na ingênua afirmação: “Eu li Hegel.” Talvez porque a leitura de Hegel seja uma tentativa de tradução. Mesmo estando em língua nativa, logo se percebe: o dialeto é outro. Talvez, porque, enquanto tradução, as implicações para sua interpretação são poderosas. Este motivo explica o fato do porquê, sob sua tutela, tenham surgido tantas divergências e escolas antagônicas que reivindicavam – e reivindicam – sua filosofia.

Uma das melhores imagens que existem sobre a ingênua leitura de sobrevoo em Hegel é aquela de uma águia, que, desprevenida, alça voo... pega de surpresa por uma tempestade é obrigada a subir acima das nuvens ficando incapaz de enxergar o continente lá embaixo. Sua leitura exige um tempo que já não existe e, portanto, é uma experiência dolorosa essa de resgatar uma formação antagônica à era da informação. Sua leitura exige uma atenção especial aos neologismos conceituais próprios de seu idioma filosófico<sup>115</sup>, além de uma paciência cujo ruminar no conceito é pressuposto da compreensão.

Desanuviando as nuvens empoeiradas, sabemos hoje que a dissonância existente entre acontecimentos candentes e a capacidade de interpretá-los sob a luz de conjecturas teóricas marcam os esforços da obra fundamental de Hegel. *A Fenomenologia do espírito* pode ser compreendida então como a tradução acabada de uma mudança estrutural cujas experiências históricas mostram uma efetiva mudança. O espectro da Revolução Francesa que ergueu uma sombra volumosa sobre as ilhas românticas de uma consciência irrequieta ao atravessar o Reno, colocou toda *transcendência* ao rés do chão.

Portanto, parece-nos que uma tradução do idioma hegeliano que parta desse pressuposto fica longe das reatualizações de um Hegel à luz dos paradigmas normativos de uma reconciliação forçada. Sobre o fantasma da subjetividade que tenta se afirmar, e cujo passo decisivo desta afirmação é sua negação, se expressa vivamente que aquilo que

---

<sup>115</sup> A esse respeito tais comentários parecem-nos pertinentes: “tradição: se não o nome, a *coisa*, o *conceito* ou a *ideia* são termos vivos na filosofia hegeliana e no seu léxico. Em primeiro lugar: vida-*Leben* e vivo, vivente-*lebendig* são termos usadíssimos. Não podemos adiar o uso desses dois conceitos léxicos. Ofereceremos exemplificações que poderão estar ao largo, talvez fora do tema, mas que são internas a uma outra busca (aproximá-lo de Aristóteles), e novamente à integralidade da filosofia hegeliana. Uma citação poderá esclarecer: “a obra de arte mitológica tem sua radicação e se propaga continuando viva na tradição [*pflanzt sich in der lebendigen Tradition fort*].” Aí a *lebendig* tem sempre valor concreto, cheio de vida: é um presente que faz o próprio passado se projetar no futuro e de qualquer modo o antecipa; e então não é um presente eterno (*die ewige Gegenwart*), mas um presente histórico, que de contínuo se faz entre passado e futuro: História (processo, progresso) e tradição. (Cf. SICHIROLLO, L. *Hegel e la Tradizione*: scritti hegeliani. Milano: Guerini e associati, 2002, p. 17-22). Interessante notar como a concepção de história norteia e aproxima as considerações desse comentador da nossa leitura, como ficará patente a seguir.

há para além da realidade finita é o processo imanente de autossuperação da própria subjetividade. Processo que sem solo objetivo pode ser visto como o vento infinito da força da negatividade: *la mort*. No processo, o sofrimento e a renúncia são, afinal, a única recompensa.

O caminho espiralado hegeliano aponta assim, aliás como vimos anteriormente, que o verdadeiro significado do pensamento especulativo reside no fato de ser o erro a única escolha para se chegar à verdade (*PF*). Mais que isso, denota a compreensão do porquê se faz necessário partir da unilateralidade (particular), do desacerto individualista e acercar-se da experiência rumo à totalidade. Sendo assim, a universalidade efetiva é o poder do negativo que traz para sua verdade todas as particularidades, submetendo-as e as destruindo no processo. A contingência é a verdade desse processo e isso detém um significado fundamental: o universal é a experiência mediadora da separação entre objetividade e subjetividade.

Parece-nos que no interior do pensamento de Hegel há um motor em funcionamento, que, apesar de ter sido descoberto por alguns comentadores e críticos, permaneceu em todo caso algo menor: os estertores da revolução. Como bem observado por Rebecca Comay<sup>116</sup> (2011, p. 22): “a Revolução Francesa continuará a ser o centro ardente da filosofia de Hegel: o evento cristaliza a intempestividade da experiência histórica. A tarefa da filosofia é explicar esta intempestividade”. Isso não significa que há para o pensamento de Hegel um sentido progressivo histórico sob o qual as ações de hoje sejam justificadas pelos eventos de ontem. O processo histórico, aberto e indeterminado, tem o seu sentido gerado na medida em que se revela efetivamente.

Essa formulação se distancia daquele Hegel enfático à modernidade. Se aqueles momentos da consciência aparecem como figuras no interior de um palco trágico, determinantes e determinadas pelo novo tempo, também se destaca o fato de que o resultado apresentado por tais figuras é o de uma modernização conservadora. Sob a interpretação que se tornou lugar comum: “de um lado propaga-se um amálgama bem-

---

<sup>116</sup> Vale deixar aqui o interessante comentário que a autora faz na sequência: Este vazio produz uma espécie de campo de força negativo ou vortex em que tantos outros momentos falhados, tanto do passado como do futuro, serão tragados. Através do prisma da Revolução, a história alemã aparecerá como um amontoado de destroços de oportunidades perdidas, potenciais bloqueados, e regressões brutais às estruturas mais autoritárias do passado (1525, 1815, 1830, 1848, 1870, 1918, 1945...). A estrutura é estritamente traumática: a experiência alemã da modernidade é registrada como uma experiência perdida. O encontro com a Revolução Francesa introduz o anacronismo – o próprio trauma – como uma característica doravante inelutável da experiência história e política. A filosofia alemã por volta de 1800 apresenta tanto a teorização como a expressão ideológica deste atraso traumático: sintoma, legitimação, consolação. (Cf. COMAY, R. *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*. California: Stanford University Press, 2011, p. 22.)

vindo de características neoiluministas... De outro lado, enfatizam-se tomadas de posições infra-rationais, por sob escolhas léxicas e semânticas inconfessas... De todo modo, essa quase-naturalidade oculta ou elide toda uma gama de determinações consideráveis.”<sup>117</sup>

Para assentar, desse modo, a experiência da consciência no chão histórico resta compreender como Hegel desdobra a noção de sujeito por meio de uma subversão do processo de formação que *elide* qualquer afirmação de efetividade substancial do sujeito. Ou seja, trata-se de trazer à cena toda essa gama de determinações consideráveis. Se assim se dá com a noção de sujeito, o mesmo se efetiva com a própria noção de substância: a substância não é um imutável, assentada acima da cabeça dos homens, ela já tem em si mesma a noção de perda, ou seja, ela já é algo, subjetivo/objetivo, impregnado pela experiência de formação do sujeito numa aliança recíproca e dinâmica. Uma falta repostada ao ser alcançada, a enunciação da cisão e dos limites de alcance da unidade.

A história como uma mudança de significação do passado a partir da sua contemplação do presente, dado por uma espécie de retroatividade hegeliana, demonstra que o conjunto de razões (passadas, dadas) nunca é completo o suficiente. Em cada conjuntura histórica, o presente engloba uma perspectiva do passado que esteja atado ao presente. Na dialética da história cada estágio novo reescreve o passado e a história só pode ser parcialmente compreendida uma vez que se tenha consumado seus percalços. Lugar da destruição, dominação e conflito, a história é a marca do que foi, da violência da negatividade e da contemplação das ruínas.

É por este motivo que a *coruja de Minerva* só levanta seu voo a partir do surgimento do crepúsculo sobre o evento dos dias, no olhar retrospectivo quando a história é contada evidencia-se que sua necessidade é a própria contingência; uma violência desmesurada impregnada de sopro da negatividade radical. O devir é em si contingência e só pode ser interpretado quando já se consumou. Só no fim se compreende o começo. A aposta do pensamento especulativo é precisamente a demonstração dos pontos de suturas que reinscrevem o passado pela rememoração [*Er-innerung*] do presente. Em suma, cada momento particular é supérfluo em si mesmo; no entanto, não é supérfluo passar por cada um desses momentos.

A mudança do passado a partir da sua contemplação do presente – isto é, a *Verklären* (transfiguração ou transsubstanciação) hegeliana – faz com que cada passagem particular seja ativada por sua negação constitutiva. O passado é o mesmo, o que muda é

---

<sup>117</sup> ROSA FILHO, S. *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o cinismo contemporâneo*. São Paulo: Discurso Editorial, Editora Barcarolla, 2009. p. 76.



a significação que ele ganha no presente. A *rememoração* [*Er-innerung*] é afinal a compreensão de si mesmo e da organização desempenhada no reino do espírito (FE, § 808). Por ela se observa a negatividade que constitui a obliteração de todas as determinações finitas e imediatas - por isso o “caminho da consciência rumo ao saber absoluto” se efetiva numa transcendência imanente à experiência concreta, o que acaba redesenhando e reescrevendo a experiência atual juntamente com a passada. Naturalmente essa necessidade se marca pelo sentido do político e pela posição subjetiva de reconhecimento das limitações postas pela experiência singular diante do universal. A esfera da liberdade histórica, a passagem, se efetiva por cortes, por *coup de force*, e o novo surge com um salto.

Com isso a necessidade daquele teatro pelo qual desfilam figuras afoitas e afeitas ao seu particularismo, na *Fenomenologia*, desvenda o supérfluo de se apegar a qualquer uma delas, confirmando ao mesmo tempo a necessidade de se deter em cada figura e observar a crença estéril – e sempre renovada – de que se solucionou o problema existente na precedente. A busca ilusória da identidade, da completude e afastamento da passagem do tempo desemboca numa apreensão da própria ilusão. Se revela então a compreensão da necessidade dessa unilateralidade (particular) como algo contingente em que só podemos entender o que se passa na realidade concreta a partir das categorias que ela engendra em seu automovimento.

Há nessa leitura uma espécie de reversão da interpretação corrente, pois, embora se aproxime daquela famosíssima tese, segunda a qual o alcance da totalidade não é “determinado se o sujeito que a determina é ele mesmo uma totalidade<sup>118</sup>”, não deixa de lado o fato de que o alcance da totalidade é determinado pela incompletude constitutiva do sujeito. Isso significa que uma ilusão constitutiva em busca da completude perdida do sujeito ocorre e é aquilo que movimenta a totalidade ao mesmo tempo que a própria totalidade se excede e deixa escapar o que não é abarcável em sua lógica geral. Contraposta àquela noção de uma totalidade exclusiva é a própria incompletude que fomenta essa mesma totalidade. Na leitura de Hegel somos contrariados por objetos externos porque somos finitos e inconsistentes tornando-se necessário suprasumir a *materialização* imanente que nos torna indivíduos, ou melhor, aquele limite orgânico da experiência empírica. O *Outro* contraditório é, portanto, o que nos constitui a partir do momento em que expressa uma consciência negativa ao nosso  $Eu=Eu$ . Nossa identidade,

---

<sup>118</sup> LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 107.

o momento no qual a experiência fundamenta uma subjetividade, depende do elemento externo negativo que não pode ser apenas um objeto para consumo senão uma outra consciência.<sup>119</sup> A identidade advém para ruir, para se demonstrar como algo contraditório e duplo.

É preciso assinalar que a leitura lukacsiana remonta à necessidade de reconhecimento do sujeito a partir da substância alienada distinguindo na substância o produto alienado de seu próprio trabalho. Esse reconhecimento impõe uma resolução dos problemas engendrados pela reificação de si mesmo por meio da reapropriação da substância, que, no caso específico, é identificado como produto do trabalho recuperado. Ora, a dimensão de sujeito impresso por essa avaliação reduz o campo de experiências da consciência ao trabalho como dimensão fulcral de formação além de formular a noção de que é possível a completude. Tal passo minimiza – ou simplesmente ignora – a experiência que se realiza no campo da intersubjetividade, cujo vão necessário da alienação é pressuposto da própria experiência, e a necessidade do trabalho em sua coerção fomenta um mundo social que lhe é próprio. Além disso, tal interpretação toma o desdobramento da luta entre senhor e escravo como dado positivo e emancipatório, enxergando no trabalho a possibilidade de construção da dignidade perdida pela sujeição.

Há nessa análise a imagem algo fantasmática de um Hegel do idealismo absoluto cuja “reconciliação” seria a reapropriação do conteúdo substancial alienado. A ela contrapomos a ideia de que a chegada ao *Espírito Absoluto* repõe o processo que surge como resultado final de toda formação. O próprio processo é o fim proposto e contemplado pela *Er-innerung*: a história conceituada e a ciência “formam a rememoração e o calvário do espírito absoluto” (FE, § 808, p. 586) cujo fecho conceitual é o Gólgota e a crucificação.

A história do espírito é o seu feito [die Tat, ação-feito], e assim, é a tomada de consciência do que se faz, é compreender-se enquanto se desdobra e se

---

<sup>119</sup> Temos uma interpretação desse duelo entre consciências que foi sinalizado por Cossetin quando diz que: “A ênfase na corporeidade marca o encontro das consciências-de-si e tem como principal objetivo o desejo de reconhecimento cuja origem está num confronto que expressará a ascensão da consciência sobre a sua existência corporal objetiva e meramente natural. Por tal razão é que o estremecimento corpóreo será a experiência do modo e da sensação da consciência-de-si para si mesma, a experiência da diferença consigo mesma e também o meio imediato pelo qual ela se manifesta para outros, forma de sua objetividade. Para que o reconhecimento efetivamente ocorra, contudo, é necessário que ambas as consciências se deem conta de que agir e existir dependem uma da outra.” (Cf. COSSETIN, V. L. F. *A dissonância do absoluto: linguagem e conceito em Hegel*. Ijuí: Editora Unijuí, 2012, p. 101.) Tal interpretação destaca um movimento interessante a respeito da questão dos corpos, na luta entre Senhor e Escravo, no entanto, perde de vista a coisidade e o trabalho como coerção e, ao mesmo tempo, realização da consciência. Mais profunda nessa questão, a postura de Judith Butler ao refletir sobre a questão dos corpos, sem perder de vista a categoria do trabalho, permite-lhe enxergar a questão da subordinação ilimitada empreendida pelo ato de trabalhar e pela falta do ato declamatório, justificando assim a fuga do estoicismo etc.

interpreta (*such für sich selbst auslegend zu erfassen*). Com isso compreende [*erfassen*] o seu ser e o seu princípio, o completar [*Vollendung*] de um processo no qual o espírito se efetiva [*erfassen*] e ao mesmo tempo se aliena perante o ato mediante o qual ele passa ao outro [*seine Enttäusserung und sein Übergang*]. O espírito que compreende novamente esta compreensão e, o que é o mesmo, representa a si na alienação, é o espírito em um grau mais elevado do que aquele que detinha aquela primeira compreensão (FD, § 343).

Nesse sentido, não há finais felizes em Hegel, muito menos uma reconciliação que acentue um paradigma normativo, como fora por vezes insinuado. A reconciliação derradeira entre a substância que é sujeito não decorre de um retorno substancial afirmativo senão da compreensão de que tudo que é sólido se dissolve no ar. É o próprio vazio constitutivo da experiência que sempre repõe novas necessidades aquilo que está em jogo. Como essa experiência será constituída e constitutiva dessa consciência é o esforço exegético na formação proposta pela fenomenologia hegeliana que poderá talvez elucidar; um caminho necessário para a apreensão e compreensão da Ciência, e isso é importante destacar. Mas, disso já se pode inferir que começa a acentuar em nossa interpretação o sentido do político, que não é respaldado pela pacificação dos conflitos ou reencontro de uma substância perdida senão a posição de um Para-nós – filosófico? – que apreenda a cisão, enxergue no negativo a positividade constitutiva, aprenda a lidar com a contradição e por fim realize sua subjetividade ao vê-la como algo Outro do que é; *como um Eu que é um Nós*.

Evidentemente o passo decisivo na trajetória da consciência rumo ao saber absoluto é sua aceitação da contingência no próprio cerne do conceito em seu desdobramento. A alienação é assim pressuposto recolocado e indispensável da experiência. Nos termos de Lebrun: “o Conceito é apenas a elaboração do sentido da diferença”<sup>120</sup>. A dialética hegeliana, portanto, já é ela mesma dialética negativa<sup>121</sup> e não há a obliteração das diferenças ou um afirmar de um sujeito que traga a substancialidade se apropriando de toda alteridade. O que há é a demonstração de que o componente da identidade é dissoluto em seu processo e o sujeito aí implicado se traduz no vazio de sua própria experiência, ou seja, é um sujeito negativo. A cada “sim” um outro “não”

---

<sup>120</sup> LEBRUN, G. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora da Unesp, 2006, p. 364.

<sup>121</sup> Em algum sentido estamos tentando formular que na dialética hegeliana já há aquela bela recomendação segundo a qual “O desencantamento do conceito é o antídoto da filosofia. Ele impede o seu supercrescimento: ele impede que ela se autoabsolutize. É preciso refuncionalizar uma ideia que foi legada pelo idealismo e que foi corrompida por ele mais do que qualquer outra: a ideia do infinito. Não cabe à filosofia ser exaustiva segundo o que é usual na ciência, reduzindo os fenômenos a um número mínimo de proposições; isso vem à tona na polêmica de Hegel contra Fichte, o qual parte de uma “máxima”. A filosofia quer mergulhar muito mais literalmente no que lhe é heterogêneo, sem o reduzir a categorias pré-fabricadas”. (ADORNO, 2009, p. 13.)

contingente e excessivo nasce. Parece-nos que tal conclusão é mais radical do que aquela que quer salvaguardar o que sobrou dessa identidade e isso não significa que não seja a subjetividade que redefine o movimento histórico, pelo contrário, ele é redefinido somente pela individualidade, por esse excesso que escapou ao conceito, por esse corte no movimento infinito e na má-infinitude. Ao olhar retrospectivamente para aquilo que erige a experiência da consciência em sua relação com o mundo histórico, chega-se à conclusão de que a subjetividade redefine a própria noção de tempo. Paulo Arantes demonstra como a consciência, o Eu, concebe a relação espaço e tempo.

A consciência ao sair fora de si, negativamente, ou seja, ao colocar para fora sua determinação afetiva, expelle o conteúdo da sensação para o espaço e o tempo. O objeto da sensação que intui as formas de espaço e tempo, porém, não se presta a uma interpretação subjetivista e aqui está estabelecida a diferença existente entre Kant e Hegel: não há realidade anterior à atividade do sujeito e, dessa maneira, é impossível conceber o espaço e o tempo como formas subjetivas.<sup>122</sup>

A série temporal exprime a reflexão do tempo (como algo refletido pela própria consciência e em si mesmo) e isto desnuda a formação e reprodução dos momentos de seu conceito. O tempo em sua série negativa elimina o tempo passado para recolocar o tempo presente, que imediatamente se nega. Aquilo que se repete “é indiferente em relação aquilo de que ele é repetição [...] para si ele não é nenhum repetido e sua identificação cai fora dele” (ARANTES, 2000, p. 151).

Nesse sentido, o tempo advém da *consciência do agora*.<sup>123</sup> Se para Kant o pensamento e a sensibilidade continuam a ser particularidades divergentes, para Hegel é justamente a divergência desses dois elementos constitutivos da experiência que possibilita a compreensão do conceito e do tempo. Por isso: “o tempo é o mesmo princípio que o Eu=Eu da pura consciência” (ARANTES, 2000, p.154). Essa conclusão visa demonstrar que estão no cerne do tempo as contradições e negatividades impressas pelo fluxo da vida. O sujeito da consciência se põe no tempo, no presente ad infinitum, e o tempo exhibe as estruturas para descentrar esse eu. O significado do tempo em sua relação com a pura consciência revela o processo de diferenciação interna e uma relação negativa

---

<sup>122</sup> Segundo Arantes (2000, p. 169): Em Hegel, a unidade do conceito e do tempo tem de ser captada através da categoria do negativo. O conceito – ou a razão, ou o pensamento – é homogêneo ao tempo, e vice-versa, por sua comum estrutura negativa, determinação que o tempo exhibe em toda sua pureza primeira. Portanto, é a determinação do negativo que permite explicar a transposição do conceito no tempo e, por ele, sua irrupção na esfera do ser-aí.

<sup>123</sup> Retomaremos com mais cuidado este ponto.

infinita. É necessário, contudo, estancar a água corrente do violento rio que tudo arrasta chamado tempo, e para tanto é necessário que o Eu se retire da repetição uniforme de sua perene continuidade e quebre o ciclo interminável. Para tanto o fluxo violento da história precisa ser instaurado substituindo o ciclo igualmente violento do tempo, isto é, o sujeito precisa emergir dessa identidade cindida. Ora, dado que o tempo em sua determinação apreendida pela consciência é apenas que ele é uma passagem – razão pela qual o tempo é sempre tempo passado – é preciso um gesto que recaia num átimo que não seja uma mera determinação do tempo, mas que carregue o tempo e a presentidade (*Gegenwärtigkeit*) do espírito. Esse presente, quando capturado pela emergência da consciência em estancar o furor temporal, está no tempo e ao mesmo tempo fora dele, é a tentativa da consciência fazer parar o tempo por meio do Agora. Com isso, se forma a unidade do pensamento junto ao tempo que converge para a estruturação unitária do conceito que enquanto tal exhibe em sua composição a negatividade: a diferença.

Talvez seja preciso enunciar que a presentidade, que *é-não*, existe somente como operação da consciência. “Não basta proclamar”, diz Arantes (p.331), “que o real é racional: toda questão, e não se trata de mero preâmbulo, consiste em saber determinar o que é efetivamente real”. Ou ainda: não há um real. O real por ser racionalizável, não é jamais apresentável. Convém levar a sério que o real é o racional, mas não convém afirmar que o racionalizável é todo o real. Em suma: o racional é o regime de apresentação, o real é, no tocante à apresentação um resultado da operação da consciência, o real é o que se apresenta, não sendo redutível ao racionalizável também não é algo que simplesmente a ultrapassa, ele se mantém na sua negatividade até ser operacionalizado o efetivo que é a relação do real e da consciência desse real. “Assim como a racionalidade do real jamais é dada de uma vez, não é todo ideal que é vazio, do mesmo modo que não há como inferir automaticamente da clausura do Presente uma sorte de bloqueamento do Novo e do saber que ele estaria em condições de suscitar” (ARANTES, *ibidem*.)

É por isso que já de saída a *Fenomenologia do espírito* exhibe no tempo o elemento negativo do mundo sensível, o arfar do espírito em seu desdobramento contínuo que dissolve todo conteúdo determinado. “A negação constitui o que há de absoluto no conceito do tempo; ora, essa negatividade não é outra senão o próprio conceito absoluto, ou infinito como diz Hegel em Iena.” (ARANTES, 2000, p.169.) Como essa posição de Paulo Arantes retira a formação do conceito dos braços da filologia semântica é coisa em que vale a pena se demorar. Nessa interpretação vemos o conceito de tempo sedimentando

aos poucos o chão histórico e a reflexão conceitual, no entanto, está muito embasado numa noção de ascensão e positividade teleológica.

Por essa porta fica difícil compreender a contínua separação entre a atividade econômica e a atividade política que mais tarde será vislumbrada por Hegel na constante luta entre a Sociedade Civil e o Estado mas que já atua implicitamente no interior da Fenomenologia. As implicações que partem de nossa reavaliação à sombra de uma estruturação violentamente negativa do conceito jogam na história a formação da própria noção de subjetividade depositada nas linhas paradoxais de Hegel.

Por isso, cremos que há uma radicalidade elementar em olhar a marcha do espírito hegeliano a contrapelo da construção semântica,<sup>124</sup> pois a busca de uma “arqueologia do conhecimento hegeliano” permite desconstruir o castelo. “Não se refuta um sistema de razão”. Tudo o que se pode fazer”, diz Lebrun (1988, p.16), “é reencontrar, bem ou mal e por subterfúgios, as escolhas léxicas nas quais ele se baseou e que traduzem, sem margem de dúvida, tomadas de posição eminentemente infra-rationais”. Nesse posto de vigília semântica – contra a reversão de uma dialética eminentemente negativa em uma nova positividade eivada de triunfalismo que supostamente transforma a derrota em redenção – o que acaba se levando em conta é o fato de que na reversão hegeliana o que está posto não é uma mera positividade senão uma mudança de perspectiva que busca se apresentar como positividade. Uma formalidade que apenas legifera sobre a falta de redenção da própria experiência – é como se depois de desiludir-se com os hegelianos e com a tradição marxista, Lebrun planejasse uma diabólica travessura que acabou permitindo uma interpretação subversiva fora da leitura normativa. É com Lebrun que é possível contemplar que a reversão da dialética numa positividade triunfante é uma quimera. A apresentação do espírito se converte na força da negatividade como momento determinante de todos os pressupostos. A negatividade é a razão mediadora de todas as figuras num movimento que não cessa de comparecer na cena, não há recompensas até o calvário senão a cruz. É possível que haja então o *avesso* do niilismo hegeliano? Ou noutras palavras, diante das irresistíveis forças do infinito, da multiplicidade e da negação sempre repostas, é possível estabelecer um sentido que rompa com a destruição do tempo histórico?

Na *Fenomenologia* o processo de negatividade e sua abrupta correnteza chegam a seu telos quando a imediatez passa a ser mediada, quando por fim se refere a

---

<sup>124</sup> LEBRUN, G. *O avesso da dialética*: Hegel à luz de Nietzsche. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

determinações conceituais, ou seja, quando o fluxo da organicidade e centralidade do particular é elevado ao todo (a verdade das formas particulares está na autossuperação destas, mas o mesmo ocorre com a totalidade). Há uma parada quando, por fim, a posição da consciência ao se descompensar, se descentrar com a descoberta da perda irreparável, consegue, no entanto, executar um corte e estancar por meio da categoria o fluxo inexorável de destruição e negatividade da vida. Isso significa que para a consciência há a aceitação da contingência dessa totalidade que não pode ser abarcada, mas ao mesmo tempo, há o desafio de se engajar nela. Isto é, de tentar dar orientação e sentido e assim transfigurar essa totalidade; esse é o exercício de liberdade, essa é a condenação da consciência, essa é a formação do sujeito.

Sendo as “escolhas léxicas e as posições eminentemente infra-rationais” um dos modos possíveis de leitura, buscar outra fundamentação para a organização do *Conceito* não seria uma das vias de acesso ao pensamento hegeliano? É nesse sentido que o esforço de Paulo Arantes, em *Hegel: a ordem do tempo*, tem um espaço peculiar na nossa discussão por introduzir o problema histórico como chão da experiência.

*De novo, o tempo do mundo*

Se o exercício interpretativo, pelo contrário, não for a suspensão da negatividade dialética proposta por Lebrun, mas o *leitmotiv* originário dela – suas condições de possibilidade – então nada mais passível de prerrogativas *arqueológicas* do que o próprio conceito de tempo. Todo o esforço exegético, no qual o conceito de tempo vai sendo deslindado n’*A ordem do tempo*, parece convergir para essa interpretação.

Nela, quando o problema da eternidade surge como um *Duplo* do tempo, se insinua que este lhe é necessário porque constitui uma superação do próprio ciclo *ad infinitum*. Resta implícito que o tempo é condição *sine qua non* para o surgimento do conceito de história. E é por isso que a verdadeira eternidade hegeliana não é exclusiva do tempo em geral, mas aquela que abriga em seu seio o tempo.

Com isso se demonstra como a dialética existente entre o espaço e o tempo resulta no conceito de duração, que em termos hegelianos é a unidade da absoluta negatividade mediatizada. A duração é a autossuperação do ciclo interminável do tempo, é o estouro da bolha que não mais repõe as mesmas necessidades orgânicas. Isso implica dizer que temos, como resultado da duração, a compartimentação do tempo que em sua negação sai

da margem cíclica e passa a se desenvolver negativamente. É por isso que a eternidade aparecerá como a supressão infinita do próprio tempo. O tempo assim se duplica: por um lado, é o quadro imóvel da mudança, por outro é a imagem móvel da eternidade resguardando-se entre o devir e a essência, entre a mutabilidade e a imutabilidade.

A negação é o que presumirá a duração, e isto tem como significado o fato de que a consciência impõe o advento do tempo histórico. Não é à toa que Arantes analisa como os contrastes entre história e não-história se efetivam em Hegel. A conclusão de que o tempo histórico é marcado pelo advento da consciência mostra que a história se desenvolve para Hegel quando a racionalidade surge.<sup>125</sup>

Desse modo, tudo que permanece na zona indeterminada do em-si e da falta de mediação fica à margem da história. É só com a ruptura da vida imediata que o objeto histórico surge e o Espírito desencadeia a história atingindo a etapa do desdobramento reflexivo. Por outro lado, o espaço indeterminado do em-si como impulso histórico se efetiva quando a consciência sai do dado imediato e orgânico.

No desdobramento reflexivo abandonam-se as relações imediatas com a vida para passar às mediações feitas pela consciência e com isso a história une tanto o lado objetivo quanto o subjetivo fundamentando a narrativa. A narrativa assume papel preponderante com o surgimento do objeto *história* elencando-se como um dos princípios sob os quais a História objetiva irá se encandear.

A súbita supressão da poesia, como algo passível de sentido que internalizaria uma história comum, não foi obra do acaso porque a prosa objetiva, com a estruturação de um tempo afastado do ciclo orgânico, se aproxima da capacidade dissociativa do *entendimento*. Ora, esta é a fundamentação da espiral de construtos históricos. Os pilares da História se fundam no interior daquilo que Hegel concebe como a razão de sua manutenção e reprodução: fundação do Estado e organização do poder político, introdução da escrita e instituição da prosa atadas às funções da memória.

Nesse sentido, a linguagem ascende como necessidade. Por isso, “em Hegel”, diz Arantes, (2000, p. 221) “a língua é a ação da inteligência teórica [...] é sua manifestação exterior. Sem a língua as atividades da lembrança e da fantasia nada são senão manifestações puramente internas.”

---

<sup>125</sup> Interessante frisar como o tempo será determinante para o conceito de trabalho: “tem o animal um círculo limitado de meios e modalidades para satisfazer as suas carências também limitadas, mas o homem, até no que tem dessa dependência animal, manifesta o poder de lhe escapar, e bem assim a sua universalidade, primeiro pela multiplicação das carências e dos meios, depois pela divisão e distinção das carências concretas particularizadas, portanto, mais abstratas. (PFD, § 190).



É no interior do próprio conteúdo da história que reside a forma da prosa. Ela é sempre a necessidade de enunciar a dispersão do singular e remetê-lo à finalidade do *entendimento*.<sup>126</sup> No advento da prosa e da história ocorre uma virada, que é desconhecida pelas sociedades fechadas<sup>127</sup>, na qual a duração não só rompeu violentamente o laço do tempo cíclico instaurando a violência histórica, como algo, em seu terreno social, passou a fomentar um movimento de produção. Em ambos os casos a alienação está instaurada como o *algo* constitutivo.

É perceptível como a relação recíproca entre a prosa e a história, cuja fundamentação se baseia no desenvolvimento do trabalho, permite a abertura para a formação do Estado.<sup>128</sup> A prosa nasce quando há uma cisão entre o conceito e a realidade. Cisão que se opera em vários níveis. “É dessa separação que se alimenta a prosa e que ela própria institui”, diz Arantes (2000, p. 198) e segue: “donde a tarefa de um ajustamento recíproco de dois planos, a necessidade de produzir sua unidade, de viajar incessantemente de um a outro.” Nesse sentido, o rol de construções de signos, a produção da prosa que institui uma ordem capaz de ser apreendida pelos sujeitos, tem uma dupla característica: negativa, posto que demanda algo do sujeito – não só o refreamento de seu impulso ao desejo como também o desvio desse desejo para a coisa – e produtiva, tendo em vista que torna possível a transformação da efetividade na medida em que possibilita a emergência do sujeito em sua relação com a ordem existente.

Em linhas gerais a prosa histórica se atrela a uma finalidade: “Só pode ser assim um sistema de meios e fins [...]” onde todas as instâncias estão instrumentalizadas por fins práticos particulares que impõem uma socialização da memória e erguem o Estado como protagonista político. “O advento do Estado só pode coincidir com a gênese de uma memória coletiva” (Ibidem, 201). A história dá finalidade ao tempo. Sem ela há apenas um jogo arbitrário que se reproduz sobre formas variadas. Ela está respaldada apenas numa formalidade que legifera sobre a falta de redenção da própria experiência guiada pela carência. Tanto a história como a apresentação do Estado, no entanto, são posições

---

<sup>126</sup> O entendimento pode ser entendido como uma “reflexão isolada” que caracteriza sua impossibilidade de enxergar algo para além do fenômeno dado imediatamente. No início da *Fenomenologia do espírito* Hegel diz algo a respeito ao exemplificar como alguém especialista na folha não saberia dizer o que é a flor nem o caule, sendo impossível a ele entender o que é uma rosa. Nesse sentido, o entendimento é aquele saber que, apesar de verdadeiro, não está no absoluto e é incapaz de relacionar as partes de um todo. Em todo caso, retornaremos a esta questão.

<sup>127</sup> Aquelas que não foram invadidas pela violência da história.

<sup>128</sup> “O Estado deve considerar o espiritual como um fim em si, como algo que, pairando sobre ele, deve ser preservado, deve ‘construir o sustentáculo interior’ na alma do indivíduo. De sua parte, o Estado não repousa mais, visivelmente, neste sustentáculo interior – ele se tornou a simples fachada da vida interior.” (Cf. ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008, p. 338.)

de negatividades produtivas que acabam excedendo-se no circuito infinito da efetividade. A história é a zona, o espaço, de uma destrutiva produção e de uma produção destrutiva, ao passo que o Estado organiza esse processo não detendo o controle e buscando subsumir as estruturas que o negam. O problema é que a emergência do Estado já compõe sua própria negatividade. O fato de que o Estado é refletido – em consequência de sua necessidade histórica, que é comparável à capacidade de subjugar e organizar suas negações, o qual decerto apresenta suas zonas de sombra constitutivas – demonstra somente um progresso quantitativo que decorre da necessidade de organização da experiência coletiva.

As sociedades históricas são aquelas que interiorizam o devir temporal para fazer dele um momento constitutivo da oposição que as constitui. Se por um lado o tempo é devir intuído, o tempo histórico por outro torna-se o devir interiorizado apontando sempre para algo que tem, portanto, um fim, e assim a exposição especulativa da história inaugura-se pelas ruínas. É nas ruínas que temos a passagem histórica: “as ruínas tornam-se a alegoria da degradação temporal da irreversível supressão das coisas corroídas pela História” (Arantes, 2000, p. 208.). Um processo de violência cujo enredo nunca está limitado ao presente, mas inclui as dimensões do passado e do futuro. De um lado, a continuidade do tempo histórico é a possibilidade de corrosão; por outro lado, traz consigo a possibilidade de produção e é por sua vez um nada, um ponto zero, que a subjetividade cindida enxerga como uma relação de possibilidade.

Aqui se encontra o paradoxo dialético não assentado numa história evolucionista. Nas linhas de *A ordem do tempo* se evidencia um desdobramento cuja estrutura conceitual é o resultado de uma temporalidade contingente. Embora a duração acentue uma finalidade no tempo, tal finalidade não se reduz a uma estrutura conceitual atemporal e preexistente, o processo histórico se revela aberto e indeterminado no qual o sentido é revelado na medida em que o devir se revela.

Cada fenômeno histórico novo além de designar uma ruptura com o passado transfigura (*Verklären*) esse mesmo passado. A transfiguração não apenas instaura o novo como anuncia a morte do velho. Quando a experiência culmina numa nova forma, de fato a experiência passada é conservada; no entanto, a própria experiência passada em sua conservação se transfigura. Isso não significa dizer que o passado muda ao bel-prazer do presente senão que o que muda são os seus significados. Também não quer dizer que o salto qualitativo se dê por um acúmulo da quantidade, porque esta por si só, sem o sentido do político, nada efetiva. Quando o salto rompe o circuito do tempo histórico, a cisão é

suspensa tanto quanto a possibilidade. A incompletude não é anulada, mas desempenha agora um outro papel, que é redefinir o quadro geral da perda.

Nesse átrio da história, o que se define é um saber conceitual passado negativamente adiante por meio da prosa. Talvez, esse seja um dos motivos da bem conhecida conclusão: “Nada é sabido que não esteja na experiência.” (FE, § 802, p. 539.) A experiência cumulativa mais uma vez exige a rememoração como partilha e olhar retrospectivo. Isso marca a abertura e o fechamento de Hegel com referência ao futuro: se por um lado, nada é sabido que não esteja na experiência, por outro, o devir na história é marcado por uma finalidade cuja contingência lhe é constitutiva. É factível a impossibilidade de se apropriar do futuro tendo em vista que não podemos enquadrar a tessitura da história. Nesse aspecto a negatividade se alimenta da luta por essa apropriação como uma tentativa impulsionada pela consciência. Aqui a figura do sujeito hegeliano se ergue. É preciso salientar, no entanto, que a abertura da contínua atividade da consciência em sua busca de se apropriar do futuro está aprisionada na retroversão, na qual “só a exposição completa e objetiva é a reflexão da substância” (ibidem).

Ora, é precisamente nesse passo que a questão da liberdade se efetiva; a liberdade, com relação às determinações pressupostas, só pode ser efetiva contra esse pano de fundo no qual não há transparência. Não se podem prever as consequências das nossas ações tendo em vista que, se assim procedesse, a liberdade se reduziria à necessidade. Perderíamos a retroatividade que constitui nossa experiência e mantém a abertura para a contingência radical. Na luta contra essa contingência, se ergue o sujeito negativo no exercício de sua liberdade, o que, em Hegel, significa pôr seu próprio conteúdo, mantendo de pé a abertura e fechamento ao futuro, processo propriamente hegeliano.

A série de categorias que formam um *Todo* fechado em si mesmo não é o exercício legado pelo pensamento especulativo, pelo contrário, o exercício consiste em se debruçar no processo aberto e contingente no qual esse *Todo* se constitui. Isso se torna evidente quando ao suprasumir a eternidade no tempo; ao suprasumir a contingência numa ordem racional, tal suprasunção depende do excesso de contingência.

O que significa que a lição hegeliana consiste em não ter termos fixos *a priori*. Tais indicações estão desde o início expressas na *Fenomenologia do espírito*, consistindo no *leitmotiv* do movimento da consciência. Pressupostos que vamos investigar doravante com o intuito de debater com uma certa tradição para a qual a filosofia de Hegel exprime uma dialética idealista que precisa ser convertida em materialismo. Nossa leitura, pelo contrário, busca exprimir que a própria marcha hegeliana é prenhe por todos os lados de

concretude, mas abandona de vez aquela ilusão – extremamente abstrata e idealista – de que a verdade é algo que se pode pegar com as mãos.

*Ao (des)abrigo da história*

No inverno de 1820 com uma pletera de estudantes, Hegel chegava em Dresden para o festival de artes da cidade com lamas nas botas e neve no ombro. Eram tempos difíceis para qualquer pensamento minimamente republicano. Enquanto na Grã-Bretanha, ou na França, a discussão intelectual dava lugar ao conceito e à palavra “socialismo”,<sup>129</sup> na plácida Prússia instaurava-se o poder discricionário da Santa Aliança.

As visitas de espões e policiais às aulas não eram do desconhecimento geral, assim como se sabia que qualquer simpatia com a precocemente envelhecida *Revolução Francesa* poderia culminar num calabouço desconhecido. A despeito disso, o biógrafo Terry Pinkard descreve uma cena maravilhosa que contrasta com a imagem de um Hegel austero, imagem criada – diga-se de passagem, com a posterior anuência do governo – para e pela mumificação de seu pensamento:

Hegel juntou amigos e colegas e ordenou o melhor champanhe – Champanhe Silery, o mais distinto daquele dia. Ele passou as garrafas em torno da mesa, mas “quando se tornou claro que ninguém na mesa sabia exatamente por que eles deveriam beber naquele dia em particular, Hegel se virou com uma surpresa dissimulada e em voz alta, declarou: “Este copo é para o 14 de Julho de 1789 – Para a tomada da Bastilha.”<sup>130</sup>

Os interstícios dessa imagem sem dúvida refletem a manutenção dos ideais nutridos em sua juventude. Karl Körsch já havia chamado a atenção para o fato da importância que a *Revolução Francesa*<sup>131</sup> tinha para o pensamento de Hegel e os rumos

---

<sup>129</sup> Cf. HOBSBAWN, E. *A era das revoluções 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016, p. 328.

<sup>130</sup> PINKARD, T. *Hegel: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 589.

<sup>131</sup> Nas Teses sobre Hegel e a revolução Karl Körsch expõe o seguinte:

- I. Só se pode compreender a filosofia hegeliana e o seu método dialético na sua conexão com a revolução.
  1. Historicamente ela saiu do movimento revolucionário da sua época.
  2. O seu papel foi traduzir no pensamento o movimento revolucionário do seu tempo.
  3. O pensamento dialético é revolucionário também quanto à forma:
    - a) Separação dos dados imediatos, ruptura radical com o que existe, inversão, novo começo.
    - b) Princípio da oposição e da negação.
    - c) Princípio da mudança e do desenvolvimento incessantes — do salto qualitativo.
  4. Concorrentemente com o desenvolvimento ulterior da sociedade burguesa, a tarefa revolucionária desaparece inevitavelmente na filosofia e na ciência burguesas.
- II. Não se pode criticar a filosofia hegeliana e o seu método dialético sem a conceber em conexão com o carácter histórico concreto do movimento revolucionário da sua época.

abertos por Kant e aprofundados por ele fariam com que a história se entronasse como uma rainha decrépita e violenta.

Já sabemos que a *experiência* surge repleta de contingência e é o olhar *rememorativo* que a coloca como palco de formação e aprendizado através da prosa. Nos desdobramentos hegelianos ficou evidenciado outrora que aquilo que permanece limitado à negação imediata ou no registro da fluidez da vida em seus movimentos e atividades pungentes na forma indeterminada do em-si e da falta de mediação – fica fora da história. É com a ruptura da vida imediata que a história inicia sua jornada, início que já se marca por um caráter contraditório e atuante: uma negatividade destruidora e uma produtividade organizadora de sentido.

O desencadear do Espírito só pode ser efetivado quando há o desdobramento reflexivo através da negação da negação da consciência-de-si. Nele abandonam-se as relações imediatas com a vida para passar às mediações feitas pela consciência. Sabemos que o chão histórico dessa consciência-de-si, que forçosamente se negou, fundamenta a sujeição – dominação/liberdade – em Hegel e é, por isso, que a reflexão sobre a história se faz tão necessária. Contrapondo-se a noção de que “Hegel tenta modelar apressadamente a sua exposição, filosofar como se estivesse escrevendo a história, como se, por meio do modo de pensar, se forçasse a unidade entre o sistemático e o histórico concebida pela dialética” (ADORNO, 2014, p.217), por mais que tenhamos Adorno como um dos mais próximos Virgílios, nossa leitura ergue uma pressuposição contrária: a dialética hegeliana não é a busca da unidade entre o sistemático e o histórico, senão a demonstração explícita de sua cisão que se evidencia pelo advento do histórico. Endossamos assim o esforço de Walter Benjamin na busca da compreensão do *conceito de história*. Parece-nos que há um elemento possível de traduzir a noção de história

- 
1. Ela é uma filosofia, não da revolução em geral, mas da revolução burguesa dos séculos XVII e XVIII.
  2. Mesmo como filosofia da revolução burguesa, ela não exprime todo o processo desta revolução, mas apenas a sua conclusão última. Neste sentido é uma filosofia não da revolução mas da restauração.
  3. Esta dupla determinação histórica manifesta-se sob a forma de uma dupla limitação do carácter revolucionário da dialética hegeliana:
    - a) Apesar da dissolução dialética de todos os elementos congelados, a dialética hegeliana conclui com uma nova congelação; congelação do próprio método dialético e, com ele, de todo o conteúdo dogmático do sistema filosófico sobre ele edificado por Hegel.
    - b) A ponta revolucionária contida no primeiro impulso do método dialético, Hegel, na síntese, recondu-la artificialmente ao "círculo", ao restabelecimento do conceito da realidade imediata e à reconciliação com esta realidade, à glorificação do que existe.

hegeliana, pois sua preocupação muito se aproximará dos resultados previdentes da Coruja de Minerva:

A verdadeira imagem do passado *passa voando*. O passado só se deixa capturar como imagem que relampeja irreversivelmente no momento de sua conhecibilidade. “A verdade jamais nos escapará” – essa frase de Gottfried Keller indica, na imagem da história do historicismo, exatamente o local em que o materialismo histórico o esmaga. Pois é uma imagem irrecuperável do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se sintá visado por ela.<sup>132</sup>

Não há aí uma transfiguração do passado que redefine o próprio presente? Benjamin não está demonstrando uma noção de retroatividade cujo conjunto de razões (passadas, dadas) nunca é completo o suficiente, pois o passado só se captura no momento em que o conhecemos? Sendo assim, as razões passadas são retroativamente ativadas pelo que é, dentro da ordem linear, seu efeito. O processo histórico em Hegel se mostra indeterminado, seu sentido é obtido na medida em que o curso se revela efetivamente. Ou seja, na medida que a consciência se põe no exercício reflexivo para poder adquirir a capacidade de produção do signo como pressuposto necessário de aceitar que esse esforço nunca pode apreender todo o conjunto das determinações; noutras palavras, o todo vislumbrado é justamente o que deu para se apreender ao mesmo tempo que se sabe da fratura evidente nessa apreensão, dado que a determinação se reverte em negação.

Essa conclusão é muito parecida com o diagnóstico de Benjamin (ibidem): “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo [...] significa apropriar-se de uma recordação, como ela relampeja no momento de um perigo”. Em cada conjuntura histórica, o presente engloba uma perspectiva do passado que esteja atado a esse próprio presente. Na dialética da história hegeliana o novo reescreve o significado do passado. É por isso que a história só é compreendida quando suas ruínas são produzidas e a *coruja de Minerva* sob o crepúsculo do dia alça voo. A necessidade da história é a própria contingência; uma violência desmesurada.

A proximidade entre ambas as concepções é muita: “a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio”, diz Benjamin (2012, p. 249), mas o preenchido de “tempo de agora”. Tal conclusão traz para seu cerne a presentificação, ou a suspensão do tempo que funciona como aquilo que herda do passado seu fardo.

---

<sup>132</sup> BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 243.

Tais implicações concernem igualmente à forma como o próprio Hegel enxergava os desdobramentos históricos. A contingência assume o ponto de fissão da marcha hegeliana cuja própria noção de reconciliação é uma ilusão necessária projetada sobre o processo. A marcha desmistifica essa ilusão desnudando o que já estava em ação no percurso. E aqui começam os pontos de distâncias entre ambos, talvez, porque Hegel leva adiante a questão de refletir sobre o solo histórico em sua produção e reprodução social.

Aquela ideia propugnada de reconciliação forçada [*erpresste Versöhnung*] se perde e junto com ela se perde também qualquer noção de uma reconciliação “verdadeira”. O calvário do Espírito – frase de fechamento da *Fenomenologia* – continua rumo ao gólgota. Aquilo que se vislumbra como uma reconciliação em Hegel, portanto, é tão somente o (re)conhecimento da própria falta de redenção que circunda a efetividade. Ora, é justamente essa apreensão da falta constitutiva do caminho que aponta para o sentido do Político como negatividade atuante sobre os escombros da história.

Nesse fio de Ariadne enxergamos os desdobramentos do próprio conceito de atividade formante (*Bildende Tätigkeit*), pois o mesmo pode ser afirmado no que se refere à instauração da dominação – homem/natureza – que surge no interior da *Fenomenologia* na conhecida dialética do *senhor* e do *escravo*. “Hegel explica de maneira precisa o que o trabalho é, tão-somente, incumbido de simbolizar. Enquanto uma atividade agressiva desenvolvida por um ser finito, o que o trabalho mais afirma é a impotência do homem para tomar posse plenamente da natureza.” (LEBRUN, 1988, p. 188.)

É certamente o trabalho que impregna um desdobramento reflexivo e, portanto, quebrará as grades de um ciclo natural que gira sobre a necessidade e o consumo de uma vida animal. Todavia, não tenhamos ilusões a esse respeito; não há finais felizes e o sofrimento e a renúncia, principalmente nessa famosa “dialética”, são afinal a própria recompensa. Por isso, nessa via, nos contrapomos àquela noção que diz:

Ao reproduzir-se ininterruptamente esse processo (de trabalho), não se produz um tedioso progresso indefinido, senão a constante autorreprodução da sociedade humana a uma escala cada vez superior, embora irregularmente superior. Por isso pode Hegel afirmar, com razão, que o meio (de trabalho) está acima do fim para que se utiliza, acima dos desejos, acima do instinto de satisfação das necessidades.<sup>133</sup>

Contra essa noção é preciso compreender que os fundamentos da história não tratam de estabelecer um vínculo unitário entre teoria e história, legado pela marcha

---

<sup>133</sup> LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1970, p. 345.

dialética que visa uma reconciliação final; tratam antes de pensar a história como um documento da barbárie, como na famosa asserção de Benjamin (2012, p. 145): “nunca houve um documento da cultura que não fosse simultaneamente um documento da Barbárie.” Por outro lado, o aspecto produtivo da história carrega possibilidades não vislumbradas por essa fúnebre conclusão. Embora haja o desenvolvimento do processo de trabalho nada lhe assegura a capacidade emancipatória, a escala cada vez mais “superior” nada mais é que a autonomização desse processo conjuntamente com a objetificação daquele que trabalha. É aqui que a emergência do sujeito como um ente da potencial liberdade se efetiva ao passo que o político começa a ser produzido.

Ora, a apropriação de uma recordação, que faz viva relação com a rememoração hegeliana, é uma retroatividade que transfigura o passado e, desse modo, altera as coordenadas do próprio presente. Sendo uma espécie de síntese em um estágio superior, como aquela afirmada no trecho acima, que reunisse os extremos, seria, portanto, uma unilateralidade que trairia o próprio esforço dialético. Algo que se tornou uma espécie de senso comum acerca do seu pensamento.

A história para Hegel em sua *rememoração* passa ao largo daquela busca da verdade que “jamais nos escapará”. Trata-se antes de um voo cujas ruínas despertam centelhas de mudanças a partir do olhar lançado ao passado por meio da mudança de significado que essa ruína tem para o presente. Todo olhar ao passado implica uma interpretação do presente e uma reflexão sobre o futuro abrindo possibilidades de construção deste. O que há é a insustentável leveza do ser, o desejo de romper o círculo cômodo e organizar uma forma ante a própria contingência como exercício da liberdade. A estruturação do sujeito cindido hegeliano passa por aí.

A noção evolutiva de progresso para Hegel, portanto, verte-se numa quimera ao conceber nos estágios superiores de desenvolvimento um resultado dos estágios inferiores. É por isso mesmo que não é vã aquela interpretação sempre viva que fazia Lebrun quando demonstrava que a passagem à história como “disciplina” era desprezada por Hegel.

O trabalho da rememoração genuína é exatamente o contrário desse memorial: em vez de sepultar o conteúdo em seu elemento perecível, ela o liberta de seu *passado*. O que Cristo fez ou disse tal dia, em tal lugar (*das Ehemalige*), é reduzido graças à rememoração a mero rastro (*nur noch eine Spur*), a “simples matiz de sombra” (*einfache Schattierung*), a “abreviação”. É claro que seria absurdo propor um ideal desses ao historiador: É o mau historiador que pratica a “abreviação” e faz “os acontecimentos se resumirem em abstrações”. Mas isso é uma prova suplementar de que a história-narrativa, disciplina forçosamente “representativa”, nada tem a ver com o discurso da História (LEBRUN, 1988, P. 28-9).



O discurso da História é diferente da narrativa histórica porque o surgimento da prosa objetiva põe em relevo a sua união com o *Entendimento*. Essa figura está ligada à própria atividade de análise, decomposição e dissociação engendrada pelo processo histórico. Tal discurso, portanto, não se projeta na morte e corrupção que o tempo histórico efetiva senão na perenidade, na eternidade do presente do *evento* resgatado no *agora* da consciência. Se o advento da prosa indica uma profunda cisão entre o conceito e a realidade é para demarcar que a realidade mutável rompe a tentativa da manutenção do imutável. Tal cisão se projeta no surgimento do processo de dominação e quando este, cada vez mais, torna-se abstrato pelo processo de acúmulo que é tanto subjetivo quanto historicamente objetivo. À luz de tais resultados é possível constatar que o *Entendimento* em sua finalidade analítica está completamente vinculado à objetividade prosaica no interior do processo de trabalho.

Com isso, vê-se que reside no próprio conteúdo cumulativo da história o desencadeamento da prosa e o processo de abstratização do trabalho. Sendo a prosa a necessidade de enunciar a dispersão do singular e remetê-lo à finalidade do Entendimento. Do mesmo modo, essa abordagem só pode ser contemplada retroativamente através da *rememoração*; essa posição histórica não é a relativização do passado senão do próprio presente como um resultado rememorado e apreendido na sua projeção ao futuro.

Em termos violentos: “é o homem que oferece a chave para a anatomia do macaco e não o contrário.”<sup>134</sup> A prosa histórica assim atrela-se a uma finalidade objetiva que só pode ser abarcada retroativamente ao passo que o discurso sobre a história, nos termos de Lebrun, é o desanuviamento desse procedimento. Com os desdobramentos do mundo prosaico e com o processo cumulativo do trabalho, a história impõe uma socialização da memória cuja culminância é a instituição do Estado como protagonista político e organizador da própria memória. A história narrativa exprime a marcha do Espírito, enuncia e anuncia a acumulação dos saberes ao apresentar as leis e os costumes. É nela que se produz e reproduz o trabalho e que se observa o devir que aponta sempre para algo cuja finalidade se expressa nos percalços contingentes da própria história só compreendida quando vira objeto da rememoração.

O devir constante torna o trabalho um momento da oposição, algo que precisa ser suprassumido para instituir o novo. Com efeito saímos daquela apreensão para a qual a

---

<sup>134</sup> MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos* (Coleção Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

instituição do trabalho é uma categoria trans-histórica. Olhar retroativamente e ter no presente uma noção de progresso na realização do desenvolvimento das forças produtivas não significa que fatalmente tal desenvolvimento tivesse que ocorrer, significa, pelo contrário, constatar o que ocorreu e as contradições existentes no presente para implosão de suas limitações.

Podemos considerar que é sob este aspecto que *Antígona* aparece como uma espécie de matriz prática da *Fenomenologia*. Matriz que se expressa na condução dos momentos particulares rumo ao todo se desenvolvendo na órbita de problemas éticos a partir da sustentação de uma identidade de contrários, reciprocamente antagônicos, não-excludentes, necessariamente interdependentes, mas irreconciliáveis. É a instauração do caminho da liberdade e do sentido do político. É, nas palavras de Hegel, *o belo meio termo* entre conflito e resolução. Para demonstrar essa conclusão se faz necessário entender dois aspectos basilares: 1) como o desabrigo da história se formula; 2) qual é o papel de Antígona nessa interpretação.

#### *Antígona, Creonte e a história*

Curtius em sua belíssima e poderosa obra, *Literatura Europeia e Idade Média Latina*,<sup>135</sup> resume assim os aspectos paradoxais na “poética” de Sófocles: “Sófocles não se dirige às potências e aos seres da natureza como a divindades, mas como entidades humanizadas. São seres que sentem em comum com ele e ficam à sua disposição, para quando deseja intensificar uma nênia patética.” Essa insubmissão ao divino marca o início de um distanciamento em relação ao sagrado com profundas implicações no solo da comunidade grega de então.

Nesse sentido, a tragédia de Sófocles pode ser lida como uma espécie de sismógrafo que prenuncia uma mudança estrutural no seio do espírito grego<sup>136</sup>. Não há na obra de Sófocles uma garantia plena nem a reestruturação de um mundo fechado e cíclico; algo estranho se processa e a história em seu desabrigo parece iniciar sua

---

<sup>135</sup> CURTIUS, E. R. *Literatura europeia e Idade Média Latina*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 134.

<sup>136</sup> Essa ideia está presente de maneira “genérica” em LUKÁCS, G. *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2011.

transformação. A questão, no entanto, se mantém: em primeiro lugar, que quer dizer Hegel com *belo meio-termo*? A fim de uma imersão propedêutica nos (des)caminhos hegelianos tentemos interpretá-lo à sombra de Gérard Lebrun.

Gérard Lebrun nos ensina que a limitação kantiana<sup>137</sup>, visada por Hegel, está no fato de que, ao destacar antinomias irreconciliáveis, o filósofo de Königsberg reverte o problema metafísico ao efetivar uma busca do transcendente para além do campo das oposições finitas. Vimos anteriormente que Kant parece conceber uma divisão meramente epistemológica quando se depara com a diferença das coisas como objetos da experiência e as coisas em si.

Tal passo – “formal”, e as aspas aqui servem para enunciar que é nesse passo que a abertura para a história se efetiva – o faz pressupor a continuidade de existência de um campo numenal que existe externamente à própria experiência. Um dos pontos-chave da questão, na querela entre Kant e Hegel, se dá nesse *quid pro quo*. Deixa-se entrever aí uma reversão metafísica efetivada pelo campo numenal plenamente constituído e inacessível à experiência da consciência. Hegel, rejeitando essa abertura para um campo numênico, desloca a cisão para o próprio real: noutros termos, a própria cisão é não apenas constitutiva, mas determinante para a realidade da consciência.<sup>138</sup> Claro, no entanto, que a medida de aproximação do real infinito pela consciência finita é a mesma medida do distanciamento. O que difere a noção de efetividade, da de Coisa-em-si, é, portanto, que ele não só se distancia da consciência, mas a consciência consegue nele intervir à medida que se distancia. É essa separação, portanto, que constitui a verdade do movimento. A realidade projetada pelo motor negativo da história rompe o ciclo natural que será instaurado pelo mal-estar projetado por Antígona.

Essa cisão é o meio termo dos extremos no interior do pensamento hegeliano. Há uma grande especificidade nessa afirmação, que se distancia da interpretação padrão; os extremos como meio-terminos permanecem produzindo a cisão e o único avanço obtido pela marcha hegeliana é efetivamente entender e se debruçar no interior dessa contradição, quer dizer, compreender que essa cisão é uma abstração (metafísica) que dinamiza a realidade.

Assim, o verdadeiro significado do pensamento especulativo está no vazio de seu conteúdo, cujo sentido é gerado na medida em que o movimento se revela. Por isso a

---

<sup>137</sup> LEBRUN, G. A antinomia e seu conteúdo. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 569.

<sup>138</sup> Ou indo ainda mais longe, a alienação não é só constitutiva, mas determinante para a consciência.

*identidade de opostos* nada tem em comum com a ideia de uma resolução imposta por uma *Aufhebung* (suprassunção) que eleva a figura da consciência para um estágio superior; pelo contrário, a luta se firma no evanescer da experiência que formula uma nova negatividade encarnada numa figura singular e, portanto, numa nova experiência que reescreve a passada. Não é exatamente isso que ocorre na *Fenomenologia* o tempo inteiro?

O reconhecimento das limitações impostas pela cisão existente entre as oposições finitas é, desse modo, aquilo que poderíamos entender como o “*belo meio-termo*” hegeliano. Podemos concordar, desse modo, com Werner Jaeger,<sup>139</sup> e chegarmos à conclusão de que *o conflito* é sempre o problema real em Hegel. Essa interpretação nos ajuda a sair da polaridade, muitas vezes rebaixada, entre Creonte e Antígona, e, ademais, nos leva a uma nova orientação sobre a presença de Antígona no interior da *Fenomenologia*.

Para realizar essa nova orientação, em primeiro lugar, é preciso partir do pressuposto de que “o que em Sófocles é trágico é a impossibilidade de evitar a dor. É esse o rosto inevitável do destino, do ponto de vista humano” (JAEGER, 1995, p.329). Em segundo lugar, Hegel talvez seja um dos primeiros a chegar nessa compreensão e entender Antígona como ponto de clivagem na formação da consciência moderna. A força de Antígona reside, portanto, no conflito entre subjetividade e objetividade, entre universal e particular, que institui e projeta um desabrigo histórico, mas mais que isso na força que a subjetividade tem para fomentar a objetividade, ou ainda, como a particularidade é fundamental para a universalidade hegeliana.

Será possível pensar a peça de Sófocles como uma reversão em seu interior que aponte para além de si mesma, ou dito de maneira mais sucinta, será possível que Sófocles anteveja a ruína da pólis e sua obra seja prenúncio de novos tempos? Sabemos que a maldição da casa dos Labdácidas chega até Antígona, como última descendente de Édipo, e instaura uma espécie de crise levando à *epoché* da norma comunitária. Sabemos também que o desdobramento da peça – a tragédia de uma irmã que anseia poder enterrar seu irmão<sup>140</sup> – coloca em questão o humano e o divino, a questão da culpa e o destino trágico.

---

<sup>139</sup> JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

<sup>140</sup> “Pois não ditou Creonte que se desse a honra da sepultura a um de nossos dois irmãos enquanto a nega ao outro? Dizem que mandou proporcionar justos funerais a Etéocles com a intenção de assegurar-lhe no além-túmulo a reverência da legião dos mortos; dizem, também, que proclamou a todos os tebanos a interdição de sepultarem ou sequer chorarem o desventurado Polínicos: sem uma lágrima o cadáver insepulto irá deliciar as aves carniceiras.” (SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Hegel, no decorrer da *Fenomenologia*, abarcará de novo essa estranha dicotomia entre o divino e o humano, denotando como a posição e sentido do político instaurada pela suspensão da ordem através da emergência do conflito parte da tensão dessas duas esferas que se “resolvem” pelo Sujeito.<sup>141</sup>

Há uma espécie de luta dos opostos que converge para fazer assentar uma cisão irreconciliável que abala o solo comum. Esta será responsável por instituir uma crise, abrindo precedentes para uma nova forma de experiência que implicitamente aparece na *Fenomenologia* e cujos desdobramentos irão fomentar o desentendimento político. Fundação que emerge a partir do momento em que não há mais segurança naquela comunidade orgânica tomada pelo acinte da história ao passo que emerge a consciência do sujeito implicada no dissolver da identidade Eu/Mundo. Esse desdobramento aponta que Antígona mantém uma relação intersubjetiva que ergue sobre suas bases o mundo moderno. Em linhas gerais, nessa interpretação hegeliana, Antígona institui as bases para um intersubjetividade moderna.

Com isso, é possível pensar o sentido no mundo antigo como um mundo cuja singularidade individual ainda não está posta senão como *atitude natural*. Ao mesmo tempo, é possível pensar o caminho que faz Hegel como aquele cuja alienação do Espírito entrelaça as relações intersubjetivas e as contradições estão postas no campo do movimento e da experiência.

Com esses pressupostos, são dois os problemas de *Antígona*: a individualidade antes de se sobressair, ou tem valor como vontade universal, isto é, dissolvida no interior da própria comunidade, ou está ligada ao sangue da família. É como se o Um já estivesse desdobrado em si mesmo, quer dizer, é como se a individualidade aqui estivesse elencada ao universal imediatamente, se limitasse e se reconhecesse nele. Logo, o Eu=Eu, da consciência-de-si, está posto à prova de saída, mais ou menos como a inerência do não-Eu fichteano, ou melhor, dilacerado pelo espaço de sua aparição.

A individualidade aí nada mais é que um desdobrar-se em si mesmo a partir do Outro que se apresenta por meio da comunidade. A negação, que será efetiva quando o movimento interno da peça se desdobrar, constituirá o solo real das ações e tramas das personagens que se guiarão pela ação. É, sem dúvida, a ação de Antígona que, em termos hegelianos, colocará em choque a lei humana e a lei divina fazendo-as convergir como uma cisão que expressa o movimento do *negativo*. Não à toa afirma Hegel (FE, § 464):

---

<sup>141</sup> Retomaremos esse ponto adiante.

O ato perturba a calma organização do mundo ético, e seu tranquilo movimento. O que aparece no mundo ético como ordem e harmonia de suas duas essências – uma das quais confirma e completa a outra – torna-se através do ato uma transição de opostos, em que cada qual se mostra mais como anulação de si mesmo e do outro do que como sua confirmação.

É preciso levar em consideração que quando Hegel fala em “anulação de si mesmo” pressupõe um corte radical imposto pela oposição de duas tendências no interior de um mesmo ato. Podemos intuir daí que há dois universais abstratos que nascem e precisam morrer juntos: 1) a perda gerada a partir do movimento imposto pela oposição; e 2) o reconhecimento dessa própria perda.

Desse ponto de vista, não é possível nenhum acordo. Se pensarmos, tendo como referência a obra de Sófocles, entenderemos que ambas as posições são irreduzíveis e, portanto, o conhecimento dessa resistência antagonica é a condição de possibilidade do *Evento* em si. O desafio de Antígona contra Creonte é a exceção constitutiva de ambos, uma orientação ética tomada como um dever sob o qual não existe nenhuma indecisão; o dever é inabalável e imune de contradição, o ponto central do surgimento do político.

O conhecimento dessa situação é a marca da própria *Aufhebung*, ou seja, a suprassunção só pode ser sustentada pela *oposição que a constitui* e, por isso, aquilo que é suprassumido (*Aufgehoben*) como particularidade contingente é a própria organização calma do mundo ético e, por assim dizer, o seu ingênuo mundo a-histórico. O vento da história começa a produzir as ruínas daquele mundo antigo a partir do evento traumático no espaço comunitário.

Hegel aponta que algo profundamente novo estava ocorrendo no solo da comunidade grega antiga e “é esta tendência antropocêntrica do espírito ático que dá lugar ao nascimento da ‘humanidade’, não no sentido do amor humano pelos outros membros da comunidade, que os Gregos chamaram filantropia, mas sim no sentido do conhecimento da verdadeira e essencial forma humana”. (JAEGER, 1995, p. 328.) Por outro lado, é preciso lembrar que Antígona aparece implicitamente como figura da consciência no interior da *Fenomenologia*. Isto significa dizer que a estética e a ética convergem num só ponto na formação do espírito humano e Antígona é um desses momentos necessários sob os quais a cisão é deslumbrada e absorvida como momento fundante. Uma singularidade que desestrutura o Todo e o reconfigura ao se diluir pela força inefável e corruptível do tempo.

Pensar em Antígona como um dos elementos que traçam o percurso hegeliano rumo ao desnudamento da liberdade e posição do sujeito indica que em sua negatividade

Antígona dá sentido ao tempo, sentido ao político a partir de sua posição. O tempo no interior da obra se inscreve com um sentido temporal cuja escolha ética imprime os momentos. A finalidade de Antígona começa a instituir e desnudar a formalidade de se respeitar Creonte como algo que apenas legifera sobre a falta de redenção da própria experiência.

O devir temporal passa a ser internalizado para fazer dele um momento constitutivo da oposição que institui. Nesse devir interiorizado a exposição especulativa da história inaugura-se pelas ruínas do próprio mundo que não mais justifica suas leis. Com isso, Hegel nos alerta que há uma diferença fundante entre as potencialidades éticas como objeto da consciência e tais potencialidades como componentes do reino da eticidade (*Sittlichkeit*).

Essa contradição converge para uma cisão mais radical que possibilita a adesão da consciência singular a qualquer uma das duas posições, havendo uma espécie de reflexão da consciência que determina agora uma saída da imediaticidade ética. Creonte e Antígona formam um par de opostos que faz ruir a certeza imediata. Duas posições subjetivas, singulares, discordantes, que efetuam um corte radical na falsa harmonia comunitária.

Dessa forma, a oposição entre *lei humana* e *lei divina* adentra essa consciência não se tratando de um impotente “Ou, ou” e da vitória de uma das duas posições senão da demonstração de insuficiência de ambas como aquilo que as separa. A consciência ética como consciência-de-si busca – tal como no interior da peça de Sófocles – ou submeter pela força a lei, ou burlar a lei que não lhe agrada.

Se antes desse passo decisivo da consciência havia a imersão no reino da comunidade, agora, a saída desse reino pela reflexão e a sua adesão a uma dessas potências constituem o que Hegel chama de *caráter*. Coloca-se aí como direito absoluto de uma consciência singular contra o direito divino da essência.

A lei divina e a lei humana não são apenas os dois polos do todo; trata-se antes desse todo ter de dividir-se a si mesmo para fundamentar a inter-objetividade que ecoa em Antígona. A consciência, da qual Antígona é a representante, é a unidade de si e do oposto e, por isso, o mundo, enquanto oposto a ela, perde completamente o significado do essencial. A própria realidade torna-se a cisão antagônica que articula doravante sua ação no campo sociossimbólico. Nasce na ação o *Evento* que dissolverá as sólidas relações na comunidade a-política.

A luta entre os dois polos só pode manter-se, se também essa mesma efetividade – do real – estiver aliada à verdade contra essa consciência no conflito. Não vemos a consciência ética de Antígona “mandar às favas” a verdade aceita pela comunidade se importando apenas com seu direito absoluto de enterrar o irmão?

Há um passo interessante aqui e que determina uma diferença fulcral em relação ao que Hegel chamava de *lei do coração*: quando Hegel pensa a noção de reconciliação como modo de resolver os problemas existentes para *a lei do coração*, que se perde na multiplicidade e é subsumida ao universal, a perversão que a consciência vê no mundo logo está refletida em si mesma. Mas, agora, não cabem mais a multiplicidade contraditória, nem a pueril acusação da corruptibilidade do mundo. Agora não há espaço para o contraditório porque o direito absoluto da consciência ética consiste em que seu ato não seja outra coisa senão o que ela sabe. Em seu cerne há uma busca da reversão da condição de impossibilidade para uma condição de possibilidade, isto é, o advento do político: o obstáculo é só uma condição positiva do desejo “legítimo” tolhido por esse obstáculo apresentado pela efetividade, no caso: Creonte.

Cai por terra a tranquilidade de outrora e ruem os pilares que sustentam as bases da comunidade serena junto ao seu círculo a-histórico. A essência ética se divide em duas: por um lado, a consciência ética insiste no direito absoluto que se manifesta como força propulsora de sua ação; por outro lado, esse direito absoluto está desligado do direito existente no solo da comunidade. E, assim, essa própria consciência ética, em sua ação, põe a cisão: sua ação visa superar a realidade que para ela é negativa. A negatividade entra em jogo em sua forma mais radical, isto é, no sentido de que a particularidade da consciência ética encontre sua verdade em sua própria auto-anulação.

Por isso, Hegel adverte que é por seu ato que essa consciência se torna *culpa*. O que por consequência receberá na realidade – ou na cisão que separa as oposições da lei – a significação de *delito*, tendo em vista que a consciência ética não apenas se consagra a uma lei oposta à “de todos”, como renega esta e a viola mediante sua ação. Mas essa culpa não é uma consciência que fica resguardada nos limites de seus desejos negados. Não. A culpa é aqui ação. E a consciência ética prescinde dos acordos supostamente imutáveis da pólis.

Precisamos tomar como pano de fundo o modelo de *Antígona* para compreendermos que a ação, refletida por Hegel no interior da *Fenomenologia*, é a própria condição da cisão que se contrapõe a uma efetividade (social) tornada estranha e oposta. Esse aspecto, sem dúvida, crucial para a compreensão da tragédia, denota a



transição captada por essa mesma forma. Jean-Pierre Vernant<sup>142</sup> alude a isso da seguinte maneira:

A verdadeira matéria da tragédia é o pensamento social próprio da cidade, especialmente o pensamento jurídico em pleno trabalho de elaboração. A presença de um vocabulário técnico de direito na obra dos trágicos sublinha as afinidades entre os temas prediletos da tragédia e certos casos sujeitos à competência dos tribunais, tribunais esses cuja instituição é bastante recente para que seja ainda profundamente sentida a novidade dos valores que comandaram sua fundação e regulam seu funcionamento.

Os aspectos jurídicos como condicionantes da expressão trágica são o elemento social que deixa transparecer um sintoma essencial na mudança espiritual da Grécia antiga: a) uma comunidade cuja essencialidade se perdeu frente ao questionamento particular; b) a fundação de um novo tempo cujo processo impõe um saber cumulativo que se instaura a partir da negação daquela e por isso institui a forma política no Evento causado por essa sublevação.

É a história solapando os fundamentos do sagrado por meio de sua reivindicação. Há ainda uma feição muito importante sobre isso que na filosofia de Hegel será decisiva: é o próprio agir dessa consciência que determina a realidade efetiva da comunidade. A maldição de Antígona não é só sua. A persistência dessa consciência em sua singularidade consegue impor sua lei como necessidade, entretanto, a necessidade efetiva aparece como negatividade que destrói essa identidade. Inversamente, a necessidade universal como o poder do negativo subsume em si todas as particularidades, aparecendo como verdade da contingência que surge na consciência através de sua autonegação.

A ação ética, com efeito, tem nela mesma o momento do *delito*, o momento de sua (auto)negação que resta incapaz de superar a divisão entre as leis e permanece dentro de sua singularidade ao reconhecer sua culpa. A culpa consiste em escolher só um dos lados da lei e comportar-se negativamente em relação ao outro; é ela própria o reconhecimento do outro.

Nesse processo a consciência ética experimenta a natureza desenvolvida da ação efetiva cujo ato é dependente da própria negação. Sua ação se realiza em contraposição a outra, ao passo que a realização de uma evoca a essência isolada da outra, a própria decisão é em si o negativo. Quem age não pode renegar o *delito* e a *culpa*. A ação é o mover do imóvel, é produzir o que antes só estava encerrado na possibilidade, é unir o inconsciente ao consciente, o não essencial ao ser. Ou seja, a ação é própria aos que ouviram Fausto.

---

<sup>142</sup> VERNANT, J-P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 3.

Quando Hegel chega a tais conclusões é preciso ter em mente que Antígona se torna uma matriz prática interpretativa que conclui uma espécie de novo etos porque ergue consigo um Evento que estabelecerá um novo tempo. Ela reintroduz a possibilidade e a abertura naquilo que parecia uma sucessão fechada estabelecida por sua necessidade imanente. Trata-se do sopro dizimador da história. Em outros termos, ela se insurge, abalando a tranquila estrutura da pólis por meio de sua ação. É mais ou menos nesse sentido que Jameson (2010, p. 82-3)<sup>143</sup> insiste que a oposição entre lei humana e lei divina é

[...] antes de tudo, [...] a divisão que dá existência à sociedade primeiramente pela articulação de suas primeiras diferenciações notáveis, a do guerreiro versus o sacerdote, ou da cidade versus o clã, ou até mesmo do exterior versus o interior [...]. Cada um desses poderes larvais confere existência ao outro e reforça a distinção de seu número oposto [...] a contradição que por fim dilacera e destrói a pólis [...] é a mesma oposição que lhe confere existência enquanto estrutura viável em primeiro lugar.

A consciência ética para Hegel conhece antecipadamente a lei e a potência que a ela está contraposta e quando as toma por violentas e injustas, por uma contingência, comete o delito sabendo o que faz. Sua ação inverte o ponto de vista da consciência: o que é ético, para esta última, deve ser efetivo, e, nesse passo decisivo afinal, se coloca algo crucial nos desdobramentos do pensamento hegeliano sobre Antígona, a saber: não há nada de uma superação como estágio evolutivo; o que surge nessa ação é aquilo que já estava implícito.

Noutras palavras, algo no interior da pólis já apodrecia e vem à luz com o desentendimento radical entre Antígona e Creonte. É então que ao reconhecer sua culpa, a consciência ética reconhece também a efetividade da comunidade como fundamento de si mesma, e a consciência torna-se o que sempre foi: arranca da efetividade a união com a essência e fundamenta assim o verdadeiro ato político. Poder-se-ia dizer, desnuda aquilo que estava putrefato e vencido no interior das formas de sociabilidade da comunidade.

Esse reconhecimento exprime a *Aufhebung* do objetivo ético e da efetividade, ao mesmo tempo que faz desaparecer aquela lei que era a substância dessa singularidade. Com isso, exprime o retorno à disposição ética que sabe que somente o sentido do político, como desentendimento radical, pode reconfigurar a situação posta e reconfigurar seu valor: “a substância se manifesta na individualidade como seu *pathos* [...] mas é um *pathos* que ao mesmo tempo é seu caráter” (FE, § 471). Essa descida da substância à individualidade torna claro que a composição da própria realidade efetiva, ou ainda a

---

<sup>143</sup> JAMESON, F. *The Hegel variations on the phenomenology of spirit*. New York: Verso book, 2010.

universalidade da lei, depende da particularidade. A individualidade ética que carrega esse *pathos* tem no universal sua existência, todavia, não é capaz de sobreviver à ruína que essa potência efetiva lhe impõe. A ruína é a condição necessária de ambos. Se Antígona tem que morrer, a pólis, como era antes do desentendimento radical, tem que desaparecer com ela. Essa é sua vingança. Essa também é a vingança do escravo. Um trigo que morre para renascer.

Parece-nos, assim, que a aposta da análise hegeliana sobre Antígona é precisamente apreender o processo de devir como processo contingente que gera a necessidade existente, ou melhor, a condição efetiva existente. É a história como uma apreensão do passado, que desnuda as relações do presente. É a história como um evento que derruba a essencialidade como incorruptível.

Nesse sentido, a negação da negação, como vemos tanto na dissolução de Antígona como também de seu mundo, não é a afirmação de uma realidade superior, senão a reversão da condição de impossibilidade à possibilidade; a emergência de um Evento que reconfigura o todo. Antígona precisa morrer para que o reconhecimento do obstáculo como constitutivo da própria existência seja possível. Por exemplo, o obstáculo para a realização do desejo de Antígona é a manutenção de um mundo dominado por Creonte e seu edito.

Ora, Creonte é, portanto, a condição de existência de Antígona e o que se concebe aí é o negativo que os separa, tornando-os reciprocamente dependentes, e se expressa na lei como toda a realidade. É exatamente por isso que o movimento dessas potências éticas só atinge seu verdadeiro objetivo ao sofrerem ambas a mesma ruína. Tanto o caráter de Antígona, como o de Creonte, estão separados em um consciente e um inconsciente e cada um deles se põe na situação de culpa que os consome.

A vitória de um e a derrota de outro é somente a obra incompleta que avança sem cessar para o equilíbrio de ambas as potências políticas. É a bela mediania que se efetiva na desestruturação igual dos dois lados instituindo o político. Ou seja, o belo meio termo é a colocação de extremos, o conflito que decompõe as figuras mediante a experiência do negativo. É a demonstração da negatividade radical, do conflito irresolúvel que constitui o sentido do político.

*O conflito como instauração do sentido político*

A importância do conflito, segundo Hegel, se configura entre a ordem ética e a consciência singular, em outras palavras, como discrepância entre a lei divina e a lei humana. Fazendo um comentário *ad causam* de Antígona, o filósofo alemão apresenta o conflito entre os irmãos da heroína. Precisamos nesse ponto adentrar o hegelianês para extrair uma interpretação que corrobore a hipótese de que a morte de Antígona não é somente uma necessidade, como um reverter da impossibilidade em possibilidade por meio do reconhecimento da cisão e do evento político que lança raízes à modernidade. Aliás, negatividade, que, enquanto motor da história, será responsável pela abertura do novo em todo o movimento no interior da *Fenomenologia*; é a possibilidade de organização subjetiva da consciência que instaurará o sujeito.

Ao abandonar o seio familiar – aquilo que Hegel chama de essência carente de consciência – o jovem se ergue como individualidade em meio à comunidade. Uma vez erguida a individualidade, as separações estão pressupostas entre seu desejo e sua exceção na efetividade. A necessidade ética da unidade, portanto, se contrapõe à natureza desses irmãos, pois ambos querem o mesmo: dominar a comunidade.

A contingência se eleva por serem mais de *Um*, no qual ambas as individualidades são rasgadas pelo outro. Por isso, a contingência de serem dois lutando pelo mesmo reino faz com que eles se tornem dependentes nessa luta, ou seja, esse *Um* é na verdade um redobrar-se em si mesmo imposto pela experiência negativa do outro: um-dois. O espaço da liberdade entre os dois irmãos cria retroativamente suas condições objetivas que não são simplesmente dadas mas surgem a partir do momento em que a ação de ambos se efetiva. Etéocles e Polinices são desunidos e detêm, ao mesmo tempo, igual direito e igual falta de direito ao poder do Estado. É essa característica que imporá destruição a ambos.

Se quem cometeu o crime foi aquele que, não estando na posse do Estado, ataca a comunidade, por outro lado, o fato do ataque desnuda um desequilíbrio constitutivo. Embora a comunidade atacada e defendida pela singularidade vazia se mantenha e os irmãos encontrem sua destruição, ela – a comunidade – já não é mais o que foi. Assim, se o universal, apresentado pela comunidade, obtém a vitória sobre o princípio rebelde da singularidade, que se eleva ao conflito pela consanguinidade, seu resultado é o conflito dado pelo afastamento da lei divina.

Já há, portanto, uma mundanidade no comportamento da pólis, algo que rasgou a ordem circular e impôs seu ritmo estrangeiro. Se, por um lado, tal singularidade rebelde

detém somente a si mesmo como fundamento ético, por outro lado, a certeza do povo só tem a verdade de seu juramento que reúne todos em um só. É por isso que a vitória do universal é também sua ruína, pois o morto ultrajado sabe encontrar instrumentos para sua vingança que são tão poderosos como aqueles que foram usados para ofendê-lo. Tais instrumentos são a piedade da família, a lei divina encarnada em Antígona e, sobretudo, o vazio constitutivo do conflito aberto pela contradição entre subjetividade e objetividade.

O movimento da lei humana e da lei divina, como dissemos anteriormente, encontra a expressão de sua necessidade em indivíduos nos quais o universal se manifesta como um *pathos*. A lei divina penetra no povo efetivo e, por isso, aquilo que foi representado como simples movimento do *pathos* individualizado ganha outro feitio. O alerta de Hegel sobre isso é basilar: quando a comunidade subsiste por meio da destruição da felicidade familiar, produz para si mesma seu inimigo interior naquilo que reprime. A feminilidade de Antígona transubstancia o fim universal do governo ao passo que a reflexão, que impõe a este último, o desnuda como patrimônio privado. Como veremos, o feminino – e aqui o sentido não é o mesmo do gênero – carrega o sentido do ético, a lei divina (o amor) e não abre concessões para a normatividade, implodindo os limites postos.

Antígona encarna a feminilidade e força da juventude, enquanto a própria comunidade acaba por reconhecer, como força do todo, sua ação. Por isso, a comunidade só pode se manter através da repressão desse espírito singular ao mesmo tempo que o produz. Esse reconhecimento, cheio de aversão e constrangimento, do singular instaura um desmoronamento da tranquilidade da essência ética que ao se mover pela experiência de seus agentes se autoanula.

Esse passo é decisivo para, por assim dizer, a maturidade da própria comunidade: “agora são os espíritos vivos dos povos que, através de sua individualidade desmoronam em uma comunidade universal cuja vitalidade é o indivíduo singular, enquanto singular” (FE, § 475). A morte de Antígona em nome de um princípio familiar é a instauração da individualidade que arrancara o povo ético de sua individualidade presa à natureza, de sua circularidade atada à essência abstrata (formal) da lei.

Em outras palavras, a substância se encontrará, agora, neles como princípio individual e formal inaugurando uma nova espécie de intersubjetividade. Podemos pensar Antígona como um indivíduo moderno, se levarmos em consideração que sua realização é o ruir da tranquilidade ingênua da pólis. Agora se desnuda o fato de que cada ente particular e contingente encontra sua verdade no seu próprio evanescer - afinal, a essência dessa comunidade aparece dentro dos domínios da aparência e a

história se efetiva por detrás de suas costas. O evento levado pela particularidade; Antígona instaura o conflito do político.

Sendo assim, não existe acesso direto à verdade universal, e a negação se dá como movimento pelo qual cada particularidade é supressumida (*Aufgehoben*) no conceito do universal. “A substância emerge neles como uma universalidade formal que já não lhes é imanente, mas uma multiplicidade de pontos.” (F.E, § 476.) A supressunção (*Aufhebung*) é o próprio reconhecimento da negação existente entre a oposição das leis.

A própria perda da essencialidade estanque e imóvel, a perda de uma presunçosa identidade com a comunidade, é o que deve ser celebrado. O obstáculo para a realização do Eu torna-se a condição constitutiva de toda possibilidade de realização ao passo que aquela individualidade se coloca ao desabrigo da história ao buscar um sentido radical e singular. A negação radical de Antígona foi a condição de saída da ingênua universalidade abstrata da pólis, a pré-instauração decisiva do mundo histórico retroativamente compreendido por meio de suas ruínas.

Aqui está em germe um curto-circuito teórico de grande envergadura: a negação dialética é o próprio choque da particularidade consigo mesma, que conduz à dissolução da particularidade e sob a qual a universalidade concreta se introduz como conteúdo singular carente de conteúdo particular. Isso retoma a perspectiva de que a própria particularidade representa a dimensão universal da sociedade que é sua geradora.

O desabrigo imposto pelo vislumbrar do vazio no interior da própria comunidade, tal como Antígona denunciou, impõe a essa particularidade o complemento em sua negação. O complexo edifício das formas particulares da vida social é a verdade desse universal concreto e está sempre em risco de se desintegrar e assumir novas formas graças ao conflito intersubjetivo.

Tal negação particular se põe como uma impossibilidade abstrata de rotas de fuga, mesmo quando esta mesma individualidade se presta à fuga precipitada em seu próprio interior, ou nos castelos do ar de um romantismo marcadamente alemão, aquilo que Hegel chamou de *hipocondria do espírito*. É central nessa conclusão a noção de que uma perda de algo deve ser efetivada para que o novo se coloque; assim, excluindo certas alternativas, herdadas pelo choque radical das singularidades contra a universalidade, a reestruturação no interior da comunidade abalada pela posição político-subjetiva conforma o núcleo da decisão da vida humana.

IV  
Plano geral

*As questões às quais a filosofia não responde são assim respondidas: não é assim que elas devem ser formuladas. (Hegel)*

*O projeto fenomenológico*

Na Introdução da *Fenomenologia*, as preocupações de Hegel estão às voltas com a pergunta platônica *par excellence*: o que é de fato conhecer (F.E, § 73)? Questão que remonta a toda uma tradição<sup>144</sup> cujas vozes aparecerão nas entrelinhas das reflexões e do caminho a ser traçado no seu percurso. Como se tornou possível essa pergunta? Apesar do enorme desenvolvimento dos estudos sobre Hegel, que até o presente encerram muito refugio, tomaremos novamente essa via como uma digressão porque as determinações são indissociáveis do todo na obra hegeliana. Em sua filosófica e biográfica história da filosofia hegeliana, François Châtelet sustenta a tese de que “nenhuma dessas referências a doutrinas ou acontecimentos, próximos ou distantes, nos permite chegar a uma boa compreensão do que constitui o gênio específico de Hegel. Ele encontra suas raízes em outra parte, num lugar cuja determinação remete ao destino mesmo da metafísica, isto é, do pensamento no Ocidente”.<sup>145</sup>

Para nós, isso elucida os significados postos na asserção de Hegel sobre como a questão sobre o conhecer suspende a própria natureza do conhecer: “É preciso conhecer a natureza do próprio conhecer.” (F.E, § 73) A desconfiança interna aos pressupostos da ciência, e principalmente ao legado copernicano que teve em Kant sua força de expressão a partir da *Crítica da razão pura*, é uma espécie de *leitmotiv* da tarefa filosófica. Efetuando o trabalho da filosofia, Hegel suspende a prática conhecida do fazer ciência para levá-la ao questionamento dos seus próprios pressupostos. Há algo aí que aponta para o turvamento da ciência e sua proximidade com a religião, cujo conhecimento efetivo está limitado pelo próprio modo como a desconfiança opera na ciência e que mais tarde demonstrará como o Esclarecimento (*Aufklärung*) pode se interverter em seu contrário, isto é, em mito..

Desde o início, a *Fenomenologia* será marcada pela ruptura com a teodiceia metafísica tradicional, admitindo de partida uma abertura em relação ao *devoir*. Por isso, as aventuras da pesquisa filosófica não devem temer a verdade, a desconfiança, ao não

---

<sup>144</sup> A esse respeito Sichirollo tem uma ótima observação sobre “aquilo que Hegel entende por tradição: *uma abertura à influência estrangeira*, que é aceita e se traduz em motor de um novo movimento. Longe de ser mera conservação – simples transmissão do elemento não reelaborado – a tradição é por sua vez movimento e inovação contínua. “A duração”, Hegel reflete ditando uma lição, “é um prejuízo: a montanha imutável não tem mais excelência que a rosa, que se desfolha rapidamente na sua vida e se consoma em perfume”<sup>144</sup>. E esta é no fundo a dialética hegeliana”. (Cf. SICHIROLLO, L. *Hegel e la tradizione: scritti hegeliani*. Milano: Guerini e associati, 2002, p. 32.)

<sup>145</sup> CHATELET, F. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1995, p. 23.



ter medo do erro; ela inverte a relação e coloca questões à própria ciência. O erro mais uma vez é pressuposto para encontrar o verdadeiro, o que pressupõe um questionamento entre a atitude de conhecer e a ciência enquanto tal. O que pressupõe também a impossibilidade de qualquer representação metodológica perene e longe das transformações efetivadas pelo negativo.

Se levarmos em consideração que à época de Hegel já se operava um tipo de especialização nos diversos saberes que de maneira direta influenciava a divisão do trabalho e julgava o conhecimento a partir do fenômeno da representação, então teremos claro que o instrumento de representação no qual a desconfiança hegeliana se debate determinava um tipo de conhecimento, para Hegel, limitado.<sup>146</sup>

Aqui a crítica hegeliana se dirige à tradição que acompanhou todas as mutações do espírito influenciadas pelo próprio desenvolvimento histórico. Por isso, ao dizer que só o absoluto é verdadeiro, muito embora haja um conhecimento verdadeiro que não se encontra no absoluto e é capaz de outra verdade (F.E, § 75), o que Hegel traça são os limites dessa própria tradição. Isso porque a produção de verdade que se efetiva através da experiência de fato produz realidade e altera o efetivo, porém, a pergunta do saber absoluto vai além, uma pergunta que parte do transcendentalismo kantiano; quais são as condições de possibilidade para a produção desse verdadeiro? Temos uma verdade da verdade produzida. Por isso, pensar sobre esse absoluto leva o pensamento hegeliano ao procedimento cético de suspensão de inferências que sem ela poderiam culminar em respostas prontas e esperadas que se manteriam no interior dos pressupostos postos. O que Hegel, em última instância, está colocando é justamente o sadio e necessário procedimento de pôr também a ciência em suspensão, único caminho viável para mantê-la saudável.

Assim, *o princípio dessa dúvida*, posta sob a representação natural e seu instrumento para se conhecer algo, ergue-se nas seguintes direções: Primeiro, a consciência é expulsa do ambiente doméstico e do conforto das verdades acabadas, postas aí; segundo, fica lançado o convite para empreender a odisséia do Espírito. Por fim, a consciência, ao enxergar as limitações postas, orienta-se para um novo horizonte. Precisamos enfatizar novamente que esse convite não é bem um convite, já que se trata da imposição do negativo que liberta a consciência do reino das opiniões e por isso demove dela certezas tradicionais. Esse negativo é justamente a negação à determinação

---

<sup>146</sup> Anos mais tarde, Hegel retomará esse problema de maneira mais direta. A esse respeito conferir o prefácio de *Princípios da Filosofia do Direito*.

identitária da consciência que se apega aos limites e posições confortáveis geradas pelo solo comunitário. Reino que é a morte da própria ciência. Claro está que a odisséia hegeliana não é predeterminada, nem há nela um sentido teológico/ontológico, senão, e isso é importante ressaltar, a própria abertura para o devir em sua contingência. Não há um deus que tenha determinado um roteiro, nem um saber que abra caminhos livres e seguros; a situação é terrificante e sua abertura é o modo desse terror se manifestar; não há garantias e a verdade surge apenas como resultante do desdobramento. Ora, se o crepúsculo cai sob os eventos do dia, a reconstituição desses eventos pela narrativa será a resultante do processo que não se estabelece *a priori*. Esse horror, no entanto, garante uma beleza posta no caminhar da consciência, a verdade é uma conquista que tem por finalidade uma verdadeira felicidade de se saber no Outro e ser Outra de si.

Aqui, no entanto, Hegel discute com seus contemporâneos qual caminho seguir. Há, então, no sentido hegeliano, um desvio daquilo que é posto como representação natural. A problemática da faculdade do conhecer, como um objeto – instrumento – de representação natural traça seus âmbitos e determinações em que a exorbitância de sua estrutura, que é concebida anteriormente à experiência junto à Coisa, pode levar a “alcançar as nuvens do erro”. Hegel se coloca contrário a qualquer espécie de método concebível e axiomas dispostos anteriores à experiência interna ao objeto em sua relação com a consciência. Quando tais representações da ciência se veem esvaziadas, a própria ciência se torna uma aparência e, naturalmente, presa a essa aparência, não se leva adiante sua realização barrando seu próprio desenvolvimento. Está em jogo um sentido de ciência presa a ideia de análise por meio de axiomas formais.

É com essa crítica que Hegel se interessa pela exposição do saber científico. Sua análise se efetiva com alguns ecos do passado que passam a ser abordados; por um lado, cede a apresentação ao saber fenomênico e com isso se debate com duas formas de abordar esse saber. Ou como caminho da consciência natural; ou como caminho da alma. É preciso que saibamos qual o diálogo proposto por Hegel, porque é ele que revela em seus pressupostos o mote de sua crítica que instaura um sistema cuja abertura ao contingente e a avaliação conceitual no solo histórico são inéditos na história do pensamento:

Hegel não deixará de apoiar a crítica radical a Kant e a Fichte (que acredita ser seu continuador) e o questionamento a Schelling —, que se tornará, pouco depois, uma oposição aberta. Como testemunha o prefácio da *Fenomenologia do espírito*, ele é e continuará sendo o adversário decidido ao mesmo tempo da filosofia crítica, para a qual "o que se denomina medo do erro se faz antes conhecer como medo da verdade, e da intuição romântica, que impõe,

brutalmente e sem prova, o sentimento necessário do Absoluto. (CHATELET, 1995, p. 22.)

É necessário então refletir que tais pressupostos se lançam contra a mistificação de seu esforço filosófico que será feita logo após a sua morte e, infelizmente, será a tônica comum, tornando-se uma tradição.<sup>147</sup> Tal mistificação incide naquele suposto idealismo, do qual Hegel seria o pai, supostamente elaborado por um sistema fechado cujas determinações são anteriores e predefinidas. Nada mais falso, porém. Como vemos até aqui – ou ainda como estamos buscando salientar – a força do caminho hegeliano consiste em não ter um instrumento *a priori* para captar o verdadeiro; a contingência, a indeterminação e a necessidade da experiência são aquilo que fomenta o conceito. O que implica que a experiência científica sempre se renova à luz do objeto de investigação e à sombra dos pressupostos usuais que precisam ser revistos negativamente. É por isso que a consciência da representação natural por si aparecerá como um saber não-real.

Sem *mediação*, a consciência da representação natural se vê incapacitada de qualquer formulação sobre a experiência que faz. Insatisfeita com o pobre saber imediato, o impulso da consciência penetra nesse saber fenomênico insuficiente desconstruindo-o por meio da dúvida. Este impulso será conduzido pelo ceticismo. Já acontece aqui um dos primeiros processos de reversão no interior da *Fenomenologia*, em que Hegel demonstra que a própria formação da ciência coloca em evidência a história detalhada da formação da consciência ao passo que os conhecimentos prévios sobre algo são apenas um primeiro passo para uma investigação negativa na sua relação com o objeto.

É isso que desponta por sua vez dos limites do ceticismo alinhado à consciência da representação natural: se, por um lado, o ceticismo que incide na consciência torna o espírito capaz de examinar e dar seus primeiros passos rumo à verdade, por outro, o fato de seguir a própria inclinação e se deter nela turva a capacidade do ceticismo de examiná-la diretamente. Hegel contrapõe-se à noção comum de representação natural, entendida aqui como a forma de chegar-se à verdade por meio de um instrumento cuja representação do fenômeno da Coisa seja captada. Dando um passo para trás, avançando ao regredir aos fundamentos, a questão para Hegel se coloca na própria condição de possibilidade dessa representação.

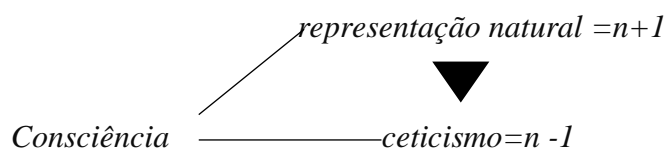
---

<sup>147</sup> A história do hegelianismo, portanto, sempre foi a história da apropriação parcial de temas e conceitos hegelianos selecionados, ao invés de uma compreensão ou desenvolvimento produtivo do sistema de Hegel como um todo (cf. SINNERBRINK, R. *Hegelianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 14.)

Em linhas gerais a dominação e contemplação do absoluto com um instrumento *a priori*, força a Coisa à ideia. Nesse uso a visão dada pela contemplação é a visão que anteriormente já se esperava. O conceito força a Coisa a seu conteúdo. Isto quer dizer que a representação natural ao dominar e contemplar o objeto deixa-o previamente a sua mercê; a repetição de seu raciocínio e axiomas nada mais é que a busca de conformação da Coisa com o instrumento do conhecer e assim “logo, se suspeita que a aplicação de um instrumento não deixa a Coisa tal como é para si.” (F.E, § 73)

Haverá um antagonismo recíproco entre a busca do *conhecer* e a busca do *saber* como determinações que se inserem no processo aberto pela dúvida cética. Devemos levar em consideração que, ao detectar esse ceticismo como um impulso da consciência que ultrapassa essa representação natural, passa a haver uma série das formas de consciência não-real. E não-real aqui implica de fato uma abstração dos conhecimentos que se destacam da concretude da experiência: *a)* um ponto de negatividade e; *b)* um ponto de resultado.

Como a consciência da representação natural tem uma visão unilateral (particular e fenomenal) sobre esse duplo movimento, ambos são relegados. Hegel corrobora a ideia de que essa unilateralidade é a própria essência da consciência que efetiva a representação natural e é por meio dela que se molda o ceticismo, como um negativo.



Consciência natural/ceticismo forma um antagonismo recíproco interno aos mesmos pressupostos com sinais trocados. Enquanto a consciência natural busca positivar sua ação, a consciência cética é uma posição para quem o resultado do movimento é somente o puro nada. Esse nada obtido pela experiência cética é a própria negatividade do ceticismo, quer dizer, o nada, tomado como um nada, termina como uma pura abstração e impõe ao ceticismo seus limites, posto que, aferrado à busca desse resultado, ele não pode avançar para além disso. Quer dizer, o ceticismo faz da dúvida sua única finalidade tornando a própria dúvida uma profissão de fé.

A unilateralidade do ceticismo deixa escapar ou renega o resultado, e quando este é apreendido é porque já surgiu uma nova forma da própria consciência ultrapassando o

ceticismo. O que o ceticismo não apreende em sua unilateralidade é que a negação carrega como lado constitutivo de si um positivo. Sendo, portanto, o ceticismo um negativo da consciência natural que, todavia, se limita por meio de sua unilateralidade a um não-resultado, sua positividade é justamente a negatividade. Quer dizer, a satisfação de sua unidade consigo repousa nessa negação. Por isso, o processo se produz por si mesmo na medida em que a consciência precisa se desdobrar através da experiência que faz junto ao objeto.

Contraposta a essa atividade, porém, como vimos, há uma outra consciência – aquela da representação natural – cuja medida é a mesma só que em polo invertido; ela visa suprimir a dúvida e renega a própria experiência em nome da certeza. É a consciência que prima pela vida natural, um elemento primário que se limita a seu próprio conteúdo saindo da contradição imanente somente quando as supostas verdades conceituais lhe são entregues. É uma consciência natural para a qual sua crença de verdade e conhecimento nunca foram postos à prova e que jamais saiu de sua pequena ilha de razões naturalizada, dadas por sua tradição e comunidade. Se a cética tem prazer no negativo, a consciência natural se põe confortavelmente no positivo. Ambas têm algo de complementar. O problema nesse mundo criado e fantasiado, que imediatamente põe a unidade da consciência consigo, é sua falta de solidez, o castelo de areia que desaparece com a primeira onda, algo perfeito para que a força negativa do saber imponha a necessidade de investigação e a retire da preguiça conceitual impondo sua passagem sob a série de figuras. A consciência é assim expulsa dessa cômoda posição, chamada a ver-se a si mesma e ao mundo. Pode contemplar a miséria e a grandeza do fluxo da vida, ao ser rasgada pelo tempo e pela negatividade. O passar à série de figuras é então a atividade da própria formação da consciência, modo de se aferrar aos próprios pressupostos, ao *necessário limite* da experiência do fracasso do saber que coincide com o erro. O fracasso será algo constitutivo, assim como a premente sensação da perda de identidade, porque a verdade não é dada, e assim como a liberdade, ela é uma conquista.

### *Saber, conhecer, verdade e ciência*

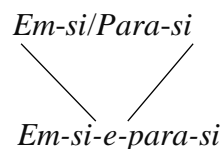
O saber não-real, o equívoco da consciência, não é algo “puramente negativo”, apesar do ceticismo se despojar dele, precocemente, porque ainda não percebeu que o que é negado é constitutivo da Coisa e, portanto, é constitutivo do Saber. Como o saber é o

que impulsiona a consciência e nela estabelece a série de figuras e estações a ser ultrapassadas, sua busca não se interrompe. Se a filosofia deve buscar o saber efetivo daquilo que em verdade é, e, se esse saber só é efetivo como ciência, observa-se que estas figuras e estações são o processo, no qual, em seu findar a verdade surge com os próprios solavancos da experiência. Esse percurso torna-se central para a própria definição de ciência por Hegel.

A consciência é o saber, porém, ao se investigar a verdade do saber, “parece que estamos investigando o que o saber é em-si”, como se esse em-si do saber aparentemente distinto da consciência não estivesse com ela relacionado; ciência e consciência formam assim um par antagônico, reciprocamente constitutivo, e interdependente. O caminho ao saber é o próprio objeto; também a consciência tomada como um objeto (é para nós).

A verdade é o que é estabelecido pelo saber e pelo reconhecimento imediato do Outro. Já surge de saída como um corte radical no movimento infinito e na necessidade de uma alteridade que perpetue o saber. Noutras palavras, a verdade reside na investigação e anuência simples do Outro que reconheça o saber como algo efetivo. Mas, como mostra Hegel, nesse primeiro momento a consciência não sabe disso, nós, filósofos, sentados em confortáveis poltronas, nesse teatro de figuras históricas, sabemos. E aqui é importante frisar a posição do *Para-nós*, porque essa posição é justamente a posição discreta, de um espectador que também é analista, e sabe que a consciência em seu caminho tende a vários fracassos repostos. A bela questão, e digamos, a astúcia hegeliana, é que esse analista também é posto na figura de um paciente que só se descobre enquanto tal no término da totalidade da experiência de uma dessas figuras.

A consciência, por isso, permanece para-si como um momento do saber e torna-se em-si como um momento da verdade, no fim de toda a jornada. Tudo se estabelece numa relação interna de si para consigo mesma que traz os resultados da objetividade. O grande salto e finalidade é que a passagem desse em-si para o para-si, a unidade de ambos é realizada pela negação que os separa e o conectivo que os une.



E aqui está o ponto comum para a acusação de idealismo abstrato. Já que a tradição toma esta asserção como uma unilateralidade, sem, contudo, se dar conta de que a consciência se forma a partir da sua experiência concreta. Sem se dar conta, ademais, que

a estruturação conceitual que ela faz é o que possibilita a apreensão do movimento do real.

Por isso, o saber, ao mesmo tempo que é o conhecimento do objeto, é aquilo que a consciência alcança como resultado da experiência. O saber de algo se diferencia do que é esse algo, e esse saber é o que a consciência acreditará ser o próprio objeto, daí a necessidade da incansável investigação, como diz Hegel; “o lado desse Em-si – do saber – chama-se verdade” (F.E, § 82), o que não significa um ente atemporal, senão aquilo que tem permanência, que se encontra na duração. Aqui se ergue o passo decisivo para nós: enquanto o ceticismo estabelece a dúvida como finalidade, Hegel a estabelece como método e, portanto, a verdade como fim.

Vê-se nisso a necessidade, não de investigar o próprio objeto, e, sim, como surge a verdade do saber na consciência desse objeto. Para Hegel o Em-si – ou a verdade do que acreditamos conhecer – está de tal maneira intrincado com a consciência, que ao investigarmos sua verdade, estamos investigando o que é para nós mesmos o objeto. Se isso ocorre é porque o objeto já por assim dizer invadiu e determinou a consciência; no entanto, a própria consciência por sua vez determinou o objeto; é mais ou menos como aquele conhecido provérbio: o homem cria as ferramentas, mas as ferramentas recriam o homem.

Qualquer afirmação de sua essência – e toma-se a essência neste caso como verdade do ser – seria não o que é ele mesmo, mas nosso saber sobre ele. Assim, o padrão de exame de algo está na própria consciência historicamente constituída. Colidindo novamente com a esfera do Ser e Nada como um Não-todo dinâmico.

Com efeito, o objeto, não sendo o que a própria consciência define, supera a aparente separação entre conhecer o objeto e ele mesmo, e embora a consciência forneça a medida, não fornece o próprio objeto, de tal modo que a investigação terá que proceder por meio de comparação “de si para consigo mesma (F.E, § 84)”. Pois o Em-si parte do objeto e reside também na própria consciência ao tentar defini-lo, fazendo, portanto, a distinção entre o conhecimento que ela detém e a relação dele próprio com o objeto.

O outro aparece, assim, não apenas para a consciência. Não tem sua essência ligada à consciência, a verdade dele não é inerente à verdade da consciência. Sendo um objeto separado da consciência, ele também é Em-si. O Em-si é a verdade. Assim, todo esforço da consciência deve buscar declarar o objeto como verdadeiro, tendo, portanto, um padrão de medida que ela mesma estabeleceu, pois “há na consciência uma determinidade do momento do saber que espera o outro”.

Esse padrão é nosso velho conhecido, visto que é algo do qual a tradição durante séculos de elaboração fomentou nas suas invectivas e a partir da revolução copernicana tornou-se norma. E isto fica claro da seguinte maneira; se o saber é igual ao conceito e a essência corresponde ao objeto, logo o conceito precisa corresponder ao objeto e vice-versa. Basta para nós, portanto, verificar em nosso exame – diz Hegel – se o objeto corresponde ao conceito. Por isso, é necessário manter os dois momentos do exame: o conceito, quer dizer, *ser para um outro*, e o objeto, conseqüentemente, *ser em si mesmo*.

Com isso abandona-se um padrão de medida externo, um instrumento para se investigar a partir do que é dado, o que contribui para a explanação de sua limitação. Por isso, *a consciência é consciência do objeto* e por identificar este como um elemento extrínseco torna-se consciência de si mesma. Se as limitações fenomênicas se exprimem mesmo com o abandono do instrumento *a priori* de investigação, e se o conceito é aquilo que deve corresponder ao objeto, a consciência é forçada imediatamente a ir além do limite do que se tornou natural.

Esse natural é o processo de normalização de uma ideia, saberes constitutivos e passados adiante; ainda não passou pelo crivo crítico da reflexão que se processa e processa a vida sob a égide do conceito, ou ainda, o natural se refere ao estabelecido sem a reflexão sobre a mediação social ou sobre o processo de transformação regulado pelo negativo. Ao ser, todavia, encurralada pela necessidade cabível ao conceito, dois caminhos sobram para essa consciência: a angústia da expulsão pode fazê-la avançar, ou sua vaidade pode ser tornada verdade e fim único, fazendo-a recuar. Em todo caso, a negação ao seu *Si* já está instaurada. Esta consciência nunca mais será o que era a despeito de sua escolha.

Se tomarmos a própria consciência como um objeto de investigação – e a nós é factível esse movimento na *Fenomenologia do espírito* – resta que a consciência como objeto de investigação ultrapasse essa separação. Todavia esse ultrapassar não indica um estágio superior do entendimento e sim sua positivação e afirmação da abstração que governa o mundo concreto. Não significa uma completude, senão um vazio que, a despeito de sua crença como padrão, se revela inefetivo e, por que não, desprezível – no entanto, vale dizer, não desprezível na sua crença enquanto padrão porque é uma *ilusão necessária*.

Hegel deixa claro que a distinção já se opera na própria consciência e a investigação se torna uma comparação dela consigo mesma. Isso é possível por meio da própria negatividade e contradição que impulsiona o processo, pois, embora a consciência



tenha em si a determinação e o momento do saber, tem em contraposição esse momento como um outro (negado), ou seja algo que não é somente para ela, senão que a ultrapassa e se estabelece como um momento da verdade em si mesmo.

Apresentada a necessidade do processo, Hegel nos direciona ao desenvolvimento do curso cuja contradição será determinante e a perda será constitutiva. A marcha de nossa exposição levou-nos a ilustrar, com exemplos de Hegel, a abertura ao contingente, e a igualdade entre *Ser* e *Nada* se pôs. Ser e Nada aparecem indiscerníveis, e sua tensão é resultado do olhar retroativo a partir da perspectiva dialética. Se, expulsa da naturalidade, a consciência se nadifica ao deparar-se com o seu negativo objetal, o processo ontológico se efetiva por um sujeito que é o próprio nada, não existe nenhuma lei que sustente a necessidade e toda lei é contingente advindo *a posteriori*. Há a verdade, só que ela depende da experiência.

Conforme indicamos, a contradição, revista retrospectivamente em sua tensão, pode ser suprassumida (*Aufhebung*) se suprimidas as determinações abstratas de uma cisão entre o saber e a verdade frente à consciência. Suprassunção que, todavia, repõe o processo. Essa suprassunção é o risco da contingência que impulsiona a consciência em busca da correspondência entre o conceito e o objeto. Como elucidava Hegel (F.E, § 82): “O saber é o relacionar-se (do objeto com a consciência) como um *ser* de algo para consciência.” (destaque meu)

É importante evidenciar o que se distingue desse ser; por um lado, o ser-em-si; e, por outro, aquilo que se relaciona com o saber e, presunçosamente, se coloca como o essencial. Se até agora utilizamos a categorização própria ao dialeto hegeliano é para indicar que, destacado o saber dessa relação, Hegel passa a investigar o que é o saber em si. Com esse movimento lógico no interior da *Fenomenologia*, Hegel desnuda o nervo central do *entendimento*, pois evidencia como o saber separado da relação cindida entre consciência e mundo se torna um padrão de medida anterior à investigação da própria relação e da experiência que faz a consciência. Ora, novamente o que se apresenta é uma certa noção de ciência que se configurou contra uma outra noção de ciência que nega qualquer configuração peremptória que não passe pelo crivo do negativo e pela constante reconfiguração de seus limites internos.

A crítica comum ao entendimento é a de que, no geral, ele ignora a riqueza da realidade e que destacado da concretude incorpora o saber ao próprio entendimento livre da relação. O erro do entendimento seria então o de se efetivar como atividade negativa. Subvertendo essa crítica, acreditamos que o que se passa no entendimento apenas evoca

as forças da abstração desse conhecer, que só vê a si mesmo por trás das coisas. É a abstração, isto é, a capacidade da incapacidade de apreender toda a realidade que governa a razão. Estamos frente aos dilemas da ciência copernicana e da própria noção de ciência que começa a ser esboçada por Hegel.

O drama se estabelece a partir do momento em que a consciência se vê como padrão de medida e, no entanto, o momento da verdade não é ela mesma. Ruptura atroz que demonstra o grau de negatividade imperante no solo dos construtos humanos. Drama cuja angústia se localiza na tentativa de examinar a correspondência entre o conceito e o objeto no qual o conceito aparecerá como negativo frente à consciência impulsionando a tarefa do saber, que consiste em verificar se os dois momentos – conceito e objeto – incidem em seu interior. Sendo assim, o padrão de medida, assim como o que achamos que sabemos, é logo descartado no percurso hegeliano.

A figura imperfeita é suprassumida, sem que, no entanto, a consciência a descarte de seu caminho, mas, ao contrário, a considere como algo necessário. A consciência, assim, volta-se contra si mesma a fim de levar até o fim o processo do Saber, e, dessa maneira, suscita a dúvida ali onde tudo parecia ser o mais sólido. Vale ressaltar que cada uma dessas figuras é tomada como verdadeira até o processo de ruptura forçada ante a presença desse Outro, que guia a consciência ao mostrar-se a si mesma, sempre se deparando com um processo de contingência infundável. Nisso está a senda da dúvida, ou ainda, uma verdadeira “angústia ante a verdade”, quando a consciência, por assim dizer, preguiçosa e temerosa, se aferra aos dogmas e é forçada a seguir seu caminho derrubando seus ícones erguidos na estação anterior.

De tal maneira, contrariamente ao ceticismo tradicional, que apenas nega o nada daquilo do qual resulta a figura, o ceticismo hegeliano torna-se um tipo de suspensão para exame e apreensão. O nada aí não se constitui como algo vazio e carente de conteúdo, mas como aquele que advém da figura anterior constituindo o próprio ser e rumando para a nova figura. Isso acaba corroborando a hipótese de um Não-todo determinado e ontologicamente formado. O nada seria, portanto, a verdade do movimento e do ser, a negatividade e as sombras que dão efetividade ao conceito.

A consciência tem função de saber a si mesma. Por isso, essa violência provinda do impulso rumo ao saber passa pelo sopro do negativo que, não obstante, tem como resultado um processo incompleto e constantemente repostado. A consciência segue para além de si mesma e não pode achar nenhum descanso. O próprio pensamento a perturba, “se quer ficar numa inércia carente de pensamento, o pensamento perturba a carência de

pensamento e seu desassossego estorva a inércia” (F.E, §80). Esse caminho violento é devido ao impulso do saber: a ruptura com um saber cuja satisfação e comodidade tinham lugar garantido. Uma desconstrução em que se implode o que para a consciência era o certo e o “verdadeiro” e ruma-se para o incerto e contingente. O fruto proibido que uma vez posto como proibição incita o crime.

Ora, por isso a consciência é a consciência do objeto e a consciência de si mesma. Daquilo que é verdadeiro para ela e daquilo que é seu saber da verdade. É a generalidade do saber do objeto que lhe dá a distinção dos momentos: 1) o momento daquilo que é para a consciência o Em-si; 2) o momento que é o saber ou o ser do objeto para a consciência. Caso esses dois momentos não se correspondam, a consciência deve então mudar o seu próprio saber; a mudança desse saber muda também o objeto. Disso se expõe uma questão importante: o *Entendimento* que sobressai nessa posição em seu aspecto de análise de dissociação da unidade do processo surge como uma potencialidade que só poderá ser exercida a partir daquilo que Hegel chama de experiência:

Esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência. Em relação a isso, no processo acima considerado a de ressaltar um momento por meio do qual será lançada nova luz sobre o aspecto científico da exposição que vem a seguir. A consciência sabe algo: esse objeto é a essência ou o Em-si. Mas é também o Em-si para a consciência; com isso entra em cena a ambiguidade desse verdadeiro. Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um, o primeiro Em-si; o segundo, o ser-para-ela desse Em-si. Esse último parece, de início, apenas a reflexão da consciência sobre si mesma: uma representação não de um objeto, mas apenas de seu saber primeiro do objeto. Só que, como foi antes mostrado, o primeiro objeto se altera ali para a consciência; deixa de ser o Em-si e se torna para ela um objeto tal, que só para a consciência é o Em-si. Mas, sendo assim, 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 [natividade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele. (F.E, § 86).

Nesse parágrafo é importante frisar duas conclusões determinantes em nosso percurso: a primeira diz respeito ao que nas páginas acima foi exposto acerca do tempo; o tempo como lugar determinante dessa experiência reforça a tese de que, em sua irreduzibilidade, ele não é somente o espaço da futura realização das possibilidades dessa consciência que exercita o movimento dialético em si mesma, como também sugere o espaço do surgimento do novo que transfigura (*Verklären*) a relação da consciência com o objeto, a despeito das possibilidades inscritas na ordem do tempo. Essa possibilidade da inscrição do novo, na experiência que essa consciência faz junto ao objeto, aparece como prova cabal da contingência atuante na própria marcha dialética. Assim, nossa segunda conclusão corrobora a tese de que esse movimento, no qual se expressa um novo

objeto para a consciência, só é possível a partir da tensão dialética que implica no percurso uma visão retroativa sobre a experiência. Dito de melhor maneira: a consumação da experiência permite um olhar retroativo sobre ela mesma; é esse olhar que imprime o novo.

É por isso que o novo objeto dessa experiência se apresenta como uma reversão da própria consciência. Por isso, o novo já está presente, age na presentidade, e se faz necessário capturar sua suspensão do tempo. Aqui novamente o sentido do político pode ser descrito. Nessa tônica a nadaificação, ou o nada como um resultado, demonstra o sentido daquilo que chamamos de suprassunção (*Aufhebung*), pois a suprassunção do Em-si do primeiro objeto tornou um nada aquilo que o saber anterior possuía de verdadeiro. Quer dizer, a *Aufhebung* não indica uma superação teleológica rumo à perfeição, mas a necessidade contingente de fazer a experiência e a afirmação dos dois polos da consciência – o conceito e o objeto. Tudo que se quiser já está aqui, só que ainda não se sabe. E aqui Hegel localiza a noção de processo, pois, tal como no exemplo do ceticismo, o nada não deve ser negado peremptoriamente, senão aprendido em sua fundamentação necessária. Quer dizer, a afirmação do próprio vazio da experiência.

Esse novo objeto traz consigo o movimento do processo, pois com ele surge uma nova figura da consciência “para a qual a essência é algo outro do que era para a figura precedente” (F.E, § 87). É na gênese do novo objeto que se forma por detrás dessa consciência um processo cumulativo no qual a experiência evidenciará o movimento. Por isso, o caminho para a ciência já é ciência ele mesmo, e ademais é a ciência da experiência que faz a consciência. Tal experiência só pode ser expressa se se completar e atingir a total verdade do espírito, que, por sua vez, só pode ser balanceada retroativamente. Com efeito, seus momentos são determinações que se expressam como figuras e é nisso que se inicia o processo rumo ao saber absoluto. Ele mesmo transfigurado, contingente e aberto.

V

O entendimento

*Todos os triunfos ocultam uma falta*  
(Simone de Beauvoir)

Vimos nas entrelinhas da presente análise uma categoria que expressa todo ponto de saída – e de chegada – do pensamento hegeliano: o *Entendimento* (*Verstand*). Mas, afinal, o que é Entendimento? Expressar a importância desse conceito segue indubitavelmente um pressuposto básico; além da discussão com a forte tradição do hegelianismo, um mergulho na própria *Fenomenologia* retrazendo o itinerário desse conceito. Ambas as tarefas são atlânticas e seu tratamento resvalaria noutra tese. Por isso, faremos aqui um corte com o intuito de elucidar somente aquilo que convém ao nosso objetivo primário, que tem sido o de retomar a crítica hegeliana a partir do método para então pensar o que seria o caminho do sentido político.

Uma das primeiras notícias que se tem sobre uma outra visão do conceito de *Entendimento*, que não aquela que se tornou lugar comum –, ou seja, aquela que diz ser o entendimento ainda uma forma elementar de análise – é a de Merleau-Ponty no insuspeito livro *As aventuras da dialética*.<sup>148</sup> A importância desse esclarecedor ensaio, talvez, resida na demonstração de como a dialética, reduzida ao empirismo, se entravava levando a crítica a se despojar rapidamente da negatividade ao fomentar seu contraponto igualmente mistificador; um apego demasiado ao negativo. Anos mais tarde, já na *Ciência da lógica*, Hegel irá demonstrar como o especulativo consiste nessa dialética da apreensão do contraposto em sua unidade. E isso significa afirmar que aquilo pelo qual o conceito se conduz adiante é o negativo que ele tem em si mesmo e que constitui o verdadeiramente dialético,<sup>149</sup> sem disso elidir as formas de perenidade efetiva que esse conceito estabelece. Por isso, o infinito no campo do movimento e fluxo da vida é respondido pelo infinito racional.

Voltando a Merleau-Ponty, naturalmente cabe demonstrar como ao refletir criticamente sobre o conceito de Entendimento, o filósofo francês abriu arestas para uma análise contrária à noção comum. O primeiro debate que Merleau-Ponty trava é a respeito da forma política existente entre a razão (*Vernunft*) e o entendimento (*Verstand*). A política do entendimento é supostamente aquela incapaz de dialogar com o *todo*, incapaz de sair das especificidades do próprio afazer político e ter uma visão abrangente que conduzisse à grande política.

---

<sup>148</sup> MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins fontes, 2006.

<sup>149</sup> HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: I. A doutrina do ser*. Petrópolis RJ: Vozes, 2016.

Merleau-Ponty, em primeiro lugar, desmonta tal hipótese ao evidenciar que a política é uma ação que se inventa estando resguardada no limite próprio da espontaneidade cotidiana em sua particularidade. Quer dizer, se guia por um ato volitivo que a despeito das medidas de sua atualidade busca recompor esse quadro por meio do olhar para a particularidade. Por isso, não há, com efeito, qualquer forma de uma razão política que não esteja fadada a hipóteses vazias de concretude. É o entendimento que toca o nervo central do político, pois não apenas tem consideração pelo todo, como também as exigências do político são sempre mais específicas do que gerais. É o grau de posição da especificidade que detona a organização dos novos limites. Não é à toa que, descompensado e arbitrário, a ação política, ao se livrar do que o limite aponta, “entrega o resto para os deuses depois do possível”. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 3.) O que Merleau-Ponty está reafirmando aqui não é aquela primazia do *Entendimento*, cujo papel estabelece uma relação direta com o aprendizado cotidiano? A resposta é afirmativa, o que retroativamente se torna factível no Entendimento como lastro do sentido do político; não é a política vazia de concretude, estabelecida e rotineira, mas, precisamente o sentido do político já se articulando que cede seu espaço a partir das novas necessidades e da multiplicidade dessas mesmas necessidades específicas.

Observando atentamente os sentidos da dialética – e desse método concebido em suas diversas formações a despeito de Hegel –, Merleau-Ponty desconstrói a tese de uma teleologia evolucionária baseada num caminho político que se eleve até a Razão (*Vernunft*). O que em todo caso era o pressuposto básico de muitos daqueles que chamavam a dialética pelo nome e nunca eram atendidos. No entanto, mesmo compreendendo que a experiência do Entendimento passa por deixar a cisão entre o conceito e a efetividade em aberto, o filósofo francês abandonou ao largo a hipótese de que a Razão é justamente a negação da negatividade do Entendimento. Considerando esse mote na análise de Merleau-Ponty que tem mais em comum com sua forma de conceber a dialética do que com algum comentário acerca de Hegel,<sup>150</sup> podemos nos questionar:

---

<sup>150</sup> Não podemos aqui discutir as formas da recepção do pensamento de Hegel na França, apenas apontar de saída que o principal professor do pensamento de Hegel de Merleau-Ponty foi Alexandre Kojève, que tinha uma interpretação *sui generis* da *Fenomenologia do espírito* e que impregnou toda a juventude francesa anterior aos anos 1950. Leitura amplamente baseada numa teleologia que visamos desconstruir, como segue nesse excerto a respeito do Entendimento: “Uma dialética paralela [...] suprime esses três aspectos [certeza sensível, percepção e entendimento] no que eles têm de fragmentário, isto é, de insuficiente (de falso). Ao tornar-se assim razão, o homem identifica o sujeito e o objeto, mas transformando o sujeito (o homem) em objeto (natureza). Donde uma antropologia materialista, um individualismo existencial bestial e o monismo naturalista e vitalista de Schelling” (cf. KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 296). Esse exemplo é ilustrativo de como Kojève enxergava a *Aufhebung* como uma superação estanque que instituía um caráter superior da figura seguinte. Nossa aposta, contudo, é

essa interpretação não cabe ao filósofo alemão? Dados os contornos de nossa leitura, podemos facilmente conceber que em Hegel não há uma narrativa teleológica cujo fechamento seja estanque, senão um esforço para evitar uma prosa narrativa cujo processo histórico apareça rente ao contínuo crescimento do Novo.

Tal conclusão só pode assim ser concebida se atentarmos para a *Verklären* no interior da *Aufhebung* como aquela capaz de retroativamente demonstrar que as figuras que se sucedem umas às outras não são figuras necessárias dentro de um esquema teleológico, e sim transfigurações que ressignificam o passado e projetam o futuro, a partir da contingência negativa da figura presente e da transformação das novas necessidades. Só feito o caminho é possível apreender seu percurso. Há assim uma nítida cisão entre o processo cumulativo teleológico do trabalho (econômico) e o desdobramento contingente da história (política). Embora caminhem juntos, a unidade contraditória aí executada assemelha-se à dupla face de uma mesma moeda.

A reafirmação do processo é na verdade desnudamento do que já estava presente, abrindo o caminho para se pensar e criar o novo a partir dos limites da necessidade imposta. A conclusão do movimento negativo das figuras é o de explicitar o que estava posto e, assim, implodir seus limites. Não é dessa forma que a consciência-de-si surge no findar da experiência do Entendimento, um simples desnudamento daquilo que sempre acompanhou o processo? A esse respeito Žižek diz o seguinte: “a mudança da negação para a negação da negação é, portanto, uma mudança da dimensão objetiva para a subjetiva: na negação direta, o sujeito observa uma mudança no objeto (sua desintegração, sua passagem para o oposto), ao passo que na negação da negação o sujeito se inclui no processo, levando em consideração como o processo que ele observa afeta sua própria posição.”<sup>151</sup>

A dialética hegeliana seria, portanto, um debruçar sobre as cisões, uma afirmação do caráter negativo que separa o velho do novo; mais que isso: o desdobrar autorreflexivo que ao descrever a cisão descreve também o velho como retroativamente concebido pelo novo. Ao alterar-se o objeto, altera-se também o sujeito. Não à toa, todas as figuras que

---

demonstrar que a instituição do novo se baseia no nada que resta da figura anterior, sendo a antecedente tão necessária e limitada como a que a precedeu. Dito de outro modo, e para abalizar com o tema doravante discutido, o entendimento opera na razão como algo negado e, assim, sucessivamente. Ou seja, os desdobramentos hegelianos são como notas que compõem uma sinfonia: cada parte da orquestração é necessária em seu componente particular e nota.

<sup>151</sup> ŽIŽEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 144.



aparecem surgem como uma criação inédita, quer dizer, ignoram sua ligação com a figura que a antecedeu, como um nada do qual surge um novo.

Nossa leitura afirma que na *Fenomenologia do espírito* muitas vezes o Entendimento é apontado como uma figura próxima ao Espírito.<sup>152</sup> E aqui tentaremos demonstrar sua importância. Cabe, num primeiro momento, apontar que se “o espírito em sua verdade simples é consciência, e põe seus momentos fora-um-do-outro” (F. E, § 444) tal afirmação dá notícias de que a atitude segmentada e singularizada, na qual o *Entendimento* se debate, detém grande importância para a formação da consciência.<sup>153</sup> Mesmo o espírito como consciência necessita rever seus momentos separados e estanques. Essa posição é contrária àquela que se baseia no fato de que o poder de abstração do Entendimento é impotente frente à riqueza da realidade concreta. Inversamente, é justamente a necessidade do Entendimento como aquele que, ao reduzir a realidade a determinações conceituais, permite compreendê-la em seu processo mais sutil<sup>154</sup> o passo decisivo hegeliano.

#### *Entendendo o entendimento*

É o *Entendimento* que supera a inverdade da consciência e a inverdade do próprio objeto para a apreensão do conceito. Passo, que num contrapasso, resulta no *conceito* enquanto algo verdadeiro, cuja verdade não passou pela experiência da consciência, mas se apresenta como aquela característica do que “é”. Noutras palavras, o conceito que se apresenta ao Entendimento resulta de um processo negativo, porém dissociado e legado

---

<sup>152</sup> Como se vê, Lebrun também fez isso ao dizer: “os Prefácios da Fenomenologia e da Lógica vão mais longe. No Prefácio, Hegel, após ter exaltado no advento do ‘puro Eu’ o surgimento da ‘prodigiosa potência do negativo’, assimila esta última à ‘força do Entendimento, a potência maior e mais elementar’. É essa potência que recorta a imediatez em ‘momentos que já não têm mais a forma da representação encontrada [*vorgefundene*], mas constituem a propriedade imediata do Si’. (Cf. Lebrun, G. *A paciência do conceito*: ensaio sobre o discurso hegeliano. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p. 74.)

<sup>153</sup> Também Gérard Lebrun é, por assim dizer, partidário dessa premissa.

<sup>154</sup> Esta concepção parte da premissa básica de que o pensamento de Hegel é aquele que captou o desdobramento da modernidade em seus aspectos mais profundos, por exemplo, a necessidade da abstração conceitual impressa pelo Entendimento muito diz sobre a necessidade de especialização e da moderna divisão do trabalho. Tal interpretação a partir de nossa leitura será determinante quando abordarmos o conceito de trabalho e sua possibilidade de uma *Aufhebung*. Trata-se evidentemente da tese de não retroagir à uma era pré-capitalista cujo desenvolvimento de manufatura ou artesanato era indispensável, mas com a moderna divisão do trabalho tornou-se obsoleto. Trata-se ainda de refletir se tal superação for possível pelo processo cumulativo quais seriam os problemas implicados no interior do pensamento de Hegel. Noutras palavras abordar essa questão não implicaria uma retrovisão da própria dialética hegeliana? Uma interpretação cuja ontologia indicaria a centralidade do trabalho somente como parte da formação do espírito? Não seria uma confirmação de uma identidade evanescente e negativa?

pela espontaneidade do movimento que faz a consciência na tentativa de apreensão do objeto.

Por isso, recrudescer a experiência da *certeza sensível* e da *percepção* em Hegel, quando apresenta o conceito de Entendimento. É na percepção concreta das muitas propriedades de um objeto frente à consciência que, por assim dizer, se detecta a ligação das propriedades e o universal. Nesse percurso o desdobramento que acompanha o surgimento do Entendimento o eleva como ponto de convergência entre o imediato e a mediação. Se lembrarmos o filósofo francês e aproveitarmos para fazer uma pequena paráfrase evidenciando a necessidade do Entendimento, chegaremos à conclusão de que esse movimento resulta naquela observação perspicaz de que o Entendimento é propriamente a vida cotidiana e o seu poder de dissociação é aquilo que permite resultados ímpares e aberturas no que parece ser solidamente efetivo.

Por isso, esse universal determinado a partir das múltiplas propriedades da coisa detém uma contradição implícita e operante; por um lado, guarda-se uma autonomia dessas muitas propriedades que deveriam ser submetidas referencialmente ao universal nelas implicado; por outro, a percepção, atrelada ao que crê o mais sólido, vê-se enveredada num jogo de abstrações e capta dele o que se mostra, ou seja, ao se ver enveredada nessas abstrações, a *percepção* tem sua negatividade operada em si mesma. Mais uma vez a retroatividade entra em cena e implode os limites da figura nadificando sua essência. O nada que resta da percepção é a consideração modesta de que a separação entre Si e o objeto é captada pelo Entendimento.

Nesse captar do que se mostra, apresentando-se como um Universal incondicionado, a percepção desaparece, ou evapora, implodindo seus limites identitários. A percepção se esfumaça quando aquilo que fazia dela uma figura na rigidez de sua capacidade de articulação com seu negativo – aquilo que lhe era exterior – desaparece. Ao copiar desse “universal” o que há nele e ao mediar suas particularidades, a percepção se autodestrói dando espaço ao *entendimento*, que aparecerá como consciência do objeto que se capta através do fenômeno e suas contradições.

A incondicionalidade do universal é exatamente aquilo que presume o movimento do Entendimento rumo à tentativa de analisá-lo e agarrá-lo enquanto conceito, isto é, a tentativa de condicioná-lo posto que resta como algo negativo e abstrato para o Entendimento. A busca é da compreensão desse universal e de colocá-lo de acordo com seus pressupostos básicos, ou seja, como a composição simétrica de forma e conteúdo no

mesmo objeto. Essa bela ação efetivada pela consciência é a busca de um corte no infinito movimento da vida por meio do exercício de sua negação a negação desse movimento.

No conteúdo, entretanto, o universal incondicionado opera com independência da matéria causada pela singularidade dos elementos que o compõem. Hegel assinala claramente uma certa impotência que não reside no fato de se conseguir ou não abarcar a multiplicidade desse universal em seus conteúdos singulares, senão no fato de que a verdade do Entendimento e do próprio universal reside nessa impotência. Quer dizer, essa impotência é a própria característica necessária para se chegar ao conceito. O vazio da própria experiência torna-se determinante, uma vez que a multiplicidade dos singulares coloca novamente o Entendimento desdobrando-se sobre si mesmo. Uma negatividade produtiva que imprime sentido a esse universal.

No seu esforço o Entendimento acaba esbarrando com a universalidade das muitas matérias que formam o conteúdo desse universal. Noutras palavras, o universal torna-se a multiplicidade dos diferentes universais cujo processo de abstração efetivado pelo Entendimento busca circunscrevê-lo. Olhando do ponto de vista do menos, da menor partícula, daquilo que em si é autônomo frente aos outros particulares, o Entendimento compreende que tais matérias se interpenetram, mas não se tocam; uma capacidade analítica de abstração das diferenças e multiplicidades imposta por seu movimento. A exegese dos movimentos hegelianos sobre o Entendimento resta imprescindível para captar aquilo que evoca a força da abstração desse conhecer cujo resultado só vê a si por trás das coisas.

### *O Entendimento e a força*

Se o Entendimento logra somente encontrar o fenômeno mesmo é porque isso é o *leitmotiv* do espírito e nada há fora da mediação da própria consciência que se capta como fenômeno. Por isso, as diferenças das matérias desse universal, postas como independentes, passam imediatamente à sua unidade e uma vez na unidade revelam imediatamente o desdobramento das figuras. É aí que está a força do Entendimento. Aí também está a fecunda posição de Hegel frente a essa característica peculiar do Entendimento; a *força* – como conceito – implica não somente a contemplação da expansão – detalhada – das matérias, como ainda significa que é o conceito “que sustém os momentos distintos como distintos”. (F.E, § 136.)

A *força* se revela como um conceito cuja *gravidade* impõe uma unidade sob a qual orbitam os desdobramentos da matéria e regula a totalidade desses momentos desdobrados. Força e a independência do desdobramento da matéria significam que há uma tensão entre o percebente – o olhar lançado pelo entendimento – e o percebido – a coisa contemplada por esse olhar – e é nessa tensão que se manifesta a unidade como um meio-termo. Olhado de perto esse meio-termo, é só a apreensão do negativo. Aqui é decisivo levar adiante o dialeto hegeliano, tendo em vista que a revelação do meio-termo será o grau de negatividade da experiência.

Nesse passo aquele movimento da percepção que se apresentava como autodestrutivo de conceitos contraditórios ganha uma forma objetiva que implica o movimento da força. Mas, o que necessariamente Hegel está chamando de força aqui? Em primeiro lugar, é preciso dizer que de saída a força é tida não como realidade concreta, senão como atividade do próprio entendimento, isto é, está ligada ao plano conceitual e abstrato; no entanto, e em segundo lugar, essa atividade do próprio entendimento só é possível tendo em vista que a força (real-concreta) impõe a unidade das matérias que são identificadas pela atividade do entendimento, quer dizer, a Coisa é pressuposto da força; em terceiro lugar, essa unidade é obtida por meio da destruição dos conceitos contraditórios no cerne das multiplicidades singulares das matérias. Destruição sem a qual a consciência não chegaria à unidade dela consigo mesma. A força é, portanto, uma abstração real. Uma abstração real captada pelo movimento dialético. A esse respeito e quase no mesmo sentido, assim dizia Badiou em sua Teoria do Sujeito:

O que pode correlacionar suas qualidades heterogêneas? Unicamente sua aplicação recíproca como forças indiferentes a toda outra coisa que não seja sua própria expansão. A correlação é força contra força. É relação de forças (rapport de forces). Descartamos de imediato a recaída, o desvio, desta ideia ainda obscura. Se navegamos no tema de que uma força “ativa” comprime e obstrui uma força “passiva” (logo re-ativa), voltamos a cair no estado da assimetria. A abstração do paradoxo ativo/passivo dissolve-se de novo na heterogeneidade qualitativa.<sup>155</sup>

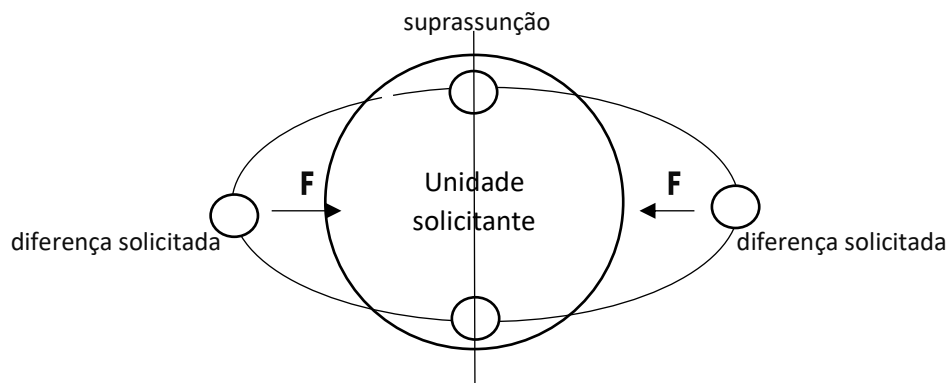
Isso implica que o subsistir das matérias desdobradas para o Entendimento se exclui dessa força, ao mesmo tempo que ela é o meio universal do movimento em que essas matérias se desdobram. E aqui mais uma vez vemos que a força é necessária como meio de existência das matérias, ou seja, implica unidade, implica movimento e, por fim, implica a organização das estruturas que serão captadas pelo Entendimento que subsistem a despeito dela.

---

<sup>155</sup> BADIOU, A. *Théorie du sujet*. Paris: Seuil, 2008, p. 54

Hegel desenvolve aí um complicado e brilhante movimento dialético balizado nos seguintes termos: 1) a força se perde e abandona a unidade que passa agora a ser um *Outro*, tendo em vista que a força se torna o meio das matérias; 2) esse *Outro* então aborda e solicita a reflexão – isto é, a força passa a ser tida enquanto conceito no qual o subsistir das matérias desdobradas está dela excluído; 3) esse *Outro* torna-se, assim, um ser suprassumido e desaparece como unidade.

A força se desdobra em duas oposições reciprocamente antagônicas. Esse *Outro* que surge é ele mesmo força, meio universal e unidade, donde se sinaliza que duas forças se tornam então presentes, surgindo um movimento de oposição que parece escapar ao domínio da unidade devido aos desdobramentos de forças interdependentes. A força que se destaca como negação, isto é, como um *Outro*, aparece como solicitante quando já está determinada como solicitada.



Essa solicitação evanescente é o que imprime o movimento do conceito. O que Hegel quer dizer com isso é que naquela busca do Entendimento para entender as implicações dos desdobramentos da matéria, tanto a ideia de força, como a força realmente existente, já são uma e mesma coisa, no entanto, aparecem como momentos separados. “Por isso transmuda-se também, nessa troca recíproca de determinações, a diferença que se estabelecia entre as duas forças, em que uma devia ser a solicitante, a outra, a solicitada.” (FE, § 138). Noutras palavras, tanto a que se tem como ideia de força, quanto a que se tem por força realmente existente correspondem e se implicam numa mesma negatividade.

Esse movimento endereçado ao Entendimento penetra o conceito, primeiro, como diferenças de conteúdo, segundo, como diferenças de forma. Na diferença do conteúdo tais forças são diferentes no geral, ao passo que na diferença de forma são independentes e separam-se uma da outra a despeito da relação conceitual. Ora, reside aí o resultado daquilo que entendemos por *Aufhebung*, essa negatividade, essa independência que se

realiza na relação unitária do conceito é o resultado de momentos da matéria que forma a coisa e que desaparecem vertendo-se em seu oposto.

Quer dizer, a própria supressão implica o reconhecimento da negação e o desaparecimento de qualquer característica singular que faz parte da coisa, moldando-se uma unidade excludente e exclusiva. O conceito de força se torna efetivo através da duplicação da força na qual ambas existem para si mesmas como essenciais e cuja existência se dá por meio da contradição estabelecida na relação que uma tem com a outra, em que nada retém e nada tem de fixo, e, é só no contato, na divisão, chamada meio-termo, que elas se tornam o que são. Noutras palavras, é só o negativo frente ao outro que fornece a identidade de ambas. Por isso, os dois momentos coexistem e cada um existe pelo outro – por meio daquilo que o nega.

A força, enquanto conceito e enquanto força realmente existente, só é efetiva na sua exteriorização, quando por fim se manifesta, e nessa manifestação ela desaparece. O que sobra então? Sua verdade permanece como pensamento e seus momentos de efetividade desmoronam em unidades indiferenciadas; sua realização é ao mesmo tempo perda da realidade na dissipação espaço-temporal.

Como nosso percurso demonstrou, a força aparece como algo distinto e como a universalidade que o Entendimento imediatamente capta. A força como conceito de Entendimento não é a realização da força, senão a força enquanto negativo da força – conceito do Entendimento – que se apresenta como é em sua verdadeira essência e enquanto objeto do conhecimento. É por meio dela que o Entendimento conseguirá vislumbrar o interior das coisas como conceito através de uma relação mediada.

Ora, nessa negatividade está o Entendimento operando no interior da coisa e aparecendo como o ser da força, ou seja, trata-se de movimentos que desaparecerão e que consistem na própria atividade do Entendimento apresentando por fim o fenômeno. Isto se dá porque o jogo de forças é o negativo desenvolvido enquanto sua verdade se exprime por meio do universal, o conceito estabelecido pela experiência que fez o Entendimento até aí. O que se capta nessa relação entre o universal – como mediação da consciência – e o jogo enquanto tal é o próprio fenômeno que reside na relação entre a coisa e a relação dela com o Entendimento.

Por isso, Hegel deixa claro que a consciência reflete doravante sobre si mesma como o verdadeiro e enquanto consciência torna a fazer da verdade um interior a si mesmo objetivo. Tais conclusões levarão a consciência a se ver como algo externo às coisas, pois esse interior da coisa passa a ser para essa consciência um extremo oposto a ela, que

resguarda o verdadeiro. Claramente, as linhas de Hegel apresentam sob suas entrelinhas um diálogo com Kant. Sem menoscabo da discussão proposta, uma pequena digressão com Kant poderia elucidar esse ponto.

### *A grande contribuição de Kant: Entendimento*

Em seu livro *Prolegômenos a uma metafísica futura*, o filósofo de Königsberg diz o seguinte:

Para conhecer um objeto é necessário poder provar sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso pensar no que quiser desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto. Para atribuir, porém, a um tal conceito validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era simplesmente lógica) é exigido mais. Mas essa qualquer coisa a mais não necessita ser procurada nas fontes teóricas do conhecimento, pode também encontrar-se nas fontes práticas.

Para Kant surge nesse passo a diferença entre os polos do conhecimento; o empírico e aqueles cuja origem é totalmente independente da experiência, ou seja, os conhecimentos *a priori*. Não seria esse o passo decisivo do Entendimento quando Hegel formula a ideia de que reside no interior da coisa o conceito do qual até aqui a consciência não tem nenhum conhecimento que não seja o dado imediato, universal e abstrato (F.E § 143)?

Talvez a resposta seja afirmativa, contudo, a manutenção do diálogo requer uma apresentação do problema kantiano em suas linhas gerais, quer dizer, como Kant logrou êxito em sua construção da diferença entre o pensamento e a experiência e, por sua vez, como as diferenças entre a coisa em si e a coisa como objeto da experiência foram formuladas.

Retomando a trilha kantiana mais elementar, sabemos que antes de percebermos algo no objeto, existe uma condição de possibilidade, uma categoria *a priori* de espaço e tempo. Fica evidente, assim, que a nossa avaliação de espaço e tempo vista anteriormente, segue a definição kantiana no que se refere às condições de possibilidades que sustentam não apenas a consciência, mas ao fazer isso deixa estabelecidas as linhas gerais que efetivam o sistema hegeliano.

Sabemos que os juízos analíticos, para Kant explicativos, fazem uma análise geral, partindo do ponto universal sem se imbricar nas vias do Entendimento, isto é, sem separá-lo ou designá-lo, como parte de um todo. São os juízos sintéticos que cumprirão esta tarefa. Sob esta ótica se evidencia que não podemos ter um juízo analítico que se debruce na experiência pois, com um conceito, não precisamos ter testemunho empírico daquilo que é.<sup>156</sup> Não obstante isso, é no juízo sintético como intrínseco à matemática, sempre *a priori* e não empírico, que possuindo uma necessidade própria, que não deriva da experiência, resulta em paradoxo: como um juízo matemático pode ser *a priori*?

Seguindo o exemplo do próprio Kant,<sup>157</sup> na medida em que temos um número 7 adicionado a um 5, não podemos concluir, simplesmente pelo princípio de contradição, que teremos 12. A esse resultado pode se chegar apenas quando a imaginação reuniu elementos representativos na intuição.<sup>158</sup> Essa é a condição de possibilidades relacionada ao espaço-tempo kantiano, para sua forma de conceber os dados matemáticos. Nunca teríamos esse resultado mediante a decomposição do conceito através do princípio de contradição. “Vemos que o predicado se une ao conceito não como concebido nele de maneira tácita, mas mediante a uma intuição que a ele deve unir-se.” (KANT, 2003, p, 113.)

Dessa maneira, para fins de evidenciar o diálogo hegeliano com Kant é importante frisar que este último introduziu uma distinção importantíssima ao inverter os termos propostos pelo debate com Hume.<sup>159</sup> Quando Kant inverte o que normalmente se tinha por juízos analíticos e aplica a formulação aos juízos sintéticos, ele não nega nem afirma o empirismo ou o racionalismo, mas reconhece certa limitação irreduzível própria à

---

<sup>156</sup> O princípio de contradição não aceita dois predicados falsos ou verdadeiros de um único sujeito, delimitando aí, a necessidade do juízo. Exemplo: João é homem e João é animal. Nesse caso é necessário recorrer ao juízo para validação do que de fato seria o sujeito; por isso, Kant conclui sua tese do conceito analítico como incompatível com a experiência.

<sup>157</sup> KANT, I, *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

<sup>158</sup> Essa adaptação de Gérard Lebrun foi efetivada para melhor localizar o problema em questão, pois aqui surge em nosso texto pela primeira vez a questão da intuição e de como a representação da ideia forma a gênese da diferença entre o real, o tipo de intuição aceitável é aquele que tem lugar “na medida em que o objeto nos é dado, o que unicamente é possível, pelo menos para nós, os homens, quando o espírito foi afetado por ele”. Segundo Kant, os objetos nos são dados por meio da sensibilidade, e só esta produz intuição. A intuição é empírica quando se relaciona com o objeto por meio das sensações, chamando-se fenômeno o objeto indeterminado desta intuição. A intuição é pura quando não há nela nada do que pertence à sensação. A intuição tem lugar *a priori*, como forma pura da sensibilidade “e sem um objeto real do sentido ou sensação”. A intuição, todavia, não basta para o juízo. Este requer conceitos, os quais são produzidos pelo entendimento. É fundamental na teoria kantiana do conhecimento a tese de que “os pensamentos sem conteúdo são vazios; as intuições sem conceitos são cegas”. (Cf. GÉRARD, L. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Editora Cosacnaify, 2006, p. 335.)

<sup>159</sup> A esse respeito conferir: KARATANI, K. *Transcritique: on Kant and Marx*. Cambridge: MIT Press, 2003.



experiência da consciência, o que lhe permite abrir um terceiro domínio nas posições historicamente definidas à sua época.

Não aceitar o princípio de contradição como *leitmotiv* da estrutura subjacente à consciência é abrir alas para o processo cumulativo efetivado pela relação espaço-tempo. Noutros termos, apesar dos juízos sintéticos *a priori* manterem sua vinculação fora dessa relação, como algo quase natural à consciência, é a sua concepção que fundamenta o próprio momento do negativo efetivado pela relação espaço-tempo. Há nele um excesso contingencial que escapa ao juízo analítico e permite que a liberdade transcendental se afirme.

Tal leitura nos permite voltar às conjecturas hegelianas e refletir sobre a afirmação de que “o verdadeiro interior – da coisa – tal qual, o Absoluto Universal, veio-a-ser para o Entendimento”. Em primeiro lugar, essa afirmação, escandalosa para uma visão tradicional de dialética, coloca o Entendimento como uma figura peculiar e imprescindível no interior da *Fenomenologia*. Em segundo lugar, no nosso diálogo com Kant vemos que está reafirmada aquela estrutura na qual as coisas como objetos da experiência e as coisas em si aparece distintas. Este é um dos pontos-chave da questão.

Na apresentação do Entendimento a crítica hegeliana se baseia justamente em como os conceitos podem realizar-se, e até que ponto era apropriado fazer uso deles. É por isso que novamente se reafirma a questão do espaço e tempo como elementos da constituição do saber e não como sendo atributos do objeto, pois mesmo o conceito de força que aparece evanescente permanece, em um de seus momentos, no pensamento. Nesse diálogo fica fácil retomar aquelas formas da intuição pura e, segundo Kant, como algo intrínseco ao processo de saber. O Entendimento, devido a ter um caráter essencialmente ativo tanto em Hegel como em Kant, ainda que por vias diferentes, implica no conceito.<sup>160</sup>

É essa a marca distintiva hegeliana, que no Entendimento já aparece em sua determinação; a percepção do que já era em seu processo de vir-a-ser. Noutras palavras,

---

<sup>160</sup> Anos depois, quando Hegel se ocupa de suas preleções sobre a filosofia do direito, retomando um ponto comum ao que nossa leitura sobre o Entendimento tenta pôr em evidência, ele diz o seguinte: o “conceito em sentido restrito [...] parcial e inadequado, revela que o verdadeiro conceito (e não o que assim se denomina muitas vezes e não passa de uma determinação abstrata do intelecto) é o único que possui realidade justamente porque ele mesmo a assume. Toda a realidade que não for a realidade assumida pelo próprio conceito é existência passageira, contingência exterior, opinião, aparência superficial, erro, ilusão, etc. A forma concreta que o conceito a si mesmo se dá ao realizar-se está no conhecimento do próprio conceito, o segundo momento distinto da sua forma de puro conceito”. (Cf. HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997 p. 1.) Veremos a seguir como esse desdobramento do conceito se realiza também no Entendimento.

a ação do Entendimento está em debruçar-se sobre a contingência que impulsiona o processo e, por meio dessa mediação, captar a necessidade do existente. Assim, o verdadeiro interior da coisa para o Entendimento desdobra-se tanto num aquém evanescente, quanto num além permanente, isto é, passa a impor à Razão o seu movimento. Hegel segue os passos de seu mestre, colocando, porém, o objeto transcendental ao rés do chão.

Nessa toada, a apreensão da coisa torna-se algo como um silogismo cujos extremos são, por um lado, o interior das coisas e o Entendimento como aquele que captura o fenômeno. O fenômeno torna-se a determinação daquilo que o Entendimento observa, o meio-termo e novamente se retoma a questão kantiana; a consciência encontra nesse interior do objeto um puro além, um vazio que resulta no nada do fenômeno. É de novo a coisa como objeto do conhecimento em contraposição à coisa em-si. Tais apontamentos deixados por Hegel denotam o que seria a ilusão do Entendimento, isto é, a não percepção de que sua atividade de decomposição da coisa é aquilo que fundamenta a Razão. Esse nada do fenômeno já evidencia que a verdade do Entendimento reside na dissociação da unidade do que forma a coisa e que o seu movimento culmina na própria nadificação de sua experiência.

O problema então do Entendimento é a sua impossibilidade de ver nessa atividade negativa a própria produção do conhecimento que ele mesmo acaba fundamentando.<sup>161</sup> A própria atividade de sua decomposição é o que acaba fundamentando a realidade da coisa. Sendo assim, o problema do Entendimento não é que seja um exercício da consciência cuja impotência não permite chegar à riqueza da coisa, mas em acreditar que para além de seu processo analítico há a verdadeira realidade, uma realidade que lhe é externa e cuja plenitude lhe é inacessível, tal como postulou Kant.

Hegel, dando continuidade a esse problema kantiano, o subverte ao demonstrar que por detrás da cortina das múltiplas características de um objeto, o que existe de fato é a própria experiência da consciência; o seu colocar-se como processo produtivo do conceito. É por isso que não pode haver nenhum conhecimento do interior da coisa devido à própria natureza do objeto. Esse interior é somente um além da consciência, o além suprassensível que surge provindo do fenômeno em sua mediação, ou ainda, como a essência do que o Entendimento enxerga como interior. O Entendimento se debate em torno daquele Em-si Universal que aparece como um fenômeno. A produção do conceito

---

<sup>161</sup> Foi Žižek quem chegou a essa conclusão no livro aqui supracitado.

se efetiva implicitamente no movimento do Entendimento em seu processo de tentar abarcar a multiplicidade do objeto.

Esse passo hegeliano é fundamental e exige uma exegese do dialeto para expor em toda complexidade o problema que envolve o desdobramento dessas múltiplas características e a sua produção de um conceito a partir da unidade.

*O jogo de forças e as leis do Entendimento*<sup>162</sup>

Com efeito, retornemos à questão do jogo de forças – pois são essas forças atuantes que aparecem como aquilo que medeia as relações da coisa externa ao Entendimento. Na relação que esse jogo de forças estabelece com o interior fenomênico, está o movimento que se completa no Entendimento. Ocorre, porém, um permutar de determinações que constitui um único conteúdo do que aparece como unidade negativa, isto é, a coisa que se apresenta em seu caráter evanescente por meio do fenômeno. Esta unidade negativa se erige como diferença entre as forças particulares. Tais diferenças começam a convergir no interior de uma diferença única aparecendo pois como universal, ou seja, como uma diferença tal que as múltiplas diferenças ficam a ela reduzidas.

Em seu processo de decomposição da unidade, o Entendimento chega então à conclusão de que é justamente essa diferença que forma e traduz a lei. A lei aparecerá como uma universalidade cuja órbita é circundada pela multiplicidade de leis. É a lei da força que pode ser expressa como o fenômeno absolutamente cambiante. A mudança é a essência dessa lei, no entanto, se encontra tranquilizada e permanecendo no interior simples captado pela consciência por meio da redução abstrata do Universal.

Entretanto, o Entendimento ainda não conseguiu apreender que são as leis do fenômeno que ele mesmo decompôs e apreendeu, noutras palavras, que tais leis foram percebidas e formuladas a partir da experiência que a consciência realizou sobre o objeto. E aqui Hegel nos indica finalmente o que significa o suprassensível: um além do mundo percebido que já converge para a atividade decompositora do Entendimento; a formação do conceito entre a experiência da consciência e a autonomia da coisa, a realidade rasgada pela categoria conceitual. Enquanto o mundo percebido pela consciência apresenta a lei por meio da mudança, as leis já estão presentes nesse mundo percebido. O mundo

---

<sup>162</sup> Nesse item nossa análise irá dos parágrafos 132 ao 165.

suprassensível é o mundo categorizado. Por isso, chegamos à conclusão de que o reino das leis é a verdade do Entendimento. *Seu conteúdo é a diferença que está na lei*, sendo esta somente sua primeira verdade.

O que vimos até agora foi a atividade do Entendimento decompor a unidade e captar as leis dessas unidades. Resta-nos fazer o exercício plenamente hegeliano de capturar o fenômeno e colocá-lo enquanto tal. Novamente, a exegese no dialeto hegeliano é imprescindível se quisermos, por exemplo, sustentar nossa hipótese de que o Entendimento não é um exercício da consciência cuja impotência não permite chegar à riqueza da coisa.

#### *a) Lei*

A lei aparecerá como algo de unilateral posto que consiste em apenas uma parte do fenômeno fazendo com que o Entendimento busque coincidir as múltiplas leis numa só. É interessante notar como Hegel está aqui fazendo um amplo diálogo que muito tem a ver com o que ficou conhecido por revolução copernicana.

Relembrando algo que escrevemos anteriormente sobre a necessidade ou não de um instrumento para conhecer, temos aqui novamente esse paradoxo diluído na marcha hegeliana. Podemos fazer essa afirmação em nossa leitura ao nos darmos conta de que o exercício hegeliano de demonstrar como as múltiplas leis que serviam para explicar fenômenos distintos acabam por convergir numa única lei. Esse momento fundamenta um paradigma tornando a própria lei superficial ao perder sua determinação.

Por isso, a “unificação de todas as leis na atração universal não exprime conteúdo mais amplo que justamente o mero conceito da lei mesma que aí se põe como essente” (F.E, § 150). O Entendimento acredita que com sua lei exprime a universal efetividade enquanto só encontrou o conceito da lei mesma.

#### *b) Expressão da lei*

A expressão da lei (no caso aqui exemplificado por meio da atração universal) tem grande importância, pois se dirige contra a representação que nesse passo tem um sentido muito específico; nela tudo se apresenta sob a figura da contingência. O conceito puro de lei contrasta com as leis determinadas, sua determinação pertence ao fenômeno.

E novamente ocorre outra reversão: o conceito puro de lei encontrado pelo Entendimento ultrapassa a lei em suas determinações enquanto fenômeno. A determinação da lei verte-se em sua verdade: é apenas um momento prestes a desaparecer.

Na lei a diferença é captada imediatamente e acolhida no universal, reiniciando, portanto, o *quid pro quo* do Entendimento, tendo em vista que as partes da diferença na lei são lados já determinados. Por isso, o conceito puro da lei, assim, retorna com suas diferenças novamente ao interior suprassensível da coisa como unidade simples; essa unidade é a verdade interior da lei.

Ora, sob tais pressupostos da figura do Entendimento temos uma longa discussão hegeliana, que, se não abarca a totalidade de seu pensamento, ergue, contudo, os elementos que permeiam a negatividade da *Fenomenologia*. Essa discussão ainda é sobre como o conhecer se efetiva. Aqui no Entendimento o tema retorna já desdobrado: o conceito de lei é a consciência que a consciência tem da necessidade de obter um sentido, ao passo que a lei mesma do movimento é a pura contingência.

*O problema do conhecer novamente (desdobrado negativamente)*

Já havíamos dito que o problema da faculdade do conhecer, como um objeto – instrumento de representação natural – traça seus âmbitos e determinações em que a exorbitância de sua estrutura, que é concebida anteriormente à Coisa a que se aplica, pode levar a “alcançar as nuvens do erro”. Ora, se “a ciência só se permite organizar mediante a própria vida do conceito” (FE, §53, 2012, p. 57), observa-se que um instrumento de conhecer ao apoderar-se da essência do absoluto só poderia deformá-lo, alterá-lo ou – como é uso frequente – colocá-lo em conformidade com aquilo que se buscava deprender. Tudo isso já dissemos há pouco. Agora resta apresentar o que talvez seja um dos melhores exemplos para compreender isso e que se encontra nesse excerto retirado do *Programa Sistemático* de 1797:<sup>163</sup>

À nossa física vagarosa, que avança laboriosamente com experimentos, eu haveria de dar asas outra vez. Assim, se a filosofia fornece Ideias e a experiência, dados, podemos afinal adquirir a física em grande escala que eu espero de épocas futuras. Não parece que a física de agora possa satisfazer um espírito criador, como o nosso é ou deve ser.

No excerto, escrito dez anos antes da *Fenomenologia*, observa-se que o caminho e descoberta do conhecimento já colidiam com a ideia da utilização de um instrumento para se apreender a verdade. Estas questões foram analisadas no prefácio

---

<sup>163</sup> A tradução é de Rubens Rodrigues Torres Filho.

da *Fenomenologia*, sucintamente como uma resposta: primeiramente a Kant e sua *Crítica da Razão Pura*, e depois à filosofia moderna.

Com as vistas nisso, Hegel, ao analisar a matemática, dirá: “a essencialidade da demonstração não tem ainda, mesmo no conhecimento matemático, a significação e a natureza de ser um momento do resultado mesmo”, o que significa que sua demonstração, como designação de correspondência com a Coisa, se revela ineficaz. O teorema passa a só se deixar sistematizar abstratamente, de forma que, “sem dúvida como resultado, o teorema é reconhecido como um teorema verdadeiro”.

Essa circunstância caracteriza-se por aquilo que o excerto exprime implicitamente: a noção de experiência apenas pode ser fecunda com a ideia dada pela filosofia. Contrariamente a isso, para Hegel, a matemática – e sua filha moderna - a física – avançam largando mão da efetividade<sup>164</sup>: primeiro, há uma convenção lógica vinculativa dentro do teorema matemático que “não concerne ao seu conteúdo, mas só à relação com o sujeito”, isto é, como verificação interior da conexão entre os predicados e proposições. Segundo, há uma convenção do mundo objetivo que dará o tom da veracidade ou não do resultado dos raciocínios como “um agir exterior à Coisa” (F.E, § 42).

O mesmo problema apresenta-se no caminho do Entendimento, só que já demonstrando em seus pressupostos o limite das próprias formulações. Hegel não está operando aqui uma espécie vulgar de síntese dialética na qual a física moderna ou a matemática restam incapazes. Pelo contrário, está apenas formulando retroativamente a própria divisão existente entre as leis da física e da matemática em seus próprios pressupostos concernentes ao seu objeto de estudo. Noutras palavras, Hegel anteviu, pelo menos cem anos antes, os problemas dos jogos matemáticos e o limite das formulações de seus teoremas.<sup>165</sup> Por isso, quando o Entendimento ceder lugar à Razão, isso não

---

<sup>164</sup> Num instigante ensaio produzido a partir de um seminário, Badiou assim alude à posição de Hegel frente à matemática: “O filósofo se instala na função tradicional de manobrista da matemática: a matemática avança, mas, na medida em que não sabe por que avança, deve ser desconstruída e revisada. Fica praticamente assegurado que se trocará o moto. Ocorre que a matemática se situa entre o conceito metafísico ou dogmático do infinito que a modernidade determina como um simples conceito de opinião e o conceito verdadeiro, cujo pensamento só pode ser estabelecido pela dialética (no sentido de Hegel). (In: BADIOU, A. Filosofia y matemática. *Revista Acontecimiento*. Buenos Aires. Volume I, edição 22, novembro, 2001, p. 73)

<sup>165</sup> Se, “durante muitos séculos o *rigor* das demonstrações de Euclides se reconheceu invariavelmente como um modelo a imitar” (EFIMOV, N. V. *Geometria superior*. Moscou: Mir 1988, p. 11), tais demonstrações sucumbiram, através da investigação e descoberta de estruturas internas que nunca repousaram na efetividade e força do que existe, em outras palavras, o verdadeiro como designação do objeto “real” demonstrou-se um engodo, os matemáticos e físicos posteriores a Hegel as fizeram sucumbir com a simples pergunta: “o que você entende quando afirma que as proposições são verdadeiras?”. (EINSTEIN, A. A

significará que a Razão é um estágio superior do Entendimento, senão que reconheceu as limitações e a necessidade do próprio Entendimento.

Não é à toa que a lei se apresentará – ainda nos desdobramentos do Entendimento – de duas maneiras: primeiro, como lei em que as diferenças são expressas como momento independente; segundo, na forma simples do Ser que retornou ao interior de si mesmo e que pode ser chamado de força em geral.

O conceito de força é uma abstração que arrasta consigo as diferenças do que atrai e do que é atraído, entregando-nos um ótimo exemplo quando diz que “a eletricidade é a força, e a expressão da diferença é a lei” (F.E, § 152). Hegel estabelece o conceito de força como aquela unidade dos contrários cuja negatividade é produtiva. A eletricidade mesma não é a diferença, senão o conceito, tem a propriedade de se exteriorizar. Não é necessário que a lei se divida em seus polos opostos, positivo e negativo, como força, para o fenômeno elétrico. A eletricidade mesma é indiferente diante de tais pressupostos. No entanto, tais pressupostos, determinantes e negativos, são necessários para entendê-la, dominá-la e produzi-la.

Por isso, evidencia-se nos desdobramentos do Entendimento; o necessário aí aparece como conceito; o conceito é indiferente em relação ao seu ser, é algo que o próprio Entendimento formulou para a apreensão desse ser. Essa mesma indiferença toma

---

*teoria da relatividade especial e geral*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998, p. 11.) A geometria euclidiana sofre, assim, um duro golpe, quando os matemáticos tentam correlacionar os dados que fundamentam seus conceitos. “Uma análise superficial revela que a lista de proposições básicas adotadas por Euclides sem demonstração é demasiado pobre” (EFIMOV, idem). Nos termos hegelianos propostos por nosso debate, a geometria para a modernidade passa, então, a só se deixar sistematizar abstratamente. Essa mudança possui duas características: a primeira, como convenção lógica vinculativa dentro de seu sistema, ou seja, como verificação da conexão que há entre os predicados e conceitos. A segunda, como convenção do mundo objetivo que dará o tom de veracidade ou não dos raciocínios válidos analisados no primeiro passo. O caráter abstrato que assumiu a matemática garante a existência de estruturas internas aos teoremas que repousam apenas na abstração de suas conjecturas. Ao mesmo tempo, a intenção configuradora que permite emergir e findar-se num teorema não busca mais superar a dicotomia entre o mundo real e o mundo do discurso, abandona, assim, a necessidade peculiar da matemática euclidiana de correlacionar seus dados e vinculá-los. Sendo assim, se a verdade se torna, para a matemática, inatingível, de súbito descortina-se a falta de sentido daquilo que até pouco se determinou como inquestionável. Entretanto, se isso ocorreu, a determinação contrária de simples admissão da inutilidade do labor matemático convergiu para o irracionalismo que se demonstrou presunçoso e, por que não, preguiçoso. Hegel previu o que aconteceria com a matemática contemporânea: ela eleva suas conjecturas formais em seu processo criador, apontando as razões, por assim dizer, livres de essências de sua concepção, abrindo lacunas, nas quais suas proposições e conjecturas se dissolvem e se resolvem na emergência constante de uma conjectura melhorada. É a própria atividade do Entendimento em processo. A desilusão matemática, portanto, se limitou apenas a demonstrar a exorcização da verdade inquestionável de si, e por outro lado, não pode abandonar suas conquistas e tornar rigorosamente mais difícil seu trabalho. Como diria Hegel, “há verdade fora do Absoluto”. Assim, se existe a possibilidade de ateísmo na matemática, o ateu deve ser militante, ou seja, jamais abandonar seu objeto de descrença e demonstrar as limitações que dele emergem para todos; em suma, o ateu da matemática deve ser mais matemático. Como nossa leitura demonstra, tais problemas, podemos dizer, são antevistos por Hegel já na abertura de sua *Fenomenologia do espírito*.

outra forma quando se busca a definição, pois esta não necessariamente necessita da existência do ser. Novamente se formula um paradoxo: a definição só existe porque nós a encontramos através do amplo caminho do Entendimento, que abstrai a coisa para apreendê-la em sua significação. Ressoa aqui a posição do transcendente kantiano e a reprodução do conhecimento em seus limites.

Como Hegel salienta, a existência da força é realizada por meio de outras forças, sendo sua necessidade uma necessidade alheia ao conceito, externa, mas projetada e captada retroativamente pelo próprio conceito que se abstraiu da realidade do ser. Há uma lei da força que é a projeção da consciência em organizar as particularidades indiferentes e antagônicas que efetivamente produzem aquilo que ela – a consciência – nomeia como força. Assim, somos jogados junto com o Entendimento novamente na pluralidade das leis e na atividade de decomposição atômica própria ao exercício de abstração. Com efeito, cada elemento constitutivo do movimento é independente e aqui o princípio da identidade se forja através da diferença, que não se fundamenta senão na relação negativa que cada parte tem com as outras. A beleza disso tudo é que o Entendimento tem o conceito da diferença em si mesmo, ou seja, a diferença atua apenas no interior do Entendimento ao mesmo tempo que tem fim em si mesma.

A lei é não somente o interior, como também o que há de diferente para o Entendimento. Outra vez esta diferença é uma diferença interna que recai no próprio Entendimento, já é um processo de abstração radical imposto pela dissociação da unidade que exprime a própria necessidade do Entendimento e, portanto, não exprime nenhuma diferença na coisa mesma, no objeto efetivo no qual ele se debruça. Para uma rosa é indiferente a decomposição em caule e flor, porém, para o entendimento do que é uma rosa, cada decomposição articula um significado importantíssimo.

Esse movimento interno ao Entendimento denota claramente sua potencialidade de dissociação da unidade e, ao mesmo tempo, a independência que a fundamentação das leis tem diante da transitoriedade do mundo das coisas. Independência conquistada pela atividade de dissociação que pode ser traduzida nos seguintes termos: aquela chegada ao Universal abstrato tido como um conceito que explica as partes que determinam o objeto e que são por ele determinadas.

Sendo assim, ratifica-se a necessária e importantíssima atividade do Entendimento, como demonstração dos limites das próprias leis em suas multiplicidades, mas, mais que isso, como expressão dos limites do conceito como uma abstração que, se



acaso for carente de mediação, se afirma no vazio. O conceito, portanto, é dependente do componente que ele não abarcou.

As diferenças que passam a surgir somente para o Entendimento com a atividade de dissociação da unidade exprimem na verdade a necessidade do Entendimento em seu processo analítico. Essa necessidade é a enumeração dos momentos que formam o seu círculo; as diferenças se exprimem na ordem da explicitação dessas diferenças pelo próprio Entendimento.

É por isso que Hegel chama essa ação de explicar; ao ser enunciada uma lei, se distingue sua força, seu universal em si ou o fundamento. Por isso, as diferenças são a exteriorização enunciada da lei. E aqui está o engodo do Entendimento, aquilo que Gérard Lebrun chamava de *atividade falsificadora*; nessa exteriorização coincidem os momentos da diferença e do conceito e os dois exibem o mesmo conteúdo. Tais procedimentos culminam com as conjecturas de Lebrun<sup>166</sup> ao chegar à sua instigante conclusão de que:

Considerar isoladamente e para si mesmas as determinações que só se encontram com outra ou em outra, tal é a operação do Entendimento, simultaneamente nefasta, visto que criará dificuldades arbitrárias, e benéfica, já que revela a força do conhecimento. Nesse ponto, com efeito, o Entendimento é uma instância de decisão metodológica, cuja obra consiste em articular os conteúdos unicamente como conteúdos de conhecimento, sem levar em consideração suas relações na existência. (LEBRUN, 2006, p. 75.)

Há um elemento tautológico nesse procedimento: o Entendimento persiste na unidade tranquila de seu objeto, e seu movimento de diferenciação e dissociação recai em si mesmo e não na coisa. É quando se aparta o instrumento de representação natural do objeto no qual a consciência deveria realizar a experiência do conhecer. A conclusão é que nada de novo resulta na coisa mesma por meio desse movimento senão na própria atividade retroativa que o Entendimento logrou obter sobre essa coisa, ou seja, tudo se passa no interior da própria consciência. Fazendo jus a Lebrun, o Entendimento falsifica os conhecimentos obtidos por meio da explanação de suas leis, além de se afastar da relação concreta que essa coisa tem com a efetividade.

Com a explicação de um dado fenômeno insurge-se algo novo que Hegel alcunha de mudança absoluta. Aquelas mudanças que concerniam somente ao fenômeno – e que eram já uma atividade mediadora entre a percepção e o Entendimento – agora passam a penetrar no conceito fazendo com que o Entendimento experimente como se fosse a lei

---

<sup>166</sup> Lebrun, G. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

do próprio fenômeno. Surge, desse modo, uma espécie de segunda lei na qual seu próprio conteúdo se opõe ao que era tido como lei.

Lembrando que, no movimento interno da explicitação do Entendimento, Hegel tinha exposto como a primeira lei, para essa figura, determinava que a diferença permanecia igual a si mesma; agora, com o surgimento dessa segunda lei, o processo se desdobra em divergência com aquele. Nessa nova lei, o tornar-se desigual do igual e o tornar-se igual do desigual constitui o elemento expresso pela mudança. Sobressaem duas leis que interagem sob a circunscrição do conceito; noutras palavras, o conceito induz à reunião das duas leis como oposição complementar. Note-se que aqui passamos para outro desdobramento da atividade que o Entendimento executa.

#### *O Entendimento negando sua negação*

Essa segunda lei é uma igualdade-consigo-mesma da desigualdade; uma constância da inconstância; uma unidade na diferença. Hegel nos relembra como no jogo de forças essa lei era o transitar absoluto, que para o Entendimento aparecia como mudança pura. Fica evidente então que novamente a atividade de dissociação do Entendimento subverte a relação que tinha estabelecido como lei e transfigura seu sentido e assim a capacidade dissociativa segue sob novo impulso. Noutras palavras, há um procedimento de verdade que avança com o movimento do próprio Entendimento.

Lembrando a crítica de Lebrun, o Entendimento pode afastar-se da concretude do objeto analisado; esse desdobramento posto por Hegel na atividade dissociativa dele executa um desdobramento negativo que o impele até o esvaziar do conteúdo de sua experiência. Melhor dizendo: até a descoberta de que o que está por trás de todo o caminho percorrido é seu próprio exercício de conhecimento em sua experiência com o objeto.

Nesse movimento, aquele reino tranquilo das leis – a cópia imediata do mundo percebido – transmuda-se em seu contrário. Nessa apreensão, ou para usar o jargão hegeliano, nesse segundo mundo do suprassensível, o mundo aparece invertido. Enquanto naquele primeiro mundo suprassensível há só a elevação do mundo percebido e sua apreensão na consciência, agora aquelas leis que careciam do princípio da concretude, do movimento e da mudança, adquirem-no. É o complemento daquele primeiro mundo e, por isso, forma o fenômeno como um todo.

A ideia que Hegel faz questão de evidenciar é que enquanto aquele primeiro mundo ligado à percepção parecia ser totalmente oposto a esse mundo conceitual, era na verdade seu complemento. Nessa efetividade invertida, um é o fenômeno e o Outro é Em-si; um é o mundo para um Outro, o Outro o mundo para-si. Tais oposições reciprocamente antagônicas são, todavia, complementares como necessidades postas pelo seu contrário. Apresenta-se aí um jogo de representações que orbitarão entre a percepção e o Entendimento em sua fundamentação do fenômeno, traçando de novo a cadência arritmica do Entendimento em seu solapar das leis que giram em torno da coisa. De um lado, a coisa percebida como um fenômeno, de outro, apreendida como categoria; a negatividade entre ambas é o que torna o fenômeno passível de ser apreendido pela consciência.

De um lado, a representação, que constitui um dos lados do mundo suprassensível – ou seja, categoria – deve se manter longe da representação sensível – da percepção imediata –, que consolida as diferenças; de outro, a representação deve manter o conceito absoluto da diferença como diferença interior, isto é, deve pensar a mudança como oposição em si mesma; a contradição. O resultado disso é que o mundo suprassensível – como mundo invertido da ideia – já tem o mundo da percepção em si mesmo; a separação, a negação e o oposto, é sua complementariedade, aquilo que funda sua própria unidade. A sensaboria dos infundáveis movimentos do Entendimento em sua tentativa de apreender a multiplicidade das leis que determinam a coisa culmina na apreensão de todos os momentos do fenômeno abarcados pela lei.

“A lei, antes de tudo, é a relação de determinações universais permanentes; tem, enquanto sua diferença é interior, sua necessidade nela mesma; uma das determinações, enquanto exteriormente não difere da outra, está imediatamente na outra” (ECF, § 423, p. 193-4). Por isso, na *Fenomenologia*, Hegel será axiomático: o simples da lei é a infinitude. Tal conclusão revela uma abertura interessante que Hegel traduzirá em três tópicos fundamentais, quais sejam: *a)* a lei é um igual a si que comporta a diferença; um homônimo que se repele de si e se fraciona; um resultado da força simples que se desdobra; *b)* as frações que constituem as partes representadas na lei se apresentam como subsistentes; guardam autonomia em seus atributos, mas estão atreladas à própria lei; *c)* é por meio da diferença no interior que posso pensar esses atributos como unidade, pois

eles são diferenças complementares, aquilo que Hegel chama de diferenças que não são diferenças algumas.<sup>167</sup>

Finalmente se desnuda o processo analítico do Entendimento: a infinitude da lei é o conceito absoluto, as diferenças que traz consigo são tautológicas, seus fragmentos são aquilo que a complementa. A infinitude da lei prepara, portanto, a infinitude da razão. Um não é o contrário do Outro, senão a contradição que a forma. Por isso, a unidade é apenas um momento do fracionamento, é a abstração da simplicidade que defronta a diferença.

Para Lebrun (2006, p. 77) tal atividade, “antes de ser responsável por erros de fato, é responsável por uma ideologia. Ao isolar os ‘pensamentos’ e encadeá-los com o simples objeto de conhecimento, dá crédito à ideia de que o Saber é uma estratégia subjetiva”. Nossa leitura, apesar da sua estrita concordância com esta conclusão, chama a atenção, no entanto, para o fato de que a própria atividade de decomposição que concerne ao Entendimento é aquilo que acaba fundamentando a realidade da coisa e, com isso, há a própria reversão da noção comum de ideologia: se a realidade é categorialmente concebida, a ideologia é, então, constitutiva da subjetividade em sua relação com essa mesma realidade. Os pares da contradição subjetividade-objetividade fomentam o conhecer.

A unidade é um negativo, uma identidade que se ergue a partir da negação ao Outro. É por isso que se avizinha na própria consolidação da lei como infinitude, um esforço que presume um movimento interior a algo que já se reconhece nesse próprio movimento. Uma infinitude interna à própria consciência, que possibilita a organização e ordem na desordem e caos da vida natural. Trata-se do surgimento daquilo que vem-a-ser a *consciência de si*. Se a consciência é a consciência do objeto, o Eu singular aparece como fruto mediador dessa relação, tornando-se a própria consciência. Infinitude tem, portanto, o significado de algo que presume o singular da consciência, mas a excede, singularizando-se como um universal.

Assim, o Eu se torna a relação com o Outro unida ao objeto e, mesmo ultrapassando-o, é apenas o Eu mesmo que aparece como consciência e objeto unidos. Disso advém a consciência-de-si; ela “era a alma de tudo; mas foi no interior, no suprassensível que primeiro ela brotou livremente” (FE, § 163). O próprio fenômeno já a

---

<sup>167</sup> Nossa referência direta está na FE § 161.

apresentava, mas sua evidência de fato só ocorre quando a infinitude – o processo que fundamenta a lei – a faz se enxergar como o fundamento dessa lei.

Quando a infinitude se torna um objeto para a consciência, a consciência desdobra-se como consciência de si. A explicitação do Entendimento, seu movimento desenvolvido a partir da análise da multiplicidade, que, ao fim e ao cabo, se refere à mesma coisa, torna a própria infinitude da lei um objeto e como tal apreendido pela consciência, que doravante se reconhece enquanto tal, isto é, como um objeto<sup>168</sup>.

O explicar do Entendimento é a descrição do que é a consciência-de-si. A unidade pela força, esse tornar igual, acaba por se reverter num fracionamento inesperado: a separação da consciência que atua no objeto nessa unidade pós-percurso e a consciência que reflete sobre ela mesma, ou seja, sobre seu próprio percurso. Com isso, o Entendimento supera as diferenças a partir de sua ação de dissociação da unidade e faz com que a força se constitua do mesmo modo que a lei, quer dizer, passa a adotar a força como um conceito. De toda forma essa unidade já é um duplo.

Esse movimento necessário ao próprio Entendimento revela que aquela busca sobre a determinação da coisa não era seu objeto, mas sim aqueles conteúdos que constituíam os momentos dessa coisa. Isso revela algo central na atividade do Entendimento; nesse percurso a consciência está na verdade em colóquio consigo mesma na tentativa de explanar sua experiência; tal explicação a faz redobrar sobre si mesma e enxergar que todo o caminho foi feito por ela e nela mesma. Dessa maneira, a infinitude se torna objeto do Entendimento como uma diferença interior.

---

<sup>168</sup> Para o objetivo de nossas hipóteses tal conclusão torna-se interessante se levarmos em consideração que a própria condição de ser social está eivada pela abstração, esse fracionamento imposto pela atividade do Entendimento. Os próprios modos de conceber a realidade estão rasgados pelas categorias que apresentam à consciência seu modo, por assim dizer, de sociabilidade. Assim, a ideologia a que se refere Lebrun – como parte do Entendimento – não denota simplesmente uma inversão do mundo efetivo, senão a própria complementariedade desse mundo. Por isso, o pensamento puro buscado pelo Entendimento não é simplesmente um olhar turvado, mas apresenta a socialização do pensamento mediado pelo influxo da abstração mediante a coisa. Este breve exercício nessas notas tem o objetivo de enfatizar que refletindo sobre a categoria de trabalho no interior do pensamento de Hegel pode-se notar que a própria atividade do Entendimento condiz com a tradução do processo de abstração guiado e gerido pelo império da coisa. Coisa de que falaremos adiante.

*Novos problemas para o Entendimento*

O problema para Hegel é que o Entendimento falha novamente ao dividir a diferença em dois mundos recíprocos; ao repelir os desiguais que se atraem. É como se Hegel quisesse destacar que nessa divisão não há nada que não seja algo interno à própria consciência como uma projeção desta no mundo. É por isso que destaca que para o Entendimento o movimento é um acontecer.

Essa conclusão exposta no percurso hegeliano denota que a relação entre a consciência e aquilo que concebe como *Acontecimento* coloca este como uma estrutura cuja efetividade é impossível de ser apreendida. Ao mesmo tempo que a própria efetividade aparece sob a ótica espectral da realidade, ou seja, sob os lastros daquilo que Lebrun chamou de ideologia. Isso implica dizer que o acontecimento não advém, para a consciência, de um encadeamento lógico de leis, senão de sua quebra.<sup>169</sup>

Quando o conceito de infinitude se torna objeto da consciência, a consciência, por sua vez, se torna consciência da diferença, verte-se para si mesma numa diferença que não é senão ela mesma. Como dissemos acima: um que é dois. É nesse pressuposto que se assenta a consciência-de-si, pois, nesse diferenciar do que não é diferente, a consciência torna-se um Outro, ou seja, uma negação em si mesma possível pelo advento do acontecimento que reinscreve as próprias limitações da lei.

Por isso, a consciência da coisa só é possível para a consciência-de-si; é a própria consciência a verdade das figuras, da multiplicidade e dos elementos, entretanto, resultado chegado frente ao abismo da realidade só após experimentar o outro negativo e concreto: objetividade/subjetividade. Desnuda-se aí a própria atividade do Entendimento em seu caminho de decomposição analítica; uma atividade que elevou seus pressupostos e a fez compreender a coisa em seu processar sutil. Um movimento que deixou de ser vazio para ser preenchido por um acontecimento proposto pelo próprio desdobrar da consciência rumo à apreensão de si mesma por meio do elemento externo objetivo.

A atividade de falsear as verdades no caminho da dissociação da Unidade da coisa (LEBRUN, 2006) levou o Entendimento a experimentar o fenômeno. Experimentou o jogo de forças em seus momentos absolutamente universais em seus movimentos. O que implica dizer que na realidade o Entendimento só fez a experiência de si mesmo a partir de um Outro. Em jargão hegeliano: a consciência que se eleva da percepção se conclui

---

<sup>169</sup> O mesmo sentido de Acontecimento está em Badiou, apesar das nuances.

junto com o suprassensível por meio do fenômeno. Coincidem assim o puro interior e o suprassensível junto do interior como consciência que olha retroativamente para dentro de seus próprios pressupostos onde o suprassensível é a unidade abstratificadora da realidade capturada pelo Entendimento.

No entanto, como Hegel evidencia, tais pressupostos desaparecem, assim como o próprio fenômeno. Sem o fenômeno levanta-se o véu de Maia dos pressupostos erguidos no movimento do Entendimento, e a consciência se depara consigo mesma. Se esfumaça todo construto e já sem a máscara da própria finalidade do Entendimento, o que se vê é só o interior da própria consciência e sua atividade. A consciência se pega então consigo mesma porque tudo quanto viu e ouviu é parte dela mesma. Descobre a não diferenciação entre o suprassensível e a própria consciência, que ressalta como consciência-de-si.

Atrás do véu só há o caminho que a levou a reconhecer-se como si mesma. Esse saber, que é a verdade da representação do fenômeno, é o resultado do movimento que faz desvanecer os modos da consciência – *certeza sensível, percepção e entendimento* – para emergir a consciência que sabe a si mesma, isto é, a consciência-de-si que aos poucos vai se afirmando na própria negatividade do Si e constata a cisão entre suas experiências dissociativas e a própria identidade que busca.

O olhar retrospectivo representa assim o próprio vazio da experiência, do caminho que a consciência fez. É só por ele, encarando os atributos que formaram a consciência, que o Entendimento ganha sua razão quando assume o caráter simbólico implicado na atividade da própria consciência. Por isso, quando o Entendimento ceder lugar à Razão, isso não significará que a Razão é um estágio superior do Entendimento, senão que o processo levou a reconhecer como tácito que, por trás das múltiplas especificidades que compõem a unidade da coisa, se encontra o próprio exercício dissociativo da consciência. Aliás, as diferenças e múltiplas especificidades são atributos impostos pela experiência concreta que faz essa consciência. É, portanto, um olhar produtivo sobre o dilaceramento entre o Eu e o mundo.

Chegamos finalmente ao cerne e acabamento do Entendimento: a própria atividade deste é o que fundamenta a Razão. Aquela desaparecimento do fenômeno denota, em toda sua amplitude, que a verdade do movimento e desdobrar do Entendimento reside na dissociação da unidade que compreende que sua atividade e todos os caminhos que efetivou são necessários para a compreensão da consciência e de seu objeto.

A própria atividade de decomposição como aquilo que acaba fundamentando a realidade da coisa baseia-se numa atividade que entrega tanto os caminhos para a

formação da consciência, quanto a mais profunda aproximação com o objeto. Quer dizer, o procedimento de verdade cuja experiência e experimentação estão asseguradas, passa não só pela mudança do saber da consciência, como pela mudança para se apreender esse saber. Essa leitura permite admitir que a ilusão que o Entendimento impetra é a crença de que para além de seu processo analítico, de sua experiência, há a verdadeira realidade, mais ou menos de corte kantiano, uma realidade que lhe é externa e cuja plenitude lhe é inacessível.

O que temos aqui, nessa conclusão paradoxal, é a lógica de uma mediação que desaparece para afirmar a própria consciência como mediação; a necessidade da diferenciação que fundada na indivisibilidade afirma a consciência como aquela que possui as formas de se chegar à coisa. É aqui, portanto, que Hegel responde ao desafio lançado aos seus amigos: como é possível o conhecer?

São ademais estes pressupostos que fundamentam a consciência-de-si, em suma:

Surgiu, porém, agora o que não emergia nas relações anteriores, a saber: uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro. Sem dúvida, a consciência é também nisso um ser-outro, isto é: a consciência distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não diferente.

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 relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio. (F.E, §166)

Imersa ao próprio fenômeno, a certeza se põe como verdade, e a consciência é para si mesma o verdadeiro. Chegamos a mais um desdobramento e, nesse sentido, o próprio objeto se põe como conceito, ele é em-si, mas enquanto objeto é também para um outro, ou seja, mantém a negatividade atuando em seu interior. Consciência e objeto, todavia, agora coincidem, e o Eu (consciência) como fruto mediador dessa relação é a própria relação com esse Outro negado guardado no objeto. Consciência que é apenas o Eu mesmo como consciência e objeto unidos.

Na nova figura do saber apresentada por Hegel vemos um passo dado em direção a esse saber que agora se vê suprasumido no Outro, isto é, conserva do Outro seus momentos, mas ao mesmo tempo o nega em sua apreensão. O que significa que a consciência agora enxerga em si a diferença. Os momentos desse Outro estão conservados



e o que se conserva deles são suas próprias determinações em si que são para essa nova figura, nulas e essências que podem desaparecer, mas que dão uma perenidade sobre o que dele se pode dizer.

Por isso, a consciência-de-si é movimento. Todo o caminho exposto pela *Certeza-sensível*, *Percepção* e *Entendimento* são momentos que fundamentaram a negatividade e têm sua constituição presente na própria consciência-de-si. Tudo que diferencia, diferencia enquanto si mesma e essa diferença existente é negada e transfigurada (*Verklären*) como um Outro que a nega. Logo, a diferença é inexistente e a consciência-de-si torna-se falsamente onipotente. Certamente há a reposição da ilusão de completude na diferença. Todas as diferenças estão em si mesmas, pois as diferenças vistas até agora são constitutivas do seu próprio Eu, como objetos inertes no espaço e tempo imediatamente dado. Por ora, é tudo dela, nela e somente para ela. O âmbito da contradição aparece aí formulado pela própria consciência que se desloca do real para adentrar a si mesma como um objeto. Mais um falseamento da verdade, que consiste em apresentar uma falsa unidade de seu Eu.

A consciência aparece então como uma onipotência marcada pela violência que exerce contra o Outro ao colocá-lo como unidade de si mesma, ou dito de melhor maneira, tal consciência é violenta com a negatividade que a complementa porque esta lhe escapa. Como evidencia Hegel, a *consciência-de-si* se depara com o ser-Outro, mesmo como um ser, mas esse ser-Outro para ela já é unidade de si mesma, determinado por dois momentos: primeiro, o objeto, que só existe como reflexão dela; segundo, ela mesma como consciência “pura”, por assim dizer.

Já que todo o resultado do Entendimento não foi mais que o encontro que a consciência teve consigo mesma, findando o trajeto, agora é como se ela procurasse a solução de seu problema, única e exclusivamente, em si. A consciência sabe do Outro, o Outro a provoca, a nega, porém, ela trata de imediatamente suprimir esse objeto (ser-Outro negativo que a complementa) para repor sua unidade ilusória. Ora, esse processo que Lebrun com muito acerto chamou de ideologia, é um processo que, não obstante, produz uma realidade para essa consciência: a objetificação de tudo ao seu redor a fim de encontrar o gozo da unidade sempre buscada e fundamentada pela consciência-de-si. Quer dizer, uma busca patológica que visa destruir qualquer diferença para além das contradições que a formaram.

O problema, ou melhor, a felicidade é que a oposição dada pelo fenômeno – da coisa, do Outro como negativo – e a verdade que carrega consigo, porém, permanecem.

A própria consciência dessa oposição faz com que se ratifique a verdade para a consciência no sentido de que é necessário repor uma completude que desde que chegou à certeza sensível deixou de existir. Nessa doença do espírito, a verdade dessa consciência é a tentativa patológica de unidade consigo mesma por meio da negação radical do Outro. Essa busca de completude, pela identidade perfeita, no entanto, também faz parte de um trajeto necessário que culminará também com aquilo que estamos desde o início chamando de *o sentido do político*. A busca da unidade como essencial à própria consciência-de-si lhe introduz um desejo voraz de repor a identidade de opostos que a formaram. Aquele objeto imediato da *certeza sensível* e da *percepção* é nela presente como o negativo, ao passo que a consciência, tornada agora objeto como consciência-de-si (consciência/consciência de si – objeto) e que de início está em oposição a esse negativo, pretende supracumir essa oposição e manter uma igualdade consigo mesma.

Não faremos aqui uma apreensão também da consciência-de-si, posto que nossa trajetória visava somente reverter o sentido usual no qual o Entendimento muitas vezes é pensado. Todavia, essa entrada na consciência-de-si, exposta pelo parágrafo acima, reafirma, em nossa leitura, o caráter radical da exposição hegeliana; a negatividade encontrada pelo Entendimento não é uma moeda cujo anverso apresente uma positividade que afirme o rumo de uma reconciliação forçada ou mesmo da consciência-de-si como um estágio superior já esperado. Pelo contrário, cada especificidade encontrada pelo Entendimento é uma afirmação da negatividade cuja formação esfumada é obtida pela consciência com o intuito de preencher a cisão deixada pela negatividade. Por trás desse véu, só existe o que a consciência-de-si projetou. Tal prerrogativa irá ser reafirmada em todo o percurso da consciência “rumo ao saber absoluto”.

O interessante é que a consciência-de-si passa a colocar a negatividade e a cisão interna como algo passíveis de entendimento. Quer dizer, como algo já localizado por sua experiência e que precisa, porém, ser superado. Essa superação ilusória de uma reconstituição identitária de seu Eu já demonstra o reverso do procedimento dialético. O Eu final da experiência é totalmente diferente porque presume uma alteridade que lhe dá significação. Nesse sentido, uma vez iniciado o caminho não há volta para uma era de pertencimento; a perda é irreversível e o encontro consigo só se efetiva por meio do Outro.

Essa leitura provavelmente reverte a conclusão algo irônica de Gérard Lebrun (1988, p. 13), que diz: “A dialética, por outro lado, conserva seu poder de sedução. Quaisquer que sejam as dificuldades acarretadas aos discípulos pelos “longos desvios” platônicos ou pelas reviravoltas hegelianas, elas também lhe trazem a certeza de que esse

árido périplo será recompensado e que ele já se encontra no caminho do saber, que sua ingenuidade inicial já ficou longe atrás de si.” Quanto à recompensa, na nossa leitura, é algo que jamais virá na *Fenomenologia do espírito*, a não ser como projeção dos próprios discípulos, o que talvez explique as diversas acusações ao seu mestre. Não há finais felizes, só o caminho...

VI

Os fracassos que nos constituem

*Pode confiar nisso. Fique um pouco neste mundo, e  
acabará morto, sempre.  
(Hemingway)*

*Fracassar de novo, fracassar melhor*

Se “o movimento dialético da *Fenomenologia* prossegue como aprofundamento da situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências”,<sup>170</sup> reconhecida a demonstração de que a condição de fenômeno ocorre na inter-relação com o sujeito, conviria examinar se o objetivo desnudado – o conhecimento do objeto e a consciência que aparece a si própria como fenômeno – não recoloca sua necessidade.

Iremos tentar exprimir o que Hegel determina como Substância-Sujeito a partir da própria *Fenomenologia*, tentando escapar daquela interpretação que vê o Sujeito Absoluto abarcando a totalidade substancial através da mediação que ignora as sombras do Outro: aquilo que não é passível de ser absorvido em sua ação.

O que pretendemos agora é desanuviar alguns pressupostos que nos ajudarão a desenvolver a crítica sobre a dominação e o sentido do político pensados por Hegel a partir daquela noção de que os movimentos da *Fenomenologia* estão impregnados de um contínuo fracasso, um contínuo evanescer da experiência que constantemente repõe sua necessidade.

Nesse sentido, o fracasso deve ser entendido aqui como absolutamente constitutivo do processo; a repetição contínua do movimento como uma figura que se tornou necessária graças ao fracasso da anterior, mas que igualmente fracassará, é o que solapa o círculo infernal das experiências, tornando-as uma espiral. Enfim, *deve-se recomençar a ladeira desde o início, deve-se tentar de novo, fracassar de novo, fracassar melhor.*

Como refletir sobre a marcha da *Fenomenologia* partindo da noção de que nela parece surgir um sujeito preso às suas limitações, resultando no fracasso da experiência? É necessariamente correto afirmar que um sujeito universal emerge no fim da jornada? Ou o tal sujeito absoluto é uma projeção afirmativa daquele sujeito que no processo perde todas as suas características? Ou ainda, essa unilateralidade particularista da consciência é constitutiva da Substância, fazendo a unilateralidade no Sujeito desaparecer no processo ao ser conduzida ao universal? E esse caminhar não coloca em curso um caminho da liberdade, que, além de lidar com as limitações, lida também com a contingência abrindo

---

<sup>170</sup> HENRIQUE VAZ. A significação da *Fenomenologia do Espírito*, p. 15. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

um sentido ao político? Se assim for, o processo conduziria à própria descentralidade do sujeito à medida que em sua pretensão a unilateralidade serviria para dinamizar a Substância. O que significa dizer que para existir sujeito existe uma incompletude não só pela perda da liberdade – graças à sujeição – como também pela perda de qualquer essencialidade. De modo que a natureza humana é negar qualquer natureza humana.

Essa leitura pode ser ancorada nos termos do *prefácio* que Hegel faz à *Fenomenologia*. Em primeiro lugar, a afirmação de que o verdadeiro é o todo (F. E, § 20) exhibe a necessidade do conjunto de fracassos que descentram o sujeito em sua ação de mediação.<sup>171</sup> É por isso que no *todo* haverá a essência que se complementa a partir do desenvolvimento do movimento; só no fim – isto é, uma vez que tenha consumado os percalços da experiência e o olhar retroativo desvende o caminho percorrido como necessário – é que a verdade aparece. Em termos simples, o erro é necessário para se chegar ao verdadeiro e a unilateralidade é determinante no processo.

A mediação é a causa de um horror porque nada se oculta por trás dessa experiência: “esse horror se origina da ignorância a respeito da natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto [...] a mediação não é outra coisa senão igualdade-consigo-mesmo semovente [...] a negatividade pura ou reduzida a sua pura abstração, o simples vir-a-ser” (F.E, § 21). O ser sujeito é um processo de vir-a-ser de si mesmo. Uma realização que não se realiza, um constante recolocar da experiência que efetiva o processo da própria substância ao mediar as relações e nela descobrir um vácuo que a constitui.

Reside no movimento do fracasso do particular contínuo, a subsunção como princípio do universal, aquilo que constitui a substância. É por isso que a passagem contém um sentido de tornar-se Outro; a própria mediação é a perda da afirmação da figura tornando-a uma reflexão que se desdobra sobre si mesma como o momento. Disso

---

<sup>171</sup> A esse respeito Lebrun (1988, p. 73) tem uma conclusão importantíssima para nossos pressupostos: “Esse combate incessante que Hegel travou contra toda representação atomística da *Sittlichkeit* talvez constitua um dos melhores exemplos da maneira pela qual ele subverteu o sentido da palavra *sujeito*. É verdade que o Entendimento se utiliza dos conceitos de “sujeito” e “ser-para-si”, mas não lhes confere seu sentido integral; também aqui, ele não consegue pensar até o fim “a coisa mesma”. E é exatamente por isso que sua representação merece o nome de atomística. O atomismo, tal como Hegel o analisa, começa por colocar o Uno como coisa invisível, ideal, como “ser-para-si” (*Für-sich-sein*), mas, ao mesmo tempo, substantifica esse ideal e coloca-o igualmente como um “ente para si” (*für sich Seiendes*). De modo que “para-si” designa tão somente uma propriedade, e não o ato de transgredir o “si” entendido como ente. Dessa forma o atomismo mascara a relação negativa consigo apesar de entrevê-la — e é por isso que a única saída que lhe restará consistirá em representá-la sob forma da relação com um outro ente. Incapaz de conceber o ser-para-si como já-negado enquanto ente, ele se resigna a uma tradução imaginativa da infinidade do Sujeito: a infinidade dos átomos através do Vazio.”

surge um Eu que é em relação ao Outro uma negatividade; na mediação não há nada que não seja só a contradição entre o Eu e a sua negatividade estabelecida pelo Outro.

$$\text{Eu/Eu} = \text{Outro}$$

Nada indica que os termos coincidem se resolvendo numa síntese de opostos, pelo contrário, torna-se claro que a constituição da experiência parte da atividade do próprio Eu na permanência dessa negatividade. A mediação é um momento para o Eu como negatividade reduzida à pura abstração ( $\text{Eu} \neq \text{Outro}$ ) justamente porque seus pressupostos se colocam na unilateralidade da experiência, o vir-a-ser passa à ação por meio da reflexão presente nesse Eu.

É a reflexão que, ao sair a campo, demonstra como o verdadeiro é um resultado dos múltiplos equívocos que essa consciência comete em sua jornada ao mesmo tempo que em seu lançar-se – ou seu vir-a-ser – no mundo, enxerga que o resultado é o próprio vazio recolocado e desdobrado pela *Razão* que se compreende como atividade produtora de conhecimento. Por isso, a razão é agir conforme um fim (F.E, § 22). Anteriormente tínhamos concluído que o passo decisivo da Razão não é reconstituir a unidade transcendente do objeto, senão compreender que na atividade de dissociação dessa unidade está a produção do conhecimento.

Doravante, a *Razão* é também uma negatividade pura que expõe em seus resultados aquilo que já estava pressuposto no começo, isto é, a compreensão de que sua finalidade é reconhecer a negação que produz a efetividade, mas, mais que isso, reconhecer os processos de fracassos como método para chegar ao verdadeiro. Não à toa, Hegel aduzira o efetivo como conceito imediato, como um *Si* que retornou e cuja igualdade e simplicidade estão relacionadas.

Entretanto, esse retorno do *Si* não é a afirmação daquela particularidade, senão a afirmação dos pressupostos substanciais que nega a particularidade. Em termos simples, a particularidade se enxerga como participante daquilo que tenta negar, e é exatamente por isso que o predicado dado ao sujeito é um saber efetivo que lhe é exterior, deixando claro como a negatividade imanente é aquilo que constitui esse próprio sujeito ( $\text{Eu} \neq$ ). O sujeito é então um nada que aparece como um princípio vazio no qual a refutação de seus pressupostos é aquilo que permite seu desenvolvimento, o preenchimento necessariamente ilusório de sua identidade fantasiosa.

Sendo assim, toda aquela reafirmação e positividade, que o sujeito tenta agarrar, recairá em unilateralidade e os constantes desdobramentos que incidem num fracasso serão determinantes para a refutação das posições dessa figura. Quando Hegel chega a tais conclusões está preocupado com a própria recepção que a *Fenomenologia* poderá ter e nessa vereda demonstra como o “saber só pode ser efetivo como ciência ou como sistema”. (FE, § 24)

Sendo necessário elucidar aquilo que está operando nesse processo, pensemos: em primeiro lugar, se passa por uma passagem que vai da objetividade para a subjetividade; como vimos naquela negação pura, o sujeito age no sentido da dissolução da unidade da coisa; em segundo lugar, perdem-se as distâncias que esse Eu tem em relação ao seu oposto, a coisa como uma negatividade dele, e acaba por se incluir no processo.

No entanto, aí já está contido o desequilíbrio atuante em todo o processo: os meios-termos hegelianos são extremados e em um polo já se antevê a falha do outro, quer dizer, o negativo é permanentemente recolocado como uma necessidade.

A reconciliação: *a*) é, portanto, uma transformação radical que remaneja os limites da própria universalidade; *b*) não é a da divisão da unidade, mas a unidade na divisão, ou seja, a compreensão e apreensão da própria negatividade que essa contrariedade provoca. *c*) é a compreensão que a consciência finalmente alcança sobre os limites apreendidos no universal através da descoberta de impossibilidade de retorno puro ao seu Si.

O reconciliar do espírito é a compreensão da negatividade constitutiva da consciência.

A substância é essencialmente sujeito (F.E § 25) não porque foi encontrada a unidade de ambos, mas porque a substância necessita da negatividade do sujeito como motor de sua universalidade. Não há um equilíbrio apropriado entre ambos, senão a necessidade da re colocação da própria negatividade, ou seja, o desequilíbrio é aquilo que fundamenta o universal. A perda e a negatividade são aquelas imposições que imprimem o seu movimento. A afirmação da particularidade imediata obnubila o evanescer em processo dessa própria particularidade. A especificidade ganha ares do todo e a universalidade é por sua vez negada. Em suma, aqui está em germe um curto-circuito teórico que Hegel revela a partir da apresentação do Espírito.

Não há nada de novo debaixo do sol. Mas, não é assim para o sol do espírito. O seu caminho, o seu movimento não é uma simples repetição do mesmo, mas a alteração da aparência que o espírito cria em formação sempre diversa; este caminho é essencialmente progresso [...]. Sublimando, suprimindo e conservando [*aufheben*] a realidade, a existência do que é, o espírito ganha [conquista, chega a: *gewinnt*] junto à essência, o pensamento, o universal do



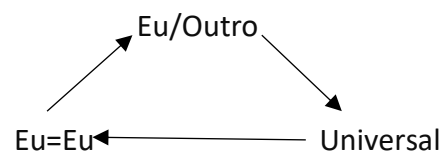
que apenas foi [...]. Quando o espírito entra assim no mesmo pensamento aparece como uma realidade efetiva [*Wirklichkeit*] particular e nasce a ciência. Dessa maneira, a ciência é a ruína, o desaparecimento de um povo, está sempre relacionada com um e outro.<sup>172</sup>

Como nos diz Hegel ainda na *Fenomenologia*, reconhecer-se no absoluto ser outro é o fundamento e solo da ciência. A espiritualidade como universal indica que a atividade produtiva da ciência já ganhou efetividade, ademais, sua aparição denota a própria retroatividade da experiência que passa a ser compreendida.

Sem efetividade ela é somente um conteúdo e, por isso, precisa se pôr enquanto marcha rumo ao saber porque o espiritual é o efetivo, dirá Hegel, e aqui vale denotar como a substância tornada sujeito efetiva também a própria efetividade. O saber do espiritual é o saber de si como espírito que se lança na efetividade das relações que escapam àquele sujeito, cuja condição é a negatividade e sua reposição como elemento no universal a partir de sua atividade.

O saber do espírito deve ser para si como um objeto e ao mesmo tempo como suprassumido e refletido em si. Noutras palavras: o saber espiritual deve sair das zonas subjetivas e ser algo Para-nós. “O espírito que se sabe desenvolvido assim como espírito é a ciência e a efetividade do espírito, o reino que ele para si próprio constrói em seu próprio elemento.” (F.E, § 25)

A negação presumida na dialética é o próprio choque da particularidade consigo mesma que leva a sua dissolução e na qual a universalidade concreta se introduz como conteúdo singular carente de conteúdo particular.

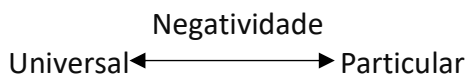


Há nisso um antagonismo recíproco e dependente entre singular e universal, que retoma a perspectiva de que a própria particularidade representa a dimensão universal da sociedade que é sua geradora, donde a autoprodução do conceito se ergue como elemento objetivo.

Assim, se entendermos universalidade concreta como uma divisão palpável do universal em seus momentos particulares, a noção que teremos é reduzida aos próprios

<sup>172</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. In: Werke in 20 Bänden, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970- 1971, Bd. XVII, p. 215-216.

processos unilaterais de cada parte, quando, pelo contrário, o universal é a experiência mediadora da relação entre essas unilateralidades com o desnudamento do Espírito. Temos em processo dois acontecimentos importantes: em primeiro lugar, o universal é afirmado e produzido pelo particular; em segundo lugar, a realização da unilateralidade já é seu desaparecimento, que ocorre a despeito da aceitação ou não dessa unilateralidade.



Nesse sentido a reconciliação é a reconciliação com a própria descoberta da cisão – e não a cisão – existente entre a particularidade negada e a universalidade como movimento em constante negação, mas é também a afirmação do procedimento da verdade que se expressa com esse resultado. Por isso, a *Ciência*. Retomando o ponto de partida desta análise: a substância torna-se sujeito quando o particular se afirma como universal por meio dos diversos fracassos que vão constituindo a Substância, na medida em que sua unidade cindida vai desaparecendo.

Abandonamos, pois, aquela assertiva de Châtelet (1995, p.81) que diz: “a primeira parte - introdução da Ciência - não pode deixar de combinar uma ‘psicologia transcendental’ (que só pode ser hiper-empírica), uma análise existencial, uma história do devir da humanidade e uma história da cultura. Essa dialética ascendente conduz ao Saber absoluto.” Não se trata de uma ascendência no sentido de que cada estágio supera o anterior e assim se livra da “inferioridade” como numa escada wittgensteiniana a ser galgada. Trata-se antes de uma experimentação de fracassos mediadores, o fracasso da unilateralidade como um resultado produtivo que transforma o outrora problema em uma solução que escapa à unilateralidade. Reside na própria mediação o reconhecimento das limitações, quer dizer, é na própria negatividade produtiva que está a verdade da experiência, daí o horror sempre presente, como nos disse Hegel, porque dela emana esforço e a necessidade de lidar com o desconhecido.

É por isso que o vir-a-ser da ciência se demonstra como algo carente de espírito, pois sua resolução se dá na mesma premissa básica das falhas de seu movimento ressurgindo como mediação entre universal e particular. É como se a individualidade unilateral já se apresentasse como Espírito só que em seus parâmetros limitantes e limitadores não se reconhecesse nisso, nem reconhecesse sua própria limitação como *leitmotiv* do movimento. Com isso pode-se ter uma ideia do quanto magistral e avançado é o problema que Hegel impõe ao conhecimento científico? A dúvida é o método e a verdade a finalidade.

O fracasso da experiência do Entendimento é a reversão de sua limitação como produtividade do movimento. Com isso, parece-nos que grande parte da tradição subestimou a astúcia de Hegel, ao enxergar algo de uma reconciliação sistemática que estancaria o próprio labor científico. Não é assim que Hegel demonstra o desenvolvimento do Espírito ao dizer: “o singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado.” (F. E, §28). Noutros termos, isso não implica dizer que o caminho de formação é o conhecimento daquilo que já estava dado como limite e com isso a extrapolação deste? Se pensarmos nos termos da ciência: como um grau sempre renovado de desafios que precisam ser ultrapassados?

Novamente a transfiguração parece encontrar eco no próprio desdobramento reflexivo; não se trata apenas de conhecer o que já estava, senão reconhecer retroativamente os inúmeros fracassos passados para produzir um melhor fracasso no presente. Hegel, com isso, já não se antecipa aos inúmeros desafios que a ciência teria que enfrentar nos séculos posteriores?

Ora, no universal a formação cultural, ao ser substância, consiste apenas em ser capturada pela consciência-de-si para produzir o vir-a-ser por meio da reflexão. Quer dizer, o indivíduo apreende no universal, por meio da formação cultural, a consciência-de-si mesmo, e por meio de si, isto é, da sua experiência de formação, produz o vir-a-ser do espírito se dissolvendo na universalidade ao alcançá-la. É uma relação recíproca que obedece à falta de ambas as posições.

É por isso que a ciência apresenta a formação cultural em sua *necessidade de atualização*<sup>173</sup> e em sua configuração, significando que cada momento particular é aquilo que em si mesmo ativa o movimento do todo. Estamos aqui novamente nos contrapondo àquela leitura em que o estágio superior do Espírito é a reunião das ruínas num todo orgânico.

Pelo contrário, não há um estágio superior, senão o reconhecimento das próprias limitações num olhar detalhado para a ruína. Como no conceito de história, olhar para a

---

<sup>173</sup> Podemos dizer que a atualização se coloca retroativamente como uma reatualização, isto é, a partir de um olhar para a experiência passada a rememoração atualiza o movimento da ciência apreendida pela formação cultural.

história não significa abarcar todos os detalhes – como busca o positivismo – senão, na atitude reflexiva, fazer emergir o real significado de seu momento particular (passado) em sua significação e atualização para o presente.<sup>174</sup> Com efeito, para se chegar ao que é a intuição do saber se deve suportar longas distâncias, enxergando a necessidade de cada momento, pois, ao contrário do que uma apreensão rápida pode concluir, cada momento é em si mesmo uma figura individual completa.

Ora, isso significa que cada figura particular em sua negatividade frente ao universal se coloca como um todo. A figura da *lei do coração* ou da *bela alma* são completas em si mesmas e não simples pedaços que convergem para um todo maior. Isto significa que seu fracasso retrospectivamente é um abalar da universalidade posta até ali que adere aos seus pressupostos. O mesmo pode ser dito, por exemplo, de *Antígona*, pois ela, ao se insurgir, coloca em sua ação uma necessidade de visibilizar o que já estava oculto naquele *todo* da pólis que começava a evanescer.

Por isso, Hegel efetiva uma reversão maravilhosa ao dizer que cada momento é absoluto se sua determinação for vista como um todo, ou o todo for visto na peculiaridade dessa determinação (F.E, § 29). Quer dizer, cada momento é em si mesmo um momento completo que pode ser apreendido retroativamente e reatualizar-se ao atualizar a compreensão do presente, e mais importante: não há uma hierarquização entre o todo e a parte. Cada figura contém o todo, mas não a totalidade da experiência.

O Sujeito abarca a totalidade do conteúdo através desse esforço, cujo resultado é a frustrante obtenção da consciência de negação do seu Si, nada há além de um reconhecimento do fracasso de completude como atividade produtiva do próprio conhecer. Todo conteúdo apreendido foi posto pelo próprio esforço da consciência. O resultado é só a mediação da negação existente entre o Em-si da coisa e sua apreensão. Em suma: a divisão existente entre o categorial e o efetivo é a própria realidade, como empecilho, apreendida em sua mediação.

---

<sup>174</sup> Nos contrapomos aqui às asserções de Leandro Konder que diz: A razão — insistia Hegel — é universal, precisa valer para todo o mundo, não pode se limitar às motivações de sujeitos particulares; a filosofia, portanto, deve ir além da particularidade e deve, pela reflexão, elevar-se até o absoluto. Se a vida se tornou muito estilhaçada e o discernimento (*Verstand*) se instala na dilaceração, aceitando-a, cabe à razão (*Vernunft*) juntar os cacos, reuni-los num todo, para que o movimento da vida readquira sua plena significação. "Nessa autoprodução da razão, o absoluto se configura numa totalidade objetiva", afirmava o filósofo. Fichte partia do reconhecimento da criatividade do sujeito, procurava superar a estreiteza da particularidade dos sujeitos empíricos (através da ideia do "sujeito transcendental"), mas afinal era incapaz de chegar à totalidade objetiva. (In: KONDER, L. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 20.) Alertamos, contudo, que este livro é imprescindível para introduzir centenas de problemas e orientar diversas leituras justamente pela sua despreocupação em abarcar os conceitos em sua peculiaridade.

O Sujeito reconhece que esse Em-si é efetividade reduzida a *condição de possibilidade*, pois a força da configuração foi reduzida a simples determinação do pensamento, ou seja, um processo de desnudamento daquilo que já estava operando. Assim, se já foi pensado é conteúdo da substância – como universalidade vivida que fomenta a realidade existente – é, por isso, um *Em-si rememorado*. Noutros termos, a consciência em sua experiência desvendou a si mesma no mesmo momento em que desvendou a realidade como obstáculo. Naturalmente isso remete ao movimento do Entendimento; aquela necessidade de decomposição da unidade que retoma vários impulsos:

O Em-si rememorado implica a passagem do ser-aí – aquilo que é objeto da reflexão – para a representação, que se torna, nas palavras de Hegel, um bem conhecido (F.E, § 30). Novamente, o saber será dirigido contra a representação e aqui a atividade de decomposição desse bem conhecido – ou senso comum – é o agir do Si universal que impulsiona o pensar.

É através disso que o bem conhecido não será reconhecido (F.E, § 31), pois essa postura de senso-comum é contrária à própria atividade negativa da consciência e não aceita em seus pressupostos. Desse modo, apreender e examinar é verificar se se encontra na representação a verdade desse ser aí. Deve-se novamente decompor uma representação para encontrar a propriedade do Si (F.E, § 32). Esse processo de decomposição é um momento essencial, é a atividade de dividir como força e trabalho do *Entendimento*; a potência absoluta, a relação imediata nada maravilhosa.

Ora, como vimos, nesse trabalho de decomposição da unidade reside a energia do *negativo*, a força do pensar do puro Eu. A atividade de decomposição provoca outra reversão ao tornar aquilo que se separa da unidade um *ser-aí independente* dela. Essa independência que para o Entendimento em sua atividade incessante revela-se como uma inefetividade – afinal o que se sobressai daí é sua própria atividade e por trás desse movimento, rasgada a cortina, a consciência vê apenas a si mesma – demonstra que a morte e falta de atividade desse novo ser-aí se reverte em efetividade porque a atividade do *Espírito* nela se conserva.

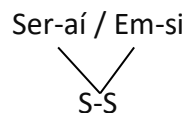
Esse ponto é fundamental: é no demorar-se, naquilo que o Entendimento enxerga só como a si mesmo, como uma parte inefetiva, que o Espírito compreende a efetividade. Não se trata de recompor o todo perdido, mas em se demorar na particularidade e compreender seu ser-aí próprio. Por isso, “o espírito só alcança sua verdade na medida

em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto” (F.E § 32), o espírito é potência quando encara o negativo e nele se demora.

Essa ruminção demorada converte o negativo em ser porque nisso consiste a descoberta de que aquilo que o Entendimento renega como apenas uma inefetividade de sua ação frente à coisa é o desnudamento de que não há nenhuma forma de verdade peremptória desse ser-aí decomposto. Quer dizer, o Espírito reconhece as limitações não como nódulos inefetivos e sem vida, senão como a verdade do movimento, ou ainda, como a produção do conhecimento em seu desdobrar no empecilho de sua conclusão e verdade chamada realidade. Num famoso excuro no interior da *Ciência da lógica*, Hegel abordará como o infinitamente pequeno é exatamente aquilo que re-configura o todo.

Dessa forma, retomado o problema da representação vê-se que se, pelo ser-aí podemos compreender o representado que se torna propriedade da pura consciência-de-si (F.E, § 33), essa representação só pode ser algo vazio demonstrado na decomposição. Há uma contradição inerente à ideia de representação, que é a apresentação da Coisa diante da consciência e a representação categorial que esta faz a partir desse encontro desestabilizante. Essa atividade não quer dizer que não há uma realidade que se expressa naquilo que Hegel chama de formação cultural, quer dizer, porém, que a formação cultural deve ser ultrapassada ao se descobrir que a representação que se faz dela necessita do complemento da experiência da consciência. Noutras palavras, saberes naturalizados, opiniões correntes, tudo isso deve ser posto em suspensão pela negatividade da consciência. Toda determinação se relaciona com o seu negativo, isto é, o Outro. A verdade reside nessa constatação.

O que o Espírito evidencia é que a realidade do ser-aí é uma impossibilidade apresentada que desvirtua as representações e no processo as torna precárias. O ser-aí, posto imediatamente, deve ser questionado, negado, pensado e suprassumido. A realidade aparece como um paradoxo que não permite chegar-se ao núcleo do Em-si desse ser-aí, noutras palavras, a realidade da coisa que surge para a consciência é aquilo que impede o acesso à coisa em-si. A verdade não é palpável, como dizíamos em algum ponto, o conteúdo que imediatamente se apresenta à consciência precisa ser por ela experimentado, necessita recolocar o percurso assim, como também qualquer formação cultural exige a oposição do singular. Por isso, aquilo que se apresenta como sujeito-substância é a mediação dessa divisão obtida entre o Ser-aí e o Em-si. E, portanto, o Saber Absoluto poderia ser encarado como reconhecimento dessa limitação.



O representado se torna propriedade da pura consciência-de-si como um aspecto. Dissertando sobre como o saber é passado ao homem moderno, Hegel demonstra os pressupostos da formação como aqueles ligados à especificidade do particular. “Nos tempos modernos”, diz Hegel, “o indivíduo não se educa para a universalidade atuante em todos os aspectos concretos, ele encontra a forma abstrata pronta.” (F.E, § 33). Ora, isso não é uma crítica, como poderia parecer à primeira vista. Percorramos as conjecturas e investiguemos a estrutura argumentativa que Hegel tece nesse momento e sairemos daquele lugar comum de que é preciso retomar o ponto da “totalidade”<sup>175</sup> como reunião de todos aqueles seres-aí que se formaram a partir da decomposição. Essa consciência onipotente, onisciente e onipresente é também a morte da liberdade e a usurpação da particularidade e do negativo posto no sujeito.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que o representado aparece enganosamente como uma forma abstrata pronta para a consciência. (Não mediatizada e não nascida do universal a partir da concretude e variedade do ser-aí, mesmo porque essas determinações ligadas ao solo empírico e, por isso, sensíveis, ressoam apenas como abstrações.) Como demonstra Hegel de saída, as determinações desse representado têm por substância e por elemento o *Eu* – a potência do negativo –, isto é, o Eu aparece como aquilo que media as determinações enquanto conteúdo abstrato.

Para iniciar a investigação dessas determinações, o puro pensar, esse apego à forma abstrata pronta, tem que se reconhecer só como um momento. Noutras palavras, a consciência está num constante exercício de pôr a si mesma. É interessante notar como esse exercício apresentará as implicações de uma substância que já atua a despeito do

---

<sup>175</sup> O uso das aspas aqui é para debater com aquela noção de que totalidade se concretiza como processo histórico social, isto é, como se totalidade remetesse à “superação” da fragmentação teórico-intelectual-artística como uma dimensão necessária da unificação prática entre sujeito e objeto (Cf. MÉSZAROS, I. *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 58.) Em nossa leitura o ponto de vista da totalidade remete à *rememoração*. Ora, como aquilo que se põe como Em-si é resultado da própria forma como a ciência se desenvolveu, um acúmulo de saberes passados no interior do processo histórico, vemos a necessidade de um esforço individual na busca de encontrar a objetividade, noutras palavras, na busca de atualizar a ciência e sua configuração. Em-si e Para-si são, portanto, mediadas pela consciência. O ponto de vista da totalidade é justamente a compreensão dessa mediação que se debate no interior da cisão, a totalidade é o rememorar dos fracassos que abandona a imediatez assumida no passado como movimento. Imediatez que buscava de uma só vez equiparar a experiência subjetiva com a subsunção negativa do Outro. A totalidade é a compreensão da impossibilidade na formação de se esquivar da experiência, é a inclusão de todos os fracassos e inconsistências como necessidades opostas e integrantes. A conclusão radical que tiramos dessa interpretação é que não há em Hegel uma totalidade sem mediação.

reconhecimento dela pela consciência. Por isso, quando o exercício de pôr a si mesma se realiza, aquela certeza deixa escapar o que havia de fixo. Abandona tanto aquela concretude vislumbrada no solo empírico – posto pelo próprio Eu – quanto o fixo das determinações e diferenças, que eram elementos do puro pensar.

Abandonando o empírico e o que dele se compreendeu, se vislumbra que por trás das relações e movimentos já há o efetivo, ou seja, tanto o Eu que impulsiona a relação quanto a substância que foi desnudada nesse movimento. Por isso, o puro pensamento se torna *conceito*, acrescenta Hegel, “eles são o que são em verdade”. (F.E, § 34) Isso implica dizer que o esforço que a consciência faz ao pôr-se a si mesma é um esforço de desnudamento do que já estava presente, entretanto, atualizando-o com sua necessidade.

O resultado evidencia que em seu automovimento o conceito é o mesmo que a substância revelada, ou, nos dizeres de Hegel, essencialidades espirituais. Considerado como inter-relação do conteúdo das determinações, o conceito traz para si a necessidade e a expansão num todo orgânico. O conceito de saber torna-se, desse modo, um vir-a-ser necessário e completo que se reatualiza em seu processo.

Esse caminho abarcará por seu movimento a mundaneidade completa da consciência em sua necessidade. É na contradição entre o subjetivo e o objetivo que se coloca a consciência em sua atividade mediadora, e aquilo que aparece como conceito revelado no processo é um saber subjetivo inerente à realidade concreta perpassada pela substância. Para Hegel isso é a primeira parte da ciência.

O ser-aí do espírito, enquanto primeiro, é o imediato e o começo, denotando sua presença desnudada e afirmada pela consciência. No entanto, o começo não é um retorno a si mesmo, senão um desdobramento que se demora na negação. O conceito de saber é aquilo que pode incluir a consciência na realidade. O elemento do ser-aí imediato é a determinação pela qual essa parte da ciência se diferencia das outras.

Isso é muito importante: o ser-aí imediato do espírito é a consciência, um saber em relação negativa com a objetividade. Com o desenvolvimento do espírito expondo seus momentos, a oposição recai nos próprios momentos, na contradição existente entre saber e objetividade. É exatamente disso que nascem, segundo Hegel, as figuras da consciência como necessidade da experiência. Consumada a jornada, iniciado o caminho. E por isso a *Fenomenologia do espírito* é uma introdução à ciência.

A consciência nada sabe que não esteja em sua experiência. Torna-se assim a substância espiritual como objeto de seu próprio Si objetificando o Espírito; consiste nisso o movimento da consciência, a saber: tornar-se um Outro. Sendo assim, experiência é o



nome do movimento em que o imediato, o abstrato – do sensível ou do simples pensado – se aliena e depois retorna a si dessa alienação. É uma singularidade que se torna universal, estabelece um singular-universal.

Retornar a si mesmo da alienação não significa, naturalmente, e por tudo que temos visto até aqui, se chegar ao núcleo do Em-si, mas sim se deparar com a verdade da limitação do próprio saber em seu contínuo processo de reatualização. Por isso, dirá Hegel: “como propriedade da consciência só assim é exposto em sua efetividade e verdade.” (F. E, § 36). A alienação é, portanto, constitutiva da consciência.

A desigualdade entre o Eu e a Substância é o negativo em geral. É exatamente essa negação geral ao Eu que faz o movimento ser iniciado. O negativo é o próprio *Si* e sendo a desigualdade do Eu em relação ao objeto, é também desigualdade da substância consigo mesma. No entanto, como ilustra Hegel, aquilo que parece ocorrer fora da Substância é o seu próprio agir e, por isso, ela se mostra ser essencialmente sujeito.

Ora, isso significa que na inter-relação que a consciência efetiva, como negativo do outro, se baseia uma via de mão dupla; a substância torna-se sujeito porque os passos dessa consciência rumo ao Saber Absoluto fundamentam seu próprio processo a despeito inclusive da consciência. Por isso, se a substância se revelar como sujeito, o espírito terá tornado seu ser-aí igual a sua essência, tornando-se objeto para si mesmo e superando o elemento abstrato da imediatez e da separação entre saber e verdade.

Isso demonstra que a verdade da Substância Sujeito e do Saber Absoluto é mais dramática do que parece. Em primeiro lugar, a Substância se ativa por meio do Sujeito, ao mesmo tempo que o sujeito é, por assim dizer, não apenas capturado em seus movimentos pela Substância, como também se realiza ao perder-se nela e sair de sua unilateralidade. Portanto, tornar-se sujeito é abandonar o sentido de identidade para apelar para a liberdade, isto é, o sujeito é a compreensão da falta de unidade que a consciência tem consigo mesma ao se deparar com a negatividade, os conflitos e a falta de completude. Em segundo lugar, o Saber Absoluto surge como uma necessidade interna ao movimento da consciência, não há ponto de fuga, implicando uma recolocação de sua própria necessidade no momento em que se consumam todos os percalços e aquela coleção de fracassos ergue um círculo que em sua derradeira forma abre um novo fracasso que rompe com a própria circularidade. Quer dizer, somos obrigados a fracassar de novo, mas fracassar melhor.

VII

Sobre a influência da economia política em Hegel

Realizar o negativo ainda nos é imposto,  
o positivo já nos é dado (Kafka)

Resta claro que a ideia de uma *reconciliação forçada*, de uma *superação* das figuras num estágio superior e de um *abrigo da história* fundamentado por uma razão teleológica se perderam. Se podemos afirmar que a reatualização de Hegel se deve aos desdobramentos e mudanças estruturais na história, podemos também concluir que muitas vezes a obra hegeliana foi vista apenas como um apêndice de Marx. “Não é surpreendente que a reação a Hegel depois de Marx passou a confundir-se com a reação do Marxismo mesmo e dependendo da ideia que se faz toma-se uma posição diferente em relação a Hegel.” (PINKARD, 2000, p. 11.)

Nessa toada, mesmo figuras centrais do pensamento contemporâneo, como Marcuse no interessante *Razão e revolução*<sup>176</sup>, não fogem à regra. Não raras vezes no interior de suas formulações ecoa a premissa básica de elevação dos pressupostos kantianos a uma suposta dialética que sintetiza os opostos. Para Marcuse, Hegel, impregnado pelos problemas abertos pela filosofia kantiana, tenta reinterpretar e resolver – “dialeticamente” – as cisões deixadas em aberto pelo pensamento de Kant: 1) a filosofia kantiana determina – a despeito de si mesma – a verdadeira forma do pensamento moderno; 2) dada a estrutura antinômica dos fenômenos e numeno (a *Ding an sich*), o passo fundamental de Hegel seria a operação da síntese formada pela cisão existente entre sujeito e objeto. Apesar do desnudamento certo sobre os pressupostos que fundamentam a filosofia kantiana,<sup>177</sup> Marcuse incorreu no perigo de rebaixar a complexidade do conceito de *Entendimento*. Se, por um lado, sua formulação visou chamar a atenção para a atualidade de Hegel em contraposição com o positivismo lógico – postura dominante nos EUA que lhe ofereceram exílio<sup>178</sup> – sua postura trouxe, por outro,

---

<sup>176</sup> MARCUSE, H. *Razão e revolução*: Hegel e o advento da teoria social. São Paulo: Paz e Terra, 2004. (A pequena análise que faremos doravante de alguns problemas na leitura marcusiana servirá tão somente para ilustrar o nosso entendimento sobre Hegel.)

<sup>177</sup> Sobre essa questão talvez o livro mais influente seja o do infelizmente obscuro – para nós – Sohn-Rethel.

<sup>178</sup> A respeito da recepção de Hegel nos países anglófonos, Terry Pinkard (2000, p. 13-4) em sua monumental biografia sobre Hegel elucida: Em alguns lugares na filosofia anglófona, é provavelmente seguro dizer que ele não foi somente muito rejeitado como simplesmente ignorado. Não é incomum que na maior parte dos departamentos de filosofia nada sobre ele é ensinado, especialmente no nível da graduação. Não é segredo que grande número de filósofos anglo-americanos que refutam a leitura de Hegel, parecem ter sido completamente absorvidos pela crítica de Bertrand Russell a Hegel sem nunca terem se demorado no próprio Hegel. Entre eles, a suspeita permanece, primeiro fomentada por Russel e os outros grandes analíticos e críticos do idealismo alemão do início do século, cuja clareza e rigor argumentativo contam como um dos grandes tesouros da moderna filosofia analítica podendo apenas ser alcançada e sustentada por um completo esforço e evasão da escuridão da prosa e da densidade continental do pensamento de Hegel. Para esta gente da filosofia contemporânea, Hegel aparece não com um dos grandes pensadores da era moderna, com quem simplesmente se deve buscar um acordo, senão como alguém que não tem nada

uma infinidade de problemas que coincidirão com uma mecanização do pensamento especulativo.

Se a originalidade da leitura marcusiana incide numa espécie de hegelianismo particular, ao ver no *Entendimento* algo que pode ser entendido como uma “reflexão isolada”, ela elide a possibilidade dissociativa e avançada da própria noção de Entendimento.<sup>179</sup> Muito aqui já foi dito sobre o *Entendimento*, sabemos que sua verdade está na dissociação da unidade como produção do conhecimento tanto de si enquanto consciência, quanto da coisa como fenômeno, atividade da qual o próprio *Entendimento* em si não tem consciência.

Em termos simplificados: sua atividade de dissociação acaba fundamentando a realidade da coisa para a consciência e, na via de mão dupla desse exercício, acaba fundamentando a realidade da própria consciência. Contrariamente à leitura de Marcuse, há a lógica de uma mediação que desaparece para afirmar a própria consciência como mediação. Mediação que se faz por meio de um vazio constantemente recolocado pela experiência concreta.

Assim, quando Marcuse conclui que a *Razão* é um estágio superior, e não a descoberta de uma atividade produtiva do Entendimento que se coloca para além de seu

---

importante a dizer, e cujo pensamento é, na melhor das hipóteses, apenas uma tentação da qual especialmente mentes jovens e flexíveis devem ser protegidas. [...] Quase como se fosse um convidado indesejado, porém, Hegel se recusou abandonar a filosofia analítica; ao invés disso, continua ressurgindo em vários debates da vida intelectual contemporânea. Por que, entretanto, ele foi deixado de lado? O que aconteceu para que Hegel se tornasse um pária? [...] Parte da explicação é simplesmente histórica. Hegel foi culpado nos países anglófonos pelo autoritarismo alemão que conduziu a Primeira Guerra Mundial e pelo tipo de adoração do nacionalismo de Estado corporificado pelo Nazismo que levou à Segunda Guerra Mundial. Não apenas foi suspeito de ofuscamento teutônico e de iniciar uma impostura no interior dos átrios acadêmicos, como também, seu nome passou a ser associado com os desastres morais no século XX. Quando acabou a Segunda Guerra Mundial, Karl Popper publicou seu imenso e influente livro *A sociedade aberta e seus inimigos*, colocando a culpa das muitas catástrofes alemãs na malvada influência do pensamento de Hegel: o prego final no caixão do hegelianismo parecia ter sido pregado. Que o tratamento de Hegel por Popper foi um escândalo em si mesmo, não serviu para acalmar os temores de muitos de que o estudo dos trabalhos de Hegel, como se este tivesse algo a dizer, fosse por si uma empresa perigosa.

<sup>179</sup> Tal rebaixamento incorrerá na própria forma de conceber a complexidade do pensamento hegeliano; mesmo Postone em sua admirável crítica à noção trans-histórica de trabalho interpreta a concepção hegeliana de sujeito à sombra de uma certa tradição ao concluir que: “Enquanto o sujeito de Hegel é trans-histórico e conhecedor, na análise de Marx ele é historicamente determinado e cego. O capital, como estrutura constituída por formas determinadas de prática, pode, por sua vez, ser constituinte de formas de prática social e subjetividade; ainda assim, como sujeito, ele não tem ego. É autorreflexivo e, como forma social, pode induzir autoconsciência, mas, diferentemente do *Geist* de Hegel, ele não possui autoconsciência.” (POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 98.) Como temos visto, e nossa hipótese insiste nesses termos, falar de uma autoconsciência do *Geist* sem o processo completo de formação, tal qual o processo completo de produção e reprodução do capital, é uma quimera. É somente à luz da rememoração (*Erinnerung*) que o espírito toca a efemeridade do Absoluto, cujo ciclo se repõe e a autoconsciência se manifesta na negação produtiva da experiência. No entanto, insistimos no fato de que o espírito é ele totalmente, e a consciência infeliz particularmente. Quer dizer, o espírito é todas as determinações, mas nenhuma delas o define, porque, como a razão, ele é puro movimento.

aspecto negativo de dissociação, afirma igualmente que o conceito de *Razão*, relacionado ao pensamento especulativo, demonstra a verdade de um mundo perpassado pela negatividade cujos opostos na unidade dinâmica são só aparentemente irreconciliáveis.

E, assim, oposição e contradição constituem a lei do “progresso”. Há explicitamente nessa posição a ideia de uma operação teleológica reafirmada pela superioridade das figuras postas pelo desdobramento da história. Mais ou menos como uma vulgar Razão na história. No desenvolvimento desta análise até aqui, tentamos apresentar os pressupostos de uma leitura que parta de uma espécie de reversão interpretativa da crítica feita a Hegel nesses moldes. Nessa senda, conseguimos erguer bases para uma reflexão heterogênea e introdutória.

Agora, cumpre-nos refletir sobre a influência que teve a economia política no interior do pensamento de Hegel e a importância desta para os desdobramentos de sua filosofia, para finalmente recolocar a categoria de dominação realizada pela sujeição do trabalho no cerne de nossas preocupações. Em primeiro lugar, resta claro que já se perdeu a noção de otimismo com a modernidade, visto que o chão semovente da história em seu desabrigo é uma constante de clivagens e rupturas. Em segundo lugar, já ficou evidenciado o sentido negativo da tradicional dialética do senhor/escravo e, por fim, já se estabelece a centelha na qual o sentido do político se efetiva a partir da limitação da liberdade.

Ora, vimos que o próprio conceito de história não traz consigo plenitude a não ser a recolocação de necessidades sempre indeterminadas de um ponto de vista do presente. Um presente repostado pela fratura do tempo e sua negatividade constitutiva. Como disse um comentador: “a história tem um sentido somente porque volta a reconhecer e se reconhece nisso. Esta vereda resta sempre aberta.” (SICHIROLLO, 2002, p. 25.) A própria forma como a individualidade se posta no desdobramento da *Fenomenologia* demonstra então suas limitações frente à infinitude do curso do mundo e do fluxo da vida, pois é nessas limitações, nessa negatividade e cisão, que a consciência irá atuar.<sup>180</sup>

Resta-nos rapidamente saltar das páginas e refletir, à luz do tempo de sua produção, os modos pelos quais Hegel vai se aproximando da economia política. Não precisamos dizer que as diversas acusações de historicismo contra Hegel partem justamente de uma visão que entende que, para o filósofo alemão, o curso da história é

---

<sup>180</sup> Doravante grande parte de nossa reflexão se debruça na interpretação de ROSA FILHO, Trabalho e abstração no sistema da atomística. \_\_\_\_\_. *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009, p. 139-214.

um degrau evolutivo, e sua armação conceitual está presa numa finalidade teleológica que não abarca a singularidade. Contrariando essa perspectiva, reafirmamos que, no ponto de clivagem na dinâmica dos processos de sua época, seu olhar aos poucos se assenta num ponto de vista singular, no que se refere à história da filosofia, e passa a compreender as passagens e intermitências do modo social que vai da esfera da família à sociedade civil burguesa.<sup>181</sup> Em seus diversos trabalhos escritos nos anos de 1802 e 1804, é possível perceber a preocupação cada vez mais central com a forma de refletir sobre os aspectos da vida social. Tais aspectos de sua investigação conduzem a mais um passo dado com relação ao sentido do político que se marca na *Fenomenologia*. A questão que resta pensar é se esse passo é dado de maneira regressiva – como muitas vezes foi acusado pelos comentadores – ou mantém a coerência com a subversão proposta na *Fenomenologia*.

Mais tarde, nas suas rumações, Hegel verá que o ético [*das Sittliche*] cederá espaço para as formas de representação concernentes à sociedade civil e essas rumações atingem apogeu na década em 1818, quando chega à asserção de que “A extensão da família como trânsito a um outro princípio é, na existência, tanto o simples desenvolvimento num povo, numa nação [...] como a reunião de coletividades familiares dispersas [...] reunião que é requerida pelas exigências que comunizam ou pela recíproca ação em que elas são satisfeitas”. (PFD, p.167.) O que se destaca é que se há um refreamento do ético – e se a posição ética é aquela que não se prende às limitações (im)postas – no interior da sociedade civil, ele continua marcado à distância, a negatividade e a contradição.

Em suas análises posteriores nota-se aquele desdobramento, marcadamente implícito na *Fenomenologia*, existente entre criaturas naturais com necessidades orgânicas até a formação (*Bildung*) de criaturas complexas cujo labor lhe é distintivo. Labor marcado pela busca de satisfação das necessidades que engendram a presença da categoria trabalho e o desenvolvimento de utensílios que nos eleva enquanto criaturas sociais e, por sua vez, configuram processos ainda mais complexos de formação (PINKARD, 2000, p. 234). Há, portanto, uma clareza na alteração da forma como Hegel

---

<sup>181</sup> Segundo José Henrique Santos: “No Sistema da Vida Ética a dominação não pode assumir a função de mediação entre o trabalho individual e o social porque ela é pensada como um fato natural dado que cumpre explicar. Já a colocação da figura da dominação no primeiro capítulo, que corresponde à vida ética natural (*natürliche Sittlichkeit*) mostra que a diferença entre senhor e escravo é apenas quantitativa, quer dizer, uma diferença de potência, de tal sorte que o senhor domina porque é mais forte por natureza.” (Cf. SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 37.) Essa obra demonstra com alguma precisão as passagens e circunvoluções do pensamento de Hegel e a influência que a economia política passa a ter nas suas conjecturas e na marcha do pensamento especulativo.

passa a abarcar os conteúdos econômico-políticos em sua sistematização denotando os processos de negatividade exercidos no interior das dicotomias e contradições sociais.

A representação começa a ser respaldada pela dicotomia entre o universal e o particular para demonstrar como a negatividade exerce o movimento das relações desiguais e combinadas no solo social. Se essa dicotomia é fundamental para a individualidade cujo ingresso na esfera objetiva será feito a partir desse desequilíbrio que baliza as carências e institui o reino da representação, para a universalidade social será um processo de antagonismo que deve ser refreado. Ora, aprofundando os pressupostos políticos e reorientando os problemas engendrados pelo reino da necessidade que se contrapõe à liberdade, nesse passo, Hegel já notou que são as próprias carências que fundamentam aquilo que ele chama de divisão social. “Como particularidade que se objetiva para si mesma, a classe divide-se, pois, em suas espécies segundo uma regra conceitual.” (PFD, p. 182.) Assim, as preocupações de Hegel se voltam para a interpretação da estruturação dos estamentos e para a forma corrosiva e contraditória que a categoria de *sociedade civil burguesa* aos poucos vai tomando.

Já está operando um forte amadurecimento teórico que mediante o alcance da nova ciência burguesa – a economia – encontrará vinculações concretas na análise. Por isso a sociedade civil “vem a ser a manifestação preliminar de uma essencialidade que se autodestina a suprássumi-la (um aparecer cuja universalidade não fosse apenas em si), podendo conservar sua validade e sua certeza, ainda quando tomam um desvio necessário pelo que não é nada mais que um ‘Estado do Entendimento’”. (ROSA FILHO, 2009, p. 144-45.) A negatividade instaurada no seio da sociedade civil impõe um movimento de desintegração que a impulsiona. Ela já aponta, portanto, para a total ausência de harmonia e a necessidade de um sentido do político que a tencione para a realização da singularidade e que a universalize.

Essa negatividade, portanto, impõe uma insegurança no próprio terreno social na medida em que convoca a particularidade, o sujeito, para tomar as rédeas dos processos dos quais ele próprio não faz ideia. Aqui chegamos à prodigiosa noção do que Hegel chamou de o *Estado do Entendimento*; ora, tal como os processos dissociativos necessários para encontrar o *Si* da consciência, o estado de entendimento se vincula àquele jogo de contraluz entre o universal e o particular, um terreno inóspito de luta e destruição, de conflito e emergência do político, abalizado sobretudo pela submissão/produção que o trabalho impõe. Terreno sob o qual tanto particularidade quanto universalidade se desenvolvem. Para o autor de *Eclipse da moral* está na

apresentação dessa centralidade do trabalho aquele condão em que se verifica o entrelaçamento das esferas de representação moderna. Para nós, no entanto, deslocando um pouco esse ponto, a centralidade do trabalho é a centralidade da sujeição que organiza a realidade moderna, a abertura e desarmonia, e o sentido do político ante a ausência de liberdade, ou melhor, liberdade limitada no interior da sujeição.

Aquele processo de uma relação instável e negativa entre universal/particular se mantém em alta tensão: “o indivíduo só adquire uma realidade quando entra na existência”, diz Hegel, e continua, “isto é, na particularidade definida [...] só por intermédio do universal se subsiste na vida e se é reconhecido tanto na própria representação como na dos outros”. (PFD, p. 184.) A representação imediata funda a própria sociabilidade como um processo autônomo. Nisso é preciso levar em consideração em que medida as disposições individuais podem se equilibrar com o universal, quais são as lutas por afirmação do Si e em que medida isso reconfigura o todo. Nesse sentido, é preciso problematizar qual o modo como os indivíduos reconhecem o universal como seu complemento. A esse respeito a instigante nota a suas preleções é esclarecedora:

É quase sempre na juventude que o indivíduo primeiro se revolta contra a ideia de se decidir por uma classe particular, que considera como limitativa da sua vocação para o universal e como exigência puramente extrínseca. Essa revolta está, porém, ligada ao pensamento abstrato, preso ao universal ainda irreal, que não sabe que, para existir, o conceito se introduz na diferença entre o conceito e a realidade e, portanto, na determinação da particularidade. Só assim pode alcançar a realidade e a objetividade morais. (PDF, p. 184.)

A posição da singularidade é tão relevante para a descoberta do negativo, que descobrir-se limitado é descobrir a própria abertura e os modos de romper com essa limitação. Ao afirmar os problemas da juventude, Hegel não está descartando o componente da classe, ou a aceitação do papel limitativo da classe, mas está nos dizendo que, ao ter a consciência de a que classe pertencemos, temos a consciência das limitações que nos constituem – e, sendo mais hegeliano que o próprio Hegel, podemos inferir – e, que, portanto, podem ser ultrapassadas. De saída, o sujeito está condenado à liberdade, e a liberdade é a consciência das necessidades. Está no papel mediador da sociedade civil-burguesa, e no sistema de carências engendrado por ela, o local onde a relação do particular e do universal será efetivado pela sua negação complementar e não por sua dissolução.<sup>182</sup> Na acepção smithiana de que a realização dos interesses privados contribui

---

<sup>182</sup> Nisso reside à conclusão de Rosa Filho sobre a saída liberal que Hegel fornece e que veremos adiante. É preciso, no entanto, ressaltar que se a reconciliação é possível, o seu fim não pode ser aquela noção comum de uma espécie de paraíso e fim do movimento histórico, pelo contrário, precisamos retomar aquela



para o bem-estar de todos, Hegel demonstrará não apenas a reposição do circuito, negativo tanto para o universal quanto para o particular, como também o vazio dessa experiência contínua no desenvolvimento da indústria e o arbítrio que lhe é constitutivo.

Com essas insinuações pode-se dizer que Hegel não trata de fornecer esperanças de uma superação teleológica que vá da interação “alienada” fundada na sociedade civil-burguesa para uma recuperação de unidade social mais elevada. Aqui se faz clara a ideia do sentido do político como mediação do conflito e consciência da desarmonia, do descentramento e da negatividade que a realidade social impõe. O constante reposicionamento do circuito evanescente do trabalho na sociedade civil-burguesa desempenha a crucial mediação entre a particularidade e o universal. A reconciliação – que tem de se haver com a contingência como fundação da sua própria liberdade – nada mais é do que o observar dos próprios limites e a atuação sobre estes, apontando ou não para sua ultrapassagem. Essa reconciliação, que tem por característica repor a negatividade, se efetiva no abandono do particular, na dissolução de seus pressupostos, na força de integração e na passagem à concretude, chegando ao universal, que novamente precisa da singularidade para se concretizar. Por isso, inversamente, essa concretude universal só se realiza pelo movimento da particularidade. Não se trata assim de uma outra esfera elevada, mas do reconhecimento dos limites e da atuação a partir desse reconhecimento, da apreensão das limitações para impor novos limites. O sentido do político necessário à particularidade para reestruturar a organização social. Sendo a

---

posição instigante de Hegel, que foi quem primeiro, refletindo sobre o desejo, demonstra que sua realização já é sua reposição, ou de maneira mais simples, a realização do desejo já é a recolocação da carência que o impulsiona. A reconciliação é tão somente o observar dos limites. Educar o desejo será, pois, uma tarefa de negação da identidade do Eu=Eu. É só no encontro com o Outro (negatividade ao eu que sou) que meu desejo deverá encontrar ordenação, isto é, será civilizado. É a mediação do desejo, isto é, sua negação de realização imediata que faz com que o Eu se desenvolva para além de sua atividade destrutiva no meio circundante. Noutra quadra histórica e pensando sobre Freud, Marcuse chegará quase aos mesmos resultados: “os instintos têm de ser desviados de seus objetivos, inibidos em seus anseios”, diz Marcuse. (Cf. MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. São Paulo: Editora Zahar, 1975 p. 32.) “A civilização começa quando o objetivo primário, isto é, a satisfação integral de necessidades é abandonada.” O crítico frankfurtiano evidencia que há nessa renúncia um aspecto socialmente necessário, pois o Eros desejante é tão funesto quanto a pulsão de morte. Do mesmo modo, o trabalho na civilização será aquele responsável por sublimar o desejo, restando o impulso na construção da sociabilidade. Embora quiséssemos nos afastar dessa discussão que perdurou durante o século XX, é claro que partimos de problemas visíveis nessa compreensão. Compreensão que ao ser olhada retroativamente, isto é, do ponto de vista histórico em que nos encontramos, poderia refletir sobre o modo de sociabilidade do capital não como a extinção das singularidades que atuam no seu interior, mas na manutenção de satisfação dessas singularidades por meio de cooptação para o processo de sua produção e circulação. Como ressaltou Hegel: cada parte é uma parte determinante do todo. Entretanto, quando se entra no direito positivo responsável pela organização da sociedade civil burguesa, as características singulares são abstraídas em nome da relação de troca, que precisa ser efetivada para a realização do valor. Eis aí um dos eixos de nossas preocupações.

sociedade civil o local que cinde a subjetividade entre uma individualidade e uma ordem social objetiva, a possibilidade de relação consigo mesma, com o Outro e com o social se dá nesse próprio local.

A universalidade, portanto, é aquele persistir na tensão irreduzível estabelecida entre a falta de coincidência entre o particular e o universal; o processo no qual a representação aparece como a tentativa de encobrimento dessa separação radical e impõe sua necessidade ocultando sobre si o vazio, porém, sem poder ser anulada pela desmistificação representativa. Ao se desnudar seu processo fica demonstrada apenas a autonomia do próprio processo. Um horror que apresenta a indiferença do mundo com relação à consciência.

#### *Os escoceses*

A importância e originalidade que os economistas escoceses terão nas investigações de Hegel ainda não foi completamente balizada. Tais conclusões partem de dois princípios que se referem um ao outro: o sistema das carências e a divisão social do trabalho pensados por Hegel. Noutros termos, a recolocação constante da carência impulsionada pela divisão do trabalho como um vazio da experiência constantemente recolocado.

É preciso ressaltar, entretanto, que, como era de se esperar, Hegel ao entrar em contato com a *Escola Escocesa* se aparta dos princípios que movimentam e animam as análises desses pensadores. Nas conclusões que Silvio Rosa tece, sobre a recepção por Hegel das ideias econômicas, sobressai aquela característica de que colocar o homem econômico em destaque é só um passo para a compreensão da liberdade inerente à realização da carência, quer dizer, da liberdade no interior da escravidão, como pensada na *Fenomenologia*. É no afastamento de alguns pressupostos básicos dos escoceses que a crítica de Hegel se permite chegar à conclusão de que a fonte das carências emana das relações sociais.

Hegel observa assim que a multiplicação das inovações corresponde à multiplicação de carências, maneira pela qual a relação recíproca entre o desenvolvimento delas e o crescimento da divisão do trabalho será instaurada. A satisfação dessas carências é inerente à individualização e ao solo de experiência; do mesmo modo, a satisfação, ao ser alcançada, ultrapassa aquele limite da necessidade e se torna externa à própria

individualidade. É então que Hegel dá um passo decisivo ao concluir que as carências são produzidas principalmente por aqueles que buscam lucro.

Aquilo que os ingleses denominam *comfortable* é algo inteiramente inesgotável e que prossegue ao infinito, pois cada conforto mostra novamente o seu desconforto, e essas invenções não têm fim. Uma carência é, portanto, produzida não tanto por aqueles que a têm de modo imediato, quanto, muito mais, por aqueles que, graças ao seu surgimento, buscam um lucro.<sup>183</sup>

Ao contrário da tradição romântica, Hegel, longe de fazer uma condenação ao luxo que essa carência efetiva, parte para analisar as contradições que emergem desse processo. O luxo e o fomento das carências se inter-relacionam no aumento infinito da dependência e da miséria e assim jogam a questão da liberdade para o formalismo que encontrará sua expressão na representação autonomizada pelo modo social de produção das próprias carências. Isto quer dizer que emerge dos processos a necessidade reguladora balizada pela política instituída e o legiferar das leis que organizam esse processo na medida exata em que aumentam as contradições concretas, a desarmonia e a negatividade. Por isso, aquela liberdade representativa, na verdade, um controle dos processos dinâmicos dessa realidade crescentemente desigual, vai se chocando com a busca da liberdade dos indivíduos presos aos estamentos que apontam para o sentido do político. Os problemas engendrados por esta nova dinâmica se fundam justamente no embrutecimento e pobreza que será, nas palavras de Hegel, *determinante na modernidade*. O desenvolvimento e sofisticação das máquinas leva tal problema para um real e contemporâneo dilema: o aumento de riquezas materiais e a pobreza do homem. Essa contraposição negativa ergue um excedente. No jogo instituído, do choque de sociedade civil e Estado, salta a população.

Aquilo que Stewart e Smith tinham vislumbrado, Hegel traz para suas análises: a desigualdade social é disseminada pela crescente divisão social do trabalho. Pobreza e desumanização do trabalhador são resultados necessários no interior das agruras do novo tempo. Agruras que Hegel reconhece como um problema de vasto alcance, só que a despeito de uma velha nostalgia impregnada de romantismo, busca analisar as possibilidades e potenciais emancipatórios desse problema que só podem ser apontados justamente pela falta de controle que o universal tem ante o singular.

O que há de universal e de objetivo no trabalho se liga à abstração que é produzida pela especificidade dos meios e das carências e de que resulta também a especificação de produção e a divisão dos trabalhos. Pela divisão, o trabalho do indivíduo torna-se abstrato, bem como a quantidade da sua produção. Essa abstração das aptidões e dos meios completa, ao mesmo tempo,

---

<sup>183</sup> Hegel, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*, p. 348 apud ROSA FILHO, *ibidem*, p. 151.

a dependência mútua dos homens para a satisfação das outras carências, assim se estabelecendo uma necessidade total [...] em suma, a abstração da produção leva a mecanizar cada vez mais o trabalho e, por fim, é possível que o homem seja excluído e a máquina o substitua. (PFD, p. 198.)

Nesse parágrafo estão dadas as repostas sobre a possibilidade de uma *supressão* do trabalho. Deixada de lado a visão, algo ingênua, de *Aufhebung* como uma superação para um nível superior de relação – positivo – fica patente a contingência imposta pela supressão em algo indefinido. Indefinido porque não há garantias de que ao homem ser excluído pela máquina se instaure uma ordem de plena liberdade. Pelo contrário, a *Aufhebung* do trabalho, nos processos de desigualdade engendrados pela modernidade, pode significar a negação do homem, a exclusão de contingentes populacionais, geografias de sombras, na qual o direito não penetra, e a necessária eliminação do contingente executada por um Estado usurpado pela propriedade privada. Noutras palavras, dados os caminhos que nossa leitura excitou, e aquilo que a atualidade nos mostra, não há como esperar da substituição do homem pela máquina algo positivo sem a interferência do sujeito organizado pelo sentido do político.

Ao mesmo tempo, já se antevê como Hegel foi capaz de, sem dar nome, conceber o processo de abstração engendrado por aquilo que mais tarde Marx chamará de *valor*<sup>184</sup>..

---

<sup>184</sup> Hegel só de maneira muito primária, dada as condições históricas e sociais de seu período, consegue capturar a abstração ocasionada pela igualdade aritmética que subtrai todas as qualidades e que futuramente será o leitmotiv do capital tão bem analisado por Marx. Nesse sentido, Hegel não sabe, e não teria como saber, o que é o *valor* discutido por Marx em sua célebre obra *O capital*. Foi Marx quem primeiro percebeu que o capital reduz toda a atividade humana a seu império, ou melhor a sua necessidade de reprodução e expansão. Tal fato transforma o dinheiro em poder social. Assim, no âmbito social, o capital é impelido a buscar mais dinheiro numa caçada apaixonada e cega, transferindo o valor da vida para o valor em espécie. Como fica patente, não estamos falando desse processo abstrato em Hegel, porque através de Smith e Ricardo, Hegel pensa a *abstração* econômica tão somente no sentido de uma igualdade formal aritmética. Em Marx, de maneira mais profunda, há um processo de quantificação social que, cada vez mais, tende a uma abstração da realidade concreta. Esse processo deve ter uma diferença quantitativa entre os extremos, quer dizer; entre o dinheiro que se lança inicialmente no mercado, e o dinheiro que dele se retira (*Capital*). A abstratização se efetiva na relação social imposta pelo capital; ou ainda, pelo modo no qual faz com que os indivíduos se relacionem por seu intermédio. A produção de *valor* e o processo de valorização do *Capital* é aquilo que, enfim, dá a tônica da vida contemporânea, a redução da vida ao trabalho e a compra de mercadorias constituem a faceta inerente a vida social sob sua égide. “A forma do valor de uma mercadoria assume expressão fora dela, ao manifestar-se como valor de troca”. Essa expressão assumida para além de si mesma tem como prerrogativa que a abstração do valor já foi operado, está lá e tem que ser sacralizado no ambiente propício e historicamente necessário, qual seja: o *mercado*. Marx mostra que uma quantia inicial de valor por uma quantia superior só pode ocorrer por razões especiais, ou melhor, através de uma mercadoria especial; uma mercadoria que cria o valor. Sabemos que essa mercadoria especial é a faculdade do trabalho, porque, como diz Marx, diferentemente do trabalho escravo em que se compra o próprio trabalhador, nessa relação o que se compra é a possibilidade desse trabalhador transformar matéria morta em matéria viva para ser lançada em circulação no mercado. O valor dessa faculdade de trabalho é avaliado como qualquer outra mercadoria, ou seja, segundo os gastos que se tem com sua produção, por isso: “em consequência, a forma simples de valor da mercadoria é também a forma-mercadoria elementar do produto

A supressão do conceito de trabalho não é nenhuma garantia de que o reino da liberdade supere o reino das necessidades, não é a garantia de nenhuma satisfação que liberte o homem do *tripalium*, mas sim um vazio constitutivo cuja contingência histórica é a determinação, o convite para o sentido do político balizado, como veremos, anos antes na *Fenomenologia*. Noutras palavras, refletir sobre a *Aufhebung* do trabalho não significa dizer que com ela os horizontes de liberdade se tornem efetivos, senão que a abertura histórica que se processa é contingente e pode ser construída pela mão daqueles que o trabalho aprisiona, mas pode, também, gerar uma miséria inaudita e nunca vista com a criação enorme de desocupação e fome. Esse é o custo da liberdade moderna: a realização impositiva de tornar todos e cada um responsáveis pela instauração do conflito político.

Hegel não tentou fechar a negação da contingência que se processa no movimento histórico, tampouco refletiu sobre um conceito trans-histórico de trabalho, mas sempre tentou desmistificar os fantasmas que usamos para preencher as negações por meio de um resultado ontológico positivo e totalizador. É na desintegração das relações engendradas pela abstração do trabalho em sua relação com o mundo social, no olhar sobre esta contradição que deteriora todas as relações anteriores, que se institui o presente e se dão as coordenadas para o futuro. É nisso que reside o próprio sinal da maturidade.

Já estava muito evidente para Hegel que “o que há de universal e de objetivo no trabalho se liga à abstração que é produzida pela especificidade dos meios e das carências

---

do trabalho, coincidindo, portanto, o desenvolvimento da forma-mercadoria (impressa pelo trabalho) com o desenvolvimento da forma valor”. Assim, a forma geral do valor surge como obra do mundo das mercadorias que se torna o próprio mundo social. Esse demiurgo chamado valor constitui o agente do processo social e, por meio da transformação do dinheiro em mais dinheiro, no fim do processo constitui um verdadeiro mediador social. Torna-se, pois, um agente tirânico cujo movimento determina sua reprodução constante, isto é, torna-se uma reprodução automática que reverbera por toda a vida social, incluindo aí os sujeitos. Com efeito, o processo de abstração efetivado pela forma do valor consiste em reduzir os inumeráveis trabalhos contidos na forma mercadoria e equiparar o trabalho efetivado a outra forma mercadoria (o dinheiro). Em outras palavras reduz tudo à uma forma aparente em que se expressa a manifestação geral do trabalho humano abstratamente. Nesse sentido, há uma constatação no mínimo instigante que Marx faz e que foi de certa maneira desprezada, qual seja: “na circulação do capital esse valor se revela subitamente uma substância que tem um desenvolvimento, um movimento próprio e da qual a mercadoria e o dinheiro são meras formas”. Uma questão então se agiganta: como o *valor* se revela uma substância que tem seu movimento próprio? Eis aí a afamada (e difamada) metafísica marxiana para os economistas, técnicos e defensores do mercado. Isso porque no pensamento marxiano o valor engloba em si mesmo toda a atividade social, o valor se torna um ente, que reduz todas as nossas ações a seu império. Homogeneiza a todos, passando uma régua abstrata por cima e escalpelando por baixo, se torna uma progressão num ritmo cada vez mais rápido, abarca a relação humana no nível social e a torna dependente de sua contínua expansão, torna-se dinheiro em progressão e como tal capital ao buscar para si o mais-valor. Faz, portanto, com que o sentido do político tal como traçamos aqui seja impedido de abrir os horizontes sociais para o devir. (Cf. MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2016. (Livro I).

de que resulta também a especificação da produção e a divisão dos trabalhos” (PFD, p. 178). A abstração como um processo de redução dos próprios modos de lidar com o trabalho indica algo muito peculiar e premonitório na acepção hegeliana, qual seja: uma mediação do particular pelo universal vazio impresso na *forma do valor*. São tais elementos, que permeiam a relação das carências, os efeitos estruturais da modernização social. Cabe refletir se na polarização, existente entre aqueles que trabalham e aqueles que visam o lucro, não se anulam os mecanismos reguladores que fundamentam a representação.<sup>185</sup> Ora, pelo contrário, é justamente o desequilíbrio entre essas esferas que fundamenta a representação. Na sua realização, o processo *formal* constitui-se pela abstração engendrada pelo desenvolvimento do processo produtivo. A representação é, portanto, a morte da abertura do sentido do político, o falseamento da posição antagônica entre dois polos irreconciliáveis, a estruturação formal entre posições dicotômicas que garantem o processo de exploração. Por isso, “a possibilidade de participação na riqueza universal, ou riqueza particular, está desde logo condicionada por uma base imediata adequada (o capital). (PFD, p. 179.)

Em primeiro lugar, é necessário observar que tal dinâmica é própria da sociedade civil burguesa, para em seguida concluir que na tratativa desse problema se oculta igualmente o modo de operar que regula todo o espectro social.

Os meios infinitamente variados, bem como o movimento que determina reciprocamente pela produção e pela troca, conduzem, por causa da universalidade imanente que possuem, a uma conjugação e a uma diferenciação em grupos gerais. Este todo adquire, então, a figura de um organismo formado por sistemas particulares de carências, técnicas e trabalhos, modos de satisfazer as carências, cultura teórica e prática, sistemas entre os quais se repartem os indivíduos, assim se estabelecendo as diferenças de classes (PFD, p. 180).

Apresenta-se assim um problema concreto instaurado no solo da sociedade civil-burguesa que para Rosa Filho é dissuadido negativamente por meio de uma intervenção de caráter liberal. A negatividade da resposta hegeliana repousa na própria recolocação

---

<sup>185</sup> Em uma nota nas suas preleções sobre o direito, Hegel deixa claro: A economia política é a ciência que nesse ponto de vista tem o seu ponto de partida e que, portanto, deve apresentar o movimento e o comportamento das massas em suas situações e relações qualitativas e quantitativas [...]. É ela uma das ciências que nos tempos modernos surgiram como em seu terreno próprio. Demonstra o seu desenvolvimento (e aí reside o interesse dela) como pensamento (cf. Smith, Say, Ricardo), descobre, na infinita multiplicidade de minúcias que se lhe apresentam, os princípios simples da matéria, o elemento conceitual que os impede e dirige. Se constitui um fato de conciliação descobrir no domínio das carências esse reflexo de racionalidade que pela natureza das coisas existe e atua, também é esse, inversamente, o domínio onde o intelecto subjetivo e as opiniões de moral abstrata desafogam a sua insatisfação e azedume moral. (PFD, p.174).

dos problemas que esbarram no desenvolvimento contínuo da indústria<sup>186</sup> e na divisão de classes. Com um limite claro de maleabilidade, responder os problemas da economia política permite a Hegel repor o problema acentuando-o. Nesse sentido, o exercício hegeliano não é propositivo, não é o de afirmar o que deveria ser a melhor “ordem”, mas simplesmente interpretar o mundo, sentar-se na poltrona do grande hotel abismo e demonstrar, sem dó, a negação que esse mundo engendra e que o sentido do político reside na conflituosidade dos estamentos, na abertura e efetivação de um violento governo do povo.<sup>187</sup>

Aquela característica própria da sociedade civil burguesa repõe em circulação o seu conteúdo real e, por isso, promove, num circuito renovado, a disseminação de novas carências. Esse passo dado na análise hegeliana possibilita entrever que ao retirar as principais características da divisão do trabalho, Hegel, sem perder de vista seu enraizamento no sistema de carências, preserva críticas e abre caminho ao antagonismo teórico frente à abstração cada vez mais dominante dos modelos econômicos. Ademais, como demonstra Rosa Filho, dos economistas franceses, Hegel acompanha os movimentos subjetivos, o que permite perceber que a individualidade humana subscreve seu pertencimento por meio da capacidade de autoconstituição e a carência, como sentimento de alheamento, precisa ser suprassumida através do vir-a-ser do próprio homem enquanto tal. Noutras palavras, em meio à desarmonia social, vincula-se uma ilusão socialmente necessária de harmonia e completude que são efetivadas pelo poder de destituição/instituição dos sujeitos. Essa tentativa, todavia, recoloca o movimento da própria carência em sua abstração diluindo a noção de pertencimento na estrutura própria da sociabilidade e seus antagonismos.

É nesse sentido que se pode dizer, da carência, que ela é o sentimento da separação. Para todos os outros seres vivos, a existência quer dizer atuação de uma essência em conformidade com o seu gênero: se o cão existe imediatamente como cão, para o homem, diferentemente, existir não significa existir pelo homem que já se é, mas vir-a-ser aquilo que se quer ser. Visto que ninguém realmente é tal como sente que precisa ser, a carência do homem é, no âmbito da sociedade civil burguesa, a contradição sentida (ROSA FILHO, 2009, p. 170).

---

<sup>186</sup> A esse respeito Rosa Filho (2009, p. 161-62) esclarece: A resposta do intervencionismo de estilo liberal comparece, nos textos de Hegel, duplamente. Um primeiro conjunto de propostas deixa à mostra – pela interposição acanhada do *Sollen* – o teor meramente paliativo que a elas subjaz. Com efeito, a implementação de planos político-econômicos com vistas a dificultar lucros extremos esbarra num obstáculo que, de porte nada desprezível, firma seus alicerces no próprio *telos* em vigor, o do estamento industrial. É que, ato contínuo, o enriquecimento enxergará, na emergência por assim dizer espontânea de uma carência, menos um meio para satisfazê-la, e mais uma oportunidade para a obtenção de lucros.

<sup>187</sup> Algo que veremos adiante.

Ainda nos cursos de 1817-1820, Hegel cada vez mais acede suas reflexões sobre bases objetivas. “É a forma do trabalho e a natureza da satisfação que passam a ter primazia” (ROSA FILHO, 2009, p.178), permanecendo um *élan* entre as análises de Heidelberg e Berlim. Em ambas se efetua a transição que parte dos estamentos para se vislumbrar o sistema geral das carências. As diferenças talvez façam coro com a adoção mais comedida, que em Heidelberg não havia.

Enquanto em Berlim se parte da formação de átomos sociais e chega-se ao papel da universalidade abstrata, em Heidelberg a passagem era direta. Essa conclusão é possibilitada pela forma como Hegel aborda as mudanças no registro dos estamentos, assim, se passa do camponês de subsistência ao camponês como cidadão agricultor, deixando evidente como em sua meta a produção campesina se torna cada vez mais assimilável à indústria. E nesse processo as formas de abordagens dos problemas engendrados pela adoção da economia fundamentam os desdobramentos de seu próprio pensamento.

Por isso, as profissões vão se tornando mais universais e o curso de Heidelberg cada vez mais se ergue em bases sociais. Como observa Rosa Filho, os trabalhos desenvolvidos cada vez mais se elencam como um processo constitutivo do todo social. Desde Iena, Hegel assinala a dependência dos ramos da indústria notadamente na descrição do trabalhador da fábrica como “ramos da indústria que faziam viver uma grande classe de homens, deixam sua atividade de uma só vez por causa da moda e do fato de que a produção se tornou mais barata em outros países por causa de invenções.”<sup>188</sup>

Agora, nas preleções de Heidelberg surgem novos problemas a partir de um prisma levemente alterado. Foi a partir desse desenvolvimento que se tornou possível a Hegel vislumbrar o próprio processo de abstração imbuído no desdobramento dos estamentos que aos poucos perdem sua razão de ser e são solapados pelas novas formas da sociabilidade no interior da era moderna.

Há assim um desdobramento no interior do pensamento hegeliano que permite identificar o processo de abstração impregnado pela nova forma social, aquilo que Rosa Filho (2009) chama de *Novo Tempo*. É possível notar que para o Hegel de *System der Sittlichkeit* a mudança operada no solo social, que faz com que o indivíduo saia dos costumes para a institucionalização do direito, se dá de maneira regressiva, enquanto que se torna factível que a partir da década de 1810, mais e mais, essa mudança nos

---

<sup>188</sup> *Filosofia do espírito*, in: *Jenaer Systemwürfe III*; Hamburgo, F. Meiner, 1987, p. 223, apud ROSA FILHO, 2009, p. 184.



desdobramentos conceituais hegelianos será um passo decisivo cuja contingência mantém a abertura da liberdade moderna.

*Ai! A liberdade moderna!*

É necessário se debruçar nos problemas que tal conclusão formula tendo em vista que a dissolução dos estamentos e a contínua reposição das carências fundam as classes em um processo robessiano de desagregação. É o meio de troca universal, o dinheiro, que fomentando a troca de meios singularizados entre si acaba por fazer evanescer aquelas estruturas estamentais. E a esse respeito Rosa Filho (2009, p. 186) tece uma conclusão fundamental: “admitindo que a publicação berlinense deixe de acentuar a “concretude” dos estamentos tal como ela era vista até Heidelberg, tal despojamento não é redutível a um sacrifício da “concretude” dos estamentos em nome dos rigores arquitetônicos que requer o quadro especulativo; ao contrário, aproxima-nos de uma apreensão do caráter abstrato dos próprios estamentos enquanto tais.” Noutras palavras, é a negação inerente aos próprios estamentos, seu desenvolvimento cada vez mais ligado à produção industrial, aquilo que abstratifica sua relação social e é abarcado pelo pensamento especulativo, quando surge o processo de abstração genuíno que é o dinheiro e a forma mercadoria. É interessante notar duas conclusões complementares: 1) como a abstração se difunde a partir das necessidades fomentadas pelos próprios estamentos e na crescente divisão do trabalho; 2) como o dinheiro provoca um deslocamento das carências, e a partir desse deslocamento, todo objeto se encontra no regime das representações que precisam de certa maneira organizar os processos através da constituição das leis. Esse é o quadro geral e organizativo do jogo de desigualdades, negações e reposições da carência próprio da dicotomia da sociedade civil e Estado.

Nessa negação em processo estarão os pressupostos da valorização da coisa e a submissão da carência ao processo de troca. Sendo assim, a própria individualidade para ganhar concreção, ou melhor, se realizar, se renderá ao dinheiro como possibilidade de sociabilidade e realização da completude. Por isso, Hegel afirmará: “alguém é real [*reel*] na medida em que tem dinheiro [...] A significação tem um ser-aí imediato; a essência da coisa é a coisa mesma [*das Wesen der Sache ist die Sache selbst*]; o valor é moeda

corrente [*der Wert ist klingende Münze*].<sup>189</sup> O problema é que essa completude se realiza para se diluir no processo desarmônico da sociedade e realizar o significado que o dinheiro impõe. Aqui mais uma vez Hegel demonstra com clareza atroz que no interior dessa ordem representativa o que existe é somente a regulação de um processo *ad infinitum* que por meio da política visa conter o sentido do político.

Inicia-se assim a descoberta da delimitação do dinheiro como meio universal, e Hegel tem a antevisão não somente do processo do limite para o desenvolvimento do trabalho como fonte de riqueza, como ainda denota que o dinheiro assume a significação de todas as carências instaurando o reino da abstração. Observando como, não obstante, o processo abstrato impetrado pelo dinheiro funda a rigidez legalista, é preciso que o leitor tenha em mente que sob a égide do novo tempo está como pano de fundo não só o desenvolvimento das forças produtivas, senão os desdobramentos que a *Revolução Francesa* efetivou. Assim sendo, a abstração se correlaciona com tais processos. O estamento e suas determinações respondem à exigência desse processo que fundamenta o sujeito de direito e se compreende, por fim, por que Hegel dissolve as especificidades do trabalho no Espírito. Assim, o sujeito do direito é a tentativa de controle do Sujeito negativo pleno de sentido político.

O sentido do político é um excedente porque o sistema de carências, agora impulsionado pela abstração, também impulsiona e determina a relação recíproca entre os indivíduos, fundamenta igualmente sua própria contradição, ao tornar o trabalho sempre mais mecânico e, portanto, não só passível de deixar de ser feito pelo homem como jogar cada vez mais indivíduos para fora do jogo representativo. Assim, a abstração inerente à sociedade civil burguesa fundamenta também sua dissolução ao levá-la para além-de-si mesma e organizar a população. Por isso Rosa Filho (2009, p. 207) chega à seguinte conclusão: “Do trabalho subjetivo [...] ao trabalho objetivo, a individualidade infinitamente particularizada, do início, agora, é arrastada na universalidade exterior de uma generalidade real, o macro-sistema econômico dos novos tempos em expansão.”

Tais conclusões denotam que a articulação da divisão do trabalho já estava em franco desenvolvimento no final do século XVIII. Ademais, ao cruzar o Reno, as ideias econômicas vão legar muito mais que prolongamentos temáticos, possibilitando uma viva crítica aos problemas deixados em aberto pelos escoceses. Hegel, com grande

---

<sup>189</sup> *Filosofia do espírito*, in: *Jenaer Systemtwürfe III*; Hamburgo, F. Meiner, 1987; p. 246 apud ROSA FILHO, 2009, p. 188.

profundidade, vai tornar visíveis os processos contraditórios que engendram e foram engendrados pelo novo mundo.

E no desenvolvimento dos problemas legados pela escola escocesa se evidencia o fluxo contraditório de uma riqueza que aumenta com o crescimento da miséria. Noutros termos, temos um Hegel que vislumbra o vir-a-ser tautológico do capital antevendo a abstração repousada na processualidade de sua reprodução e a virtude especulativa que reside na exposição das contradições engendradas por tal processo. Por fim, Hegel não cede à tentação de ver na automação um instrumento de emancipação nem tampouco de servidão por operar sempre pela negatividade numa ontologia necessariamente cindida. O que Hegel vê é que esses processos condenam o sujeito moderno à participação no sentido do político.

## II. parte

## VIII

*Trabalho/dominação*

*Já na meninice fez coisas de sarapantar. De primeiro passou mais de seis anos não falando. Si o incitavam a falar exclamava:*

*– Ai! que preguiça!...*

*e não dizia mais nada. Ficava no canto da maloca, trepado no jirau de paxiúba, espiando o trabalho dos outros e principalmente os dois manos que tinha, Maanape já velhinho e Jiguê na força de homem. O divertimento dele era decepar cabeça de saúva. Vivia deitado mas si punha os olhos em dinheiro, Macunaíma dandava para ganhar vintém.*

(Mario de Andrade)

*A paciência do político*

Avisamos ao leitor que se até aqui passamos por uma leitura que circunscreveu comentadores, filósofos e especialistas, com comentários aqui e acolá, agora, porém, tentaremos fazer um mergulho por assim dizer mais exegético na obra de Hegel, em especial na *Fenomenologia*, para tentar capturar os processos que a dominação efetivada pelo trabalho executa na busca da liberdade e instauração do político contra a política instituída. Não podemos entender melhor a posição que o trabalho ocupa nas lições da *Fenomenologia* do que examinando as categorias aí expostas e não podemos fazê-lo rigorosamente sem fazer uma abordagem ainda mais complexa, à qual uma leitura rápida jamais poderia chegar.

Já havíamos dito e cumpre dizer novamente; o que a *Fenomenologia* exige é, antes, uma paciência excessiva – excessiva, é claro, para os dias que correm. Escolhemos esta posição porque talvez a única maneira para abordar a verdadeira complexidade da questão esteja em não se deter nas regras da tradição. Para tanto, a demonstração do movimento categorial que obedece a uma lógica de limitação/ultrapassagem, que é praticamente o movimento racional e lógico do pensamento hegeliano, precisou ser exposto nas primeiras partes desse trabalho. Isso se deu porque se observam aí os processos pelos quais as necessidades da consciência são brevemente resolvidas, ao passo que todas as limitações, por uma necessidade do próprio negativo, numa espécie de engano recolocado, servem para ser ultrapassadas. Esse ultrapassar, entretanto, é só a evidência do que já estava: os próprios limites para a completude da consciência são postos quando por meio da mediação são reconhecidos.<sup>190</sup>

Essa posição de investigação categorial, que fará parte de nosso trajeto doravante, consiste em duas coisas principais: a primeira, pensar a maneira pela qual a consciência-de-si é colocada; a segunda, investigar a partir disso os desdobramentos da negatividade imposta pelo tensionamento causado pela desigualdade nascida da igualdade imediata entre as consciências. Ou ainda: como a luta entre senhor e escravo se torna um processo de dinamização do movimento da consciência que tem que se haver com as relações de poder e dominação, relações que nos fazem enxergar o sentido do político como ação do sujeito cindido e cuja a falta de completude é irreparável.

---

<sup>190</sup> Aqui uma gama de críticos acompanha nossas conclusões.

Muito já dissemos a respeito da consciência-de-si. Cumpre agora pensar sua determinação no interior do texto hegeliano. Antes da anunciada luta, ela se coloca como ser-Outro – dito sem tanto dialeto hegeliano: ela se coloca como Outra para si mesma e ao fazer isso já exhibe em si uma fissura radical, embora o ato de se pôr seja um ato único. A consciência é consciência de si quando descobre esse Si como algo outro dela mesma.<sup>192</sup> Esse ser-Outro, porém, busca ser colocado por ela como unidade de si mesma. O que implica dizer que, observando sua substância social como algo em separado, como algo que impõe uma dicotomia em relação a si própria, ela tenta resgatá-lo.

Essa busca de unidade, em Hegel, se determina por dois momentos: primeiro, o objeto só existe como reflexão dela; segundo, ela mesma se mantém como consciência “pura”. É interessante notar como nesse passo, ingênuo, a consciência não só se vê apartada de sua substância social como ainda pensa a si própria como algo imaculado.

Isso é de fundamental importância porque já expõe a própria divisão interna da consciência na medida em que apresenta o sentido que esta consciência impõe na busca de determinar-se a si própria: ela, apesar de negar, já é um dois. Ou melhor, ela já é um Outro dela mesma. É justamente essa divisão que possibilita a emergência da unidade, que nada mais significa que o movimento único que essa consciência executa no terreno vivo. Digamos então que o sentido da completude identitária, reativo de saída, é um passo ingênuo para atrelar-se e dinamizar as estruturas sociais. Por isso, há um desdobrar da consciência que se coloca como reflexividade, pois ela passa a tomar parte de si mesma – aquela parte que, externa, lhe nega – como Outro dela num mesmo ato de externalidade. Paradoxalmente, Hegel está nos dizendo que é justamente esse pensar sobre o outro de si mesmo que a realiza enquanto consciência-de-si, é o que reestrutura a oposição como negativo.<sup>193</sup>

<sup>191</sup> Aqui iremos analisar os parágrafos 167- 68-69-70: A Consciência-de-si, a vida, o desejo e a experiência.

<sup>192</sup> Como Žižek formula de maneira esclarecedora: “Hegel com frequência também consegue produzir o mais profundo deslocamento especulativo, uma mudança em todo o terreno do pensamento, por meio de uma simples inversão simétrica. A afirmação: ‘o Si é a substância’ não é de forma alguma a ‘a substância é o Si’: a primeira afirma a simples subordinação do Si à Substância (‘Eu me reconheço como pertencendo à minha substância social’), ao passo que a segunda envolve a subjetivação da própria substância.” (Cf. ŽIŽEK, S. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 254.)

<sup>193</sup> Aqui apesar de acompanhar em linhas gerais os argumentos zizekianos estamos dispostos a concluir com Pippin que “ação é consciência da ação; não há consciência a não ser que estejamos conscientes de nossa ação. O segundo: apercepção não é uma relação intencional de segundo grau. Não somos conscientes de nós mesmos da maneira como somos conscientes de objetos (caso contrário, haveria o risco de uma óbvia regressão). Pode-se dizer que somos conscientes de objetos aperceptivamente ou de maneira

Nesse passo, fundamental, é como se a consciência procurasse a solução de seu problema em si mesma; na tentativa de fomentar a unidade daquilo que já aparece como diferença, evidencia que há um “algo” que impossibilita a perenidade de sua completude. Colocando tudo ao seu redor como objeto de realização do desejo, a consciência suprassume imediatamente o objeto (tomado como ser-Outro) em busca dessa unidade consigo. Esse sentido reflete exatamente a posição crítica que Pippin faz com relação a Žižek, no sentido que a consciência é ela, ela mesma como uma outra e o objeto, esses três processos numa mesma ação. Mas, para erguer uma posição favorável a Žižek, podemos dizer que nesse ato apesar de não se pôr como objeto ela se põe como uma outra saltando uma relação de excremento, um susto propiciado por aquilo que sobra ou repõe o mesmo circuito infernal dessa consciência que se sabe cindida.

Por isso, essa igualdade consigo mesma, esse esforço de suprimir o negativo, quando alcançado, porém, é um recolocar do próprio desejo pela emergência constante do negativo. É o ponto no qual a consciência, por assim dizer, descansa sem descansar. Mesmo suprimindo imediatamente as diferenças, há ainda uma diferença dada entre o fenômeno e a verdade que essa consciência carrega consigo. Um excremento da experiência, algo que lhe escapa. Uma oposição que representa a negatividade e, por sua vez, a necessidade do movimento. Essa oposição, a própria consciência dessa oposição, faz com que se busque sua supressão e essa supressão da diferença torna-se paradoxalmente um desejo. Há aqui algo em Hegel que é muito interessante, uma espécie de tensão originária que corresponde ao movimento da consciência. Sem essa cisão

---

autoconsciente; nunca que somos conscientes de objetos e também conscientes nós mesmos como um segundo objeto. (Isso também é o porquê de o conhecimento de si de primeira ordem não ser observacional ou inferencial [não é conhecimento de um objeto “desde sempre lá”], mas constitutivo. Sob todos os aspectos relevantes à minha identidade prática [mas a nenhuma característica empírica], somos aquilo que admitimos ser [professor, cidadão, liberal social-democrata] Ou ao menos o somos provisoriamente; também precisamos desempenhar o que admitimos ser, senão é apenas uma confabulação ou um compromisso abstrato sobre o que faríamos. Em linguagem žižekiana, não há si mesmo exceto como posto e desempenhado, e o aparente paradoxo [quem está pondo?] não é paradoxo.) Quando Žižek trata a questão da apercepção em termos próprios, nota quão implausível é pensar que todo ato de consciência é um ato da consciência de si. Isso parece empiricamente falso. Mas isso porque a questão diz respeito a dois atos, consciência do objeto e consciência do sujeito ciente do objeto, e o pressuposto mais importante do tratamento idealista da questão é que não é assim. Há apenas um ato. Consciência de si não é consciência de um objeto. Nós não precisamos de “virtualidade” deleuziana ou de uma ontologia da “atualidade do possível” para dar conta disso. E não há ligação entre o tratamento dessa questão por Kant, Fichte e Hegel e a ontologia negativa do próprio Žižek, sua afirmação de que “no limite, o que ‘existe’ é apenas a absoluta Diferença, a Lacuna que rejeita a si mesma”. O que existe, no sentido dessa investigação, é um espaço das razões possível, no qual ingressamos por um processo de socialização, e no interior do qual são possíveis autocorreção e “autonegação” constantes. (Cf. PIPPIN, R. De volta a Hegel? Sobre *Menos que nada*, de Slavoj Žižek. *Revista Novos Estudos*. Volume I. Edição 98, Março, 2014 p.168-9). Admitimos para todos os efeitos que a ação é posta em unidade ainda que está unidade revele o duplo de si responsável por pôr o movimento dialético.

parece-nos que não há nem subjetividade nem efetivação do tempo histórico, e, portanto, não há liberdade. Essa oposição excede o campo de atuação da própria consciência, está na multiplicidade da vida, no fluxo contínuo do movimento.

Este é então o rol paradoxal da consciência-de-si, por um lado, e devido à busca da unidade, a consciência-de-si oferece um movimento infinito, instável, e incapaz de se concluir; por outro, pelas mesmas razões, sua tentativa reinstaura a negatividade e repõe a oposição. Sob a luz da reflexão-sobre-si, vê-se que o objeto da oposição, aquilo que aparece como negativo ao seu lado é na verdade a vida e seu movimento, e aquela diferença dada pela consciência-de-si já é Ser-refletido sobre si do qual o desejo imediato quer abraçar, mas que sobre si mesma só enxerga a diferença. A ação da consciência é uma ação no interior de uma angústia que já sentiu a separação de seu Eu com relação ao mundo e, pior, consigo mesma.

Por isso, aquela relação do *Entendimento* que busca avaliar as coisas a partir de seu interior e apresenta-se como a unidade do diferente por meio do fenômeno, denota radicalmente também o fracionamento do conceito de consciência na oposição existente entre a consciência-de-si e a vida. O que a consciência-de-si executa, noutras palavras, é a tentativa de dissociar-se da negação. Já que da unidade não se pode dizer nada sem introduzir aquilo que a indica, se introduz aí a própria diferença com relação ao outro, se indica pois o externo a Si, por isso, a multiplicidade aparece para a consciência, onde tem que estar, no terreno da vida.

Relembramos novamente o quão radical é aqui a posição do *Entendimento*, pois ele demonstra o império do negativo, da oposição e da falta permanente inerente à consciência-de-si e à multiplicidade que a enforma. Não precisamos dizer que essa oposição é para a consciência-de-si inaceitável, já que sua busca infinita é a de manter a unidade consigo mesma. Uma busca incapaz de se efetivar, um desejo incapaz de concluir, uma satisfação incapaz de ter fim, a consciência nesse passo abrasivo descobre-se a poeirinha da poeira.<sup>194</sup>

O desejo se lança assim na busca por assim dizer de agarrar a vida pelos cabelos e quer retirar dela a negatividade que ela impõe. Vejamos como aí há um dado arcaico, mesmo infantil da consciência-de-si, que se coloca como desejo imediato. É interessante notar como a identidade apresenta algo que essa consciência é mas não pode determiná-la porque a negação impõe de novo o movimento de seu Si para além do que ela acredita

---

<sup>194</sup> Alusão algo irônica a Nietzsche.



ser.<sup>195</sup> A consciência ao retornar a si, dessa externalidade do terreno da vida, ao se lançar na busca da identidade, contempla um objeto que para ela está posto ao seu lado como negativo: a própria vida.

Esse trauma, na medida em que a vida só tem sentido como oposição, pressupõe à consciência-de-si a consciência da morte. A consciência vê que havendo o múltiplo, o controle não lhe pertence. O tempo a corrói. E o infinito externo é alheio àquilo que traz consigo. Assim busca, e nisso consiste seu desejo, a unidade que vê rompida nessa relação. Então o desejo é, em primeiro lugar, a vontade de unidade – unidade, contudo, perdida para sempre com o advento da consciência – com esse objeto independente que jamais atinge um ponto de estabilidade. Sob impulso do desejo a consciência-de-si realiza a *experiência* da independência da vida com relação a si mesma: trata de reconhecer a impossibilidade de estabilidade e do retorno daquilo que fora perdido.

A consciência-de-si é a unidade para a qual é a infinita unidade das diferenças; mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é, ao mesmo tempo, para si mesma. Assim, tão independente é em-si seu objeto, quanto independente a consciência. A consciência-de-si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente seu objeto com o caráter do negativo; ou que é, de início, desejo – vai fazer, pois, a experiência da independência desse objeto. (F.E, § 169)

A vida de início é caracterizada, por Hegel, como unidade posta pela experiência da certeza sensível até a consciência-de-si. A vida é uma unidade que reúne em si todas as diferenças porque as contradições e negatividades nascem em seu seio. A essência, ou aquilo que poderíamos chamar de substância, se apresenta para a consciência como o Ser de todas as diferenças que fora abarcado pela ação da consciência. Entretanto, as diferenças entre as várias propriedades, do universal e conceito, apresentam-se ainda como diferenças na vida, quer dizer, elas repõem a negação.

O que Hegel quer nos deixar claro é que as diferenças não são suprimidas na fluidez, porque a fluidez é constante movimento e reprodução da vida. A fluidez é,

---

<sup>195</sup> Aqui está implicitamente o embrião da noção de sujeito no interior das relações de dominação que se efetivarão. Adorno, séculos mais tarde, ao retomar o ponto da negatividade, assim expõe a noção de sujeito: “O sujeito deve ser não-livre porquanto também ele, objeto de si mesmo, é submetido à síntese normativa por meio das categorias. Para poder agir no mundo empírico, o sujeito não pode ser de fato concebido de outra forma senão enquanto “fenômeno”. Kant não o nega de modo algum constantemente. A crítica especulativa deixa, é isso que nos ensina a obra sobre a razão prática em consonância com a obra sobre a razão pura, “os objetos da experiência enquanto tal, e dentre eles mesmo nosso próprio sujeito, serem considerados apenas como fenômeno”. A síntese, a mediação não pode ser subtraída por nada sobre o que se julga positivamente. Momento da unidade do pensamento, ela abarca sob si tudo aquilo que é pensado e o define como necessário. Também não seria tocado o discurso sobre o eu forte enquanto uma identidade fixa, condição da liberdade.” (Cf. ADORNO, T. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro, Zahar, 2007, p. 154.) Aproveitamos para sugerir a noção de que se Pippin diz que a consciência-de-si não se coloca como objeto, o mesmo não pode ser dito do sujeito...

portanto, o lugar onde as próprias diferenças se dão, espaço de mudanças, rupturas e continuidades. Desse modo, a fluidez que se dá fora da consciência-de-si apresenta-se como um negativo que está no terreno da vida: um livre fluxo indomável participante da mutação radical e caótica oferecida pela produção e perecimento de tudo. A consciência observa que é nos movimentos da vida que as diferenças se manifestam e essa fluidez é para ela detestável, já que suas verdades estão sempre se alterando por causa do movimento. Em termos simples, o agir da consciência é a tentativa de estancar o movimento, eternizando um presente no qual ela possa abarcar seus momentos. É claro que tudo isso que aparece sob a sombra de um grau de abstração desarrazoado é na verdade a formação de um sentido organizado pela tentativa da consciência de organizar para si mesma a desordem existente e a falta de lei nas relações aí naturais.

Por isso, no terreno da vida, na sua fluidez, a alienação é constitutiva da consciência-de-si. Embora Hegel não diga com essas palavras, nesse ponto se inscreve a irreduzibilidade da estrutura subjetiva – do Eu que começa a ser fomentado pela experiência –; há uma perda irreduzível dentro da estrutura de unidade buscada pela consciência ao sentir a oposição, a diferença e lançar-se em busca de efetuar um corte radical nesse movimento. Essa perda apresenta-se como negação de sua realização plena e segurança peremptórias.

Qual é então o lugar que a consciência assume nessa multiplicidade opaca e caótica? A imagem do múltiplo se revela novamente na consciência-de-si ao se deparar com as várias determinações que negam sua unidade – tal como as múltiplas determinações que a percepção tinha sobre o objeto –; agora a consciência-de-si tem múltiplas mudanças dadas pela própria fluidez da vida. Desse modo, o desdobramento contínuo da consciência, sua tentativa de abarcar essa contradição e as autonegações que ela impõe, coloca os membros, as determinações reflexivas, como unidade provisória. Uma unidade já desdobrada no seu Outro: um dois.

Nesse trajeto precisamos de uma pequena digressão sobre como a *Percepção* se resolve na sua limitação; em primeiro lugar, a *Percepção* indica o que *visa* e essa verdade do visar desvanece para depois perceber concretamente aquilo que indicou como um objeto da consciência, quer dizer, o objeto do imediato caminha para a mediação que se reflete num saber como uma identidade determinada do objeto pelo esforço de apreensão da consciência. Como dito antes, é nesse processo que advém o *Entendimento*, ao perceber nisso o fenômeno como singularidade e multiplicidade de propriedades que 1)

se tornam reflexão; 2) o colocam como unidade; 3) o fracionam em figuras independentes. Por detrás se observa a si mesmo como atividade reflexionante.

Para Hegel, entretanto, essa unidade para a consciência se fraciona por deter um subsistir, por ser algo que a consciência toma para si no turbilhão da fluidez, por ser um momento entre vários outros, e embora seja parte constitutiva da consciência-de-si, não é ela mesma senão seu desdobrar impresso na tentativa de agarrar o momento da vida que passa. Por isso, além de negativo, esse processo é infinito. Assim, a independência da diferença resiste a esses momentos de identificação da consciência em sua atividade de refletir sobre o objeto. Dessa forma, é interessante demonstrar essa inescapável conclusão: a independência dessa multiplicidade se manifesta como algo só determinável para a consciência em seu exercício, se manifesta como oposição e diferença, ao passo que exige da consciência a tentativa de se determinar no interior do fluxo. E assim o suprassumir da consciência sempre se dá mediante a tentativa de abarcar esse Outro, ao passo que a fluidez, o movimento contínuo que cerca esse Outro da consciência, representa a substância necessária dessa diferença expressa nas figuras.

Essa substância, como contínuo movimento da multiplicidade, o terreno concreto onde essa consciência irá atuar, se mostra como o próprio subsistir dessas mesmas figuras. Atenção para a ideia de subsistir: o subsistir é marcado pelo negativo e perecimento das determinações. Quando a consciência se lança na tentativa de abarcar esse movimento, a passagem que realiza perdendo-se entre uma e outra, assume-se como um suprassumir como Ser-para-si da própria consciência-de-si, quer dizer, a consciência tenta determinar essas multiplicidades e por meio do suprimir delas acredita que todas estão postas na vida como seu ser-para-si, para seu usufruir, como seu objeto de gozo e reposição de sua unidade.

Dito tudo isso, podemos chegar a algumas conclusões basilares em Hegel: 1) a consciência-de-si só pode tornar-se consciente de si ao colocar a si mesma como uma outra; 2) para tanto, descobre-se radicalmente cindida em si mesma, descobre-se como um Outro do que é, como um Um que na verdade é dois e, portanto, passa a ter uma autorreflexão sobre si mesma pelo Outro; 3) esse descobrir-se dois, ou melhor descobrir-se como uma outra daquilo que é, está diretamente implicado na multiplicidade das diferenças lançadas no terreno da vida; 4) buscando resgatar uma identidade consigo mesma, ao suprimir a diferença, a consciência coloca um movimento inesgotável ao seu próprio desejo de unidade que incide na realidade.

A supressão da diferença, quer dizer, a busca da unidade em si mesma, introduz a sensação de perda e torna finalmente impossível a unidade; mesmo ainda havendo a ideia de que a unidade possa ser atingida, sua impossibilidade última parece ser definitiva. A unidade só é possível como unidade fracassada; segue sendo desejável pela consciência de si porque é impossível. Esta impossibilidade constitutiva da experiência é a que, ao fazer impossível a unidade desejada, torna possível sua busca perpétua e perpetua o movimento de autonegação dado por um excesso da vida não-abarcável pela consciência.

Resulta, portanto, enganoso acreditar numa *Aufhebung* que possa dar unidade à consciência, pois a busca da unidade se dá pela sua cisão. Ora, a reconciliação é assumir que as negações surgirão. O que temos em Hegel é justamente o reconhecimento dessa impossibilidade de reencontro e as intenções da consciência de alcançar uma unidade através das inumeráveis experiências junto à multiplicidade ofertada pela vida. A consciência-de-si, portanto, assegura sua ação num mesmo ato, se vê no interior da identidade de seu si, só que devido à constante reposição das diferenças vê-se obrigada a retomar o percurso; para entender tal processo precisamos entender a categoria *vida*.

*A vida como um todo*<sup>196</sup>

Diante dessa fluidez caótica de diferenças que impõe a multiplicidade, há para Hegel dois momentos centrais no desdobramento da consciência:

1) Há uma manutenção da consciência, como forma independente, que tenta reprimir a diferença que existe nela mesma e que, dessa forma, a cinde. Essa possibilidade se dá por um *coup de force*, uma tentativa desesperada de determinar-se a si e não encontrar negação a sua posição. Por isso a consciência se crê como o *Todo* da vida e oblitera o diferenciar de si. Cria para si um mundo solene e sem contradição, uma limitação, uma espécie de determinação genérica de si, apresentando-se para si mesma como essencial. No entanto, ao efetuar esse esforço vão, vislumbra, como determinação de si mesma, uma substância infinita que advém dos diversos fracionamentos da sua unidade, uma multiplicidade que, a contragosto, já está encarnada nela. Negando essa multiplicidade de determinações, crê ser única e unida ao todo da vida que se dobra ao

---

<sup>196</sup> Análise dos parágrafos 171 – 172 – 73 – 74 – A vida como gênero: o Eu e o desejo aniquilador.

seu mandamento. Por forçar essa determinação fantasiosa, nega a fluidez universal do múltiplo. Ao afirmar-se como não dissolvida nesse universal – na síntese, é o próprio estágio de inauguração da consciência (poderíamos dizer até da subjetividade em Hegel) – essa unidade da consciência-de-si que reprime o diferenciar se efetiva porque ela mesma se considera o essencial da vida. A figura busca então se conservar, ou mesmo se proteger, ao se separar da natureza inorgânica e do consumo da mesma. Evidentemente, aqui há uma lição primorosa de Hegel no que se refere ao advento da noção autorreflexividade, ou, se quisermos sair um pouco do jargão, da dimensão da subjetividade; aqui também se pode tecer o devir-cindido de uma consciência porque se efetiva como um mínimo diferencial de si mesma: é o dois que se põe como um. A cisão e a multiplicidade são afirmadas porque a alteridade ainda não detém aqui nenhum suporte qualitativo. Não surgiu ainda uma outra consciência que redetermine sua orientação e reconfigure o espaço de sua atuação. Esse passo de negação do múltiplo só pode ser dado porque as diferenças que a consciência encontra são colocadas por sua autorreflexão – ou seja, seu desdobrar em si mesma – e estabelecem um *coup de force* que institui uma certa organização reflexiva de si mesma ante o mundo. A consciência-de-si coloca imediatamente tudo ao seu redor como seu Si.

2) Por isso, ao efetuar a experiência diante da vida, essa manutenção da consciência se vê ameaçada e obrigada a se lançar no mundo, ou seja, essa figura vê que a vida estabelece um jogo infinito de geração e morte e que ela é só uma parte; também uma determinação das múltiplas determinações, e portanto subjugada ao plano infinito das diferenças. Esse fluir universal, como Hegel diz, é o próprio desdobramento das figuras, e a vida é o próprio movimento dessas figuras; a vida é um processo infinito. Diante disso tudo, “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 (F.E § 171)”. Vê-se que a fluidez universal e as diferenças das figuras estão antagônica e reciprocamente interligadas; tais diferenças e o movimento que se dão se interligam àquele infinito em que a própria vida se realiza-se e se consome em seu processo de negação; como diz Hegel, “a vida como ser vivo” é um jogo de desestruturação e reestruturação do Si. Por isso, há uma cisão constitutiva da própria relação entre unidade e multiplicidade. Uma relação de efeito dos conflitos velados pela consciência e sua tentativa de unidade. A consciência que existe, portanto, é

a consciência que é, e por sua vez, a consciência que está no terreno da vida. Essa consciência que é, todavia, é ela mesma e é um Outro dela mesma. A consciência lançada no terreno da vida se percebe como Outro dela mesma porque nessa relação a diferença que tem com relação ao mundo aparece como uma diferença e uma limitação de seu livre curso. A identidade que carrega no Si se dissolve.<sup>197</sup>

Como podemos pensar a relação da consciência-de-si com a vida?<sup>198</sup> A vida como fluidez, como um movimento infinito das diferenças existentes, coloca a consciência-de-si sob um imperativo: o de suprimir o que está para além dela, o Outro, a diferença, a negação... A consciência-de-si é um estágio no qual a figura se reconhece como um ser e quer colocar todos os demais sob seu império negando que nessa sua ação ela em si mesma já aparece como Outra do que é.

Esse suprimir do Outro é o próprio desejo em ação que visa consumir a diferença, é a tentativa de destruir o Outro para que a negação de sua identidade consigo deixe de existir. Nesse terreno dos desdobramentos especulativos de Hegel é preciso reafirmar que nos primórdios da autorreflexividade (infantil?), isto é, na gênese da consciência-de-si, está exposta a arrogância dessa consciência em se pensar como a determinação universal. Ora, podemos afirmar, seguindo os passos de Hegel, que nesse período de seus

---

<sup>197</sup> Vejamos como aqui já está algo que séculos mais tarde Adorno com sua argúcia peculiar retomará ao pensar a dialética negativa: a tentativa da consciência se pôr como identidade gera um princípio monádico de realidade social que se vê frustrada pela invasão espaço temporal e negação que o tempo histórico lhe impõe: “O princípio de individuação, a lei da particularização, à qual a universalidade da razão está ligada nos indivíduos, fecha-se tendencialmente contra os contextos que os abarcam, reforçando, com isso, a confiança lisonjeira na autarquia do sujeito. Seu modelo é contrastado sob o nome de liberdade com tudo aquilo que restringe a individualidade. O *principium individuationis*, contudo, não é de maneira alguma o elemento metafisicamente derradeiro e imutável, e, por isso, também não o é a liberdade; a liberdade é muito mais um fator em um duplo sentido: ela não é isolável, mas acha-se entretecida; e por enquanto ela não passa de um instante de espontaneidade, de um ponto nodal histórico, encoberto pelas condições atuais. Assim como não impera a independência do indivíduo que é acentuada de maneira desmedida pela ideologia liberal, não se pode negar a sua separação extremamente real em relação à sociedade.” (Cf. ADORNO, T. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro, Zahar, 2007 p. 256-7.) Isso marca a proximidade de Adorno com a interpretação que aqui estamos fazendo de Hegel na interrelação entre particular/universal, subjetivo/objetivo.

<sup>198</sup> A esse respeito a abertura de Diogo Ferrer é instigante e serve para ilustrar os problemas que erguemos aqui: “o conhecido dito de Kierkegaard, de que Hegel com o seu sistema construiu um palácio sumptuoso para ir habitar um casebre, subscreve uma concepção de sistema que hoje não mais aceitaríamos, nem em geral, nem a propósito de Hegel. Subjaz a esta crítica uma denúncia da insuficiência do pensamento sistemático de Hegel em relação ao conceito de vida e, mais especificamente, em primeiro lugar, da vida como biografia pessoal, em segundo lugar, da vida como aquilo que a envolve, suporta e favorece, e, por fim, também da vida na sua relação específica com o pensamento. Em particular a este último respeito, subjaz ao referido dito a concepção de que Hegel teria expulsado a vida do sistema da filosofia, que entendeu como puro pensar, é reduzido o pensamento filosófico a um conjunto de abstrações que uma mulher ou um homem não poderia habitar. Essa concepção, numa primeira análise, é manifestamente falsa, posto a vida pertence já ao pensar lógico abstrato [...]. (Cf. FERRER, D. *A gênese do significado: introdução ao pensamento de Hegel*. Lisboa: Fundação Antonio de Almeida, 1999, p. 13.)

desdobramentos, a consciência que se ergue, a consciência-de-si que imediatamente coloca a diferença como sua unidade, é uma consciência identitária. Desse modo, o terreno da identidade consigo é sempre doentio porque nega a própria produção das diferenças encontradas na multiplicidade da vida. Não poderíamos também pensar que essa abertura da subjetividade inclui uma abertura do conceito? Cremos que sim.<sup>199</sup>

Por isso, a identidade universal que a consciência se outorga está justamente noutra lugar: no movimento, na fluidez da vida que suprime as diferenças e dissolve o universal como uma unidade determinada. Deslumbra-se, portanto, uma espécie de estupidez da consciência que se põe como universalidade, crendo que a universalidade seja a ausência de negação e repouso no tempo.<sup>200</sup>

Na vida, entretanto, o suprimir da subsistência individual também a produz; ao se arrancar um fruto e deixar cair seus restos sob o solo, suas sementes podem se introduzir no solo, seus restos podem servir como adubo, e seu consumo gerará energia, etc. Pode-se dizer que a necessidade de corroer a figura individual é própria à vida universal que constitui ela própria uma negatividade ao finito. Por isso, aquilo que a consciência-de-si reflete como o seu Si é devolvido à vida porque novamente se fraciona. Isso não significa nada além da perda da identidade, que reatualiza o movimento da consciência-de-si. Novamente, esse fracionamento se coloca na fluidez indiferenciada e de novo se põe ai uma individualidade: “Assim, a substância simples da vida é o seu fracionamento em figura, e ao mesmo tempo a dissolução dessas diferenças subsistentes; e a dissolução do fracionamento é também um fracionar ou um articular de membros (F.E, §171)”. Um verdadeiro processo de corrosão e vitalidade, de morte e vida, de multiplicidade, unidade

---

<sup>199</sup> Sobre esse ponto o excelente ensaio de Stephania Achella nos ajudou a formular a questão e pensá-la à luz de tal possibilidade: “Nesse sentido, acredito que há um Hegel que age contra o Hegel que a tradição nos legou – um Hegel para quem a vida, a noção de corpos singulares, enfrenta as irredutíveis dicotomias clássicas da metafísica e as políticas de divisão da pessoa em dispositivo; um Hegel que se opõe à consolidação de ortodoxias e conceituações; um Hegel que não procura prescrever a vida, mas apenas descrevê-la.” (ACHELLA, S. Hegel Political Theologian? *Revista Crisis and Critique*. Volume 4, Issue I, March, 2017, p. 31.)

<sup>200</sup> Fica evidenciado que qualquer noção de identidade consigo pressupõe a eliminação da alteridade e a posição de uma universalidade abstrata. O que não significa de igual modo negar o movimento que essa singularidade executa contra a universalidade posta, mas demonstrar que a possibilidade de estruturação de uma universalidade efetiva é a posição de aceitar a diferença que nega o Eu e que, portanto, faz perder-se qualquer substancialidade subjetiva diluindo-a no processo: “O homem não é uma substância. O homem de Hegel é antes um sujeito dos costumes, quer dizer, paradoxalmente um sujeito em desaparecimento. O estudo aprofundado do conceito de costume demonstra que a subjetividade humana se constitui pelo esquecimento de si: consciência e vontade são efeitos da repetição e do exercício, que ganham eficácia graças à força do autodesaparecimento. O homem faz sua entrada no desenvolvimento especulativo sobre o movimento de um adeus. (Cf. MALABOU, C. *L’avenir de Hegel*. Plasticité, temporalité, dialectique. Paris: J. Vrin, 2012, p. 108.)

e diferença. Assim como num círculo infinito se observa que a fluidez da vida coincide com o movimento do negativo da consciência-de-si.

Essa negatividade que a consciência-de-si estabelece em relação à vida, porém, é o poder instituinte da própria subjetividade. Esse esforço de identidade de si consigo ao suprimir o Outro é o passo decisivo na organização do Eu e do reconhecimento de si que a consciência estabelece, é um salto que não advém de uma relação quantitativa de experiências, senão da negação dos limites que essa experiência impõe: é negando a negação corrosiva da vida que a consciência se coloca como espaço de unidade provisória e organiza seu trajeto. A consciência que se dá conta da impossibilidade do resgate de sua unidade é uma consciência que passa pelo fracasso desse intento - só que isso ainda está fechado à consciência-de-si que não encontrou outra em seu caminho.

Não é à toa a afirmação de Hegel segundo a qual a figura independente, que possui diferença e é opositora da consciência-de-si, se abre em sua infinidade no meio universal, múltiplo, que é o próprio processo de vida. Nesse sentido, o processo da vida é tanto a figura em sua individualidade que busca afirmar-se imperativamente, como o seu próprio suprimir.

Esse circuito todo constitui a vida, a qual não é o que de início se enunciou: a continuidade imediata e a solidez de sua essência; nem é a figura subsistente e o Discreto para-si-essente; nem o puro processo deles; nem ainda o simples enfeixamento desses momentos; mas, sim, é o todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento. (F. E, § 172)

Esse caminho do movimento da vida, se partiu de uma unidade imediata e se retornou através dos momentos do processo a uma unidade mediada pela consciência, *aparece agora* como unidade refletida que já contém todos os momentos em si mesmo e se conserva simples porque unitária. Evidentemente, há um segundo *coup de force* aqui: a consciência, em seu caminho cheio de fracasso, agora, por sua capacidade de abstração da experiência, passa a formular a vida como um gênero simples que em toda aquela multiplicidade só existe como resultado para si. Por isso, esse resultado se expressa na própria consciência “para a qual a vida é como esta unidade, ou como gênero”. (F.E, § 172) Ora, esse solipsismo da consciência-de-si é sua verdade, buscar uma unidade que não se põe como objeto mas uma mesma ação de seu Si reposto.

Temos então a formulação de uma outra vida, uma vida abstraída da relação imediata, que é, para a consciência, um gênero – quer dizer, a consciência-de-si trata essa vida como seu objeto abstraindo suas relações de multiplicidade e fluidez e, ao mesmo tempo, coloca-se a si mesma como puro Eu. Suprime, portanto, aquelas diferenças e



reencontra o seu Si afirmando sua identidade. Assim sendo, esse Eu permanece indiferente com relação ao Outro, pois esse outro que se coloca no campo da vida é imediatamente suprimido pelo desejo imperativo de unidade consigo mesmo presente na consciência. O Outro é para ela um objeto nulo, e essa nulidade constitui a própria verdade da consciência-de-si. A diferença apresentada por esse Outro é o que a constitui como identidade que nega as diferenças. Por isso, nesse primeiro passo da descoberta da consciência-de-si o desejo, que a constitui, é destruidor, um impulso irrefreável que aniquila o objeto em oposição na busca de encontrar a unidade consigo mesmo “e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que veio-a-ser de maneira objetiva (F.E, §174)”. Essa ilusão da consciência-de-si não pode ser vislumbrada por ela própria, mas pela consciência filosófica, isto é, o Para-nós.

*A produção da falta da consciência-de-si<sup>201</sup>*

Nesse caminho do desejo, que tem por finalidade a satisfação e se vê frustrado nesse intento ao repor o desejo de unidade, a experiência da unidade possível à consciência-de-si demonstra-se como impossibilidade ao mesmo tempo que a satisfação e o desejo por ela são produzidos pelo próprio objeto que se apresenta como negativo. Há uma necessidade radical do negativo estampado pelo Outro para que a manutenção da própria satisfação da consciência-de-si reinicie seu percurso.

Devemos enfatizar que agora o que está em jogo aqui não é só a constituição da consciência-de-si, senão a constituição de sua experiência frente ao mundo. Uma vez mais, a articulação desejo/satisfação pressupõe certa perda repostada e constante, a exclusão de algo por meio de um ato de decisão da consciência: a tentativa fracassada de pôr sua unidade. Não há, portanto, realidade para a consciência sem essa perda constitutiva; sem ela, o universo da consciência regride para a pré-reflexividade posta no ciclo infinito da natureza. Mas, ao que exatamente essa perda corresponde? À noção de completude, de unidade ingênua entre o Eu e o mundo. Em um nível mais geral: o acesso ao imediato, a necessidade satisfeita na vida animal.

Felizmente para a consciência-de-si, essa relação negativa que mantém com o objeto faz com que sua ação seja insistente e infinita, pois o consumo desse Outro (objeto)

---

<sup>201</sup> Análise dos parágrafos § 175 – 76 – 77 – A plena satisfação da consciência-de-si.

é seu próprio reproduzir (de outro objeto), é a recolocação do desejo de sua unidade. Parece-nos que a consciência-de-si detém já uma universalidade e identidade com seu objeto e a partir daí – da própria experiência da consciência-de-si como desejo incessante na vida que se produz e reproduz incessantemente na fluidez – chega-se a uma outra verdade para a consciência, uma verdade que como veremos é compartilhada. A consciência-de-si segue em seu agir desejante cego, pois ela é para si mesma a verdade. Hegel diz: “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.” (F.E, § 175)

O fato de saber-se negada e constituir-se como reflexão sobre si mesma faz com que a consciência-de-si perca o nível primordial de acesso à vida. O que se perde é todo acesso imediato ao seu conteúdo substancial, ou ao conteúdo que crê haver em si, e a completude que ele imprimiria para ela. Nesse sentido, a consciência só poderá tratar de reencontrá-lo através da tentativa de organização de sua própria unidade. Com o *coup de force* que executa há um acesso à vida, mas já abstraída pela capacidade de reflexão. O significado em si mesmo da vida, a completude da consciência-de-si mesma, porém, está, nesse processo, sacrificado. Nenhuma construção de unidade de si mesma possibilita a restauração definitiva dessa perda, como fica evidente ao longo da *Fenomenologia*.

No entanto, é justamente a impossibilidade disso que força a consciência às inumeráveis tentativas de se auto-completar ao negar o Outro. Noutras palavras, o Outro, nesse passo da consciência, ainda aparece como um objeto inerte, submisso a seus caprichos, que a consciência-de-si logo que o atinge o suprime diretamente, e a negação dele (ou seja, negação de si mesmo nela) se dá quando ela o “põe para dentro”, o consome, ou o domina atingindo plena satisfação. Satisfação plena que dura um átimo, pois, *quando esse objeto é em si mesmo negação e ao mesmo tempo independente dessa consciência-de-si aniquiladora, ele mesmo é consciência*. Eis o choque inicial que abrirá a dialética do poder/submissão.

Ora, aqui se revela por fim qual a busca e qual a transformação que a consciência-de-si efetiva: a vida é o próprio objeto de desejo da consciência-de-si, e na vida, a própria atitude do desejo assume o caráter do negativo, isto porque o desejo repõe a carência, e por sua vez há também a negação do Outro, que impede o desejo de se realizar pela sua própria determinação. Esse trajeto, como deixa evidente Hegel, terá fim, pois, *se há uma natureza universal independente que possui em si mesmo a negação*, ela não é mais um

objeto dentre outros. O que ele deixa claro nesse passo é que ao se deparar com outra consciência-de-si, a unidade imediata que a consciência tem com a supressão do objeto, do outro, se perderá; e então aquele desejo pusilânime da consciência-de-si encontrará seu refreamento, sendo obrigada a uma sustentável sociabilidade do negativo. Esses passos são bem conhecidos no interior da *Fenomenologia*. Por isso:

Nesses três momentos se completa o conceito da consciência-de-si:

- a) O puro Eu indiferenciado é seu primeiro objeto imediato.

Passamos por esse momento quando afirmamos que a consciência-de-si não se põe a si mesma como um objeto, senão como um Outro que precisa encontrar sua unidade pela supressão da diferença.

- b) Mas essa imediatez mesma é absoluta mediação; é somente como o suprasumir do objeto independente; ou seja; ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio-a-ser verdade.

Nesse desdobrar inicia-se uma mediação que se efetiva no terreno social, no fluxo da vida, e que coloca o desejo como uma reflexão que, após realizado, encontra sua certeza. Certeza garantida, aliás, pela imediata sensação de unidade após o consumo do objeto.

- c) Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença de-nada, e nisso é independente. (F. E, 176)

Assim, há um duplicar da consciência-de-si que, ao satisfazer aquele desejo, já reaparece com ele. Nesse sentido, qualquer unidade resultante desse processo aparece como uma unidade instável, cindida, ou ainda como uma não-unidade. Essa virada é tão paradoxal que todo desejo fica marcado por uma dimensão alienante. Por fim, a consciência-de-si torna-se uma unidade precária consigo mesma e disso advém a consciência do Eu como um Outro de reflexão dessa consciência. Outro, como vimos, das diversas experiências feitas até aqui e que enquanto consciência-de-si pôde encontrar uma

outra consciência-de-si que se põe como negação e a faz avançar para encontrar seu lugar na vida.

*A consciência-de-si diante de sua igual*

Somente quando a consciência-de-si se depara com uma Outra consciência, ela se livra do desejo temporariamente porque se encontra [torna-se em-si e para-si] e não só é reconhecida como também reconhece. O caráter posto no reconhecimento é de grande valia, pois a duplicação e unidade da consciência-de-si consigo mesma segue, via de regra, os momentos dessa diferença de si com o Outro que devem ser tomados como não diferentes e já reconhecidos.<sup>202</sup>

Noutros termos, a consciência-de-si só se põe, isto é, estanca seu movimento de busca de uma identidade imediata, quando se torna em-si e para-si para uma outra consciência. A esse procedimento interno da *Fenomenologia do espírito* se liga a necessidade do *reconhecimento*. A necessidade de se ver reconhecida é, nesse sentido, parte integrante da recuperação da perda da consciência diante de uma Outra que lhe é igual e só é assim uma necessidade porque, apesar de igual, há uma diferença que subjaz às consciências contrapostas. Aqui se inicia um processo de troca mútua, de aprendizado das experiências que lhe eram indiferentes e da observação da negação determinada que contrapõe a identidade da consciência-de-si. Aparece então aquilo que Hegel chamou de o duplo sentido dessa diferença – isto é; 1) a consciência-de-si consigo mesma é diferente do que foi antes de reconhecer-se no Outro; 2) esse Outro é diferente em relação a ela

---

<sup>202</sup> Como ensina Terry Pinkard: “O único modo de tratar as consequências antinômicas das normas que governam nossa consciência do mundo consiste em entendê-las em termos de nossa autoconsciência (consciência-de-si) do que fazemos e das metas que nos propomos conquistar ao elaborar nossos juízos. Inicialmente essas metas poderiam parecer dadas pelas demandas da vida mesmo, por tudo o que é necessário para a vida. No entanto, um agente autoconsciente nunca é simplesmente o que é em termos da vida mesma. O agente tem sempre o que Hegel chama de uma relação negativa com seus próprios estados naturais de desejo e sensação, posto que (como o início da *Fenomenologia* mostrava) esses estados naturais não determinam nunca totalmente as normas pelas quais os agentes são julgados. Mas essa situação só resulta absolutamente evidente quando se encontram dois agentes autoconscientes. Entre os requisitos que asseguram a correção de suas normas se encontra que todos os agentes a afirmem, que cada agente exija que o outro reconheça sua capacidade normativa do mundo e de si mesma como a verdade, como as normas que todos os agentes deveriam seguir racionalmente. Ao estabelecer essas exigências, no entanto, cada um descobre que não é a vida mesma que determina qual de seus desejos tem um grau normativo superior e qual de seus desejos tem um direito que justifique exigir seu cumprimento: cada agente se torna consciente de sua própria negatividade, do modo como seu projeto não está nunca totalmente determinado pela força ou intensidade de nenhum desejo particular.” (PINKARD, T. *Hegel: a Biography*. Cambridge: MIT Press, 2000, p. 276-77)

mesma – reside na própria consciência-de-si, que sai imediatamente de sua determinação [identidade] e, agora, o processo de reposição dessa identidade se torna dramático. Diante de uma outra consciência, toda aquela sua onipotência está agora refreada, ela se perde a si mesma, e se lança no Outro alienando-se na tentativa de fazer com que essa outra consciência se torne uma unidade de si mesma. Todavia, esse *coup de force* é somente um primeiro reconhecer de algo que finalmente se opôs a ela, diferente daqueles objetos inertes próprios ao seu consumo e supressão imediatos. Aqui há um processo de perda radical dessa consciência.

Precisamos, no entanto, entender qual sentido de perda se dá ao ter a consciência uma outra consciência diante de si cuja igualdade imediatamente se coloca e na qual o desejo não pode ser imediatamente saciado. Essa perda é um resultado da própria quebra de ilimitação da consciência frente ao seu desejo.

Em vez de violar, porém, essa alienação em direção à aquisição de uma identificação imediata com o Outro, a consciência hegeliana, agora constituída sobre a base de uma igualdade negativa, é colocada como uma consciência da perda *par excellence*. Isto já é um indicador da relevância que a negatividade terá sobre a própria constituição da necessidade do trabalho. Essa perda da realização imediata do desejo só pode ser pensada como uma perda perpétua desdobrada e que já vinha se colocando com a reposição sem tréguas da falta que o desejo impunha na tentativa tresloucada da consciência de colocar tudo ao seu redor em unidade consigo mesma. Esse movimento *ex nihilo* que implica a constante carência de encontrar-se a si mesma agora esbarra na necessidade que a consciência encontra de ser reconhecida em seus vários momentos por uma outra consciência.

Como ela vê a si mesma no Outro, sabe que esse seu-ser-Outro está em relação a ela fora dela mesma. Há aí um objeto independente que deve ser suprimido para que a consciência-de-si retorne a si mesma e venha a ser certeza de si como essência. Entretanto, ao suprimir o Outro – que aparece agora como uma outra consciência – deverá suprimir a si mesma, pois é a si mesma que ela vê nesse Outro. É evidente que há um trauma gigantesco para essa consciência, que em certo sentido é seu processo de maturidade. Um processo de poder/submissão que começa a se esboçar pela tentativa de recuperação do seu si e pela impossibilidade de imediatamente colocar a diferença em sua identidade prontamente repostas pelo consumo do Outro.

Abre-se então uma luta na qual podemos enumerar os passos que a consciência dá: 1) a consciência-de-si acreditava-se uma singularidade onipotente (todos os objetos

se davam a ela imediatamente); 2) todavia, ao se deparar com uma negação radical, com uma outra consciência-de-si que nega o acesso imediato à satisfação de seu desejo de unidade, a consciência-de-si finalmente encontra-se em-si e para-si nessa outra consciência-de-si. Porém, isso também é um resultado desse Outro que se contrapõe a ela empurrando-a novamente a alienar-se de si mesma, e isso é o resultado traumático dessa experiência; 3) agora, resta sair dessa imediatez exterior e retornar a si, na relação com esse Outro sem suprimir a diferença que esse Outro impõe. Justamente o passo mais difícil, que legará os processos de dominação impostos sobre as costas dessa consciência.

Hegel, porém, ao contrário de seus contemporâneos, não enxergava nesse processo uma derrota, uma infelicidade peremptória da consciência. Ao contrário do apego irrefreável a *Sehnsucht*,<sup>203</sup> uma aspiração à unidade perfeita, somente compreendida pela dor da perda que atravessa o homem, Hegel vê nesse processo de negatividade um ato efetivo de transformação no terreno da vida. Ao invés daquele falso otimismo de um Novalis, para quem “deveríamos ter orgulho da dor – toda dor é uma lembrança de nossa alta hierarquia”,<sup>204</sup> o filósofo alemão demonstra a gênese conceitual dos processos de dominação efetivos e os caminhos abertos pela liberdade que é intuída por sua ausência.

O problema nesse trajeto é que, se antes a consciência suprimia sem mais o objeto inerte na fluidez da vida, quando diante de uma outra consciência ao atuar no sentido de suprimi-la, perceberá que irá suprimir a si mesma, já que no reconhecimento em-si e para-si externo, a própria consciência de si tornou-se esse Outro. Ora, isso indica que a consciência não pode tornar a outra um simples objeto já que essa tem uma autonomia que lhe é própria e uma experiência que denota uma igualdade.

Se a outra consciência-de-si já havia lhe negado a identidade imediata, essa segunda negação é na verdade o retorno da consciência-de-si sem lograr o encontro com sua identidade, já que ao se deparar com o ser-Outro e este outro se antepor a seu desejo, quando retorna para si torna-se idêntica ao Outro porque esse Outro ao lhe dizer *não* impediu sua unidade. Pode-se dizer que doravante, se, antes do *Outro-igual*, já estava fechado o caminho da completude, tendo em vista que o desejo sempre se reproduzia (na insípida relação de desejo realizado é desejo repostado), agora aquela unidade não poderá se pôr de maneira alguma, senão abstraindo-se das relações imediatas. Podemos dizer que

---

<sup>203</sup> A flor azul do romantismo.

<sup>204</sup> NOVALIS. *Noten an den Rang des Lebens. Werke und Briefe*. Munique: Winkler, 1953, p. 464, fragmento 195.

a consciência toma um choque ao olhar sua face refletida nas águas de seu ego e ver outro reflexo.<sup>205</sup>

Recapitulando: como sabemos, a consciência-de-si prima pelo retorno a si mesma, e isso se faz quando ao negar o seu ser-Outro retorna a si novamente e nesse ato restitui aquela outra consciência-de-si que estava fora, que era para si no Outro e que ao suprimir esse outro a coloca em unidade. Agora, porém, há uma segunda consciência-de-si que estando fora do si dessa outra consciência, isto é, na vida, encontrou esse Outro como uma negação radical. Entretanto, ambas, no seu desejo de identidade consigo, precisam retornar a si, e isso não é tão simples.

*O preâmbulo de uma luta para além do reconhecimento*<sup>206</sup>

Esse movimento da consciência-de-si, como Hegel denota, em relação à outra, representa um agir. Revela-se aí uma dependência de uma em relação à outra, já que esse agir de uma é também o agir da outra. Todavia, essa outra frente à consciência-de-si se demonstra independente, fechada em si e nada “há nela que não seja mediante ela mesma”. (F.E, § 182) Aquela consciência-de-si se depara então com um objeto independente (uma outra consciência-de-si) que precisa entrar em acordo consigo, já que nada pode fazer para si, se esta não fizer “em si o mesmo que ela nele faz”.

Dessa maneira, o movimento da ação surge como o duplo movimento de consciências-de-si que se deparam uma com a outra e, como num duelo de esgrimas, precisam reciprocamente agir para dar fim a essa relação de dependência mútua. A consciência-de-si não irá abandonar sua certeza imediata, sua identidade consigo, e a conformação de sua relação com a vida sem passar pela experiência radical de descentramento colocado pela luta. Aqui nos encontramos com a ambivalência similar àquele movimento de reposição infinita do desejo. O que pertence ao Outro – a outra consciência-de-si – nunca pode tornar-se totalmente da consciência; nunca pode

---

<sup>205</sup> Esse passo nos lembrou daquela conclusão a que Hegel chega ao se perguntar o por quê da arte. “[...] as coisas da natureza se contentam com ser, elas são simples, são apenas uma vez. Mas o homem é para si mesmo.” Essa imagem do reflexo não significa exatamente que na sua relação com o mundo a consciência tenha que se exteriorizar e encontrar nessa relação como que “um reflexo de si mesma”. (Cf. HEGEL, G. W. F. *Esthétique*. Vol. 4. Paris: PUF, 1979, p. 331.)

<sup>206</sup> Análise dos parágrafos 182 – 83 – 84.

converter-se na própria consciência; será sempre uma fonte de alienação e contradição e essa brecha, como resultado da luta, não poderá ser resolvida. O resultado final desse encontro é uma perda de si da consciência ainda mais ampla, no mundo agora, por assim dizer, socializado. A consciência frente à outra tem a sensação de que a outra tem a completude e, portanto, lhe rouba algo de essencial, sua substância, que outrora era imediatamente encontrada com o consumo da coisa. Aqui Hegel já apresenta sutilmente a fobia ante a diferença, o medo frente ao Outro que marca sobretudo a relação de tradição, uma relação anti-filosófica *par excellence*; isso nos lembra inclusive aquela posição de Descartes frente à resistência ao Outro.<sup>207</sup>

Desse modo, esse agir é uma via de mão dupla, porque deve ser um agir tanto de uma consciência-de-si quanto da outra. Há dois extremos que se tocam, pois uma consciência-de-si traz em si mesma todo o percurso visado até aqui e vice-versa. O meio-termo para Hegel é a decomposição efetuada pela consciência-de-si, que precisa, por assim dizer, largar mão de sua experiência e trocar sua determinação fazendo uma passagem absoluta para o oposto do que era. Aqui se estabelece uma retro-alimentação da subjetividade que se compõe pelo outro.<sup>208</sup> Interessante notar como essa experiência se marca por uma igualdade cuja diferença se efetiva pela experiência que cada uma traz consigo e que nada tem a ver com a outra. O que é por assim dizer instituído nessa relação é uma *diferença da igualdade* e essa posição do argumento é radical, posto que demonstra como o domínio se dá não só pela fobia que uma igualdade impõe – já que a outra

---

<sup>207</sup> “Tendo aprendido, desde o Colégio, que nada se poderia imaginar tão estranho e tão pouco crível que algum dos filósofos já não houvesse dito; e depois, ao viajar, tendo reconhecido que todos os que possuem sentimentos muito contrários aos nossos nem por isso são bárbaros ou selvagens, mas que muitos usam, tanto ou mais do que nós, a razão; e, tendo considerado o quanto um mesmo homem, com o seu mesmo espírito, sendo criado desde a infância entre franceses ou alemães, torna-se diferente do que seria se vivesse sempre entre chineses ou canibais; e como, até nas modas de nossos trajes, a mesma coisa que nos agradou há dez anos, e que talvez nos agrade ainda decorridos outros dez, nos parece agora extravagante e ridícula, de sorte que são bem mais o costume e o exemplo que nos persuadem do que qualquer conhecimento certo e que, não obstante, a pluralidade das vozes não é prova que valha algo para as verdades um pouco difíceis de descobrir, por ser bem mais verossímil que um só homem as tenha encontrado do que todo um povo, eu não podia escolher ninguém cujas opiniões me parecessem dever ser preferidas às de outrem, e achava-me como que compelido a tentar eu próprio conduzir-me.” (Cf. DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Nova cultural, 1986, p. 76.)

<sup>208</sup> Apesar de distante de nossos apontamentos, o ensaio de John W. Burbidge evidencia que essa perda de si no outro, ou melhor essa produção de si que passa a seu contrário e dinamiza outros processos é basicamente o movimento do negativo no interior das lições de Hegel. “Quando observamos atentamente a análise que Hegel faz sobre o conceito de causa, então reencontramos implicações interessantes. A estrutura da causalidade recíproca desenvolve um padrão que reconstitui continuamente a si próprio fazendo com que cada componente transfira sua energia para o outro. Essa continuação dinâmica desenvolve uma vida própria que pode se tornar uma agente que efetua outros processos casuais.” (Cf. BURBIDGE, J. W. *The future of hegelian metaphysics*. *Revista Crisis and critique*. Volume 4. Issue I. March, 2017, p. 57.)



consciência nada tem senão a posição de ser igualmente uma consciência – como pela diferença que não é indiferente à posição das consciências. Uma diferença que surge no interior da consciência. Se a experiência da consciência é diferente, logo, mesmo sendo igual a mim, ela não sou Eu. Podemos concluir que, diante da unilateralidade, todo percurso após a dominação será a reversão desse quadro? Quer dizer, uma *igualdade na diferença*, em que o olhar para a própria diferença é a descoberta do que as consciências terão em comum? A nosso ver isso só será atingido com aquilo que chamamos de o sentido do político.

Agora, aquele choque de forças que se processavam no mundo externo adentra a consciência e nisso ela é forçada a fazer uma escolha. Essa escolha é, como a força, uma violência, mas não jogada ao mundo exterior somente, senão também sobre a própria consciência. Por violência nesse ponto devemos entender uma contraposição ao livre fluir, uma coerção plena de sentido que incapacita a violência da consciência de se pôr imediatamente como identidade. Uma violência negativa que é negação da violência identitária da consciência. É o advento da liberdade como um fardo. Como um reconhecimento da necessidade de escolha. Essa escolha atuará nesse extremo, que pode ser representado por um antagonismo radical de experiências das duas consciências implicadas nessa luta; aparecerá como fardo violento para ambas as consciências agora em disputa.

Como Hegel demonstra, essa externalização de experiências é colocada como o ser-fora-de-si porque é o resultado da própria consciência-de-si, aquilo que tinha de mais essencial é o que agora está em jogo. Noutros termos, o que está em cheque é sua identidade e isso significa dizer que esse extremo do ser-fora-de-si se põe com antagonismo ao outro, para que haja uma espécie de troca mútua de experiências das consciências implicadas nesse movimento. Essa falsa troca é na verdade um descentramento da consciência que, uma vez diante de outra, jamais encontrará sua unidade.

É nesse sentido, precisamente, que uma perda ressurgue continuamente ali onde a unidade, garantida pela experiência, deveria consolidar-se. Toda a intenção da consciência de ocultar sua falta de identidade, mediante a supressão da diferença que prometia ilusoriamente dar-lhe uma unidade estável, fracassa; este fracasso diante da outra consciência coloca em primeiro plano o caráter irreduzível da perda de unidade, que por sua vez reforça a intenção da consciência – de ambas as consciências, aliás – de buscá-la. Este que até agora era o jogo circular da negação e unidade, que marca a condição da

consciência-de-si, se recoloca num outro sentido doravante: um sentido que torna possível a emergência de toda uma subjetividade organizada através da mediação do negativo.

Nesse sentido, como Hegel mostra, essa outra consciência-de-si representa para a primeira consciência-de-si, imediatamente uma consciência *que é e não é ao mesmo tempo*: 1) *não é*, porque para a primeira consciência-de-si, já há uma espécie de acordo no qual ela se reconhece nessa outra. 2) *é*, porque teme que esse acordo, esse suprimir ameaçador do Outro nela, ainda a mantenha independente. Isso implica dizer que o que ressalta dessa experiência é a incapacidade de lidar com a diferença, que sempre se coloca fantasmagoricamente como algo ameaçador. Essa “patologia” é factível às consciências que não experienciaram a conquista da liberdade pela posição de uma tensão constitutiva do mundo social. Uma consciência que se vê ameaçada por Outra é uma consciência que não age com a razão e regride sempre à tentativa identitária de sua posição que elide qualquer diferença de si. Ora, mesmo nesse passo arcaico, esse Outro, por assim dizer, coloca também suas cartas na mesa, mesmo ambas sabendo que só se complementam nessa outra consciência-de-si, ou seja, “só é para-si no ser-para-si do Outro” (F.E, § 184.) Com isso, sem o advento do político, o que ressalta na relação é essa diferença de experiências que sempre fica como sombra ameaçadora.

Sendo assim, a querela só pode se resolver por meio da violência e na luta; cada extremo é para o Outro o meio termo, quer dizer, cada posição adotada por ambas as consciências-de-si conflitantes representa a experiência e a forma como elas buscam suprimir a Outra. A diferença é assumida, posta em jogo, usada como arma. O que nisso se coloca não é a negação da diferença, senão sua radicalização. A identidade vai ao identitarismo. As diferenças são erguidas como intransponíveis e agora só com a sujeição/dominação ou morte a questão poderá ser resolvida. Por isso, esse extremo que ambas colocam, uma em relação à outra, é consigo mesmo mediatizado e concluído. Aqui há algo belo do velho Hegel: é justamente na elevação da diferença que a consciência entende sua experiência completamente.<sup>209</sup> É justamente na tentativa de afirmar-se como

---

<sup>209</sup> Ora, essa passagem de nossa interpretação se assemelha àquela descoberta feita por Sartre no brilhante prefácio aos *Condenados da terra*: “Mas veio outra geração que removeu o problema. Seus escritores, seus poetas, com uma incrível paciência, trataram de nos explicar que os nossos valores não se ajustavam à verdade da sua vida, que não podiam rejeitá-los inteiramente nem assimilá-los. O que queria dizer mais ou menos isto: vocês converteram-nos em monstros, o vosso humanismo pretende mostrar-nos que somos universais e as vossas práticas racistas particularizam-nos. Nós escutammo-los, muito tranquilos: aos administradores coloniais não se paga para que leiam Hegel, por isso o lêem pouco, mas não precisam deste filósofo para saber que as consciências infelizes se enredam em contradições. A eficácia é nula. Perpetuemos, pois, a sua infelicidade, ela não surgirá senão do vento. Se existisse, diziam os práticos, a sombra de qualquer reivindicação nos seus lamentos, seria a da integração. Não se tratava de a outorgar, bem entendido: arruinava-se desse modo o sistema que se baseia, como se sabe, na sobre-exploração. Mas

única, idêntica e universal que ela se perde. Nesse jogo, cada uma reconhece as regras da outra, portanto, “cada um é para si e para Outro, e a mediação é essa relação de se depararem com o Outro e reconhecerem-se reciprocamente”.

*Morte e vida severina*<sup>210</sup>

Esse reconhecimento, que trata tão somente de apreender a experiência que o outro lhe mostra, é na verdade uma ação que serve ao domínio da consciência que já de saída se põe como antagônica. Com suas verdades, com uma unidade impossibilitada, com uma experiência tornada antagônica, tudo nessa consciência agora está em risco. Por isso, Hegel evidencia que esse reconhecimento se articula igualmente como o conceito é, tal como foi para o entendimento, uma recepção do fenômeno em que por detrás está na verdade a própria consciência.

O inaceitável para a consciência-de-si é que há uma duplicação em sua unidade e esse processo de reconhecimento se manifesta do seguinte modo: 1) esse processo denota a desigualdade de ambas, e por isso ambas agem, por assim dizer, extravasando essa desigualdade ao colocarem o que as diferencia de maneira externa por meio da experiência que trazem; 2) esse *extremo*, embora extravase a desigualdade, é colocado como relação recíproca, porque é posto o que é reconhecido de um lado (para uma das consciências), e de outro está essa outra que reconhece. Disso podemos concluir que a relação de dominação se estabelece antes mesmo da luta. Não nos foge da mente aquela cena de portugueses que chegam, no que criam ser uma ilha paradisíaca, e passam a apreender a experiência dos povos que depois eles nomeariam de indígenas.<sup>211</sup> Apesar da radicalidade do argumento, e sabendo que todas as relações de poder já teriam sido abstraídas pelo livre curso da razão na *Fenomenologia*; essa cena não é de todo fantasiosa para compreender esse desdobrar da consciência; talvez ela seja fantasmagórica - por fantasmagórico compreendemos aquilo que desencarnou mas permanece assombrando os vivos.<sup>212</sup>

---

bastaria fazê-los acreditar no embuste: iriam atrás de nós. (FANON, F. *Os condenados da terra*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1965, p. 13.)

<sup>210</sup> Análise dos parágrafos 185 – 86 – 87 – 88 – 89.

<sup>211</sup> Na senda de Susan Buck-Morss (op. cit.), essa cena, apesar de radicalizar o argumento, não deveria ser levada simplesmente como um exemplo vazio em Hegel, tendo em vista sua noção e esforço para apreender as transformações de sua época.

<sup>212</sup> Nesse sentido, a *Fenomenologia* seria uma apresentação de fantasmas que impuseram o curso da razão.

Nesse aspecto devemos ser muito claros, assumindo ao mesmo tempo o risco de certa repetição: o reconhecimento da consciência, a forma de buscar uma unidade consigo por meio da outra, só pode entender-se como um movimento da negatividade. Se a consciência está baseada no desconhecimento da impossibilidade de sua completude, isso comporta uma certa alienação constitutiva, torna visível – frente a uma consciência que de igual tem só o fato de ser consciência-de-si – a negação radical da identidade consigo mesma.<sup>213</sup>

Como vimos no início, a consciência-de-si se apresentou como, nas palavras de Hegel: “ser-para-si simples”, ou seja, ela excluía de si todo o diferente e suprimia imediatamente esse Outro conforme o desejo lhe impunha. A sua essência é, portanto, o Eu. Com efeito, o Outro para ela era inessencial e estava marcado com o sinal do negativo; todavia, ao chegar à outra consciência-de-si e desarmá-la do desejo destruidor, por receber um *Não* ao império de sua vontade, esse Outro aparece também como um indivíduo, um Eu singular que é para si mesmo objeto absoluto. “Surgindo assim imediatamente, os indivíduos são um para o outro, à maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida – pois o objeto essente aqui se determinou como vida.” (F.E, § 186.)

Esses indivíduos aparecem como consciências que ainda não efetuaram o movimento de abstração – quer dizer, de construção determinada do Outro através do conceito. Por isso, a consciência de cada uma aparece como algo imediato, com experiências que lhe são próprias.

Cada uma delas traz, grosso modo, suas verdades e certezas de si mesma, mas, é necessário ressaltar, estão distantes da verdade da outra. Conseqüentemente, a verdade delas é só para elas mesmas, o que significa dizer que não existe verdade nenhuma, já que essa suposta verdade que carregam precisa ser posta em xeque. Estabelece-se um conflito. Por isso, com o reconhecimento da limitação de si exercido pela outra consciência, essa verdade já é insuficiente e as consciências em relação antagônica são obrigadas a se exteriorizar, precisando levar a cabo a pura abstração do ser-para-si.

---

<sup>213</sup> A esse respeito Žižek diz o seguinte: “O problema é que esse Eu só surge como consequência, como resultado da castração. É assim que o momento principal do processo dialético é a “transsubstanciação” de seu ponto focal: o que a princípio era apenas um predicado, um momento subordinado do processo [...] torna-se seu momento central, rebaixando retroativamente seus pressupostos, os elementos dos quais surgiu, a momentos subordinados seus [...] E é assim também que devemos abordar as formulações acintosamente “especulativas” de Hegel sobre o Espírito como seu próprio resultado, produto de si mesmo (Cf. ŽIŽEK, S. *Visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 69.)

Quer dizer, é necessário pôr à prova sua experiência e verdade para poder partilhar com a consciência adversária sua própria experiência e recuperar a certeza de si. Essa posição não é tranquila, porque implica não só uma perda do que até então era sólido, como ainda o vislumbre da incapacidade de voltar ao que se era.<sup>214</sup> Não obstante, para dialogarem, a pura abstração do ser-para-si torna-se requisito, e para que esse passo seja dado, ou seja, “a apresentação de si como pura abstração da consciência-de-si”, é necessário que essa consciência negue inclusive sua maneira de ser objetiva, em linhas gerais, negue a imediatez de sua verdade e a naturalidade da verdade do outro. A consciência se vê fora de casa, todas as estruturas de pertencimento estão rompidas, o desencantamento da consciência-de-si se instaura. Noutras palavras: é preciso refletir, produzir o signo, por fim, conceituar.<sup>215</sup>

Essa apresentação do conceituar é a ação duplicada da consciência de si que no agir do outro age por meio de si mesma. O que se põe aqui é uma verdade em disputa posta pelas duas consciências que estão em relação de recíproco antagonismo. Ambas buscam a subordinação da outra, numa complicada relação de medição de forças e poder. Como a consciência-de-si é a relação consigo mesma, agora ela está condenada a lutar para recuperar a própria certeza de sua verdade, pois se abrir qualquer precedente, a outra consciência-de-si a subordinará, subordinando seu desejo e sua busca de identidade. Aí está o nervo dramático dessa dança e jogo de animosidades, que, como uma raposa, exhibe os caninos ao sorrir.

Por esse fato ela é obrigada a agir e, assim, arriscar sua própria vida, sua verdade e aquilo que mantém seu sentido: a satisfação de seu desejo. “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 (F. E, § 187.)

---

<sup>214</sup> É interessante pensar, como noutra hora histórica, um intelectual da envergadura de Fanon demonstrará o mesmo raciocínio por caminhos diferentes ao evidenciar que, uma vez instaurada a identidade contraposta a outra, o choque inevitável de diferenças originais, que com a colonização serão utilizadas para controle, exploração e extermínio, descentra imediatamente as consciências nesse encontro lancinante. (Cf. FANON. *F. Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.)

<sup>215</sup> Há um interessantíssimo ensaio de Badiou ao qual aqui nos contrapomos. A ideia de que Hegel não consegue formular a assimetria, a cisão e o desequilíbrio entre as forças que constituem o solo social. “Eu acredito”, diz Badiou, “que Hegel produz o que eu chamaria de forçação: de fato, descreve a assimetria, mas sem os meios legítimos. Assume e decide que existe uma assimetria; até nos dirá em que consiste, mas não poderá deduzi-la, construí-la partindo do que o precede”. (Cf. BADIOU, A. *Hegel’s Master and Slave*. *Revista Crisis and Critique*. Volume 4. Issue I. March, 2017 p. 39). Ora, essa assimetria não surge apenas das relações de poder como aquilo que precede é a mudança na capacidade de conceituar que advém da necessidade de produzir um signo equivalente ao choque do encontro de uma igualdade da diferença.

Essa luta se dá necessariamente por causa da verdade que defendem, verdade esta apreendida pela experiência que fizeram até ali, e por causa da diferença que se torna ameaçadora impondo uma fobia a ambas; nasce uma desigualdade superficial. Como a consciência-de-si precisa sempre suprimir o Outro a fim de encontrar sua unidade. Como sua ação se coloca imediatamente pelo encontro de seu Si. Como pensa a si como um predicativo identitário que carrega a universalidade. Ante outra que interrompe sua ação, ela faz uma escolha. Uma escolha que deve ser à prova de sua unidade. Uma escolha que apesar de violenta abre-se ao exercício de liberdade. Uma escolha que só por meio da luta se pode provar. Assim por meio desse risco visa mostrar que só sua consciência-de-si tem, em relação com a própria fluidez da vida, a superioridade de abarcar o movimento; exclusivista, crê que somente ela própria pode pô-lo em suspensão e adotar um sentido em meio ao seu caos, tudo na vida é para ela.

Escolher arriscar a vida é ter a necessidade vital de tentar dominar esse fluxo, colocar sua identidade coerentemente mesmo que se tenha que correr risco do sopro da negatividade absoluta. Noutras palavras, mesmo que tenha que morrer para pagar o preço de sua verdade. Agora sua duplicação, que era fracamente vislumbrada pela negação dos objetos, aparece vigorosamente; há uma cisão radical. A consciência-de-si está com sua essência posta nesse Outro, isto é, ela se lhe apresenta como um Outro. A carência dela é, portanto, suprimir esse seu ser-fora-de-si. Só que do mesmo modo que a consciência-de-si se apresenta em si mesma, a *consciência-de-si-outra* está posta de igual modo. Há uma cisão radical, intransponível, entre ambas. Como nos diz Hegel, esse Outro da consciência que se apresenta à consciência-de-si deve: ou ser intuído como sua, isto é, como seu ser-Outro como puro ser-para-si, quando esta se submeter ao imperativo de sua vontade, ou experimentar a negação absoluta – a morte –, o que significa dizer que a consciência-de-si nega terminantemente a verdade e experiência desse outro matando-o. E aqui escolhemos essa palavra porque é exatamente disso que se trata.

O problema é que essa comprovação da verdade da consciência-de-si pela morte do Outro suprime também a verdade que devia resultar dessa disputa e, com a morte da outra consciência, a consciência-de-si corre o risco de suprimir a certeza de si de sua própria verdade. Essas relações de poder que nascem do antagonismo da experiência dessas consciências por assim dizer identitárias seriam extinguidas se a morte sobrepujasse a luta e a busca de afirmação. Agora, para ter certeza de seu Si, a consciência-de-si precisa dessa outra. É interessante notar que a alimentação da identidade agora se faz por esse Outro bloqueado à minha experiência. Naturalmente isso

ocorre porque Hegel nos faz lembrar que há uma igualdade posta na desigualdade entre ambas as consciências. Trata-se de consciências, de indivíduos, de Eus, e não mais de simples objetos. Nesse sentido, o que ambas têm em comum é sua diferença e alienação constitutiva no Outro. Mas elas fazem sem saber o que fazem. Aqui a alienação que uma tem diante da outra é levada à posição de uma precondição para a manutenção da verdade. Saindo um pouco da imersão do movimento dialético, podemos afirmar que é justamente essa posição que efetiva a diferença como complementação do Si. Se há uma diferença da igualdade da consciência consigo,<sup>216</sup> ela já não está mais no domínio de saber algo sobre si própria senão por meio do Outro, esse regaste que no objeto inerte era imediato não pode ocorrer diante de uma outra consciência.

Precisamos de novo adentrar no jargão hegeliano acerca desse ponto: a vida, como vimos, é o lugar “natural” da consciência, é nela que a consciência se dá, e é na vida que há uma independência sem nenhuma negatividade porque a vida em-si mesma segue seu ciclo de criação e destruição. Para a vida é independente essa absoluta negatividade, porque a negatividade é algo próprio da consciência, e a morte o ciclo natural da vida. Por seu turno, a morte é a negação natural da consciência, a negação sem a independência, ou seja, uma negação peremptória sem nenhuma mediação e sem, portanto, o reconhecimento e a significação que a consciência-de-si pretende ao dar sentido e interromper esse ciclo.

Isso significa que pela morte da outra consciência, simplesmente há uma negação na qual a consciência-de-si não pode se reconhecer no Outro. A morte é, pois, o fim da consciência. Na morte se suprime a consciência colocada no Outro, mas não como devia. Como o Outro se tornou essencial à consciência-de-si, ao suprimir o Outro, a consciência suprime a si mesma, aquelas diferenças, aqueles extremos e tudo que dava sentido para sua ação são também mortos. O que indica que uma vez diante de outra consciência é impossível uma negação radical da alteridade e diferença. Por isso, com a morte, o momento essencial do jogo de trocas desses extremos, que representam a desigualdade das consciências-de-si postas na igualdade de reconhecerem-se mutuamente como consciências, desaparece; e a decomposição desses extremos em determinações se decompõe, pois o meio-termo, que é a própria consciência-de-si, desmorona. Aquelas

---

<sup>216</sup> É Žižek que mostra como a alimentação dos processos identitários renascidos – e aqui pensamos também nos identitarismos existentes à época de Hegel que se pegavam na busca do mito e ancestralidade no romantismo – sobretudo no nazismo, se marca por essa complementaridade do Outro que justifica minha ideologia. (Cf. ŽIŽEK, S. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012.)

desigualdades extremas não são vistas em suas determinações. Em suma, a eliminação do Outro é o fim do jogo, o fim da tentativa de certeza consigo mesmo, o fim do movimento. O fim da consciência-de-si. Isso naturalmente implica dizer que a identidade se sustenta pelo Outro e isso significa que uma vez implicado com o Outro a resolução para o acerto da consciência consigo não pode mais ser a supressão dessa diferença.

Claramente o que se põe, num olhar externo à exegese que nos propomos aqui, é que o salto da consciência-de-si diante de uma outra é início da subjetividade. E se formos além nesse argumento, a consciência-de-si exhibe, para a subjetividade, o mesmo que o entendimento, exhibe para a razão; uma capacidade dissociativa que implica repensar sua experiência à sombra das negatividades que a constituem. Por isso “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” (F. E, §188). Dessa maneira, a negação como resultado da eliminação da diferença é somente abstrata, não se torna uma negação da consciência que poderia ter sobrevivido a essa negação e abarcado o que o Outro lhe oferecia de desigual. Tornando-se, portanto, ela mesma diferente. Não à toa, a experiência levada a cabo por essa luta demonstra claramente que para a consciência-de-si a vida, com toda sua negatividade, contradição e diferença, lhe é essencial.

Vimos como na imediatez da consciência-de-si o Eu simples é seu objeto absoluto; entretanto, a dissolução dessa unidade (Eu simples) é um resultado da primeira experiência que ao se deparar com Outro parte para uma nova experiência. Assim, há por um lado uma consciência-de-si pura que se resguarda em si mesma, e por outro lado uma consciência que ao se deparar com essa outra consciência-de-si tem que se lançar para fora, ser consciência para um outro, como diz Hegel: consciência na figura da coisidade. Em todo caso, essa consciência já carrega em si mesma a cisão.

É interessante notar como a *diferença na igualdade* de duas consciências demonstra a total impossibilidade da identidade. Uma outra consciência-de-si é consciente na medida em que expõe diante de minha consciência a diferença que ela tem com relação a mim. A busca que faço por colocar essa diferença como unidade do que sou é uma busca que me descentra do que era e, portanto, o meu reencontro comigo mesmo é o de um Eu absolutamente diferente do que fui, ou melhor, um Eu da diferença. De modo que a consciência-de-si é consciência-de-si e consciência num mesmo ato. E esse gesto não é só um solipsismo, mas a descoberta da perda radical do *Mesmo* como



segurança de sua verdade. Diferente do que Lévinas concluiu, o retorno ao Mesmo como egoísmo não se efetiva porque o mesmo já não é aquele mesmo que era.<sup>217</sup>

Tanto a consciência-de-si pura, quanto a consciência para um Outro, são essenciais uma para outra, entretanto são desiguais e opostas. Desiguais porque a experiência que trazem marca-se pela diferença. Apresentam-se então como duas figuras opostas: uma é independente e é ser-para-si e essência, e a outra é dependente e sua essência é a vida ou ser para um Outro – isso numa mesma consciência, que agora assiste a sua duplicação. É na base dessa *diferença na igualdade* que os jogos de poder e dominação se darão.

Desse modo, a vida e a preservação da diferença que o Outro impõe se estabelece como algo essencial para a consciência-de-si doravante manter sua unidade – cindida – e é por meio dela que, mantendo o Outro, e arriscando-se, é possível apostar na completude e iniciar o trabalho do desejo. Vejamos que já se inicia aí um sentido de completude no *além*. A manutenção da existência do Outro, a manutenção da diferença que ele carrega, é o passo crucial para a manutenção de Si própria e a luta pela liberdade por outros meios que simplesmente a guerra, ou seja: inicia-se a abertura do sentido do político.

A negação é claramente central na concepção hegeliana de consciência tanto no espaço de organização da experiência no terreno da vida onde toma lugar a falta constituída pela satisfação imediata do desejo, quanto na contradição de se deparar frente a outra consciência e por meio dela, e de si, realizar sua verdade. A negatividade, entretanto, não é hipostasiada, nem essencializada no desdobramento hegeliano. A ideia da consciência como negatividade não se pode separar daquela outra em que a consciência sempre tenta recolocar essa negatividade constitutiva no nível da organização de sentido

---

<sup>217</sup> Aqui estamos dialogando com o brilhante livro de Lévinas que entende esse retorno da consciência-de-si consigo como a supressão da alteridade; por sua beleza vale a pena ser transcrito inteiramente: “[...] a identificação do Mesmo no Eu não se produz como uma monótona tautologia: ‘Eu sou Eu’. A originalidade da identificação, irredutível ao formalismo de A é A, escaparia assim à atenção. Há que fixá-la não refletindo sobre a abstrata representação de si por si: é preciso partir da relação concreta entre um eu e um mundo. Este, estranho e hostil, deveria, em boa lógica, alterar o eu. Ora a verdadeira e original relação entre eles, é onde o eu se revela precisamente como o Mesmo por excelência, produz-se como permanência no mundo. A maneira do Eu contra o ‘outro’ do mundo consiste em permanecer, em identificar-se existindo aí em sua casa. O Eu, num mundo, à primeira vista, outro, é, no entanto, autóctone. É o próprio reviramento dessa alteração; encontra no mundo um lugar e uma casa.” (LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 25). Como vimos por todo o desenvolvimento a que chegamos, para Hegel esse retorno consigo já não pode ser efetivado, nem para o senhor, nem para o escravo, porque ambas as consciências ganham sua significação por meio da Outra e estão expulsos da tranquilidade do Mesmo. A busca da identificação em Hegel não significa seu alcance, mas a reposição da negatividade e a atuação do movimento infinito da vida. A experiência de estranhamento em Hegel é, portanto, o que guia a consciência à noção válida de que não há pertencimento no mundo que não seja o desencantamento radical que imporá o sentido do político.

que justifica a si mesma como uma unidade. Pelo contrário, é esta negatividade – a marca característica da noção de sujeito hegeliana – o que torna necessário a constituição da unidade a partir dos fracassos constitutivos de realização plena do desejo. Nesse sentido, a noção de consciência em Hegel não apenas invoca a negatividade, como também todas as tentativas que a consciência executa na ilusão de completude. Abarcar a diferença e colocá-la como unidade é retomar o sentido de uma igualdade na diferença e efetivar mudanças concretas. Noutros termos, a organização da autorreflexão, - e, portanto, da subjetividade – pede pela construção de sentido em meio ao caos infinito da vida.<sup>218</sup>

### *Dominação e submissão: o senhor*

Melhor que matar é tentar submeter o Outro, eis a conclusão cínica dessa dança do poder. E aqui temos as novas e talvez mais famosas figuras hegelianas: o *senhor* e o *escravo*. O senhor se mostra para Hegel como a consciência essencial, que, todavia, não é apenas um conceito, mas sim, já foi mediatizada consigo por meio de uma outra consciência. É interessante observar esse processo de verdadeiro desaparecimento da figura do senhor porque ele aponta para os demais desdobramentos da *Fenomenologia do espírito*.

Em outras palavras, a posição do senhor é a de uma consciência que submeteu sua adversária. A outra consciência é para ele algo que pode ser sintetizado, é uma coisidade, um objeto. Nesse processo se abre uma categoria que ganhará bastante refugio durante o século XX: *reconhecimento*.<sup>219</sup> Ora, talvez, o que devêssemos levar em consideração é: esse reconhecimento é reconhecimento do quê? Na dança macabra do poder e busca do Si, reconhecimento serve a que propósito?

De saída podemos já fazer uma primeira afirmação desse mapeamento geográfico da estrutura do poder/dominação no interior da *Fenomenologia*: o reconhecimento constitui um componente necessário da consciência-de-si. Retomando alguns pressupostos abertos em nossa investigação podemos concluir que o reconhecimento da consciência-de-si imediatamente se dá como reconhecimento da diferença na igualdade

---

<sup>218</sup> Há certamente nesse passo um diálogo de Hegel com sua época, uma crítica lançada contra a negatividade romântica que se colocava como alheia aos processos de sua época.

<sup>219</sup> Cf. VOIROL, O. *L'espace public et les luttes pour reconnaissance: De Habermas à Honneth*. In: Barril, C.; Carrel, M.; Guerrero, J-C.; Márquez, A. (Orgs.). *Le public en action: usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*. Paris: L'Harmattan, 2003.

para em seguida desdobrar-se como reconhecimento da desigualdade produzida pela submissão/dominação. O reconhecimento do senhor é se constituir como senhor submetendo o Outro. O paradoxal desse reconhecimento unilateral é sua forma de organizar a subordinação e a instauração da representatividade do poder como organização central no interior das relações desiguais.

O resultado da instauração da desigualdade é que a consciência que perdeu a luta só pode se manter a partir de então com a condição de que aceite a subordinação de seu desejo. Se a tentativa de manter sua infinitude – ou seja sua realização contra os limites expostos pelo negativo – é uma luta contra a determinação (F. E, §178), em certo sentido, os resultados da empreitada que terminarão em subordinação e refreamento dos impulsos irão não apenas determinar a consolidação de sua autorreflexividade como uma condição de possibilidade de estruturação de um mundo e do sentido do político com a abertura propiciada pela ausência de liberdade.

No entanto, e isso talvez seja o mais importante, o poder que o senhor terá sobre a consciência do escravo não pode ser reduzido à presença física ou à imposição de subordinação ofertada pelo medo da negatividade radical – a morte; após a consolidação da desigualdade e imposição da regulação do desejo, o senhor some da vista da *Fenomenologia* e em seu lugar fica o trabalho.<sup>220</sup>Essa conclusão tem uma importância crucial, uma vez que se ergue daí uma representação formal do poder que é incutido na própria experiência determinante pelo traumático encontro. Na geologia do poder agora instaurado podemos então afirmar que o reconhecimento do escravo é o reconhecimento do poder do senhor, que não precisa mais se efetivar diretamente pela imposição de punhos ou armas. Temos, portanto, um terceiro sentido aqui de reconhecimento.

Cumprir tentar, todavia, retomar o fio conceitual de Hegel para desdobrar nosso argumento principal de que é justamente a diferença na igualdade que culmina na desigualdade entre iguais que gera a busca de igualdade na diferença com a liberdade que

---

<sup>220</sup> O que Butler evidencia em seu *Vida psíquica do poder* é a posição de introjeção da ideia do senhor realizada pelo escravo: “Na *Fenomenologia do espírito*, a passagem da seção ‘dominação e escravidão’ para a ‘liberdade da consciência-de-si: estoicismo, ceticismo e a consciência infeliz’ é um dos movimentos filosóficos de Hegel menos interrogados. Talvez porque o capítulo sobre dominação e escravidão tenha assegurado uma narrativa liberacionista para várias posições políticas progressistas, a maioria dos leitores não atentou para o fato de que a liberdade se dissolve em escravidão de si no final do capítulo. Na medida em que recentes teorias têm posto em questão tanto a suposição de uma história progressiva quanto o *status* do sujeito, o desenlace distópico de ‘dominação e escravidão’ parece ter readquirido uma importância oportuna.” (Cf. BUTLER, J. *Vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 39-40.) Aqui levaremos essa deixa adiante a fim de investigar os caminhos que a ausência de liberdade efetiva impõe.

se dá por sua ausência universal. Aqui há um grau de complexidade porque há de saída não só uma liberdade unilateral – liberdade no interior da escravidão, que é um fardo de escolhas pressupostas pelas necessidades –, como também um reconhecimento da desigualdade.

Vejamos como esse processo é demonstrado acompanhando o desenrolar da trama conceitual hegeliana:

O senhor busca suprimir a coisa imediatamente; essa posição é aquela que constitui o irrefreável objeto de desejo, a coisidade que é para a consciência agora o essencial. Vejamos que entre coisa e coisidade há um passo fundamental. A coisidade emerge quando a coisa já não pode ser mais imediatamente consumida. Assim, essa coisidade aparece como algo independente na relação de dominação e submissão. É nessa coisidade que o escravo está preso, como resultado do abrir mão de sua liberdade frente à morte. O único reconhecimento que o senhor dá ao escravo, a dependência do escravo com relação ao senhor, se mostra justamente na coisidade, nesse terceiro termo que surge de uma relação traumática de luta e de uma solução que reside no reconhecimento de uma desigualdade imposta.

O senhor torna-se uma potência sobre esse ser independente (coisidade), ele o domina, está por cima dele; por sua vez, a coisidade é a potência que se põe sobre o escravo. A coisidade exhibe o poder que o trabalho assume no resultado dessa relação. Por sua vez, esse resultado se baseia no reconhecimento da própria desigualdade, e torna possível, por assim dizer, a instituição de uma nova ordem: a destruição do Outro é substituída por um pacto de prazer imediato para o senhor e prazer mediado para o escravo. Noutras palavras, o escravo se torna responsável por produzir o mundo.

A análise do descentramento radical da consciência hegeliana com respeito ao mundo depende de uma particular compreensão deste nível que atinge a contradição da desigualdade entre consciências iguais; o registro da estruturação do mundo e o processo de introjeção do senhor na própria consciência do escravo via trabalho em sua desaparecimento posterior. Esta desaparecimento do senhor – não escutaremos mais falar dele na *Fenomenologia* – (não como posição estrutural, mas como ponto de organização da realidade dessa consciência) se deve à complexa e paradoxal tentativa mantida pela consciência de encontrar a completude. Sabemos como a manutenção da consciência-de-si por meio do retorno ao Si é o que a dota de significado. Sabemos que depois de ter uma experiência traumática com outra consciência, agora esse Si não pode ser resgatado sem a mediação invasora do Outro. Aqui ocorre um duplo movimento, um retorno de duplo

sentido na própria consciência: 1) retorna a si mediante a subsunção do Outro porque se torna de novo igual a si; 2) com isso restitui a consciência-de-si, mas já está em si mesma marcada pela experiência da negação do Outro, pela diferença e pelo medo da morte operado pela dialética de poder e submissão.

O senhor que por meio do escravo se relaciona mediatamente com a coisa espera algo dessa coisa, enquanto o escravo, como consciência-de-si, se relaciona com a coisa *suprassumindo-a* e não mais a *suprimindo* diretamente pelo consumo. Por isso a coisa, como independente e agora como coisidade, barra a atitude negativa do escravo que por isso tem somente que trabalhá-la, não pode destruí-la, consumi-la ou abandoná-la. Rapidamente nos damos conta de que o escravo desloca sua experiência, agora subjetiva, para a relação que tem com o trabalho. Não podendo mais realizar imediatamente o desejo, tendo sua identidade sido descentrada no processo de submissão, resta agora tentar resgatar seu Si buscando a identidade consigo por meio da transformação do mundo.<sup>221</sup> Alimentando-se do fruto do saber, o escravo é expulso do paraíso, não por Deus, mas por um Senhor que lhe rouba a completude, a identidade que tinha consigo e que, portanto, já não pode mais ser resgatada.

Para Hegel, esses dois momentos fazem com que o Ser-reconhecido do senhor se efetive mediante a consciência do escravo. A consciência do escravo se põe aí, como sem substância – nega-se sua identidade (ou sua subjetividade?) – em relação à consciência do senhor em ambos os momentos; tanto na elaboração da coisa (no trabalho) quanto na dependência que tem diante do ser-aí dessa coisa (dependência que passa a apontar seu si perdido). Em suma, o escravo não pode assenhorar-se do ser (da coisa) nem alcançar a absoluta negação frente a ela. O escravo é condenado à incompletude, à cisão e à negatividade. Entretanto, ele permanece sendo o coração da consciência do senhor, porque é por meio do escravo que ele tem a certeza de si.<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> Aqui fica evidente que Nietzsche tem razão ao acusar a filosofia de Hegel de ser uma filosofia do escravo.

<sup>222</sup> Aqui as palavras de Susan Buck-Morss podem auxiliar nossa intenção de desnudar esse processo, que analisamos de maneira um tanto hermética, o sentido do político: “De onde surgiu a ideia de Hegel sobre a relação entre o senhorio e a servidão? Perguntam-se especialistas em Hegel, repetidamente, referindo-se à célebre metáfora da luta de vida ou morte entre senhor e escravo, que, para Hegel, oferecia a chave para o avanço da liberdade na história mundial e que foi elaborada pela primeira vez em a *Fenomenologia do espírito* [...] restam-nos apenas duas alternativas. Ou Hegel era o mais cego de todos os filósofos cegos da liberdade na Europa iluminista, deixando Locke e Rousseau para trás em sua capacidade de negar a realidade debaixo do seu nariz (realidade impressa debaixo de seu nariz sobre a mesa do café da manhã), ou Hegel sabia – dos escravos reais que foram vitoriosos em sua revolta contra seus senhores reais – e elaborou sua dialética do senhorio e da servidão deliberadamente no âmbito de seu contexto contemporâneo.” (Cf: BUCK-MORSS, S. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: N-1, 2017, p. 75-78.) Naturalmente, no processo exegético que executamos acima tomamos como partido a segunda noção.

Nesse sentido, vemos que o momento do reconhecimento está presente na desigualdade: a consciência do senhor reconhece a do escravo enquanto escravo, e a consciência-de-si do escravo reconhece a do senhor enquanto senhor. Um reconhecimento da desigualdade que opera as relações e dinâmicas subjacentes aos desenvolvimentos posteriores da consciência hegeliana. Há um antagonismo sutil; essa submissão não se dá por completa (tendo em vista que o escravo é uma consciência-de-si), mas sem ela o desdobramento da liberdade está barrado.

A ação impressa pelo escravo é também o agir do senhor. Entretanto, o senhor com sua relação negativa ante a coisa se completa porque a nega absolutamente, e a coisa está para ele como dependente dele (F. E) – quer dizer, o senhor se coloca na atitude de ter sua identidade reposta pela capacidade de submeter o Outro – sua relação frente ao escravo se determina como uma ação essencial ao passo que a relação desse escravo – seu trabalho – se mostra como algo indiferente ao senhor. Há algo absolutamente importante nesse ponto: a consciência do senhor é uma consciência-de-si plena, absolutamente resolvida e que alcançou a glória da completude. Justamente por isso ela representa a morte, o poder e a capacidade de submeter. Justamente por isso ela desaparece do plano geral da geografia da *Fenomenologia*. Não haveria sentido permanecer. Antidialética por natureza, sua essência não exhibe contradições ou dúvidas, só o mando e usufruto. Ela tem certeza onde pulula a dúvida e se sente indiferente onde emerge a contradição. E aqui há algo notadamente subversivo em Hegel: sem dar notícias, o filósofo alemão antevê a noção segundo a qual as ideias dominantes são as ideias dos senhores porque são elas que aparecem como essenciais.<sup>223</sup> Se o reconhecimento é o reconhecimento da desigualdade quando o agir do senhor domina o agir do escravo ele é a instituição da representação formal do poder que organiza o solo da desigualdade. É graças à desigualdade e à diferença, ao não-todo possibilitado pela experiência de descentramento que será possível ao escravo, e somente a ele, a busca de uma universalidade efetiva da liberdade.

Fica claro que no solo da vida as autonegações e a negação externa sempre se repõem. Por isso, a consciência escrava é o objeto que constitui a verdade da certeza de si do senhor. Ela precisa ser continuamente domada e a dominação do senhor exige que não se veja a contradição em si mesma. Ela é tanto uma consciência dependente, quanto um objeto da realização do senhor e se coloca como a verdade do senhor. Isso significa

---

<sup>223</sup> Claramente estamos parafraseando a famosa frase de Karl Marx.

que a consciência-de-si, a completude do senhor, só pode tornar-se certeza de si mesmo, mediante o reconhecimento unilateral e desigual dessa consciência submissa, dessa excrescência que não sabe se portar à mesa. Logo, essa dependência, vista ilusoriamente pelo senhor, na consciência escrava, revela-se na verdade uma dependência constitutiva de sua consciência, pois “sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência”. (F. E, § 192) A verdade da consciência independente (do senhor) é conseqüentemente (dependente da) verdade da consciência escrava. Da capacidade do escravo de reconhecer sua posição de dominado.

O problema é que a força existente da consciência-de-si do escravo permanece como um desejo de liberdade. Um canto contra sua perda da igualdade. Assim como a dominação se mostrou dependente da verdade do escravo, o próprio escravo ao realizar-se como mediação torna-se o contrário do que é. Ruma para a construção do sentido do político. Seu desejo de liberdade e igualdade efetivos permanece, mas sob a égide de relações subalternas nas quais está inserido passa a mediar sua relação com a vida e com o outro através do trabalho.

O surpreendente dessa constatação para além dos registros formais da experiência de reconhecimento e realização do senhor como ideia é que, para Hegel, o senhor desaparece porque já está como algo pertencente à experiência que a consciência do escravo fará ao ter que trabalhar; é por isso que a dialética que contrapõe senhor e escravo, em lugar de constituir uma ligação íntima entre eles, em lugar de criar a unidade, pode ser entendida como um abismo que resiste ao processo de reconhecimento efetivo, pois é um limite que marca a intersecção entre consciências desiguais e operacionaliza a *diferença na igualdade* como organização social. O trabalho assim assume o vestígio dessa marca do negativo radical, é a expulsão da relação imediata da consciência frente ao seu desejo. Por isso, o senhor desaparece como tal, quer dizer como o epicentro da experiência que a consciência fará até o saber absoluto, justamente porque em sua dimensão efetiva está abstraído pela própria necessidade do trabalho e cotejado na consciência do escravo, além de se parecer como o projeto acabado da identidade consigo. O que permanece, portanto, é o *locus* do resultado da luta que agora é apreendido por uma perda constitutiva. O que permanece também é a promessa ou a aspiração de alcançar uma *igualdade na diferença* que não seja só efetivada pelo trabalho – ou seja unilateral. Por fim, o que permanece é a tentativa de encontrar a unidade de si consigo mesma que, na luta, fora perdida irremediavelmente. A continuidade do movimento está organizada

pelo negativo que demonstra a ilusão de alcançar essa unidade e isso abre caminho para o sentido do político.

O meio-termo de Hegel é sempre a posição extrema dos opostos. Aquela consciência-de-si que se decompõe nos extremos onde cada extremo é uma troca de determinação, ou melhor, uma passagem pelo seu oposto, se mostra aqui radicalmente descentrada. Nenhum movimento será tão radical para a perda da unidade, portanto, quanto aquele realizado pela descoberta da desigualdade entre consciências. A ilusão do reconhecimento é um efeito do jogo de morte realizado pela instituição da desigualdade via trabalho. Parece-nos, ao que tudo indica, que, em Hegel, ela, a liberdade, jamais se dará senão pelo reconhecimento da dominação que o trabalho impõe ao escravo. Esse reconhecimento da dominação já é, pois, a suprassunção, ainda que nesse passo a consciência escrava veja seu Si se realizando no trabalho.

O que se quer dizer com isso é que se há uma suprassunção do trabalho, ela só pode ser uma suprassunção daquilo que se atribui ao trabalho, com seu real significado: dominação. É preciso dizer, no entanto, que esse processo é fundamental pois, se “na pré-história da consciência-de-si ela é ser simples, igual a si através do excluir de si todo o Outro” (F. E, §186), ela adentra a história justamente pela perda de seu Si. Assim, na continuação do argumento, se Hegel diz que a essência da consciência e objeto absoluto é o Eu, uma conclusão que se depreende disso é que a prioridade do trabalho é crucial para a conceitualização hegeliana do Eu articulado através da experiência de dominação. Se nessa experiência traumática, em que se pôs a vida em risco, há sempre algo perdido, se há sempre algo faltante que precisa ser mediado pelo trabalho, é porque a necessidade do trabalho sempre se desdobra em algo mais, porque de fato o trabalho nunca é completo: a ilusão do reconhecimento formal das consciências em disputa não pode eliminar a ausência, a perda da imediata realização do desejo. O que era trabalho da coisa ao findar a dialética do senhor/escravo torna-se trabalho do desejo e o desejo continuado pela liberdade impõe o sentido do político.

Nesse ponto, já que estamos analisando a constituição do Eu, nos concentraremos na consciência escrava, uma singularidade efetiva que ocupa a posição de uma parte que nunca pode ser parte. A consciência do escravo segue um influxo de reconhecimento do abismo que lhe dá a promessa de um novo fracasso. A troca de posição realizada entre as consciências em conflito inverte, entretanto, os polos da posição ao demonstrar que onde o senhor se realiza, ele perde sua independência, pois a verdade do senhor é a consciência do escravo; sua ação e capacidade de realização por meio do trabalho. Isso é lindo.



Sendo a consciência escrava dependente, ela ainda não se vê como a portadora da verdade, da pura negatividade e do ser-para-si, pois foi na consciência do senhor que ela experimentou a essência. Como dominada, sentiu a angústia de sua escolha pela vida,<sup>224</sup> o medo de aniquilação, a observância do senhor. É central para este argumento a ideia de que algo tem que ser excluído para que outro processo se dê; assim, excluindo a possibilidade imediata de realização do Si, a necessidade de aproximar-se do objeto pela ação do trabalho conforme o núcleo de decisão de vida da consciência. Como mencionado mais acima, o trabalho, a função geral que Hegel desnuda nessa relação, constitui o principal *locus* de poder no movimento subjacente à consciência que perde seu Si; o trabalho introduz a dimensão efetiva da dominação do objeto pelo escravo e do escravo objetificado pelo senhor. Este é um poder contraditório de dimensão positiva e negativa. De início a consciência escrava aparece fora de si e não como a verdade de sua própria consciência. Mas a escravidão do trabalho, ao se desenvolver vai se tornar o contrário do que é e tomará as rédeas do processo efetivo ao mediar os desejos. É a partir dessa mediação que irá atingir independência não apenas diante do senhor, como ainda, frente à coisa; a proibição verte-se em produção (F.E § 193). A função do trabalho parece exemplificar este poder de dominação na medida em que sua caracterização se guia por uma espécie de dominação produtiva.

Lembremos que a angústia da consciência submissa é aquele dissolver de suas verdades mais íntimas; nesse evento vê desabar tudo o que para si era sólido. Para Hegel, esse movimento, o próprio ruir daquilo que era fixo na consciência-de-si escrava, “o fluidificar-se absoluto de todo o subsistir é a essência simples da consciência-de-si (F.E, § 194)”, na verdade, uma negatividade que caminha para se libertar tecendo o próprio caminho da liberdade ao optar pela vida e a partir disso pela mediação realizada em relação ao mundo. Suas verdades, vertidas em ilusões, tornam-se ilusões perdidas.

Na vida agora dominada pela aspiração e sopro de negatividade diante da fantasmagoria do senhor, ela, a consciência escrava, crê que sua essência reside em servir e, assim, se completa negativamente, pois: 1) suprassume o ser-aí natural, ao refrear sua verve negadora do que é diferente; e, 2) ao trabalhar, elimina não apenas sua antiga, por assim dizer, inclinação de supressão da diferença, como molda também a própria

---

<sup>224</sup> Claramente essa opção já inicia o processo de ausência/luta da liberdade.

diferença. A consciência escrava é, portanto, a responsável por quebrar o ciclo natural de morte e vida, consumo e gozo, e instaurar um processo de sociabilidade que se dá pela negação de seus impulsos.

Sua consciência-de-si é uma consciência da alteridade. Seu Mesmo já é um Outro. Isso é exemplificado por Hegel ao demonstrar que enquanto o escravo trabalha o interesse que carrega para-si enquanto consciência não é o seu como particularidade, o seu desejo é compartilhado e demandado por um Outro. Não é mais aquele Si de uma identidade estanque imediatamente autorregulada. Noutras palavras, é com a consciência escrava que, pela primeira vez na *Fenomenologia*, a unidade tão buscada se dá pela diferença. O Eu é um Outro.<sup>225</sup>

Outro aspecto crucial dessa dimensão da dominação pelo trabalho é o fato de que, na oposição ao poder do senhor se pressupõe a cumplicidade, ou melhor, a aceitação por parte do escravo de sua vida. A dominação do desejo deve ser aceita para se evitar o retrocesso ou a morte. A dominação, portanto, é dominação da coisa e dominação do próprio impulso que anteriormente de maneira imediata suprimia a diferença. A despeito de sua posição, entretanto, essa aceitação nunca é muito fácil, ainda que Hegel evidencie de maneira categorial: “o temor do senhor é o início da sabedoria.” (F.E, § 195) Início da sabedoria porque a consciência sabe que nada significa sem a vida, sem o elemento que antes se colocava apenas como negativo; o sentido e sua possibilidade de realização agora se dá naquilo que antes para ela era um nada. A expulsão do paraíso denota que antes dela não havia subjetividade e, nesse passo, Hegel responde de maneira magistral aos românticos. Resposta que se desdobrará na sua análise de Antígona e mais tarde na sua preciosa *Estética*.<sup>226</sup>

Nessa submissão, e temor, a consciência é para ela mesma, só que, diferentemente do senhor que quer atingir o seu Si segundo sua vontade, a consciência escrava compartilha esse ser-para-si com um outro. Assim, é por meio do trabalho que a consciência encontra a si mesma.

Enquanto o desejo na consciência do senhor parece tornar a consciência escrava algo inessencial, posto que a coisa produzida mantém sua independência e serve ao gozo do senhor, falta-lhe o lado objetivo: o subsistir. Já para o escravo o trabalho refreia o desejo, estabelece uma relação que forma e por meio desta o coloca diante da objetividade

---

<sup>225</sup> Aqui ainda mantemos a problematização da análise de Lévinas.

<sup>226</sup> HEGEL, G. W. F. *Cursos de estética I*. São Paulo: Edusp, 2001.

efetiva. É um desdobramento da consciência em sua capacidade de realização e de dar forma ao mundo externo.

A consciência-de-si do escravo mantém com o objeto uma relação negativa, que ao contrário daquela consciência-de-si que era tudo nela, dela e para ela, torna-se algo permanente por meio mesmo da transformação que realiza e da forma que efetiva. Isso quer dizer que a consciência que trabalha consegue imprimir sentido através do corte radical da forma. E aqui se encontra aquele meio-termo negativo que na luta se desvaneceu, o meio-termo foi encontrado na consciência escrava, que é o agir formativo. A habilidade de lidar com essa coisa permite à consciência escrava encontrar sua singularidade, seu Si, no objeto trabalhado. Quer dizer, a habilidade desenvolvida pela consciência-de-si escrava permite tocar a coisa e moldá-la e com isso “a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma”. Noutras palavras, o escravo resolve o problema da sua unidade reconhecendo-a no fruto de seu trabalho.<sup>227</sup>

O que se deve enfatizar agora é que o que está em jogo aqui não é só a tentativa da consciência de se pôr como unidade de si mesma de maneira subjetiva, senão a constituição da realidade em si mesma. A realidade passa a ser construída por essa capacidade de dar forma e articulação à experiência no terreno da vida. Uma vez mais, esse corte por meio do trabalho pressupõe certa perda, a exclusão de algo por meio de um ato de decisão. De tal maneira, a consciência escrava se torna para si algo essencial por sua capacidade de realização. O problema aqui, como não poderia deixar de ser, é que esse formar não tem somente esse significado positivo. Tem um significado negativo que advém daquele seu primeiro momento, o momento no qual a consciência escrava foi submetida ao império do senhor, o momento em que viu ruir o que para si era sólido e experimentou o medo. Noutras palavras, a consciência-de-si é paradoxalmente cindida.

Isto se dá porque com o formar da coisa, isto é, a capacidade adquirida pela consciência escrava de criar, *a coisa agora trabalhada torna-se objeto de sua própria negatividade, seu ser-para-si*, visto que ela suprassume a forma essencial do senhor. Porém, esse negativo que se mostra na coisa, agora formada pela mão do escravo, mostra justamente a essência alheia (do senhor) ante a qual o escravo tinha tremido com medo da morte. Nesse ousar saber, porém, nessa insistência em não abrir mão da vida, o escravo acaba por destruir esse negativo e se põe em seu lugar como negativo do permanecer “e

---

<sup>227</sup> Ora, não seria por isso que uma das noções de alienação do jovem Marx, na moderna sociedade capitalista, seria o não reconhecimento da consciência trabalhadora diante de seu próprio trabalho?

assim se torna, para si mesmo, um para-si-essente”. (F. E, § 196) Assim, temos que: 1) o ser-para-si do senhor é um Outro para o escravo; 2) no medo do escravo ante a potência do senhor, o ser-para-si está nele mesmo; 3) mas, no formar, isto é, no trabalho que desenvolve, o ser-para-si se torna o ser-para-si dele próprio e, desse modo, se conclui sendo nele, em si e para si. Nesse sentido, esse formar não é para o escravo um outro pelo simples fato de se ter exteriorizado, pois essa forma adquirida na coisa é própria do esforço da consciência do escravo que está posta na ação de formar algo, é um resultado do seu engenho e criação, seu reflexo, por isso é seu puro ser-para-si, “que nessa exteriorização vem-a-ser para ela a verdade”. (F. E, § 196)

Nesse sentido, o trabalho, e a transformação que ele efetiva, é a possibilidade de ter no Outro sua realização, de suprasumir o medo da morte. Ora, se a desgraça se torna redenção, essa redenção é o próprio trabalho do negativo; Hegel mostra que, longe de congregar a completude, longe de realizar imediatamente o desejo, o resultado radical dessa experiência torna claro que a liberdade não pode ser alcançada no interior das limitações que a escravidão legou. É, portanto, no trabalho que a consciência escrava se reencontra como uma cisão que só pode ser superada pela forma executada: “Para que haja tal reflexão são necessários os dois momentos; o momento do medo e do serviço em geral, e também o momento do formar; e ambos ao mesmo tempo de uma maneira universal.” Ambos, medo e disciplina do trabalho, são momentos essenciais para que a consciência se reconheça no processo.

Se a consciência se formar sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio; pois sua forma ou negatividade não é negatividade em si, e seu formar, portanto, não lhe pode dar a consciência de si como essência. Se não suportou o medo absoluto, mas somente alguma angústia, a essência negativa ficou sendo para ela algo exterior; sua substância não foi integralmente contaminada por ela. Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados, essa consciência pertence ainda, em si, ao ser determinado. O sentido próprio é obstinação, uma liberdade que ainda permanece no interior da escravidão. 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. (F.E. § 197.)

Poderíamos finalizar dizendo que a consciência-de-si escrava se reencontra no trabalho que executa e assim sua completude se põe inteiramente. Agíssemos como pede o figurino da tradição, irromperíamos na noção de que de fato estamos num degrau elevado da experiência e concluiríamos que o trabalho dignifica o homem. A questão é que o fluxo da vida e as contradições que dela emergem impedem a interrupção do

movimento. É assim que o sentido adquirido pelo medo da morte, na ação do trabalho e na alegria de ter reconhecido seu Si nesse processo torna-se uma mera *obstinação*. Obstinação que surge justamente porque esse Si não produz uma identidade tranquila e harmônica. Com isso, a redenção prometida fracassa, pois essa obstinação é tão somente uma liberdade que permanece no interior da própria escravidão, regulada pela dominação, pela submissão e pelo que ambas constituem: o trabalho. Obstinação que se coloca porque a liberdade não pode ser alcançada aqui e agora. E aqui residem os limites do trabalho como expansão para além do singular. O trabalho torna-se apenas uma habilidade que domina coisas e a liberdade torna-se um vir-a-ser, um além.

Ora, não há efetividade em Hegel sem negação; sem ela o movimento da consciência para e o sopro da morte surge em suas narinas. Mas o que exatamente se sacrifica na negação da liberdade imediata? Digamos que a realização imediata do desejo. Num nível mais geral, é também o acesso da consciência a um nível imediato de necessidade relacionada com o mundo cíclico da animalidade. Não é só o fracasso que constitui a experiência da consciência rumo à liberdade efetiva, como também a submissão e a dominação. O que acontece em todas as transformações da consciência é a perda de acesso a um nível primitivo de realização do seu Si. Agora só se pode reencontrar a efetividade através do trabalho, que é também trabalho do conceito. A consciência ganha acesso à vida, que é justamente uma construção mediada por si, sacrificando para sempre seu acesso direto à realização do desejo e moldando a realidade através das categorias que dispõe para apreendê-lo. Nenhum outro passo possibilitará a restauração do que fora outrora.

Essa é, então, a perspectiva radical que Hegel introduz em nossa concepção de trabalho: a efetividade mediada pelo negativo, a posição da diferença reposta, todas as determinações e o tom tristonho que encerra a dialética da dominação e submissão só puderam ser ignorados tomando o método como uma escada cujo sentido positivo pudesse ser realizado recuperando-se a falta – alienação? – constitutiva da experiência que a consciência realiza com a efetividade. Argumentamos o contrário disso: a exclusão, a falta, e a impossibilidade de realização imediata se encontram no centro da dialética hegeliana entre o subjetivo e o objetivo, a consciência e a vida, revelando-se como uma dialética do negativo. Se o Si da consciência-de-si retorna possibilitando uma identidade organizativa de sua experiência, essa experiência no movimento da vida novamente reporá o descentramento desse Si, isto é, imporá o rompimento de sua identidade. A beleza aí está na quebra, na ruptura radical que uma figura tem diante da outra. Uma

figura é uma totalidade em si, porém, uma parte no movimento do espírito. É só assim que podemos afirmar a recuperação da identidade como uma recuperação efetiva para essa consciência, mas como uma *ilusão Para-nós*.

Como devemos pensar o *status* dessa perda reposta que o movimento do espírito evidencia? Seguramente, toda perda deve ser perda de algo. Então também a perda da consciência-de-si hegeliana é perda de algo? E o que pode ser? Em Hegel, a perda é, antes de tudo, a negação da unidade imediata, a perda de um gozo imediato, a realização imediata dessa identidade, uma realização que agora para ser efetivada exige sacrifício, sacrifício de recuperação do Si que impõe que a consciência adentre o terreno social – uma segunda natureza – a partir da mediação do conceito. Como os desdobramentos da consciência-de-si evidenciam: a consciência está privada do que ela acredita ser a parte mais sólida de si mesma, suas verdades mais íntimas são colocadas à prova e na relação de desigualdade que acaba estabelecendo com outra consciência se mostram ilusórias. É por esse motivo que a consciência no trabalho se torna um Outro para si mesma. Nela não coincidem os momentos de si mesma. Já se mostra e se coloca como uma consciência-de-si que, provisória, organiza sua identidade para perdê-la em seguida, uma diferença projetada no solo social. De modo que só se pode demonstrar o fundo amargo da dialética de submissão e dominação indo até a consciência infeliz. Esse fundo amargo é o caminho da liberdade.

Movimento que realizaremos aqui.

## IX

*Os caminhos da liberdade*

*Assim, ó faminto, ó desejo obscuro,  
com um olhar de eras pré-humanas,  
expressas tua vida de maníaco.  
E tua mania é a vida do mundo.  
Tu só queres de mim que corresponda  
a teu louco esforço de anular-te,  
ignoras a atração deste meu século  
todo descanso, toda paixão aprendida  
nos anos de uma vida de si acesa:  
pouco te importas se, no tempo, a festas  
quase eternas se presta a eternidade!*  
(Pasolini)

*O nascimento da noção de sujeito*

Pode-se afirmar que a contradição senhor/escravo é dada como horizonte estrutural da consciência. E essa contradição é fundamentalmente assimétrica enquanto o próprio ato de trabalhar sustenta uma relação de equilíbrio da desigualdade. O equilíbrio, o espaço de organização da experiência, o aspecto principal da contradição é a sujeição executada pela relação de trabalho e dominação.

A estrutura de realização do processo formativo se revela com um certo vazio Para-nós, o vazio da falta de garantia no terreno da vida, o fracasso de estruturar toda a efetividade. Isso se traduz efetivamente no caráter cindido de toda figura da consciência que advém no pós-dialética do senhor e escravo, o que podemos chamar de impossibilidade de completude *Para-nós*.<sup>228</sup> Nesse sentido, a maior contribuição de Hegel à crítica ao trabalho é a nova descrição da alienação que lhe é constitutiva, não só nesse lançar a consciência na ação do trabalho, como ainda na opacidade de ter uma transformação efetiva que esta consciência reconhece como parte de si mesma, mas que demonstra o seu contrário.

A consciência, portanto, diante da perenidade de sua construção, vai aos poucos, por assim dizer, se intelectualizando. O campo da realização de sua sociabilidade se revela como um campo de conceitos que serão articulados na base da repressão do desejo, na dominação ante um Outro, na abstração das relações diante da vida: uma vida que, no entanto, recoloca sua contradição, tornando visível assim a negatividade constitutiva inscrita no coração do Outro. Se Hegel apresenta uma visão tão radical do trabalho, então seguramente nossa argumentação não pode se fixar exclusivamente na noção comum de dialética.

Longe de realizar a liberdade pelo trabalho, a síntese, a consciência que logo advém do trauma da submissão busca um caminho singular, lidando com a contingência radical aportada na negatividade do movimento da vida, se refugia na audácia do pensar. Se aquilo que recebe a forma do trabalho expõe a substância da consciência, esta ainda está carente do Si. Aqui há um sentido muito interessante daquilo que Hegel chama de liberdade. Atribuída à consciência a negatividade com relação à vida e sua cisão constitutiva, uma vez que a negação faz parte de seu próprio movimento e finalidade, é

---

<sup>228</sup> Aqui mais uma vez vai ficando clara nossa posição em contraposição a Lévinas.



preciso dizer que a condição indispensável da consciência é sua liberdade. Não podemos nos esquecer que entre a morte e a submissão, ela optou pela última e exercitou a liberdade ao reconhecer os próprios limites e escolher. Assim, o pensar já põe em ação a liberdade dessa consciência. “Pensar significa: ser objeto para si como um Eu que ao mesmo tempo tem o sentido de ser-em-si” (F. E, § 197), isto é, se relacionar com a objetividade de modo que ela exponha a realização dessa consciência projetada efetivamente.

Naturalmente, porém, o pensar exhibe uma liberdade abstrata. A consciência recua diante do fluxo da vida, da submissão imposta de fora, do desmoronamento de seu Eu diante do Outro, e, com isso, passa a tentar abstrair essas diferenças através do pensar. Encontra aí sua unidade. Para o pensar, diz Hegel, o objeto se move em *conceito*. Acima dissemos que o trabalho não é só um trabalho junto ao objeto, mas também um trabalho do conceito, agora ficará mais evidente essa conclusão.

O conceito, uma vez abarcado pela consciência, se coloca como conteúdo determinado. O conceito abstrai as múltiplas determinações do objeto e aparece para a consciência em sua atividade de pensar como algo imediato. No pensar, a liberdade se efetiva porque independe da relação com o Outro, que se coloca como unidade indivisa na qual o conceito esboça o movimento da consciência nela mesma. Novamente e mais uma vez aqui surge uma figura que quer pôr-se como unidade, agora, porém, como unidade mediada pelo pensamento. Ora, a falta de autonomia imposta pela sujeição impõe esse caminho.<sup>229</sup> É o que Hegel chama de consciência pensante em geral. Tão logo a consciência submerge no pensamento, a realidade impossível de se integrar totalmente ao conceito é postulada como um objeto externo inalcançável. A universalidade do conceito não pode capturar as zonas indiscerníveis da efetividade? Mas isso é a verdade da consciência pensante? Ou é uma estratégia da perpetuação da recuperação de seu Si em uma realidade marcada pela negação?

A emergência dessa consciência pensante não pode ser concebida independentemente do trauma sofrido pela sujeição da consciência escrava. Não resulta surpreendente que seja o trabalho, a formação do objeto e sua correlação de formação conceitual da consciência, que demande uma unidade provisória que permite configurar

---

<sup>229</sup> Para Labarrière, embora num sentido oposto à ideia de reconhecimento que traçamos: “a dualidade interior de cada autoconsciência encontra-se representada e objetivada na relação entre dois indivíduos em que cada um encarna por prioridade um dos polos do paradoxo constitutivo de toda autoconsciência, o [paradoxo] de uma articulação unitária entre autonomia e inautonomia.” (Cf. JARCZYK, G.; LABARRIERE, P.-J. \_\_\_\_\_. *Les premiers combats de la reconnaissance*. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Paris: Aubier-Montaigne, 1987, p. 74.)

sentido ao dar uma identidade do trabalho para essa consciência. E nesse ponto preciso, Hegel nos conduz à grande figura do estoicismo. A consciência que irá fazer a experiência da liberdade do pensar.

Seu princípio articulador é que a consciência é essência pensante e que uma coisa só é boa para ela se se comporta em relação à coisa como algo pensante. Ora, se o objeto no qual atuam o desejo e o trabalho é a expansão multiforme da vida, esta perda da imediação é justamente o que permite a manutenção do desejo; um desejo que está estruturado em torno da interminável busca da unidade perdida. O paradoxo aqui é que o que foi perdido se tornou algo impossível de se realizar porque põe em risco a própria liberdade. A ação da consciência pensante é, portanto, estancar esse movimento condensado-o, ou melhor, abstraindo-o por meio do conceito. Noutras palavras, é o conceito como tal, instituído mediante uma liberdade no interior da consciência, o que introduz a possibilidade de abstração e abordagem do todo, um todo que é desejado justamente porque está postulado como unidade da consciência consigo mesma. É por isso que, como assinala Hegel, qualquer diferença que existe no movimento do pensar é a diferença pensada; uma diferença existente no conceito que não se diferencia na consciência. (F. E, § 199.)

#### *A consciência estoica*

Alcançada a liberdade abstrata do pensamento, a consciência estoica nega então aquela relação de dominação e escravidão. Seu agir é livre perante toda forma de dependência particular porque, treloucada, faz do exercício do pensar sua liberdade e razão de ser. Impotente, nega a realidade efetiva de submissão e não podendo ser livre na realidade, recorre ao mundo das ideias. No entanto, ao tentar se retirar da atuação efetiva, sua liberdade se apega ao seu particularismo, repõe a estrutura da consciência-de-si, porém abstratamente. O estoicismo, para Hegel, é uma tentativa de resposta imediata à situação de sujeição; sua liberdade sai imediatamente da servidão para ir abstratamente para a pura universalidade do pensamento. É a resposta para um tempo de medo e de

escravidão universais que se regula como face da mesma moeda da negação da liberdade efetiva.<sup>230</sup>

A escravidão é introduzida então na intersecção do trabalho com o pensamento. O pensamento supõe de saída a escravidão. A escravidão salta em e através da organização conceitual do pensamento. Claro que nenhum outro filósofo, na história da filosofia, fora tão longe nisso. Se radicalizarmos o argumento de Hegel para conseguir captar suas entrelinhas, veremos que o que está dizendo é que pensar é algo próprio daqueles que perderam sua substancialidade, foram descentrados por um poder alheio e buscam a liberdade, ou seja, algo próprio aos escravos.

Antes da introdução do conceito, não há uma perda efetivada radicalmente e por isso sabemos que a vida é completa. Todos são senhores. Não seria essa a posição contrária de Nietzsche ao domínio dos escravos? Nietzsche não depositava em Paulo e em Platão o mesmo princípio de instituição do mundo além? A filosofia nesse sentido não seria algo próprio daqueles que necessitam de autorreflexão e reflexão sobre o mundo?<sup>231</sup> Sabendo do radical anti-hegelianismo de Nietzsche podemos pelo menos apontar sumariamente que, talvez, essa percepção tenha surgido daí.

A vida se coloca ao lado da consciência estoica, algo que está lá, mas não é importante, justamente porque, no processo de organização conceitual, o conceito produz o significado criando a ilusão para ela de alcançar a plena liberdade. Cedo ou tarde, porém, se revelará o caráter ilusório da fuga efetivada pelo estoicismo. Se a essência da consciência é um Eu que tem em si o ser-Outro como diferença pensada pelo fato de ser indiferente ao ser-aí – a relação objetiva; o mundo social – sua essência é somente uma essência abstrata. (F. E, § 200.). Ao não olhar para o mundo externo, efetivo e real, a reflexão dessa consciência deixa escapar zonas indiscerníveis ao seu próprio conceito. Se a vida continua como negatividade, se sua fluidez mantém o domínio do inexprimível, então sua presença, o encontro da consciência com o real, só pode ter como consequência a revelação da negatividade e da abstração de si própria.

---

<sup>230</sup> É interessante como justamente essa regressão abstrata para si é o início de um convite ao político que tensiona as limitações dessa fuga; a recusa ao sentido político se dá por uma fuga que nos faz lembrar um pequeno e esquecido ensaio um tanto anti-hegeliano mas que aponta para a mais atroz necessidade da modernidade: “recusar a irredutível necessidade de uma ordem política enquanto tal, negar, em especial, que as relações de poder sejam condição de funcionamento de qualquer cidade moderna, é sem dúvida a mais generosa das tentações, mas também uma das mais perigosas. Tentação compreensível, pois temos certamente todas as desculpas para assimilar poder a extorsão.” (LEBRUN, G. *O que é o poder?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1980, p. 67.)

<sup>231</sup> Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

Por isso, a liberdade do pensamento, para Hegel, tem somente o pensamento como sua verdade; uma verdade que não tem efetivação no terreno da vida e, desse modo, se mostra só como um conceito de liberdade, não como a própria liberdade. Nesse sentido, podemos afirmar que a consciência estoica nega a vida para viver. O choque, no entanto, se coloca porque a individualidade dessa consciência, que só se reconhece no pensar, precisa atuar e deve lidar com a vida. A vida está lá negando sua crença, já que se põe a pensar, então que capture o mundo vivo como um sistema de pensamento. Já que pensa, que pense sua forma de ação, o seu conteúdo, e reflita no que é bom e verdadeiro. É evidente que ao fazer isso se destroçará sua verdade porque o desejo que a orienta ainda é o desejo de capturar o real, é assim um efeito do conceito. Por isso, logo a consciência estoica descobre que o puro pensar é vazio e o conceito, enquanto abstração, não tem um conteúdo anterior àquele da experiência com a efetividade.<sup>232</sup>

Se, não obstante, o fracasso constitui o horizonte do estoicismo, se a unidade abstrata se revela como impossível, o que faz que siga adiante? Em outras palavras, se a perda e o fracasso são o destino de toda ação da consciência que busca sua unidade, então qual é a força que impulsiona esta consciência em suas contínuas tentativas de ultrapassar essa cisão constitutiva? Há um horizonte ontológico aqui? Para a consciência estoica não. Ela está feliz em seu engano. *Para-nós* que acompanhamos o movimento do espírito a coisa muda de figura. Aos poucos vamos descobrindo que a identidade é uma ilusão.

O desejo de pôr-se a si como unidade, sem dúvida, é o que mantém seu engodo; animada pela busca de uma completude, a consciência segue seu caminho agora – é preciso dizer – transformando a própria efetividade, o terreno da vida, por meio de seu trabalho. Cada vez, porém, que toca o fundo real de sua própria posição frente a si e ao mundo, a consciência descobre que a negatividade se mantém, o frágil equilíbrio que conquista só pode se manter com o desdobramento contínuo da negatividade: paradoxalmente, é a própria cisão, eu/mundo-eu/outro, o que serve de suporte para denunciar que essa posição é ineficaz para o espírito.<sup>233</sup>

---

<sup>232</sup> Todas essas posições estão demonstradas na apresentação de Hegel sobre o estoicismo.

<sup>233</sup> Devemos lembrar novamente que cada figura é uma totalidade em si mesma, portanto, incapaz de refletir sobre seus erros, ao mesmo tempo que marca um estágio do espírito. A questão principal é que a tradição pensa esses estágios como algo ascendente e nossa interpretação simplesmente se limita a ver esses estágios como um fracasso recolocado que ao final demonstrará que a unidade é incapaz de se efetivar peremptoriamente e que a grande lição da *Fenomenologia* é recolocar o curso sabendo da tensão existente entre o Eu/Eu e o Eu/Outro. O que temos em vista aqui é pensar como Hegel pensa a ciência que sempre reinicia seu curso ante as negatividades e zonas indiscerníveis aos conceitos e estruturas naturalizadas de saber. Noutras palavras: Hegel se limita a interpretar e reinterpretar o mundo em sua concretude. Por isso sua dialética é uma dialética objetiva.

Sem fugir à figura, quando o estoicismo fracassa por não responder o que seria o critério da verdade em geral, principalmente por este ultrapassar aquela insensatez de um conteúdo do pensamento desligado da vida, Hegel demonstra que mesmo no mais íntimo pensamento, o fantasma do Outro com sua negatividade constitutiva já descentrou o Eu. Aqui sua crítica irônica e mordaz surge, por um lado, enquanto por outro se mantém o ritmo dos fracassos que denotam mais uma vez que os termos universais do verdadeiro, do bem e da sabedoria só poderão ser essenciais se colocados no campo da realidade. Por mais que essa consciência pensante tente ser a negação completa do Outro, apenas se retira do mundo para logo em seguida confirmá-lo. Ela bizarramente não foi capaz de se tornar uma absoluta negação da vida que a toma e a embebeda.

Por isso, se vê obrigada a se identificar com a vida, mesmo que esta siga seu fluxo, se demonstrando como incapaz de oferecer guarida e, portanto, incapaz, por si mesma, de sustentar a unidade dessa consciência. Não há nada no pensamento que possa assegurar a unidade; uma saída desse estado perpétuo de frustração. Assim, a consciência é levada a recorrer a algo de outro registro; o campo da tentativa é o reconhecimento da própria perda do Si que novamente mantém a marcha em busca da unidade. Se, com efeito, o estoicismo não reconhece nada que não esteja no pensar, logo sua liberdade é o próprio negativo. Ele se repõe na marcha e mantém seu engano como Identidade: a negação de qualquer determinação essencial e livre fora do pensar.

Daqui surge uma outra e animada figura. Como Hegel afirma, o ceticismo é a realização do estoicismo – “é a experiência efetiva do que é a liberdade do pensamento.” (F. E., § 202.) No ceticismo se torna fato consumado a falta de essência da consciência e a autonomia do Outro. No momento em que o Outro evanesce ante a impossibilidade de abstraí-lo num conceito que corresponda a seu lugar no nível do pensamento, seu desdobramento encontra amparo no objeto trabalhado, no núcleo da construção e realização da consciência que se dá objetivamente e é abstraído pelo conceito. Numa última tentativa de recolocar sua unidade, porém, o pensamento cético torna-se o pensar que aniquila o ser do mundo multideterminado. É uma construção que estimula, que causa o desejo, justamente porque promete recobrir a falta ao se deparar com o dilaceramento e o encarar de frente demonstrando também a falta de perenidade no solo da vida. É mais ou menos, como se o ceticismo diante da falta de unidade encontrasse a própria unidade ao demonstrar que não há unidade possível.<sup>234</sup>

---

<sup>234</sup> Como salienta Marcos Nobre: “o cético não tem outra coisa a fazer senão permanecer à espera da próxima proposição não evidente para exercitar-se na sua arte: ‘tem de aguardar se e o quê de novo se lhe

Calejada pelos pedregulhos no caminho do saber sobre si e sobre o mundo, a consciência agora encara os momentos que a determinaram e se coloca na suspensão de todas as finalidades e resultados. É nesse olhar de suspensão das verdades que o ceticismo retoma o movimento dialético da certeza sensível, percepção e entendimento; aquilo que para o pensamento abstrato era tido como determinação principal.

Não obstante esse processo, se olharmos de maneira mais abrangente, isto quer dizer genérica, veremos que Hegel demonstra, por um lado, como essa estrutura da dominação e sujeição força o império das leis morais e, por outro, como o pensamento abstrato fomenta os conceitos das ciências. Isso se articula com uma operação na qual a consciência sujeitada institui o mundo e suas relações intersubjetivas que organizam de certa maneira a estrutura de sua existência. Ora, são essas as determinações que o cético coloca como descartáveis.

O movimento dialético, como movimento do negativo, revela-se de início como algo a que a consciência está entregue. E aqui é preciso ressaltar que, tomado o ceticismo como uma figura da consciência, o tom no qual Hegel tece a trama conceitual de abertura para a experiência, agora objetiva, ao invés de recair naquela noção pejorativa de que o ceticismo é encarado como algo dissoluto por Hegel, deveria ser encarado, pelo contrário, como algo determinante para as novas experiências do saber da consciência sobre si mesma. É a primeira vez que a consciência se vê e se coloca a investigar a impossibilidade de qualquer ordem perene, encara a mutabilidade e passa a observar que a falta de perenidade nas relações com a efetividade também subsiste em sua particularidade.

No ceticismo o movimento dialético é momento da consciência-de-si. Momento que, diga-se de passagem, não ocorre porque o cético se livra do verdadeiro real, mas porque se livra da relação mesma com a objetividade fazendo, com seu exercício de dúvida, desaparecer mesmo o que é percebido e consolidado. O cético encara todas as relações de seu pensamento e ação, mas também da construção da efetividade por meio do conceito, como patente de falseamento. É uma sofistaria, como nos diz Hegel, uma sofistaria, porém, que reivindica a sua determinação verdadeira.

---

venha a oferecer para lançá-lo no mesmo abismo vazio'. O cético é, para Hegel, aquele que despreza o debate que, no entanto, funda seu argumento e sua filosofia." (Cf. NOBRE, M. *Como nasce o novo: experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito* de Hegel. São Paulo: Todavia, 2018, p. 172.)

Essa negação, que é consciente-de-si, garante a unidade da consciência de si como certeza de sua própria liberdade. É responsável por produzir a experiência de liberdade como uma verdade tangível. O que Hegel indica através da consciência cética é que, mediante a liberdade de exercer seu pensamento, a consciência cética constitui-se como consciência que depende do Outro, da diferença exercida pela negatividade para projetar sua ação. O problema é que, como mostra sua própria experiência, a reflexão ontológica que daí emerge, o Outro completo, também não existe. A consciência cética pensa produzir uma unidade de si ao dissolver todo o resto. Por isso, a destruição das verdades que ela executa é também a destruição da relação de diferença que estabelece com esse Outro. Nada há de permanente nessa consciência que não desapareça ante o pensar cético. Esse pensar, porém, ao contrário da simples negação de outrora, penetra na própria diferença, é uma negação.

A consciência-de-si cética experimenta sua própria liberdade, ela é a atarexia do pensar a si mesmo, a verdadeira e imutável certeza-de-si. (F. E, § 205.) Entretanto, nesse passo fundamental de seu exercício, elide a efetividade, a negação e o Outro, por saber que não há nenhum significado que mantenha a unidade de seu si com o Outro, garantindo sua coerência e completude; olha para a contradição, para a tensão excludente e radicalmente negativa, e nela se mantém. Com efeito, para Hegel essa consciência é a inquietude dialética – está entre diferenças que coincidem e igualdades que se dissolvem e nesse passo fornece a afirmação da consciência como algo determinado frente ao desigual. Quer dizer, como algo negativo.

O que temos aí é a consciência da perda de significado e sentido frente ao Outro; a significação impressa pela própria consciência pensante, em sua busca de unidade, se efetiva para essa consciência, sua identidade se produz nessa inquietação, nessa confusão casual ante a diferença que está sempre se reproduzindo. Ela confessa para si mesma ser uma consciência empírica, contingente e singular, e é exatamente por isso que se transforma em consciência-de-si universal igual a si mesma. Justamente por essa negação de toda singularidade e de toda diferença a partir do mergulho que faz na singularidade e na diferença ao se reconhecer como parte da falta de perenidade e da negatividade radicais ante a efetividade da vida. A consequência disso é que a consciência só passa a ter consciência-de-si no momento em que o Outro, a negação e sua diferença, como algo completo, se apresenta como ausente. A ação dessa consciência cética joga no campo da

própria contingência; daí sua liberdade de pensamento que, é vazia, provocada por um desespero.<sup>235</sup>

Sua ação, entretanto, faz emergir um ciclo vicioso que põe a própria igualdade consigo na contingência e confusão. E essa negatividade, tendo a ver com o singular e com a ocupação da contingência, integra o reino da liberdade justamente por exibir uma total ausência de garantias e segurança. É o fato de se ver como idêntica a si e projetar negatividade por todo lado aquilo que apresenta seu curso. Por isso, essa consciência é um desvario que oscila para lá e para cá. Vai da consciência igual a si mesma até o casual e confuso. O rol da falta de determinação, a fluidez do efetivo e a mutabilidade da vida são cruciais para manter seu desdobramento. A consciência cética não consegue, pois, unir a diferença que há entre si mesma, o mundo e o pensamento que efetiva; ora conhece sua liberdade acima da confusão; ora cai na bagunça projetada pelo seu desmonte de qualquer significação. Assim, ao fazer desaparecer o que julga descartável, torna a própria consciência algo descartável. Ao declarar a incerteza das relações efetivas toma como incerta a própria consciência. Declara a nulidade do ver e ouvir, mas ela mesma vê e ouve; declara a nulidade das essências éticas, mas procede conforme elas. Como cético, seu agir

---

<sup>235</sup> Em seu *Curso sobre Hegel*, na página 46, Safatle apresenta uma hipótese que muito se aproxima de nossa avaliação da figura do ceticismo: “Hegel apresenta aqui uma dicotomia prenhe de consequências entre *dúvida* e *desespero*. Podemos perceber claramente que Hegel, ao falar de uma dúvida que regressa à Coisa tal como era antes, faz alusão à dúvida metódica cartesiana, ou seja, a esta disposição em: ‘desfazer seriamente uma vez na vida todas as opiniões até então recebidas em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos, isto se eu quiser estabelecer algo de firme e constante nas ciências.’ A dúvida é assim o ponto de partida em direção a um fundamento que se apresenta como solo firme da ciência. Sua medida é a clareza e a distinção da certeza subjetiva da pura forma do pensar do Eu. Clareza e distinção que aparecem como medidas indubitáveis do saber e seriam índices de uma ‘intuição imediata e revelação interior’. Hegel insiste que este ‘propósito de não se entregar na ciência à autoridade do pensamento alheio, e só seguir sua própria convicção’ não toca no ponto central: o modo com que a verdade manifesta-se a um pensar submetido às regras sintáticas de clareza e distinção próprias às representações do entendimento. Contra esta figura da dúvida, Hegel insiste que a consciência deve experimentar algo da ordem do *desespero*. Neste contexto, ‘desespero’ indica não só a fragilização absoluta das imagens do mundo (isto já podemos encontrar na primeira meditação de Descartes), mas o colocar em questão as bases da gramática que sustentava o pensar da consciência natural e seu modo de estruturar relações. Este *desespero* não é assim apenas a fragilização das imagens do mundo, mas também fragilização da certeza de si e, fundamentalmente, dos modos de orientação do pensar – o que implica em um trabalho do negativo muito mais profundo do que a simples dúvida a respeito da adequação de nossas representações. De fato, podemos defender Descartes desta crítica hegeliana lembrando que a figura do gênio maligno já implica em uma suspensão dos modos de orientação do pensar já que até mesmo as certezas da matemática e da adequação das representações ao mundo são postas em dúvida. Se lembrarmos de um texto hoje clássico de Derrida, *Cogito e história da loucura*, poderemos dizer que esta dúvida já é desespero por impedir que o sujeito esteja certo de não ser louco, já que a figura do gênio maligno suspende o sujeito de toda e qualquer certeza substantiva.’ Essa figura do desespero não desemboca na consciência cética que diante do duro golpe ofertado pela sujeição se vê agora na nulidade do mundo? Parece-nos que sendo a resposta positiva, essa consciência cética não só remove os pressupostos naturalizados da consciência em sua relação efetiva como vê também que há nulidade em si mesma rumando para a *consciência infeliz*.



e suas palavras sempre se contradizem. Seu falatório é, de fato, como ironiza Hegel, uma discussão entre rapazes teimosos que, não obstante, resguarda o seu Si identitário.

No ceticismo, portanto, a consciência se apresenta como consciência contraditória. Dessa experiência surge uma nova figura. Figura essa que buscará unir os dois momentos que o ceticismo deixa separados, quais sejam: o momento do Si e o Outro. Essa nova consciência é a consciência da *contradição*. Uma das figuras mais importantes porque responde à relação de desigualdade efetivada pelo jogo mortal entre consciências que se puseram à prova e ao mesmo tempo revela o caminho até a razão. Se no estoicismo a consciência é a liberdade de si no ato de pensar, e se no ceticismo essa liberdade se realizou aniquilando a diferença ao refletir essa diferença em si, a nova figura parte então para conviver com seu duplo. O que permanece desse jogo após o fracasso – quando o cético não se dá conta de que há uma insuficiência de sua unidade – é o reconhecimento da cisão não mais projetada na relação externa à consciência, ou seja, no terreno da vida, senão na própria consciência.

É a última etapa, portanto, da por assim dizer introjeção da dominação em si mesmo; a duplicação da dominação e submissão, esses dois singulares, retoma a unidade no interior dessa consciência que se vê cindida em si mesma. O resultado efetivo, portanto, da dialética do senhor e escravo é a consciência infeliz que se vê como contraditória ao pôr para si mesma o desejo de repressão e ao desdobrar sua unidade através da tentativa de fornecer uma imutabilidade na mutabilidade própria do terreno da vida.<sup>236</sup>

#### *Consciência Infeliz (unglückliche Bewusstsein)*

A consciência infeliz é infeliz porque se vê como cindida, separada pela mutabilidade da vida e pela tentativa de resguardar uma imutabilidade para si mesma, encara de frente a lacuna da sua própria falta de essencialidade na determinação da efetividade. Hegel nos alerta que sua reconciliação consigo representará o conceito do

---

<sup>236</sup> É claro que não afirmarmos, como Jean Wahl, que a consciência infeliz seja a figura central da *Fenomenologia do espírito*. Isso é contrário aos nossos próprios prognósticos de avaliar que qualquer tomada de posição que abandone o desenvolvimento efetivo da consciência no passo a passo fenomenológico se revelaria unilateral; por outro lado, isso não quer dizer que ela não seja o resultado negativo daquilo que havia sido dado como resultado positivo na grande tradição do que se convencionou chamar de hegelianismo (Cf. WAHL, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Rieder, 1929.)

espírito que finalmente adentra a esfera da existência. (F.E, § 207.) Ou seja, a figura da Consciência Infeliz, nascida das experiências de uma liberdade resguardada no pensamento – uma liberdade abstrata – agora encara de maneira radical a total falta de sentido de sua própria posição. Isso não significa que há uma escada pela qual a consciência pode subir, pelo contrário, todas as figuras aqui discutidas simplesmente demonstram através de sua experiência e do fracasso de completude que aquilo que já estava nelas, mas que elas não reconheciam, são exatamente a sua verdade. A reconciliação consigo dessa consciência é justamente a abertura de mediação do negativo.

O grande passo, portanto, da consciência infeliz é que ela mesma é o intuir de uma consciência-de-si por meio de uma outra; ela é ambas, e a unidade de ambas é sua essência. Por ser ela a unidade imediata de experiências discrepantes, por ter entendido que a unidade de si é algo problemático, sua essência repousa na tentativa de abarcar o real e dar-lhe imutabilidade, estancar a sangria do tempo, do fluxo da vida. Nesse apego unilateral, porém, deixa a mutabilidade de fora de sua experiência, negando a própria negação que a vida lhe impõe. Resumindo, a infelicidade faz suportável o reconhecimento da falta de unidade – o um se desdobra em dois, o um já é um outro – mas repõe o desejo de unidade ao tentar dar sentido ao negativo que a atravessa.

Temos, pois, uma divisão entre a consciência da mudança e a consciência da perenidade – consciência mutável/imutável. Por tomar partido de seu Si na tentativa de agarrar a efetividade pelos cabelos, a consciência infeliz se posicionará ao lado da imutabilidade, buscando, assim, num ato de decisão/exclusão, a sua maneira de lidar com a efetividade, buscando, com efeito, sedimentar uma objetividade costurada à distância entre o efetivo e seu ato de colocar-se objetivamente. E, portanto, busca fazer isso oferecendo-se a tentativa de dar ordem ao caos inapreensível do terreno da vida.

A relação dialética que assume se dá na contradição do que julga essencial e descartável a si mesma. Com a noção de que o descartável nada diz sobre si, busca sua supressão. A consciência infeliz é, desse modo, esse movimento contraditório de duplicação de seu próprio Eu, que, não obstante, não reconhece que aquilo que nega, aquilo que toma como inessencial, a mutabilidade da efetividade, é justamente aquilo que a mantém, que lhe dá significação e diz a verdade sobre seu Si. Por isso, indo de um lado para outro, ao alcançar o contrário do que acredita ser, a própria consciência infeliz se perde. A consciência que ela adquiriu da mutabilidade da vida, do ser-aí como negação, do operar da perenidade torna-se para ela uma dor, um dilaceramento radical que a provoca. Aqui acompanhamos as descrições de Hyppolite. Se antes de fato era possível

afirmar que uma cisão não se punha na consciência-de-si com a descoberta da consciência infeliz, como uma ilha no caminho do espírito, já podemos dizer que está convocada uma cisão produtiva e uma busca de unidade para sempre perdida. “Toda consciência-de-si é, para si mesma, dupla: ela é ‘deus’ e o ‘homem’ no seio de uma única consciência”; nos termos que estamos tratando aqui ela é consciência de Si e consciência da possibilidade de conceituação da realidade: “a consciência da vida é uma separação da vida mesma, uma reflexão opositiva, de modo que tomar consciência da vida é saber que a verdadeira vida está ausente”, como veremos, mais adiante isso ficará evidente.<sup>237</sup>

Ao ter como essencial o imutável – que podemos, sem forçar a barra, chamar de conceito – apreende sua própria nulidade em razão de sua perenidade e finitude. Ao se elevar à ordem do imutável, percebe sua própria singularidade. Assim, o objeto que descarta está intrinsecamente relacionado com essa consciência e só pode manifestar-se como negação de seu apego ao imutável. Sua tentativa de resgatar uma unidade sempre ausente e, no meio dessa tentativa, a busca de algo perene através da imutabilidade, reforça a dimensão de sua ação e o reconhecimento de sua singularidade, que aqui tem o sentido de efetuar um corte no mutável e elevá-lo ao conceito. Por isso, o imutável na verdade está em repouso na singularidade, e esta, “em vez de ter sido eliminada, aparece sempre na consciência do imutável.” (F. E., § 209.)

É justamente nesse movimento que a consciência experimenta o aparecimento da singularidade. A verdade desse movimento é a tentativa de novamente buscar a unidade dessa consciência que agora tem total noção de sua cisão. Como singularidade, é a primeira vez que a noção do *devenir*, da percepção de um futuro, se dá. A unidade dessa consciência que passou pelo trauma da escravidão se põe agora como um acontecimento em *devenir*. A singularidade surge, assim, da imutabilidade e para tanto se posiciona na tensão com seu Outro, quer dizer, contra a mutabilidade.<sup>238</sup> É um ato singular que se

---

<sup>237</sup> In. HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Discurso Editorial, 1999, p. 206-209.

<sup>238</sup> A singularidade é então o próprio ato traumático de inserir um corte naquilo que sempre muda, é a tentativa de manter perenidade ao que passa e elevá-la à ordem do conceito. Num livro muito interessante, assim Žižek se refere sobre esse corte que se repõe na dialética hegeliana: “[...] esta também não seria a lição fundamental da dialética hegeliana da alienação: não estamos lidando com o Paraíso que é perdido em razão de uma intrusão fatal? Já existe na satisfação paradisíaca (na satisfação da comunidade orgânica ‘ingênua’) alguma coisa sufocante, um desejo profundo de ar fresco, de uma abertura que rompa o insuportável cerceamento; e esse desejo introduz no Paraíso uma Dor insuportável infinita, um desejo de escapar – a vida no Paraíso é sempre permeada de uma melancolia infinita.” (Cf. ŽIŽEK, S. *O absoluto frágil, ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?* São Paulo: Boitempo, 2015, p. 93.) Ora, se pensarmos que a ordem paradisíaca pode ser suspensa no tempo podemos inferir que a consciência hegeliana que está no movimento desde sua emergência foi expulsa do paraíso e agora no fluxo contínuo

prende à tentativa de dar sentido ao mutável e perenizar uma relação da consciência que responde pela formação de sua singularidade ao abarcar o movimento da mutabilidade. É nesse esforço, infeliz esforço, que a consciência se encontra consigo. Nesse ponto, diz Hegel, a consciência *vem-a-ser* espírito, tem a alegria de romper o ciclo infinito da mutabilidade, e lança sua finitude na apreensão de sua própria cisão ao quebrar seu particularismo tornando-se singular e lançando-se ao universal, e, assim, dando infinitude à sua experiência. “A singularidade é a unidade imediata da essência – vida ideal simples da natureza, base substancial de toda individuação – e da existência – ser posto como suporte de diferenças das qualidades naturais.”<sup>239</sup>

Essa é, portanto, a experiência que a consciência infeliz faz de sua infelicidade; um movimento isento de unilateralidade porque se coloca como singular ao tentar dar ordem e sentido à mutabilidade. Essa infelicidade reside, todavia, no fato de que singularidade e imutabilidade se cindem novamente, pois a imutabilidade que busca a consciência infeliz só se realiza em devir. E exatamente por isso, a consciência imutável – e não o imutável – conserva os traços do ser-cindido e do ser para-si frente a sua singularidade.

É no acontecimento, porém, que o imutável adquire a figura da singularidade; em outras palavras, é no *coup de force* da consciência que a captura do mutável suspende um grau de significação perene. O que a consciência encontra nesse imutável é produzido por ela mesma; um corte radical na mutabilidade que é elevada ao conceito e por causa disso não oculta suas sombras constitutivas, mantendo uma oposição entre a singularidade dessa consciência e a imutabilidade em si mesma. É justamente por não ter alcançado a verdade de si, de produzir no acontecimento sua singularidade ao dobrar o efetivo e elevá-lo ao conceito que o momento do além – do devir – se reforça. Há um imutável, um grau de significação posto pela consciência, mas, de novo, ela não se reconhece nele.

Se, por um lado, a efetividade singular parece se aproximar da efetividade, por outro, essa mesma efetividade objetiva está frente a ela como uma opaca unidade sensível realizada por um golpe de força. Aceito isto, se mostra rapidamente que a possibilidade de se lançar no terreno da mudança, da efetividade objetiva, realizado pela consciência, cria a ilusão de que sempre esteve ali, uma relação suportada por um marco fantasmagórico que impõe uma divisão intransponível. A consciência é infeliz porque

---

da mutabilidade – da mudança na vida – tenta efetivar um sentido ao suspender esse fluxo por meio da categoria.

<sup>239</sup> MALABOU, *ibidem*, p. 49.

sustenta a esperança de unir efetividade singular com a consciência singular, de ter na sua ação a apropriação de um acontecimento; no entanto, aí está toda a desgraçada reconciliação hegeliana, tal esperança permanece sendo só isso: uma esperança. Assim, entre a esperança da unidade e sua realização, está a absoluta casualidade do acontecimento, que é indiferente a isso e que, portanto, é justamente o que fundamenta a esperança.

A consciência-de-si que atinge seu apogeu na figura da consciência infeliz foi somente a dor do espírito que lutava para se elevar novamente à objetividade, mas que não a atingia. A unidade da consciência-de-si singular e de sua essência imutável, unidade a que se dirige a consciência-de-si, permanece, portanto, um além de si mesma. O ser-aí imediato da razão, que para nós brota dessa dor, e suas figuras particulares, não contêm nenhuma religião porque a consciência-de-si se sabe, ou se busca, na presença imediata.<sup>240</sup>

Se no início a busca da consciência infeliz era superar a cisão para se tornar imutável, agora busca superar o imutável não-figurado – ou seja, não realizado. Agora essa consciência busca sua unidade sonhada através de uma singularidade que não seja mutável. A busca dessa singularidade imutável e, portanto, universal, se torna, como no conceito, a essência e o objeto de seu movimento. Essa consciência se esquece, entretanto, que para fazer isso terá que manter uma relação externa, tendo em vista que a mutabilidade concreta é uma efetividade objetiva, essa singularidade objetiva não é da ordem do imutável; daí seu drama.

Isso significa que muito embora os pressupostos estejam colocados retroativamente, a figura que surge, surge independente, inteira em seu engano e ignorando seu fracasso. Desse modo, a busca que essa consciência cindida realiza para atingir o ser-um se dá de três maneiras; 1) como pura consciência; 2) como essência singular que se comporta frente à efetividade como desejo e trabalho; 3) como consciência de seu ser-para-si.

Vê-se nesse movimento hegeliano que já evidencia um total dilaceramento dessa consciência. Primeiro, essa consciência cindida, considerada como consciência pura, apreende o Imutável objetivo como algo em-si e para-si. Porém, esse imutável não se mostra como algo dessa proporção na realidade efetiva. Evidenciando assim que no golpe de força que a consciência efetiva para apreender a ordem mutável da efetividade, o que há é um delírio presunçoso de sua parte, que incorre em unilateralidade. (F. E, § 209.)

O movimento dialético se sustém nessa contradição, nessa divisível indivisibilidade da consciência; por mais que a consciência se contorça para não admitir

---

<sup>240</sup> HYPOLITE, 1999, p. 237.

sua falta de unidade, tudo se passa na relação entre o Eu/Eu e o Eu/Outro. O que surge agora é um movimento pré-estruturado pela cisão que se torna cada vez mais objetiva. É exatamente essa operação que permite o movimento para além de si mesmo da consciência, ou seja, o abandono de sua particularidade a partir dessa própria particularidade.

Hegel, portanto, para evidenciar essa unilateralidade, retoma o itinerário exposto que vai do estoicismo à consciência infeliz. Nesse passo, deixa claro que a consciência infeliz está acima do puro pensar do estoicismo e da pura negatividade do ceticismo; o primeiro abstrai a singularidade, ao passo que o segundo a inquieta. A consciência infeliz ultrapassa esses dois momentos porque reúne e mantém unidos justamente o puro pensar e a singularidade. E aqui o passo fundamental da consciência infeliz se põe de maneira límpida, ela ignora a reconciliação da singularidade com o puro pensar. Fica justamente na separação existente entre ambos.

A consciência infeliz é justamente essa consciência de uma cisão dilacerante. Confunde os vários termos – puro pensar, singularidade e imutabilidade – e, no entanto, não ignora a determinação de cada um deles. Já está operando, portanto, um devir-cindido expresso pela diferença que permanece, só que é acatada agora por essa consciência.

### *O caminho infeliz*

Estamos, se se pode dizer assim, diante de uma consciência que elide qualquer suporte qualitativo da alteridade. A relação que tem com o objeto a afasta do puro pensar. Por isso, ela apenas caminha na direção desse pensar, lhe é devota e renega o objeto, não chegando, portanto, ao conceito, só à ode ao próprio pensar. Isso não é um regresso à consciência do estoicismo? Sim e não. A consciência infeliz executa diversas ações. Busca, se excede, retorna ao mesmo, se perde. O problema nisso, nesse movimento de pura negação da efetividade, é que a negatividade não se exclui tão facilmente; o objeto ouvirá essa ode e virá ao encontro dessa consciência que salta assustada por um estranhamento diante daquilo que ignorou. Quando a consciência infeliz se recolhe ao puro pensar, quando nega o objeto, o que se coloca é uma dolorosa descoberta: é o interior da alma que sente as dores da completa indiferença que o mundo lhe dedica; dito de maneira simples, se dá conta da completa cisão entre sua alma e o mundo. Nesse sentido, esse apego ao pensar designa os efeitos de uma efetividade ou de uma mutabilidade que

anula o próprio apego dessa consciência ao puro pensar, uma efetividade transformada por esse Eu que ignora sua própria capacidade de transformação. Por isso, se o estoicismo negava completamente o efetivo e com isso estruturava uma particularidade identitária, o mesmo não pode ser feito pela consciência infeliz que avança, retrocede, olha de novo e se perde.<sup>241</sup>

Por isso, nesses vários movimentos que executa, há aquele movimento nostálgico – que dogmaticamente crê que sua essência é aquela alma pura e certeza de ser conhecida e reconhecida pelo objeto como singularidade – novamente o que se expõe é o total abismo da ideia que a consciência faz de si e sua realidade objetiva. Essa alma imaginária deve ser descartada para que apareça a alma objetiva como recomposição da unidade. A alma, como aquilo que suporta em si a indiferença do mundo, é o resultado que inaugura com sua efetividade o passo fundamental para a razão. Aquela alma imaginária é um além inatingível que foge. A desgraça da consciência infeliz é pensar o imutável como sua própria singularidade, mas não o reconhece e nem se reconhece nele. Atinge a si mesma como consciência imediata, mas se vê como oposta ao imutável que efetivou.

Como não é capaz de reconhecer o imutável, cai de volta em si mesma e acaba por captar os vãos constitutivos do imutável que antes havia descartado. Essa queda em si passa a estruturar a efetividade da consciência se relacionando com o reconhecimento de que também a sua singularidade está marcada por uma impossibilidade fundamental, por um dilaceramento radical. A consciência busca recobrir essa falta. Quando essa pura alma se esforça para atingir a si mesma, esforço que tem como finalidade sua unidade, apreende sua própria efetividade como algo em separado. Por isso, renega o outro e não pode apreendê-lo como algo efetivo. Essa prisão da pureza presunçosa impossibilita essa consciência de encontrar a si mesma na efetividade.

Nesse sentido, essa busca fantasiosa pertence à oposição reconhecida entre a consciência e a efetividade. Sendo além, não é objetivo – porém, não existe fora da percepção da própria consciência – tampouco é subjetivo – porque este além não se reduz

---

<sup>241</sup> Aqui, a despeito de nossas divergências de interpretação, a linda descrição de Labarrière nos serve como norte: “ela sai de si, retorna a si, se precipita, é travada, some, emerge, luta, se exprime, progride, afirma, nega, sofre, morre, crê, sabe, ignora, se divide, se reconhece, nos arrasta numa sarabanda desenfreada, frequentemente inquieta e de repente apaziguada, se erguendo contra a evidência e cedendo à força das coisas, conhecendo a boa e a má-fé, a prisão e o despertar da liberdade, se elevando enfim à sua verdadeira estatura, à atitude forte e modesta deste “saber absoluto” que conhece conceitualmente o mundo sem nada acrescentar-lhe e estabelece uma exigente identidade entre o que é dado e o que é compreendido.” (Cf. JARCZYK, Gwendoline e LABARRIÈRE, Pierre-Jean. Présentation, traduction et notes. Dans *Phénoménologie de l’Esprit* par G.W.F. Hegel. Paris: Gallimard, 1993, p. 22.)

à consciência. Esse além se põe ao lado da realidade efetiva e sustenta o sentido de realidade da consciência. É claro que é um dobrar de joelhos, uma instauração da fé lançada ao que está fora, um louvor ao inefável que tem como desculpa o egoísmo de para não se reconhecer nos erros fazer vistas grossas ao próprio acerto. Ao buscar o além, a própria imutabilidade *ad infinitum* como aquilo que possibilita sua singularidade, a consciência recai numa singularidade precária. A tristeza continua, pois sequer essa singularidade fornece um conceito, senão um objeto, algo efetivo próprio da lógica de servidão da qual não conseguiu se livrar. Um objeto tal como aquele da certeza imediata, uma simples coisa que evanesce, mas que agora é fruto do seu trabalho.

Fica evidente que a relação da consciência infeliz com a efetividade não implica uma objetividade simples que afirma que a consciência está limitada a esse processo objetivo; o que é difícil aqui é a própria inscrição da consciência na efetividade; seu Todo é justamente essa noção de divisão.<sup>242</sup> Nesse ponto, repousa sua grandeza e miséria: ao mesmo tempo que transforma e dota de sentido suas realizações não se reconhece nelas porque o sentido da ordem do imutável não é por ela reconhecido. Por isso, a única presença para a consciência infeliz é daquilo que já se foi - da morte. É o passado putrefato que lhe dá sustentação. Ela vive, portanto, em um sepulcro. Sua relação com o passado se exhibe pela falta de garantias presentes. Essa presença do sepulcro, essa vela que se acende pelo passado, é uma tentativa de justificar um sentido que sem essa (má) fé revelaria o completo vazio de seu Si e a completa falta de perenidade de sua existência. Ao mesmo tempo, é essa experiência que a faz renunciar a sua presunção de busca de uma singularidade imutável. É através da dor da perda na experiência no tempo transcorrido que a consciência infeliz passa a se pensar como algo que desaparece e assim, só assim, diz Hegel, está apta a encontrar a singularidade verdadeira, ou seja, a singularidade universal. (F. E, § 217.) Aprende a morrer.<sup>243</sup>

O retorno da alma a si deve ser feito no sentido de que a alma é efetiva enquanto singular, está no terreno da vida, se depara com o tempo, apreende sua perenidade, tem

---

<sup>242</sup> Estamos de acordo com Žižek na sua formulação de que “A totalidade hegeliana não é o ideal de um Todo orgânico, mas uma noção crítica – situar um fenômeno em sua totalidade não significa ver a harmonia oculta do Todo, mas incluir em um sistema todos os seus ‘sintomas’, antagonismos e inconsistências como partes integrantes”. (Cf. ŽIŽEK, S. *Menos que nada: Hegel à sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 224.)

<sup>243</sup> Segundo Labarrière (1993, p. 237), “a ‘infelicidade’ da consciência não conota qualquer estado psicológico, nem mesmo uma sua depreciação; este termo figurativo tem uma alçada lógica na medida em que caracteriza a consciência na sua dualidade constitutiva, cuja unidade é a razão”. Ora, por tudo que viemos desenvolvendo, essa suposta unidade da razão nada mais é que a contemplação da dualidade.



consciência da morte. Por isso, a verdade da consciência infeliz é que ela nada mais é que uma consciência desejosa e trabalhadora. Deseja um além, um futuro, ao mesmo tempo que transforma a efetividade por meio de sua ação. Para ela está impedido o acesso a si mesma. O deixar-se ir, o seu andar, o ir por aí, a procurar, tem por base a certeza interior de si mesma e quando atinge o sentimento da essência – da verdade – o que tem diante de si é a verdade de seu sentimento de si, isto é, a recolocação de sua dualidade. Esse além é, portanto, uma promessa de reencontro que dinamiza a própria efetividade.

Qual é, não obstante, o exato significado dessa promessa? Sabemos que toda promessa, desde que a consciência se põs a marchar rumo ao saber absoluto, está sustentada por um estado perdido de unidade e harmonia, uma referência a uma efetividade plena. Uma vez mais, a presença constante dessa determinação da consciência se coloca, com a diferença qualitativa de que agora a retroatividade, o tempo passado, apreendido por essa consciência, demonstra a separação existente entre seu Eu e o mundo. Por isso, o seu interior permanece certeza cindida. Mesmo aquela busca por meio do trabalho e gozo passa a atuar na negação que enxerga entre sua alma e o mundo. Tudo – trabalho, mediação do gozo, realização da coisidade – não passa da confirmação dessa cisão. (F.E, § 218.) É uma projeção retroativa condicionada pela perda sofrida de sua unidade. Se a efetividade está marcada pela mutabilidade, se o gozo é só parcial e mediado, então o além, o devir, o desejo e o trabalho podem fornecer – futuramente – essa completude. É claro que isso é mais uma ilusão, pois do futuro à contingência, o futuro é uma negação. Contudo, aí já ecoa um sentido do político que é essa promessa de felicidade vindoura.

Para essa consciência infeliz, a efetividade contra a qual se volta o desejo e o trabalho é uma efetividade cindida, como aliás a própria consciência. Por isso, a consciência surge ao mesmo tempo como algo efetivo e cindido interiormente. Essa cisão se apresenta em seu próprio ato de trabalhar e no gozo mediado pela efetividade, cindese, portanto, junto à efetividade. A característica do estado, tal como articulado pela consciência infeliz, se marca por um efeito retroativo da experiência do que passou: essa temporada no sepulcro, esse passado, essa experiência marcada pelo que foi, a faz acreditar que o que é impossível pode ser alcançado, já que tem o sentimento da mudança, da mutabilidade. Há uma importância central nessa noção que forjará a própria noção de sujeito em Hegel, e, óbvio, a noção do sentido do político; sem se pronunciar acerca das possibilidades efetivas, nem sancionar suas projeções para a consciência, não se observa a construção de uma objetiva subjetividade, marcada, sobretudo, pela capacidade de agir.

A efetividade aparece como ser-para-si contraposta à consciência como ser-em-si. Essa relação com a efetividade se marca pela ação. A ação da consciência singular que toma essa efetividade como um ser-para-si. A consciência, entretanto, ignora que mesmo em sua ação, ao pensar-se a si mesma, ainda se pensa como algo em-si, unilateral e destacado da realidade, algo que pertence àquele tolo além imutável que projeta por meio de seu delírio. Esse delírio, no entanto, é um delírio que coloca em primeiro plano a estrutura utópica da consciência. O estado de felicidade buscado, que encarna a unidade perdida, tem que ser postulado como algo impossível para que seja oferecido para essa consciência um sentido. Não é à toa que muitos comentadores projetaram uma leitura na qual Hegel estaria fazendo uma crítica singela ao cristianismo, ou melhor, ao sentimento do sagrado. Logo, porém, ficará claro que o sentido de felicidade está na visão radical dessa falta de identidade.

Na sua ação, a consciência infeliz de saída se relaciona com dois extremos: *a)* um aquém ativo; *b)* uma efetividade passiva. Ambos se relacionam reciprocamente e são atraídos para o interior daquilo que a consciência põe como imutável. Assim, o extremo da efetividade é superado pelo extremo que age. Aquilo que escapava à consciência em sua busca do imutável – que oculta na verdade sua tentativa de se pôr como unidade – é apreendido pela ação. O problema é que para a consciência infeliz a potência da ação é algo além dela mesma. Por isso, em vez de retornar a si a partir de sua ação, a consciência joga de volta esse movimento no outro extremo negativo. Uma espécie de (má) fé instaurada por sua negatividade e incapacidade de identidade. Essa perda de si, entretanto, se revelará como ganho na efetividade. Esse outro extremo se apresenta então como puro universal; é tanto a essência dos extremos que se rompem quanto a essência da mudança (F. E, § 221). Um além, um deus que dança, um deus que não dança.

Assim, a consciência se nega à satisfação de sua independência de ação, transferindo a essência de seu agir para o *além*. Novamente, o que está posto é um não reconhecimento da consciência de sua própria transformação da efetividade. Adentrar o mundo efetivo implica à consciência infeliz a perda da própria essência, este é o sentido de sua ação: é a produtividade que a consciência executa na realidade efetiva, produção não só de mudanças na mudança (mutável) como produção de sentido estranhado pela própria consciência.

É pelo abandono da noção de consciência imutável, e de sua singularidade, que surge a unidade como imutável, só que essa unidade é de novo afetada pela cisão e de novo coloca a oposição entre universal e singular. O que significa que há uma espécie de

ciclo no qual a consciência produz a mudança na mutabilidade ao tentar garantir o imutável e quando alcança essa mudança não a reconhece. Claro que, como já evidenciamos, está por trás disso a consciência religiosa que cria deuses para justificar ações que estão para além dela assim, como para desculpar as suas próprias.<sup>244</sup>

A recaída no ciclo é, portanto, o negativo repostado, inclui uma resistência específica da consciência em deixar-se determinar. É uma torção pela qual se retoma o caminho daquilo que emerge conflituosamente. Isto pode se tornar uma simples reafirmação da unidade, uma emergência da consciência em colocar o seu si, contra a determinação efetiva, mas vemos saltar aqui um sentido de além que instaura a construção de uma liberdade. Noutras palavras, é o processo efetivo que a consciência realiza de limitação à determinação interna aos pressupostos da dominação que possibilita o salto para além. Paradoxalmente, é nesse abandono da satisfação do sentimento de si em sua transformação do mundo que a consciência alcança a satisfação efetiva desse sentimento.

Sua ação, que reconhece o outro extremo como essência de si mesma, supera o seu próprio agir. Isso equilibra a relação entre a consciência e a efetividade. Se aquele extremo da efetividade lhe concede apenas uma superfície, a consciência renuncia a sua ação e se sente como singular. O que acontece nesse processo é que a consciência passa a ter consciência dos momentos que a determinam em seu próprio agir e consequentemente renuncia a sua ação quando lhe é conveniente. Por isso, ela não mais renuncia a si senão a sua própria ação. Ela reflete sobre si mesma e o mundo e agora essa dupla reflexão entre esses dois extremos resulta numa ruptura entre o imutável e a consciência adquirida dos momentos. Emerge, portanto, uma nova figura: a consciência da singularidade em geral.

---

<sup>244</sup> É muito curioso como a consciência infeliz se aproxima daquela consciência da má-fé sartriana em pontos-chave. Numa conclusão importante, Sartre diz: “Que unidade encontramos nesse aspecto da má-fé?”, tal como a consciência hegeliana, a má-fé é também cindida: “Certa arte de formar conceitos contraditórios, quer dizer, que unam em si determinada ideia e a negação dessa ideia. O conceito de base assim engendrado utiliza a dupla propriedade do ser humano de ser facticidade [em linguagem hegeliana; efetivo] e transcendência [em linguagem hegeliana imutável]. Na verdade dois aspectos da realidade humana que são e devem ser bem coordenados. Mas a má-fé não pretende coordená-los ou superá-los numa síntese.” (Cf. SARTRE, J. P. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 102.) Também a consciência infeliz está alheia a qualquer processo de organizar essa sua experiência porque a pensa como algo alheio.

*Consciência da singularidade*

Surge, pois, uma terceira relação entre o imutável e a singularidade, qual seja: a consciência que se comprova como independente por meio do seu querer e do seu implementar. Momento que podemos dividir da seguinte maneira:

- 1) Na primeira relação, era somente o conceito da consciência efetiva que não se efetivava na ação e no seu gozo;
- 2) Na segunda relação, esse agir e gozar eram exteriores;
- 3) Na terceira relação, a consciência retorna dessa posição como uma consciência que experimentou, é efetiva e efetivante; para Hegel, portanto, verdadeira.

Para refletir sobre tais processos é preciso também pensar naquele condão que relaciona a efetividade da consciência com sua percepção da cisão em uma luta que se efetiva internamente à consciência:

- 1) A consciência singular só estava como momento abstrato;
- 2) No trabalho e no gozo, como realização desse ser sem-essência, a consciência aliena-se de si;
- 3) Na efetividade, a peculiaridade do tornar-se consciente é procrastinado pelo reconhecimento da ação do outro extremo (efetividade);
- 4) Essa procrastinação é um retorno da consciência a si mesma como efetividade verdadeira (objetiva), já que renuncia não a si mesma, mas a sua ação que se limita pela realidade efetiva. (F. E, § 223.)

Nessa terceira relação se estabelece a posição de total reconhecimento da cisão e do sentimento de nulidade que essa consciência tem ante o universal. Se, de início, porém, a consciência e sua realidade aparecem como o nulo, e seu agir efetivo e gozo são, por assim dizer, nadificados, dando-lhe um sentimento de impotência e uma infelicidade pelo desencantamento que essa posição efetiva, agora, em resposta ao sentimento de infelicidade, ela une a consciência de seu Si com o imutável. O nível efetivo se revela assim como o nível de uma cisão estrutural, mas também como o nível no qual a consciência reconhece seus limites e exerce sua liberdade. Um dos passos decisivos é então dado: a demonstração de que ainda que não haja uma completude peremptória de si mesma, há uma ação, um caminho, uma escolha.

Se, de todo jeito, o delírio pela unidade é crucial em cada tentativa de produzir o impossível – sua completude – não significa isso que o impossível é simplesmente algo fora de determinação efetiva? Se a efetividade está marcada pela negação e, ao mesmo tempo, essa negação está oculta para a consciência que busca seu Si – sua identidade – a consciência também não é uma negatividade à ordem das possibilidades dadas, já que ao agir é transformada a partir da capacidade de transformar?<sup>245</sup> Apreendida, porém, essa limitação, a consciência busca escapar dela através da negação de sua própria produção. Por isso, a tentativa de aniquilação de seu ser efetivo é mediada pelo pensamento do imutável alterando a relação de imediação para mediação. Como sabemos, a relação mediada constitui a essência do negativo. É a partir da negatividade que a consciência se dirige contra a sua própria particularidade ao negar as limitações que o efetivo lhe impõe. Essa relação mediada é um silogismo no qual a singularidade só mediante um terceiro termo se conclui com esse outro extremo.

Esse terceiro termo é o agir; o mediador dos dois extremos, imutabilidade e singularidade, e, por isso, uma essência consciente mediatizada pela consciência. Trata-se de fazer agir uma consciência do que há, de alterar a necessidade posta, por reflexão e operação da liberdade. Nessa ação, a consciência se liberta do agir e do gozo como algo imediatamente seus, repõe o curso da liberdade, ao demonstrar que essa sua ação lida com os limites configurados da efetividade, e, com isso, impõe uma capacidade de decisão e julgamento de seus atos. No entanto, é óbvio que o apego à dimensão posta na efetividade constitui uma tentativa de eliminação de sua singularidade em nome de um pseudosacrifício que se apega ao posto; sua posição é transitiva com relação aos objetos e às leis de seu conhecimento, exigindo uma posição da objetividade. O que está posto aqui é uma busca entre a conformação ao posto e a angústia interna à consciência com seus limites.

Dar provas de uma renúncia da sua singularidade ao afastar o Eu=Eu não elide o fato de que a singularidade permanece intocada. “Até nesse afastar”, diz Hegel, “conserva para si a particularidade interior na consciência dessa decisão que ela mesma toma.” Por isso, essa reconvocação da unidade pela consciência é o processo efetivo de limitar as determinações, o trabalho da efetividade sobre o singular, a revolta da negatividade da

---

<sup>245</sup> Claro que a consciência infeliz renega qualquer possibilidade do que afirmamos; resta saber se isso não se efetiva na noção de abertura que a dialética hegeliana exerce com sua negatividade e que não é um resto negativo da dialética dominação/sujeição.

consciência contra si mesma para reduzir o alcance necessário dela mesma. É a pura conformidade aos pressupostos da tessitura lógica posta pela efetividade.

O campo da liberdade, entretanto, se dá justamente na impossibilidade que a consciência tem de afastar-se de sua singularidade, embora ela busque alienar-se de suas escolhas dando ao Outro o motivo de seus fracassos ou de suas vitórias; cedo ou tarde ela terá que justificar para si os seus erros e os seus acertos. Conviremos efetivamente que sua posição, se tenta elidir a sua particularidade, se encontra cativa da limitação objetivante e aparece sob uma lei que cria, mas que não a reconhece. Daí a culpa sempre presente.<sup>246</sup> O renunciar à vontade própria é, por um lado, negativo quando se refere ao seu conceito, mas, por outro, é positivo ao pôr a vontade como vontade do Outro. E isso é na verdade pôr a vontade como algo não particular. Por isso, essa consciência, ao colocar a vontade singular como negativa, se liga à vontade do Outro, que justamente por ser outro não se realiza por meio dela, mas sim por meio da mediação que as separa. A partir do descarte de sua particularidade, a consciência infeliz passa a determinar a determinação e franquear os limites postos na efetividade.

Por isso, sua vontade se realiza como vontade universal, algo que novamente é ignorado por essa consciência. Notemos que a consciência infeliz agudiza a relação cética e estoica ao se deparar com a negação e não mais projetar sua singularidade como algo imutável, renunciando a sua vontade, ao seu gozo e até ao fruto de seu trabalho. Essa renúncia também aparece como algo negativo em conjunto com a vontade universal e o problema desse resultado é que o universal, por ela realizado, é por ela ignorado, pois a consciência não o enxerga como resultado da sua ação.

Esse ponto requer bastante atenção: a unidade do objeto, expõe Hegel, e do ser-para-si que há no conceito do agir – e que por isso, se realiza para a consciência como essência e objeto – essa unidade, por não ser para essa consciência o conceito de seu agir, tampouco lhe aparece como objeto (F. E, § 230.) Há um total estranhamento da consciência frente à sua própria realização, de modo que sua condição alienada e o reconhecimento dessa condição a fazem saber da cisão existente, da irreparável perda de Si mesmo e da mediação realizada na realidade efetiva. A consciência – que é afinal

---

<sup>246</sup> Essa culpa evidentemente angústia essa consciência e lhe devolve um sentimento de perda. É incrível como Kierkegaard, que de tão hegeliano, tornou-se o maior hegeliano de sua época, ao pensar sobre o conceito de angústia e aproximá-lo da perda do paraíso nos dê grandes pistas para pensar os procedimentos adotados pela consciência infeliz: “a angústia é expressão de uma tal nostalgia: pois na angústia se anuncia o estado do qual se deseja sair, e se anuncia, porque a nostalgia sozinha não basta para salvá-lo” (Cf. KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015 p.64)

escrava – não se vê como parte da lógica efetiva que subjaz à própria organização pela qual se efetiva o imutável. Ela, em sua singularidade, assume uma parte que afinal não tem parte e, portanto, resguarda essa singularidade se debatendo nos limites postos e abrindo caminho para o sentido do político.

E assim sua posição se coloca em devir, pois busca desesperadamente se liga ao imutável e acredita que a possibilidade de ação que encontra na efetividade é miserável. Para ela, a consciência do trabalhador, sua ação permanece sendo miserável, seu gozo uma dor e a superação positiva um além. O mais importante desse processo é que é justamente daí que há o salto para a razão. Quer dizer, é justamente da compreensão da insignificância, da total apreensão dos limites, da devoção ao Outro, ao renunciar à própria vontade, que surge a razão, pois é nesse passo que a consciência enfim se singulariza e pode alcançar o universal: na razão.

## X

*Liberdade é escravidão?*

*Quando não há mais violência, não há mais necessidade de ajuda  
Portanto, não peça ajuda, mas elimine a violência.  
Ajuda e violência formam um todo  
E o todo tem de ser mudado.  
(Brecht)*



*Rumo ao deseducado sentido do político*

Começamos por uma pergunta transcendental: quais são, portanto, as condições de possibilidade de uma liberdade efetiva em Hegel? Existe a possibilidade de uma supressão do conceito de trabalho, posto que o desenlace distópico da consciência infeliz impõe uma dominação implícita que se reflete no aporte de aplicação reflexiva das leis morais? Quer dizer, existe uma liberdade que não seja no interior de si mesmo? Problematizemos nossa própria conclusão: é realmente distópico esse desenlace?

No princípio, é efetivamente possível confundir a dimensão de retotalização das consciências que aparecem para si mesmas como únicas, como uma espécie de síntese para um novo patamar. Já mostramos, porém, que a conceituação hegeliana de suas figuras oferece uma pluralidade de ângulos através dos quais podemos considerar os modos como o significado dessas consciências estanques exhibe sua atuação como um todo limitado; elas são experiências efetivas do dilaceramento e falta de identidade de sua posição no mundo. Embora todas, enquanto consciências-de-si, disso não saibam; sabemos nós, os candidatos a filósofos sentados na plateia e sendo chamado de Para-nós, à maneira como os antigos convocavam o coro na tragédia.<sup>247</sup>

Hegel sugere que a efetividade, o terreno da vida, não é um referencial estável, um lugar seguro onde a unidade radical da consciência consigo possa surgir, senão um fluxo de mutabilidade apreendida pela capacidade de abstração que a consciência executa ao tentar dar um corte nessa fluidez. Ora, para chegar a tais resultados, Hegel – na intenção de se ver livre da perspectiva romântica de sua época, que buscava no passado o mundo ideal e perdido – demonstra como na antiga vida grega o indivíduo, apesar de atuar sob a luz de seu papel social e ter correspondência em suas ações com o todo da comunidade, era impedido de qualquer noção de individualidade. Esse impedimento fazia com que o indivíduo não pudesse aspirar a uma *noção ética* para além dos limites impostos por essa mesma comunidade.<sup>248</sup>

---

<sup>247</sup> É interessante observar como essa posição se parece com aquela que foi exposta de maneira algo irônica por Fichte, por quem Hegel nutria grande admiração, na chamada “em que consiste a novíssima filosofia”, ao terminar de falar sobre qual a posição que o filósofo ocupa. Fichte encerra: “liga-se a este procedimento um outro, de tal modo que obtivéssemos um novo traço fundamental da consciência, e a este último talvez novamente um outro, e assim por diante, até chegarmos à autoconsciência completamente determinada e obtermos uma derivação sistemática do todo?” (Cf. FICHTE, J. G. *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 224.) Olhados por nosso retrovisor interpretativo, vemos que justamente essa posição do Para-nós, parece sustentar essas consciências derivadas...

<sup>248</sup> Já observamos como esse tipo de conclusão possível em Hegel era, antes de mais nada, uma resposta aos seus contemporâneos.

Aqui se encontra o fio da meada para nossos próximos problemas: na sua qualidade de apresentação da realidade efetiva indissociável à formação da individualidade – singularidade universal – a inquietação com os limites postos pela repetição do fluxo da vida é aquilo que diferencia a subjetividade moderna da antiga, em Hegel, aquilo que diferencia a consciência da consciência-de-si. A inquietação é assim pressuposto para o impulso e corte na efetividade impostos pela consciência.

É por isso que naquela suposta harmonia existente na Grécia antiga, segundo Hegel, o que se vê é algo limitante e limitado. O filósofo alemão, na transição para a maturidade, percebeu, com sua peculiar argúcia, que a vida grega era na verdade eivada de contradições.<sup>249</sup> Contradições que foram plenamente articuladas quando surgiu, como tratamos páginas atrás, a grande tragédia de *Antígona* escrita por Sófocles. É como se Sófocles colocasse, pela primeira vez, a posição da individualidade no seu esforço e desempenho ético que ia contra as convicções, por assim dizer, da *pólis*.

Tal como uma personagem inesperada que invade o palco, inútil como o rosto corado de vergonha ante uma atitude desastrosa, a consciência-de-si evidencia que na colisão de posições diferentes das suas, nada há de sólido, senão o reconhecimento das diferenças na sua igualdade, que, quando reconhecidas, se tornam igualdade das diferenças. No entanto, esse é um longo percurso do saber que traz todas as experiências totais dessas figuras traídas pelo seu empenho identitário.

O que fica acentuado no palco trágico da vida é que a lacuna existente, aquilo que nos separa e distancia da plenitude, aquilo que nos separa do outro, de nós mesmos e do mundo, é a única verdade. É a negação daquilo que somos o que nos constitui. E para nos projetarmos nessa negação é preciso negar aquilo que nos nega, ou seja, tornar indiferentes as diferenças que nos separam.

O que revela isso? Revela que era necessário para o processo de formação de uma consciência efetiva, e o uso da experiência rumo ao saber, o ordenamento estrutural introduzido pela negatividade; esta negatividade impunha um limite cujo significado, que continha implicações comparáveis para a abstração realizada pela consciência de sua própria experiência efetiva, poderia se produzir de diversas maneiras. Por isso, o tema muito conhecido, mas pouco compreendido, a respeito da *negação da negação* hegeliana, não repousa, como se convencionou, na afirmação de uma suposta realidade superior e afirmativa, mas numa condição que guia à possibilidade aquilo que era até então

---

<sup>249</sup> PINKARD, op. cit.

impossível a partir da identificação dos limites que esse fluxo da vida, indiferente à consciência, impõe.<sup>250</sup> O que também é muito importante é que a posição da consciência em relação a essa indiferença introduz um determinado elemento político que subjaz a essa experiência.

Noutros termos, é a descoberta, o conhecimento sobre as diferenças que possibilita a abertura naquilo que aparecia como uma sucessão fechada porque desnuda a limitação da própria unidade (identidade) que a consciência visa. Ora, são os limites impostos que permitem aos caminhos serem franqueados pela subjetividade. Oportunidade, em todo caso, efetivada a partir da capacidade de se projetar negativamente contra tais limites. Esse *coup de force* é necessário – a colocação da particularidade como singularidade – em termos da existência efetiva da própria consciência, que, ao colocar seu conteúdo particular – a significação e sentido que confere ao seu movimento – impõe que sua realização não seja um reflexo objetivo daquilo que está posto no curso da vida senão uma negação e transformação desse curso.

Na medida em que a construção da efetividade influencia a conduta dessa consciência – e, isso, é o que o trabalho efetiva basicamente não só pela ação da consciência como também pelo seu pensar –, a fixação com a harmonia buscada por ela tem consequências efetivas e políticas diretas. A construção da efetividade não tem lugar em um nível meramente estrutural. Pelo contrário, com o caminho da consciência rumo ao saber do mundo e descoberta de si, a efetividade é forçada a conformar-se às construções abstratas, intelectuais e materiais dessa consciência. Esse movimento pode ser exemplificado nas diversas mudanças operadas ao longo da história humana, desde o sonho de voar nutrido pelo homem até a possibilidade de tornar a democracia algo realizável. Esse caminho leva aquilo, que era considerado impossível, a se tornar possível. A capacidade de negação efetivada pela singularidade é o que dá o movimento à própria ordem objetiva do todo ao alterá-la.

Evidentemente, o passo decisivo na trajetória da consciência para Hegel é sua aceitação da negatividade, ou seja, a *alienação* como pressuposto recolocado e indispensável da experiência. Se os esculpidores dos ídolos legaram o segredo da fábrica

---

<sup>250</sup> Concordamos com a conclusão de que “para Hegel, o objetivo – da negação – não é restabelecer a simetria e o equilíbrio de dois princípios opostos, mas reconhecer em um polo o sintoma da falha do outro (e não vice-versa): o fundamentalismo é sintoma do liberalismo, Antígona é sintoma de Creonte, etc. A solução é revolucionar ou mudar o próprio termo universal [...] de modo que ele não mais exija seu sintoma como garantia de sua unidade”. (Cf. ŽIŽEK, S. *Menos que nada: Hegel à sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 148.)

revelando que se fazem deuses com simples barro, Hegel já demonstrava que a própria noção de sujeito nada tinha em comum com aquele controle absoluto sobre si e sobre a natureza. O sujeito, como veremos no próximo capítulo, já é por Hegel considerado uma experiência carente de conteúdo.

Não há em Hegel a anulação das diferenças – pelo contrário, são as diferenças que constituem a singularidade da consciência – ou um afirmar de um sujeito que traga a substancialidade se apropriando de toda alteridade. Pelo contrário, o que se estampa na filosofia hegeliana é a demonstração de que o componente da identidade é dissoluto em seu processo e o sujeito aí implicado se traduz no vazio, ou seja, é um sujeito negativo. A identidade, nesse sentido, é uma ilusão passageira e sua maior realização é desaparecer enquanto subjetividade e individualidade nesse processo. O passo dado dá identidade ao sujeito e, então, a autoconsciência que o sujeito tem de que a identidade, embora seja importante para configurar minimamente um sentido, é uma ilusão, quer dizer, uma ilusão subjetivamente necessária.

Mas, por que a efetividade tem que ser forçada a conformar-se? Isso se deve, fundamentalmente, à negatividade existente em meio às harmoniosas construções ilusórias da efetividade tecidas pela consciência e a efetividade em si, entre o desejo e o real. O passo de uma posição ética aqui é fundamental, pois a ética não precisa aceitar pressuposições objetivas, a ética como fundação da política elide acordos pré-estabelecidos desde Antígona.<sup>251</sup> As construções que efetiva a consciência-de-si a respeito da efetividade exibem tanta força que é a própria efetividade que tem que se conformar a elas. Sempre, porém, fica algo indiscernível, um elemento negativo que desestabiliza as construções que a consciência faz da efetividade. Quanto mais harmoniosa e unitária a consciência julga sua construção da efetividade, mais excludente e negativo será o grau de sua ilusão.

A formação da subjetividade em Hegel, como vimos a partir da consciência infeliz, corre em paralelo à construção da ação ética e, portanto, do sentido do político. Igualmente, o saber, a observação e a ação da consciência são passos que a levam ao constante questionamento de uma ordem pressuposta e de um saber dado. Não é à toa que

---

<sup>251</sup> Aqui quem nos ajudou a pensar a ética em Hegel foi novamente um dos maiores antihegelianos: “Quanto mais ideal a ética”, diz Kierkegaard (op. cit, p. 19), “tanto melhor. Ela não deve deixar-se transtornar pela conversa oca dos que afirmam que de nada adianta exigir o impossível; pois dar ouvidos a tais conversas já é não ético, é algo para o que a Ética não tem tempo nem oportunidade. A Ética nada tem a ver com o pechinchar, e por esse caminho não se chega à realidade. Se esta deve ser alcançada, então o movimento todo tem de ser refeito.”

na *razão ativa* a consciência tem a certeza de que o imediato tem a forma de algo superado, de modo que a própria objetividade é só algo superficial enquanto a essência da realidade é a própria consciência-de-si. (F. E, § 347. ) Aqui passa a se abrir o caminho da liberdade, e ela não é mais aquele atrelar-se à sujeição, mas a apreensão e a ultrapassagem da condição de dominação. Por isso, a gênese do caminho ético está na *Razão ativa*. A efetividade em Hegel inclui o Outro, a alteridade, como uma abstração-efetiva atravessada pela negatividade, a abstração dessa efetividade, que escapa à consciência, às vias do desejo e à vontade, se compensa pela falta de completude. Só assim a consciência consegue participar da realidade: como tentativa de dominar a efetividade mediante um corte diante do fluxo da vida, a tentativa de realização de sua unidade e seu fracasso constitutivo.

Por um lado, admitir as dimensões desse *golpe de força* da consciência transtorna o objetivismo que imprime força ao objeto e situação dados, por outro, reconhecer, dentro do nível objetivo, a marca da fluidez e mutabilidade da vida transtorna a própria consciência como capacidade de realização e transformação da efetividade. Com efeito, a consciência-de-si em Hegel se coloca justamente nessa tensão. É, portanto, possível identificar a efetividade como algo em si mesmo cindido para a consciência: a efetividade como realidade, como construção efetiva organizada pela própria consciência, e a efetividade como negação, como algo indiscernível que está sempre além do campo de atuação dessa consciência e tem a capacidade de descentrá-la ao revelar os limites dela própria.

É na razão ativa que o indivíduo está consciente de si como tal, eleva sua consciência à universalidade e encontra-se no reino da eticidade.<sup>252</sup> Como alerta Hegel, esse reino é a absoluta unidade espiritual dos indivíduos em sua independência efetiva. (F. E, § 350.) A efetividade, quer dizer, as representações articuladas no nível da consciência-de-si, não reflete o fluxo da vida. Esta é a tentativa utópica da consciência. Uma tentativa que busca pôr o outro como a si mesmo, criar uma identidade – ilusória – e ter a efetividade organizada em prol de seu desejo. Por isso, nos seus primeiros passos rumo à liberdade efetiva, a consciência ainda não tem consciência disso: a consciência individual só aparece aqui como um uno essencial porque tem consciência da universalidade de seu próprio ser.

---

<sup>252</sup> Agora finalmente temos em vista a abertura do sentido do político evidenciado pelos fracassos colocados pela consciência-de-si.

*Os bons miúdos da realização política*

Talvez, o mais importante nesse caminho hegeliano seja a descoberta que a efetividade, aquilo que a consciência toma como representação especulativa do efetivo, se revela como uma construção entre a experiência efetiva dessa consciência, a transformação do efetivo e sua construção categorial. Quando esta consciência se depara com a negatividade do que tem por efetividade, quando reaparece aquilo que permaneceu indiscernível em sua experiência, então toda a construção dessa consciência se descentra. O negativo corrói e reproduz a própria efetividade. Este descentramento é responsável por fomentar a liberdade da consciência, que tem que lidar com essa contingência, e realizar a reestruturação de sua própria conduta no mundo concreto. Por isso esse descentramento está na origem da construção do Político.

O agir e o atarefar-se do indivíduo referem-se às suas necessidades como singularidade essencial. É o meio universal, ou, como Hegel chama, na força de um povo, que as funções desse atarefar-se ganham efetividade (F.E § 351). É por isso que a *Lei do coração*, como pressuposto dessa negatividade que repõe o efetivo é fundamental, como aliás todas as figuras, na *Fenomenologia do espírito*. A afirmação da individualidade imediata – ou da “situação imediata”, da emancipação enquanto categoria – oculta o desaparecimento da própria individualidade no seu processo de sociabilidade.

Aquilo que chamamos de *realização* do sentido do político em Hegel é, portanto, sua negação, tendo em vista que *a efetividade em geral só pode ter sentido para a própria consciência em relação com uma negatividade que sempre a excede*. O que pode ser essa negatividade associada com a efetividade política? Mantendo nossa interpretação do percurso do negativo e das perdas de ilusões com possibilidades de construções sociais plenamente harmônicas, se, como Hegel demonstra, a efetividade não pode esgotar-se pela experiência que a consciência executa, tampouco a realização da política poderá esgotar o sentido excedente do negativo, o que possibilita a manutenção do sentido do político.

Em outras palavras, é como se a singularidade fosse a base de organização efetiva do *todo*, deixando-se aquiescer no fogo brando da vida, essa consciência se dissolve por meio da morte a partir do momento em que dá impulso a essa mesma vida do *todo*. O movimento de transformação do posto é o choque da individualidade consigo mesma em

seus pressupostos que leva ao dismantelo daquilo que carrega como o mais belo e sólido para si. Dissolução que, segundo Hegel, fomenta a *universalidade concreta*. Isso retoma a perspectiva de que a própria individualidade representa a dimensão universal da sociedade que é sua geradora. Já vai se tornando aos poucos evidente que em Hegel há o reconhecimento da especificidade do político, em sua dimensão mais própria, qual seja: a dimensão ética. Então qual sentido específico da política Hegel expõe implicitamente nesse desdobrar da consciência? A efetividade da política, por meio do desdobramento da eticidade, demonstra que sua realização coloca uma certa barreira para a constituição do político. Quando a consciência limita sua perspectiva, a efetividade política coloca imediatamente uma limitação ao político e desvia sua atenção da destituição própria da ética, que reconfigura a efetividade social, inclusive a realidade política.

Assim, se entendermos *universalidade concreta* como uma divisão palpável do universal em seus momentos particulares, então, a noção social que teremos será reduzida à objetividade. Melhor seria, e se ataviaria aos pressupostos hegelianos, se enxergássemos esse universal como a experiência mediadora – feita pela individualidade.<sup>253</sup> Ora, o complexo edifício das formas particulares da vida social é a verdade desse universal concreto e está sempre em risco de se desintegrar e assumir novas formas políticas.

É preciso considerar que esse passo, apesar de abstrato, mostra como o elemento da compreensão das limitações da vida social é inerente à formação da subjetividade que demove de si aquilo que era posto como natural: os deuses são banidos como efeitos inoportunos do delírio (império religioso). Substitui-se a ordem do Alto para proclamar-se a ordem em nome da necessidade (império econômico). E assim nossa consciência segue em seu percurso debatendo-se com as limitações sociais. Essa divisão da efetividade da política, esse modo de operação naturalizado no todo social, requer não só o esquecimento das suas origens radicalmente negativas, como o imperioso apagamento da experiência traumática do descentramento que o singular impôs ao todo. Nesse sentido, política é o adestramento do sentido do político.<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> Os termos kojévianos nos ajudaram nessa conclusão. Confira-se: “O que é verdadeiramente real não é a natureza, o mundo natural diferente do homem. Porque de fato o mundo real implica o homem. Inversamente, o homem fora do mundo é mera abstração. Logo, a realidade é o mundo que implica o homem, e o homem que vive no mundo. O que é agora, a realidade essencial desse real, seu *Wesen*, sua essência, sua entelégua, sua ideia? É o homem [...]” (Cf. KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 191.)

<sup>254</sup> Isso é radicalmente diferente daquela proposta que Badiou nos endereça feita por Saint-Just: “Quando Saint-Just, em plena Revolução Francesa, escreve que ‘a felicidade é uma ideia nova na Europa’, ele conclama o sujeito humano a uma visão totalmente diferente das coisas. A Revolução deve desenraizar o velho mundo e estabelecer um laço essencial entre a virtude (cujo contrário é a corrupção, recurso invariável

O momento do fracasso dessa consciência, portanto, o momento do encontro com a efetividade da vida que sempre exhibe um excedente de significados, se revela como a constituição do sentido de liberdade é a gênese do momento político *par excellence*. Este momento extremamente negativo da consciência que se ergue com sua ética inicia outra vez um processo de reconfiguração da efetividade, e instaura o jogo de diferenças entre as partes que constituem o todo social. Esse jogo de diferenças éticas guia a emergência do político, a necessidade efetiva da política de uma nova significação para o todo. Sob esta luz, a insistência de Hegel na centralidade da singularidade e seu evanescer diante da sua própria relação, especialmente quando trata o reino da eticidade, adquire uma importância filosófica interessante.

Essa negatividade constitutiva do sentido do político pode ajudar a iluminar uma série de questões sobre o próprio desdobramento da consciência escrava como ponte e trajeto rumo à liberdade e lançar luz por exemplo naquele jogo assimétrico, vislumbrado por Hegel anos mais tarde, entre Estado e Sociedade civil que gera a população.<sup>255</sup> A negação às formas constituídas dada pela separação de nossa consciência em relação ao efetivo é a própria *experiência mediadora* que, no tópico da *Lei do coração*, Hegel abordará da seguinte maneira:

Por um lado, a efetividade universal presente na efetividade forja suas leis e costumes pelos quais a individualidade da consciência se vê oprimida: *uma ordem violenta no mundo*. Por outro lado, existe uma humanidade que padece sob essa lei, que não consegue seguir suas próprias regras e está submetida a uma ordem que lhe é estranha. Para a individualidade, que busca por meio da negação de tais pressupostos sua realização, essa efetividade aparece como uma negatividade. Como se pode observar, a articulação do novo só pode ter sentido sobre o fundo do descentramento da ordem efetiva com suas leis precedentes à experiência dessa consciência. A falta articulada pela negatividade causa o desejo de uma nova articulação da efetividade. Esta falta obtida pela lei do coração, contraposta à lei do mundo, forma o núcleo do político como negatividade ao efetivo em Hegel. Todo acontecimento que descentra essa consciência leva à articulação antagônica de diferentes posições que tentam dar sentido à falta de sentido

---

do poder dos ricos) e a felicidade. Ou seja, uma mudança total do mundo, uma emancipação de toda a humanidade em relação às formas oligárquicas que a dominam invariavelmente, desde o escravagismo da Antiguidade até o capitalismo imperial, é a condição prévia para que uma felicidade real possa ser uma possibilidade vital oferecida a todos.” (Cf. BADIOU, A. *A metafísica da felicidade real*. São Paulo: Martins fontes, 2018, p. 54.) Esse exemplo vem a calhar no sentido de que Saint-Just seria o elemento esquecido do processo revolucionário para a manutenção da política e seu controle sobre o sentido do político.

<sup>255</sup> Falaremos disso adiante.



das leis já efetivas. Nesse sentido, a ética está na raiz do político, o descentramento da consciência ética está na raiz de uma nova gênese política da efetividade, um encontro com uma negatividade proposta por esse político.

Aquilo que Hegel chama de efetividade universal é o que é reconhecido como natural nas instituições existentes, mais ou menos, como se, sabendo sobre a lei em sua existência e aplicação, nos perguntássemos qual seria sua legitimidade. Quer dizer, nesse ponto o aspecto supostamente natural da lei é desnudado e, promontório sobre a tormenta, a individualidade, no arrefecer dos impropérios contra a ordem, acaba por desnudar seus limites. A lei é necessária, mas quem a legitima? Na base da importância de Hegel para o pensamento político e sua natureza se encontra a sua insistência no aspecto negativo, carente da efetividade, do próprio sujeito acabado, do próprio terreno da vida (F. E, § 373).

Essa individualidade se coloca assim para além da necessidade que vai contra sua *lei do coração*. Por *lei do coração* podemos entender aquela intuição que não suporta limitar-se aos limites pressupostos pela vida efetiva e que igualmente intui que as injustiças fazem parte da efetividade. É a seriedade de um alto desígnio que procura seu prazer na produção do bem da humanidade, acreditando ingenuamente que seu prazer é universal e está em todos os corações. A questão mais importante aqui é ter clareza como esse movimento é necessário para o desdobrar da própria ordem. A efetividade na qual atua essa consciência nunca é harmônica, sempre exhibe uma zona de indiscernibilidade, um negativo à solidez do processo. Nesse sentido, a única harmonia é um ato, em todo caso, ilusório, da consciência que tenta reconstituir os limites esboçados por essa efetividade. O desdobramento da consciência mostra que essa fantasia nunca pode ser levada a cabo completamente.

Sem necessitar moer uma quantidade profusa de conceitos a propósito da verdade desse mundo social, no qual a lei impõe a ordem, o simples posicionamento contra a naturalização da lei já efetiva uma espécie de movimento para além de seus limites. Ora, como há um despenhadeiro que separa essa individualidade da ordem universal, essa ordem universal é somente uma aparência que deve perder o poder e a efetividade. O indivíduo indignado busca então criar novos espaços e dispositivos que possibilitem que aquele desejo do bem seja efetivado na realidade concreta, isto é, na vida social. O problema é que nenhum alto desígnio de uma consciência pode preencher de positividade

a realidade em torno da qual sempre está estruturado o mundo efetivo.<sup>256</sup> Podemos falar de desdobramento ético da consciência justamente porque há um descentramento produzido pelo negativo no terreno social. O nível de realização dessa consciência, de sua reconfiguração dos limites sociais, da apreensão da negatividade para recolocar no registro da normalidade, é o nível em que se faz visível a possibilidade do domínio da efetividade, mas, como não poderia deixar de ser, Hegel nos revela o lado opaco dessa posição.

Na efetivação da vontade da lei do coração contra a lei imposta pelo regimento social, porém, aquilo que o *indivíduo* buscou se realiza, ou seja, a lei do coração torna-se a própria relação agora no interior do sistema. Por isso, deixa de ser lei do coração para ser absorvida em seus pressupostos pela universalidade social. Noutras palavras, o que Hegel nos deixa evidente nesse movimento é que aquele anseio se torna *norma*. A questão é que a consciência não se reconhece na obra que executa porque seu intento foi uma quimera incapaz de eliminar um momento da impossibilidade que sempre retorna ao seu lugar. Nessa toada parece até que estamos dispendo um Hegel pessimista com os limites da modernidade e da construção espacial da política, mas deve-se entender que no momento da realização das posições efetivas dessa consciência o que emerge é a encruzilhada da realidade efetiva transformada pela consciência com a infinitude do Universal, o universal como horizonte de todo jogo entre a articulação da vontade ética e o descentramento da consciência, isto é, como um negativo que produz realidade.

Por isso, nas figuras da virtude e do curso do mundo, observamos a consciência tentando paralisar esse curso através de seu empenho irruptivo. E aqui reaparece a posição da consciência escrava desdobrada na sua ideia de bem. A virtude quer realizar um bem e não o reconhece na efetividade. O bem e o universal é nesse momento da *Fenomenologia* aquele trabalho e sacrifício que é chamado por Hegel de dons, capacidades e forças (F. E, § 385.). É claro que tais categorias não são monopólio da consciência virtuosa que acaba por vê-los se perverter quando não estão em seu domínio. Em suma, tais instrumentos são passivos, matéria sem vida, privados da independência e podem ser modelados inclusive para a destruição. Mas o que de fato quer dizer Hegel

---

<sup>256</sup> Ora, é interessante a respeito dessa conclusão as palavras de Rancière que partindo de caminho adverso chega quase aos mesmos termos: “O incomensurável que funda a política não se identifica com nenhuma ‘irracionalidade’. É antes a própria medida da relação entre um logos e a alogia que ele define [...] Há, de fato, uma lógica na política [aqui estamos chamando de sentido do político] mas essa lógica deve ser fundada na dualidade do próprio logos. (Cf. RANCIÈRE, J. *O descentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 57.)

com isso? Em suma, que a consciência dispõe de seu trabalho, só que este não é única e exclusivamente algo pertencente a ela. Por isso, por deter tais armas, a luta da virtude não passa de mera finta, uma revolta comedida, já que tudo que dispõe para mudar a efetividade é o seu Eu. (F. E, § 386.) Sua crença de que executando seu trabalho tudo o demais pode melhorar, é também sua impotência diante do sentido que o político convoca. É, portanto, uma consciência conformista que acredita que as coisas se resolvem por si. A luta que estabelece é só para sua preservação e o que se põe em risco nessa luta são apenas dons e capacidades indiferentes.

Esse desdobramento que compõe mais um campo rumo ao reino da eticidade demonstra que a posição da consciência em sua organização do político não é o efetivo *per se* senão uma das determinações pela qual ela experimenta o encontro com o infinito universal; é a forma dominante que toma esse encontro no interior do nível efetivo da experiência concreta dessa consciência. O momento da emergência política em Hegel é o momento possibilitado pela causalidade estrutural do encontro da consciência com a efetividade, um momento unido ao surgimento de uma postura ética que aponta para a falta constitutiva nas representações do próprio terreno da vida. Por isso, nesse ir e voltar o que denotamos é o fracasso constitutivo da consciência em lidar com os limites já estruturados pela efetividade. A posição adotada tanto pela lei do coração quanto pela consciência virtuosa equivale a um corte na efetividade e seu negativo, uma busca de sentido onde sem este corte impera o caos; equivale à subversão de qualquer engessamento de efetividade concreta, equivale a uma escolha e, portanto, um exercício de liberdade.

Também a *consciência virtuosa* tenta aplacar a fúria desoladora do curso do mundo que ao lhe ser indiferente depende dela para ter sua realização. Ele é livre de qualquer momento que seja sólido para a virtude, por isso, como não poderia deixar de ser, o curso do mundo vence essa luta, a oposição que a consciência lhe faz, pelo simples motivo de que tem em seu poder a consciência virtuosa a despeito de sua dependência dela para implementar sua efetividade como realidade.

Esse momento é central para pensar o miúdo político em Hegel porque é o momento em que a impossibilidade de fechamento ontológico da consciência afeta a realidade efetiva, a realidade da própria consciência. Sendo a própria individualidade o princípio da efetividade, acaba sendo capturada por esse curso do mundo que leva os princípios desenvolvidos por essa individualidade à realidade. É, portanto, um momento localizado antes de todas as intenções e promessas de estancar o negativo ou de

reconstituir a coerência da efetividade. Se é interna ao desenvolvimento desse desejo da consciência, se constitui sua condição de possibilidade, desaparece logo que se torna possível o corte da efetividade realizado pela consciência. Por isso, o agir da individualidade é, ao mesmo tempo, o agir universal. A ação e o atarefar-se são fim em si mesmo. O uso das forças, o jogo de exteriorização é aquilo que confere vida e dinâmica ao efetivo. (F. E, § 393) É com a descoberta da eticidade e no emergir do político que a razão já não irá se produzir como objeto contraposto à efetividade, mas terá como objetivo a apreensão da categoria.

A gênese da política, estabelecida no reino da eticidade em Hegel, está associada com o momento da descoberta do indiscernível e do deparar-se com a contingência que fundamenta a negação frente à efetividade estabelecida, e o surgimento do desejo de uma nova efetividade. Para então pensar a política em Hegel rumamos logo para o Espírito e sua verdade: a eticidade.

### *A Política na Fenomenologia: da eticidade ao ético*

#### I

Parece-nos que a emergência da consciência em sua negatividade rumo ao caminho ético implica uma dissolução da por assim dizer esfera formal da objetividade na qual ela opera. Convoca uma distinção entre o registro objetivo e o subjetivo que não cessam de se interpenetrar, de se contaminar, ou seja, a efetividade depende não só dessa negatividade que reconfigura os pressupostos objetivos da realidade, como da consciência em sua apreensão e ação. Por isso, os passos constitutivos da consciência até o espírito revelam que a verdade dele é simples, ele é consciência, e põe seus momentos fora um do outro; uma experiência das diversas consciências *totais em si* que se revela para ele como uma parte. Se a teoria hegeliana pode ser vista como a formação da consciência, implicada na objetividade concreta, o impulso de uma teoria política que explore as relações contraditórias entre a ação da consciência e a efetividade está dado.

Como toda efetividade, a efetividade ética, o mundo que ergue a política, se constrói pela ação da consciência na busca de apreender o curso do mundo.<sup>257</sup> Esse

---

<sup>257</sup> Só com muito mau humor se pode fazer aquela afirmação segundo a qual: “Se a antiga filosofia tinha como ponto de partida a proposição: sou um ser abstrato, um ser puramente pensante, o corpo não pertence

caminho está marcado pelas ilusões e busca de sentido. Sentido que lhe dá coerência representativa mediante a promessa de uma transformação do efetivo na qual se veja reconhecida. Não à toa, Hegel afirma que a ação – da consciência – divide o espírito entre substância e consciência da substância. Se a substância opera no nível da realidade, ela se contrapõe a si mesma se considerada como efetividade singularizada porque, nos seus pressupostos, sua busca é uma universalidade reconhecida.

É, como não poderia deixar de ser, a consciência-de-si que aparece como agente que unifica a essência universal e a efetividade singular buscando operar eticamente. É preciso dizer, aliás como já foi dito acima, que a consciência ética não se prende à lógica subjacente da objetividade constituída, nem aos acordos prévios na ordem da possibilidade, o ético clama pela unidade de sua consciência íntima com a efetividade política e, assim, busca fazer com que o essencial desça à terra e implemente seu objeto como substância que agora passa pelo crivo da reflexão. Essa busca da consciência-de-si ética é a total finalidade de produzir a unidade de si mesmo com a substância. Essa unidade é a efetividade. (F. E, § 444) Ou melhor, essa busca de unidade produz a efetividade, transforma a realidade, impõe novos horizontes e também um fracasso, como veremos, para a consciência-de-si na sua realização.

Se o sentido do político aparece com traços pouco distintos no reino da eticidade, no caminho efetivamente ético seus traços surgem nítidos. É evidente que nessa busca de unidade, que se utiliza do exercício de sua liberdade e realiza transformações na realidade efetiva, está posto aquele suporte de caminhos, trajetos, ilusões e fracassos da experiência que o espírito elucida na sua experiência de *totalidade*. Isso demonstra que a efetividade, a realidade, é uma construção de sentido produzida por meio de processos pelos quais a consciência busca realizar seus princípios e o desejo de se colocar como unidade de si mesma por meio da produção de signos que trazem a marca de seu conteúdo em meio à contradição e no enfrentamento do negativo. Essa dimensão ficou nítida em nossa apreensão do problema.

---

à minha essência; então, pelo contrário, a nova filosofia começa com a proposição: sou um ser real, um ser sensível; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha essência. O filósofo antigo pensava, pois, numa contradição e conflitos incessantes com os sentidos para impedir as representações sensíveis de manchar os conceitos abstratos; pelo contrário, o filósofo novo pensa em consonância e em paz com os sentidos.” (Cf. FEUERBACH, L. *Princípios para uma filosofia do futuro*. Lisboa; Edições 70, 2002, p. 82.) Em primeiro lugar, vê-se que o único corpo desaparecido é o corpo do senhor, em segundo lugar a atuação da consciência é na efetividade concreta, e, enfim, o argumento feuerbachiano não dá conta de que a realidade passa pela interrelação objetividade/subjetividade, sendo ela própria categorial e, ademais, a verdade não se pode pegar com as mãos.

No entanto, quando a substância simples se dissocia da consciência, ela conserva, por um lado, uma oposição frente à consciência-de-si, por outro, apresenta a natureza dessa consciência, que é se diferenciar de si mesma por meio de um mundo organizado em suas leis. Esse passo no movimento do espírito hegeliano é central porque impõe a objetividade da vida sócio-política. Por isso a substância se divide em uma lei humana e uma lei divina dando início àquele mundo efetivamente político. Ante a irredutibilidade do negativo, essa consciência não tem outra opção que não a tentativa de criar um sentido no fluxo da vida, no curso do mundo, e na negação de si proveniente desses processos; mas essa busca pode tomar pelo menos duas formas: primeiro, uma ilusória, que tentaria dar conta da efetividade negando a negatividade e fingindo eliminar seu fluxo; segundo, uma efetiva, na articulação de construções e seus fracassos constitutivos que incluiriam um reconhecimento dos limites da realidade e buscariam agir politicamente em meio a esse dilaceramento produzido pela negação de unidade e incapacidade de forjar uma identidade segura. Para a consciência-de-si isso está fechado, mas para o espírito não.

Não deve espantar a afirmação de Hegel, de que a consciência-de-si atribui a si mesma uma das potências – lei humana ou lei divina – e acaba se dividindo entre a ignorância do que faz e a ignorância do saber a respeito do que faz: detendo um saber enganoso, experimenta a contradição daquelas potências. Em ambas as leis há uma negatividade estrutural, uma ignorância que se coloca no desajuste contraditório dessas potências – afinal políticas – divergentes, mas autocomplementares. Há um desacordo, se nos for permitido, um desentendimento radical que impõe uma cisão.

Fica evidente que o que podemos fazer, para-nós – a posição do filósofo – é reconhecer o fracasso, a impossibilidade constitutiva, no interior das ações dessas consciências. Ora, é nesse movimento contraditório que a substância ética torna-se consciência-de-si justamente por afirmar uma dessas potências do sentido político. Este si da consciência se tornou, por meio de seus erros e desvios, algo em-si e para-si essencial, e exatamente por isso, a eticidade já não vale mais nada. Em outras palavras: a eticidade dá lugar ao ético como suprassunção da consciência singular. (F. E, § 445)

Agarrada ao interior no mundo efetivo, todas as tentativas de sentido fracassam devido à incapacidade de abarcar o indiscernível que permanece como sombra constitutiva da experiência no seu todo. De modo que o único momento no qual a consciência está diante da efetividade universal é justamente quando se depara com o negativo. Só quando a realidade, sua construção da efetividade externa, encontra um obstáculo, algo que não pode ser reduzido ao bel prazer de sua experiência, a consciência

se acerca dela. A efetividade da consciência não é senão um modo de abstração concreta que delinea os limites da realidade. Só quando entram em colapso tais limites, nesse momento raro e pequeno, anterior à capacidade que a consciência tem de traçar novos, a universalidade se põe. O sentido do político, esse alcance do escandaloso real,<sup>258</sup> surge exatamente nessa fissura em que o velho já está morto e no novo não nasceu. Uma monstruosidade se processa, como o corpo de um irmão morto a quem foi negado o sagrado direito do funeral.

Ante a irreduzibilidade da cisão, a substância simples do Espírito se divide como consciência. E, como consciência ética, carrega em si múltiplas percepções (F. E, § 446). Para a percepção ética a multiplicidade de seus momentos se torna uma dualidade autonegativa entre uma lei singular e uma lei universal. Em ambas, na tensão irreduzível desse vazio, reside o espírito. O que está em jogo aqui é a atitude da consciência diante do componente da negatividade e incerteza inerente à sua experiência. A imprevisibilidade e a severidade das forças efetivas, das múltiplas percepções sobre o mesmo, por exemplo, impulsionam a consciência, desde seu início, a tentar compreendê-las e colocá-las de acordo consigo mesmas por meio de processos de representação e organização categoriais. No geral, isso efetiva uma organização de sentido da efetividade. O produto dessa articulação para Hegel é a possibilidade de pensar uma finalidade que no trabalho ganha perenidade por meio do desdobramento da chamada coisidade.

Por isso, a singularidade da percepção ética tem o significado de uma consciência-de-si atuante, genérica e que, carregando a substância ética, é efetiva. Quando a consciência se descobre como *zoon politikon*, o espírito torna-se a comunidade e sua regra exercida numa espécie de formalidade política que elide de si, para sua própria perenidade, o político. Há evidentemente uma negatividade – na qual, como substância efetiva, isto é, realizada – projetada na realidade uma singularidade que tem como movimento a liberdade. Uma dicotomia em que, por um lado, temos um povo e, por outro, no interior dessa realidade, como consciência efetiva, o cidadão do povo. Essa consciência singular tem sua realidade no povo que vigora com suas regras e condutas.

---

<sup>258</sup> Aqui seguimos a noção de real de Alain Badiou esboçada num pequeno livro: “Se o acesso ao real é o ponto de impossível, tocar o real, alcançá-lo, supõe que se possa transformar esse impossível em possibilidade. O que parece precisamente impossível. Porém, justamente essa possibilização do impossível só é conceitualmente impossível no âmbito da formalização concernida: o cálculo dos números, o enquadramento no cinema, o Estado em política.” (BADIOU, A. *Em busca do real perdido*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 33.) Como se percebe, temos que a abertura pelo movimento do negativo e a realização das potencialidades dessa consciência em rumo à unidade é justamente o que Badiou chamou acima de desnudar o real. Essa possibilidade do impossível acompanha nossa argumentação de que em Hegel já se faz presente isso através da abertura do sentido do político.

Tão logo o sofrimento do encontro dessa consciência com a efetividade se torna tolerável, obtém-se a organização efetiva de uma comunidade. O sofrimento dessa consciência, agora reconhecida como cidadã, tem uma causa e, portanto, pode se encaixar numa organização geral e ser explicado. O crucial aqui não é a forma exata dessa construção, senão sua capacidade de organizar um sentido capaz de ultrapassar os pressupostos efetivados pela comunidade.<sup>259</sup>

Esse povo, ou o espírito, se chama *lei humana* para Hegel (F. E, § 448); na forma da universalidade é a lei conhecida e o costume; as regras gerais naturalmente recebidas, o espaço da política configurada. Na forma da singularidade, é a certeza efetiva de si mesmo que o indivíduo genérico tem. Esse indivíduo geral é aquele que reconhece tais limites, a lei, a representação e por isso participa da certeza de si como individualidade simples; governo. São os indivíduos, de maneira geral, que formam o governo, mas é a singularidade de cada um que transforma o efetivo. O inesperado, a dúvida, a vontade ressurgem no horizonte desse excedente da ordem, e se inscrevem com tal força que tem capacidade para recompor o quadro posto pela efetividade do governo.

Ora, se para Hegel o poder ético do Estado tem sua oposição na eticidade e, com efeito, se volta contra a individualidade, pois já é em si uma universalidade efetiva, esta mesma universalidade se reconfigura quando essa individualidade atua por meio da ética. Aqui se põe a negatividade novamente; todo quadro de totalidade executada não é um quadro harmônico que exclui o movimento das singularidades em seu interior, é o contrário disso.<sup>260</sup>

## II

### *A glória da morte: família*

Passamos agora a acompanhar o argumento de Hegel dando um mergulho em seu movimento esboçado na *Fenomenologia*. Sendo a comunidade uma substância ética, seu contraponto tem a forma de uma substância imediata. Essa substância imediata é a

---

<sup>259</sup> Não há como não referenciar aqui aquela antiga noção aristotélica segundo a qual: “Torna-se pois evidente que a cidade é uma das coisas naturais e que o homem é por natureza uma animal social [...]” (Cf. ARISTOTELES. *A política*. São Paulo: Lafonte, 2012, 1232b-27-53 a 7, p. 60.)

<sup>260</sup> Para lembrarmos uma célebre afirmação: “a natureza do espírito pode conhecer-se no seu perfeito contrário.” (Cf. HEGEL, G. W. F. *A razão na história – introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 57.)



possibilidade universal da eticidade em geral – conceito interior, particular – de modo que o elemento que exprime a eticidade na imediatez é a comunidade ética natural: a família. Naturalmente, a negatividade se mantém na contradição que promove a dinâmica da própria realidade política. Em ambos os casos, na eticidade geral e na comunidade ética natural, em ambas as posições, a finalidade é eliminar a distância entre o efetivo e o seu desejo, articular representações do mundo concreto com validade universal e independente, ter nesse mundo lugar. Nesse sentido, apesar da miserável posição de autodefesa da família – Hegel não comete a unilateralidade de simplesmente execrá-la – ela constitui a própria dinâmica das relações de fracasso que se organizam e dinamizam a totalidade efetiva. Em consequência de sua posição, a família se identifica a si mesma como a emergência de uma verdade absoluta no lugar dos descentramentos. É como se fosse uma consciência-de-si para quem os resultados de sua ação são a busca de sua unidade.

A família como carente de consciência se contrapõe à efetividade consciente-de-si e como elemento da efetividade do povo se contrapõe ao povo; esse seria seu aspecto miserável. Como ser ético imediato, se contrapõe à eticidade, que se forma e se sustém mediando o trabalho em prol do universal. Noutras palavras, sem tanto jargão, a família faz parte da totalidade dinâmica da efetividade social, mas não se reconhece nesse processo. O problema aqui é que a busca de realização final e objetiva de si mesma é o fracasso de reconhecer que toda sua ação é finita e condenada ao desaparecimento. Se, porém, a família não se vê no interior da essência ética comunitária enquanto comportamento natural – relações sanguíneas, reprodução, etc., – ela é a responsável por efetivar a posição ética ao permitir a relação do membro singular com a comunidade. Aqui nada mais parece ressoar do que a figura dos pais, aqueles que têm a família como objeto e conteúdo.

A busca da aquisição e conservação de poder e riqueza (própria da família), por um lado, diz respeito à necessidade particular e, por isso, pertence ao desejo. Por outro lado, ultrapassa essa mesquinhez, pois acaba incidindo na comunidade. A família é negativa e consiste em pôr o singular fora de si mesma, em educá-lo para viver no universal, ou melhor, na comunidade. O fim positivo da família é o singular – e o conteúdo de sua ação ética é o relacionar-se com este singular como se ele fosse universal. Daí a negação radical da família, porque sua realização já é seu desaparecimento. O nascimento do filho inicia a morte dos pais.

Desse modo, reconhecer a constituição da efetividade, como uma negatividade dilacerante entre a consciência, a consciência-de-si e o mundo, para Hegel, não implica um abandono da tentativa de lhe dar sentido, significa o início do reconhecimento dessa cisão dentro da estrutura de ação e efetividade da própria consciência, o engendrar de um sentido capaz de alterar as dinâmicas subjacentes à comunidade natural. Por isso, o caráter formativo da consciência exposta por Hegel e o detalhe instigante que faz no desdobramento da família significam, com efeito, que a negatividade já está no interior do solo mais íntimo e pessoal<sup>261</sup> e não se abstém de recobrir o sentido negativo com construções que por si se tornam a despeito da vontade também negativas. A família é tão dissoluta que sua ação de máxima universalidade se resume em cuidar da memória dos mortos: uma rememoração do indivíduo que sai da vida contingente e atinge a quietude da universalidade – a morte. Esse singular, enquanto não é cidadão e pertence à família, é apenas uma sombra (a família é um túmulo) ou o Hades. (F. E, § 451). É preciso dizer, porém, que todo túmulo contém um horizonte do sagrado e do sentido pleno de um todo harmônico. Aí está a única possibilidade uma totalidade harmônica: a morte.<sup>262</sup>

O princípio que parece guiar esse tipo de resolução negativa da experiência é o desenvolvimento consciente da noção de um “ir mais além” dessa construção de sentido que sempre fracassa. Hegel, com ironia, expõe um gesto autocrítico que reconhece o caráter transitório e radicalmente contingente de toda experiência que a consciência realiza ao definir que a universalidade alcançada pela singularidade como ser é a morte. É quase como uma sequência rememorativa em que a história finca pé, pois o membro da família deve agir no sentido de que esse universal – atingido pela morte – não pertença só à natureza, nem permaneça irracional; mas seja uma ação, e nela seja afirmado o direito à consciência. O significado dessa ação é que a verdade se estabeleça – uma ação necessária que dá a cada um a lembrança de suas obras com suas dores e prazeres, tristezas e alegrias, trajetos e empecilhos, amores e dissabores. Esse movimento ultrapassa a mesquinhez da família e recai no interior da comunidade ética. “A morte é a consumação e o trabalho supremo que o indivíduo como tal empreende pela comunidade.” (F. E, § 452.)

---

<sup>261</sup> Isso não significa em Hegel um apego desmesurado e romântico à negatividade, significa tão somente que Hegel enxerga na negatividade a condição de um positivo, de uma produtividade que executa a mudança, repõe o curso dos processos e efetiva a transformação social.

<sup>262</sup> Lembramos aqui como as personagens de Tolstói concluem esse sentido do todo. Como argumenta o jovem Lukács, é na morte delas que o essencial surge e que elas tocam o real. (LUKÁCS, G. *Teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2009.)

A glória da morte ou uma morte gloriosa se executa quando um indivíduo em seu trabalho singular age em prol do universal e sucumbe às contingências da vida. A morte é o fim da estrada, que, não obstante, é necessária para que o que foi alcançado pelo indivíduo singular atinja o Outro. Se o caráter irredutível da efetividade introduz a negatividade, na realidade social é a morte, como negatividade absoluta, que põe fim ao curso das contradições. Por tudo isso, não é à toa que Hegel explicita a importância do funeral como necessária passagem da singularidade, que incide na negatividade abstrata (morte), sem consolo ou reconciliação, mas ganha significado através de uma ação exterior e efetiva garantida pelo olhar do Outro. O funeral é então a celebração da unidade enfim alcançada, a morte implica o reconhecimento da contingência da efetividade e da resistência da consciência que tenta interromper esse suave fluir do curso do mundo que, em todo caso, se mostra vão. Nesse contexto, a efetividade, o fluir da vida, o tempo irrefreável, é o obstáculo em que tropeça a consciência que diante da morte não consegue mais evitar o reconhecimento da cisão e a introduz como uma experiência em seu caminhar e que a pode desestabilizar.

O rito fúnebre é um salto por apresentar a dinâmica e os riscos da liberdade. Um aprendizado que indica a falta de perenidade e a importância do caminho. O parentesco completa esse curso por interromper a obra da natureza e arrancar da destruição o parente através da lembrança. Esse movimento tocante na *Fenomenologia* indica com beleza e maestria, como mesmo a morte já não é algo natural para-nós. É por meio disso que o ser morto, o ser universal, se torna um ser que retorna a si e é elevado à individualidade universal. As forças da natureza e a individualidade irracional são mais poderosas que o curso da vida, mas é a família que afasta do morto a ação negativa da natureza ao celebrar o que foi. Esse componente é fundamental para o reconhecimento de sua humanidade.

### III

#### *O estado de exceção*

Para Hegel, esse último dever, o funeral, constitui a lei divina perfeita para o singular. É um ato de amor cuja incondicionalidade se choca diretamente com o pressuposto da objetividade e a negatividade efetiva. Que amor é esse? Certamente a *philia* que estabelece a mágoa do luto e o dilaceramento, justamente porque nos trouxe felicidade. “A imagem da felicidade”, dizia Benjamin, “está indissolivelmente ligada à

da redenção.”<sup>263</sup> Não em vão, Hegel afirma que qualquer outra relação que não seja de amor pertence à lei humana.<sup>264</sup> O funeral é, sobretudo, um ato de amor. É com a consciência da morte que somos tocados por um ar que envolveu os antepassados. As vozes presentes que no passado emudeceram.

Nesse sentido, o objeto da *Fenomenologia* hegeliana poderia inclusive ser descrito como um objeto do impossível. O próprio saber absoluto tem nisso sua realização: importa o caminho, a presença, o aqui que não poderia se dar senão agora. Para Hegel, essa experiência trata de um ideal de realização absoluta, uma perspectiva cumprida, uma universalidade-singular resguardada.

Com o caminho para além do seio familiar, com a exteriorização de um de seus membros para a comunidade, porém, há o acercar-se da lei humana. A lei humana significa incluir esse singular na sua comunidade. Aqui se inicia com resultados extraordinários a concepção francamente política de Hegel. Uma concepção em todo caso que conta com a negatividade, com o sentimento do negativo e com a impossibilidade que devém possível como exercício do político. Se a potência do singular é o universal abstrato, é esse singular abstrato o indivíduo elementar que se desprende do elemento de si e constitui a efetividade consciente-de-si no povo, dando ritmo e dinâmica para a realidade da comunidade. (F. E, § 453)

Tanto na lei divina como na humana existem diferenças interessantes de serem abordadas. Se o princípio ético não se dá por vencido pelos limites da realidade, o princípio divino do amor cria aberturas e forja acontecimentos onde não havia possibilidade. A consideração dessas diferenças indica a maneira da atividade e da consciência-de-si das duas essências universais do mundo ético. (F. E, § 454) De saída já ficou evidente que não há solução utópica para os sofrimentos dessa consciência e se ela forja uma abertura num todo coeso é porque a necessidade de sua realização assim impõe. Ao mesmo tempo ficou claro que é impossível subtrair de vez a negatividade que o efetivo impõe por meio da apreensão e realização de vontade de completude dessa consciência, de modo que todos os passos da consciência hegeliana em sua abertura para o político são passos que evidenciam de novo o descentramento da própria consciência.

---

<sup>263</sup> BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 242.

<sup>264</sup> Foi na leitura do livro de um outro anti-hegeliano que essa interpretação veio à tona (CF. COMTE-SPONVILLE, A. *Apresentação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.)

No entanto, é paradoxalmente a contingência, a falta de completude e o descentramento a condição de liberdade.

E é interessante observar aqui como a efetividade vai cada vez mais ganhando lastros materiais e históricos com o desdobramento da consciência. Como Hegel alerta: A comunidade tem sua vitalidade efetiva no governo. O governo é o espírito efetivo, refletido sobre si, o si simples da substância ética total. O espírito tem aí sua realidade, e a família, assim como as formas de organização do governo, são elementos dessa realidade. Mas, ao mesmo tempo, o espírito é algo que os engloba, é a força do todo que congrega essas partes no Uno-negativo e as conserva. O espírito é, portanto, o reconhecimento do movimento do todo desarmônico, que representa os anseios da realização de todas as partes, ao mesmo tempo, é o reconhecimento das partes que representa os anseios de realização do todo.

Por isso, a comunidade consegue se organizar, de um lado, por meio dos sistemas de independência pessoal e da propriedade e, de outro, pelas modalidades do trabalho que podem se articular e se tornar associações independentes para fins singulares na obtenção do gozo de bens. Anos mais tarde em sua clássica *Filosofia do direito*, Hegel deixará evidenciada a luta entre a sociedade civil, sua cisão interna (população) e sua relação com o Estado<sup>265</sup>; agora, porém, o que ele demonstra é o caráter instável da ordem efetiva e das contradições que ela engendra. Já está em curso aqui um processo de desentendimento geral que possibilita o sentido do político. Associações de trabalho, proprietários e o isolamento entre ambos, que acarreta o conflito no interior desse processo. Se a dialética hegeliana fosse aquele processo benigno, uma fórmula mágica da paz que acercasse as negatividades restando-as por meio de uma síntese de opostos, então naquelas mãos dadas entre interesses divergentes repousaria uma humanidade abstrata e um paraíso terrestre na ordem da propriedade. Sendo sua dialética, porém, algo oposto a essa ideia que durante muito tempo vigorou,<sup>266</sup> trata-se naturalmente de uma zona de conflito, de produção de signos divergentes e de um desentendimento radical que impede que esse movimento seja um todo fechado. Há um grau de contingência nesse processo, a produção excessiva de um excedente de singularidades, que resguarda não só a liberdade, mas o

---

<sup>265</sup> HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

<sup>266</sup> Aqui temos uma ampla tradição que se baseou nessa noção de síntese e, talvez, tenha perdido o que mais profundo tem nessa abertura dialética. Não é à toa que a dialética fora vista como algo absolutamente conservador por muitos críticos, já que sua síntese de opostos parecia encarnar uma reposição da ordem e dinamizar os processos internos do próprio capital (a esse respeito, ver por exemplo a crítica de Kurz à dialética hegeliana). (Cf. KURZ, R. *Razão sangrenta: ensaio sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e seus valores ocidentais*. São Paulo: Hedra, 2010.)

campo para se instituir uma transformação. Por isso, o espírito da universal-associação é a simplicidade e a essência negativa desses sistemas que se isolam.<sup>267</sup>

Esse isolamento é um forte indício da negação que cada singularidade executa frente ao universal. Sendo a propriedade uma fonte de poder emanada justamente daquela dicotomia senhor/escravo, a capacidade de realização – que os senhores detêm – de fuga do social e instauração da exceção para manutenção do seu poder é dada como horizonte de possibilidade já no Hegel da *Fenomenologia*. E, portanto, para não deixar essas associações se isolarem, o governo deve “interferir pela guerra, ferir o particular (propriedade) e a ordem rotineira do direito à independência” – caso contrário o espírito pode sucumbir. Quanto aos indivíduos que se desprendem do todo, o governo, no trabalho que lhes impõe, deve dar-lhes a sentir quem é seu senhor: a morte. É com essas palavras assustadoras, *pouco* observadas no interior da *Fenomenologia*, que Hegel abre caminho para pensar o sentido do político na modernidade. Estão, portanto, abertos os caminhos para o *Estado de exceção* tão bem vislumbrado um século depois por Benjamin.<sup>268</sup>

Ora, em termos mais contemporâneos podemos observar que a estruturação da universalidade no campo da política é em geral uma luta contra o político. O político é um excesso que ultrapassa as formas normalizadas do constituído. Nesse processo existe uma negatividade incontornável entre partes conflitantes. Há uma forma de exceção, vinculada à normalidade, e há uma forma de urgência, por sua vez vinculada à destituição da ordem, impondo fim à normalidade ordinária; nega essa exceção da particularidade da propriedade e a excede. Por isso, para Hegel, a arbitrariedade se deposita nas mãos do governo se acaso as singularidades que movem o todo social se isolam da própria

---

<sup>267</sup> Num interessante ensaio, que, embora dialogue frontalmente com a questão da população, indica muitos dos desdobramentos posteriores de Hegel, Frank Ruda assim se expressa diante dessa questão: “Hegel demonstra o desfecho contraditório e autodestrutivo da interpretação liberal e individualista de liberdade quando realizada no e enquanto o mundo da dinâmica burguesa de mercado – isto é, enquanto sociedade civil. E ele recapitula a natureza contraditória dessa natureza da liberdade a partir da seguinte tese: essas sociedades em que há uma conexão necessária entre a liberdade interna de autodeterminação de todos os sujeitos (historicamente, uma ideia trazida por meio da Reforma) 3 e a igualdade legal universal que provê as condições objetivas mesmas para a autodeterminação subjetiva (uma ideia cuja origem histórica se baseia na Revolução Francesa) 4 isto é, ‘sociedades modernas’, ‘geram necessariamente pobreza’, precisamente por conta da conexão dos princípios supramencionados que constituem a modernidade dessas sociedades. É relacionado especificamente com o que é moderno na modernidade, a saber, a possibilidade, que é garantida legalmente para qualquer um, de realizar, de maneira autodeterminante, a sua própria liberdade — ao menos, na forma mínima de ganhar a própria auto-subsistência por meio de seu próprio trabalho no domínio da sociedade civil, “o sistema da interdependência omnilateral”, isto é, o mercado. (Cf. RUDA, F. A população ou: o fim do Estado hegeliano. *Revista Estudos Hegelianos*. Volume I. Edição 28. Ano 2019, p. 2-3.)

<sup>268</sup> “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘Estado de Exceção’ (*‘Ausnahmestand’*), em que vivemos, é a regra. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esse ensinamento. Perceberemos, assim, que nossa tarefa é originar um verdadeiro Estado de Exceção; e com isso melhorará a nossa posição na luta contra o fascismo.” (BENJAMIN, op. cit.)

sociedade e a capacidade de se autogovernarem ficar restrita. Por outro lado, se o governo é a unidade das particularidades, com suas diferenças constitutivas, a arbitrariedade da exceção sucumbe ante a independência dessas particularidades e é suprimida se o governo é um governo do povo. Já em Hegel, como no velho Aristóteles, fica evidente que a propriedade privada exhibe em si as contradições entre o social e o indivíduo, contradição que demarca uma relação de poder direta. Com efeito, por tomar a propriedade privada, o espírito – isto é, um governo de todos, impede o soçobrar do ser-aí ético na luta de todos contra todos. Por isso a comunidade encontra assim a verdade e o reforço de seu poder na lei divina (amor) e no reino subterrâneo; a capacidade de criar um estado de emergência na noite do espírito. (F. E, § 455). Essa capacidade, porém, se efetiva num governo de todos e cada um, que observe a radical desarmonia do social; noutras palavras, um governo que observe que o negativo é constitutivo das relações sociais, que seja consciente das lutas no seu interior.<sup>269</sup>

### III

#### *Casamento e família: ordem da conservação, ordem da morte*

A posição ética, tal como se formula nos desdobramentos da *Fenomenologia*, assinala a possibilidade do reconhecimento das limitações, da institucionalização do momento político e da negatividade reposta por essa realização. Naturalmente, isso abre um grande campo de criação, no qual o governo do povo, de todos e de cada um, constitui o exemplo, talvez, mais importante. Toda essa posição, que inclusive se baseia na negatividade irreconciliável entre a lei divina e a lei humana, parte da família e sua relação de pura negatividade. “A relação do homem e da mulher é o imediato reconhecer-se de um na consciência do Outro”, é o conhecer mútuo que propicia ser reconhecido. Fazem, com isso, “a representação e a imagem do espírito cuja efetividade não está em ambos, mas na criança” (F. E), no filho. Ou seja, em um Outro cujo vir-a-ser é a relação de reposição da perda e na qual a relação entre homem e mulher desaparece. Como dissemos, o nascimento dos filhos é o início da morte dos pais, agora concluimos: e fim da paixão

---

<sup>269</sup> Hegel não tinha interesses em pensar positivamente a política, ainda que mais tarde tenha chegado à compreensão da monarquia constitucional, isso não elide, por exemplo, o grau de radicalidade exposta nas conclusões que a fenomenologia deixa em aberto. De novo é preciso dizer que a tarefa de Hegel era interpretar o mundo e deixar a transformação para os mais jovens. Nesse sentido, não há aí uma espécie de formulação propositiva. Ele só está deixando claro que uma ordem social em que os indivíduos se atomizam por meio da propriedade é uma ordem em ruínas. Não precisa ser muito sábio para chegar à conclusão da efetividade dessa interpretação.

entre os amantes. A realização da família é um estar desaparecendo de modo que a maior realização dos pais é tornarem-se inúteis.

Essa mudança das gerações, para Hegel, tem sua permanência no povo. A piedade do homem e da mulher está misturada com uma relação natural, sensível, cuja finalidade não é a realização de ambos, mas do filho. O amor dos pais detém em si uma universalidade efetiva capaz de impulsionar e redefinir a universalidade concreta, que é uma negatividade que, não obstante, realiza o efetivo. Por isso, a piedade dos pais para com os filhos está afetada pela emoção de ter nos filhos a consciência de sua realização e de ver a si mesmos na realização deles sem poder recuperá-los ou controlá-los. A piedade dos filhos para com os pais está afetada pela emoção de ter o vir-a-ser de si mesmos em um outro que está morrendo e de só alcançar o ser-para-si (sua realização máxima) através da separação de sua origem – através da morte de seus progenitores. (F. E, § 456)

Esse jogo da negatividade demonstra que o impulso ético da relação familiar implica o reconhecimento da irreducibilidade do negativo, do curso do mundo e da fluidez da vida. Quando a família não tem fim em si mesmo, mas na realização do negativo interno a si torna possível o alcance da efetivação ética e da emergência do político além daquela fantasiosa necessidade de clausura dos filhos que se mostra sempre tão problemática, para não dizer catastrófica. A maior realização que os pais podem fazer perante os filhos é tornarem-se inúteis, proverem-nos de autonomia e liberdade. Dito de maneira simples, a melhor forma de realização familiar é aquela que reconhece sua finalidade ser a impossibilidade última de perenidade em torno da qual está estruturada. Hegel está nos dizendo afinal que uma sociedade organizada em torno da ideia de família é uma sociedade patológica, doente e em franca decomposição, ao passo que uma família organizada em torno da ideia de sociedade traz resultados para a estruturação da liberdade, vivência e manutenção da própria família.

#### IV

##### *A fraternidade: o trabalho do negativo feminino*

Para Hegel, todas as relações desdobradas no núcleo da família são unilaterais. As divisões e tentativa de preenchimento da incompletude por meio da realização do filho se demonstram como processos que se acaso ficam presos no interior da família obliteram a liberdade da singularidade que aí se forma. Aquela negatividade essencial que a família



expõe precisa se desdobrar em relações de liberdade alcançadas com o seu diluir. Não é à toa que a morte dos pais completa o processo de independência dos filhos, isto porque a inutilidade dos pais executa a liberdade e o reconhecimento da liberdade do filho com relação à alteridade. Os pais nunca irão ocupar aquela zona de sombra no palco em que atua o filho. Por isso, a impossibilidade de realização de uma plena singularidade é constitutiva da ideia de família; a família precisa se dissolver para a realização de seus entes e reposição de sua noção.

A única relação por assim dizer umbilical em que há equilíbrio, para Hegel, é a relação fraterna, pois irmãos e irmãs se colocam imediatamente como individualidades livres. O reconhecimento imediato da mesma condição, a quebra hierárquica do acúmulo de experiências e a posição de ter no Outro a si mesmo, marca essa relação. Aqui, evidentemente Hegel pensa uma estrutura dupla marcada naturalmente pelos acordos mantidos pela ordem efetiva; no entanto, temos que concluir: todos os acordos mantidos na ordem podem ser demovidos com o alcance da universalidade pelo singular.<sup>270</sup> E, nesse caso, é importante frisar que o papel que o feminino adquire como guardiã do sentimento ético coloca o feminino como a principal força de desestruturação do constituído. Ressoa, portanto, o nome de Antígona, que aparece sem ser nomeada nessa relação.

O feminino tem, para Hegel, o mais elevado pressentimento da essência ética (revolucionária), mas, naturalmente, não pode realizá-lo no interior da família, pois enquanto permanece nessa limitação esse sentimento conserva-se interior, subjetivo, faz parte do divino amor subtraído à efetividade. O resguardar do amor, amor aos seus, ou seja, daqueles imediatamente reconhecíveis no espetáculo da vida, com sua negatividade constitutiva, estrutura uma posição da qual não se pode subtrair a efetividade no interior dos processos efetivos do todo. Noutras palavras, o feminino, como guardiã da essência ética, atrelado ao divino, permanece um além das estruturas normalizadas do todo, algo fora dos acordos pressupostos, algo, portanto, perigoso.

---

<sup>270</sup> Apesar do duplo que caracteriza a dialética – o Um que é Dois – essa estrutura congrega em seu interior diversos desdobramentos impulsionados pelo toque na efetividade e sua transformação. Num excerto de Badiou em sua *Théorie du sujet* o seu exemplo ilustra a conclusão a que queremos chegar: “Observem que, por exemplo, se a classe trabalhadora está internamente cindida, inclusive nos bons tempos do movimento de massas, no início de sua identidade política verdadeira; por um lado, há a corrupção latente pelas ideias e práticas burguesas ou imperialistas, por outro lado, isto ocorre seguramente, sob o efeito do que ela dispõe ainda em um Todo, nacional ou mundial, regido pelo capital e os impérios. É isso que torna unidas duas vias tão contrárias na unidade prática de uma rebelião. E o que faz a emergência pura de si num processo de depuração na frequentação divisível daquilo que lhe é contrário.” (Cf. BADIOU, A. *Théorie du sujet*. Paris: Seuil, 2008, p. 30)

No interior da família, no entanto, esse intuir permanece reativo, preso às demandas da própria família. Daí a reposição da necessidade do negativo; só quando a morte no seio familiar se efetiva, o feminino intui sua substância universal e sua singularidade. O feminino, diz Hegel, vê os pais desaparecerem com emoção natural e tranquilidade ética, pois só às custas desse desaparecimento se realiza completamente.<sup>271</sup> O que está em jogo aqui é sua atitude, e incerteza inerente à sua experiência, que rumo até o componente da negatividade. A imprevisibilidade e severidade das forças sociais e efetivas, por exemplo, se tornam ineficazes quando a permanência dessa essência ética se torna externa, quando por um impulso qualquer de um limite insuportável, o feminino se vê obrigado a externalizar sua essência ética contra o constituído.<sup>272</sup> Lembremos que por ética entendemos, em Hegel, a completa falta de apego às possibilidades constituídas previamente. O indivíduo ético é aquele para o qual os contratos nada dizem e a impossibilidade é só aquilo que ainda não se realizou. É por isso que nesse olhar entre irmãos há um eco agudo da posição intransigente de Antígona. Nesse sentido, o feminino em Hegel não é um gênero, como poderíamos suspeitar; trata-se antes de uma posição ética, ainda que todos os seus exemplos obviamente sejam da relação da mulher com a efetividade e o todo.

Por isso, como mãe e esposa, a singularidade tem: por um lado, algo natural que pertence ao prazer; por outro, algo negativo no qual sua relação com ele é o seu próprio desaparecer. E aqui Hegel deixa de lado qualquer idílio conservador a respeito da família, denotando as posições do excesso próprio que o feminino carrega consigo ao afirmar que os papéis de mãe e esposa, desse feminino, são vistos como algo acidental e que podem, portanto, ser substituídos. Essas palavras de Hegel, que, com razão, podem causar estupefação a qualquer conservador, ainda não deixam todo seu sentido revelado: o feminino não é um lugar definido na geografia geral do todo, é um excesso que está como forma de organização geral e, ao mesmo tempo, excede essa posição como guardiã da postura ética, e abertura do posto.

---

<sup>271</sup> Ou seja, não intui nos pais sua realização de maneira positiva.

<sup>272</sup> O curioso aqui é que passarmos por alto a determinação genérica do feminino; ele ultrapassará a determinação do lugar que ocupa nos sexos, tornando-se uma mera posição política a despeito da biologia. Por outro lado, vemos que a estrutura normativa já é para Hegel uma estrutura marcada pelo masculino e aqui não há como não pensar nas palavras lúcidas de Simone de Beauvoir: “A estrutura social não foi profundamente modificada pela evolução da condição feminina; este mundo, que sempre pertenceu aos homens, conserva ainda a forma que eles lhe imprimiram.” (Cf. BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: a experiência vivida*, vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, p. 504)

No lar da eticidade, aquilo que baseia as relações da mulher, não é este marido, nem este filho, mas um marido em geral, um filho em geral; é o universal. A mulher em sua determinação para a singularidade, no seu prazer, permanece imediatamente universal e alheia à singularidade do desejo. Poderia ser argumentado que o papel está dado, que a mulher para Hegel obedece a uma lógica geral de reprodução da vida social. É exatamente isso que Hegel com outras palavras diz, aliás muito antes de Silvia Federici.<sup>273</sup> A questão é que o suporte dessa relação, todas as formações da efetividade, todas as construções da realidade política, embora não no mesmo grau ou na mesma força, aspiram à eliminação da angústia e da perda, vencer o negativo é afinal a busca; menos, porém, na posição do feminino; sua exceção, seu pé nos dois mundos (lei humana/lei divina) faz com que, de antemão, observe com tranquilidade a negação e guarde consigo a possibilidade do impossível.

Há pelo menos duas objeções que podemos levantar contra esta leitura por assim dizer feminista de Hegel. A primeira é de natureza epistemológica; questiona a admissibilidade epistemológica e a operação do discurso hegeliano sustentando diferenças estanques. A segunda é de natureza política: questiona a relevância que Hegel daria para o problema assim como sua efetividade. No que concerne à primeira, o limite real de todo processo e significado que emerge das figuras hegelianas é a sua dissolução enquanto unidade (identidade?). A figura se (des)realiza sempre quando descobre sua opacidade e sua verdade na diferença que tem com relação a si mesma e com o mundo. No que concerne à segunda, a despeito dos recursos identificatórios dentre os quais a noção de gênero, como afirmado acima, o feminino no interior da *Fenomenologia* não é um gênero, mas uma figura ética; temos aí um gesto ativo que não tem sentido positivo ou representativo: está na ordem do espírito e da desarmonia, que é própria do Todo.

Por isso, nessa postura ética, há uma igualdade radical porque as diferenças são indiferentes, o irmão é para a irmã a essência igual e tranquila em geral. O reconhecimento dela está nele de maneira límpida já mediada pela consciência e sua realidade efetiva. A indiferença da singularidade e sua contingência ética não estão presentes nessa relação e sim o momento do Si singular que reconhece e é reconhecido, pois está unido ao equilíbrio de sangue e à relação carente de desejo. Por isso, a perda do irmão é irreparável para a irmã; e seu dever para com ele é supremo (Antígona) (F.E, § 457). Nesse sentido, a noção de feminino permanece resguardando a essência ética e claramente Hegel se

---

<sup>273</sup> Cf. FEDERICI, S. *O Calibã e as bruxas: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2018.

baseia na relação de Antígona com seus irmãos. Essa posição se associa antes de tudo com o descentramento das construções embasadas na lei humana, não eliminando de si o caráter dramático da negatividade.

## V

### *A fraternidade*

O irmão é o lado em que o espírito da família se torna individualidade que se volta para o Outro e passa à universalidade. Ele abandona a eticidade da família a fim de produzir e conquistar a efetividade efetiva. (F. E, § 458.)<sup>274</sup> O irmão passa da lei divina à humana. Tem como princípio atuar no interior do quadro efetivo e da realidade normalizada do campo social.

Essa passagem se marca pela realização da autonomia e busca da liberdade, envolve o sentido do político e repõe o curso da negatividade. Ambos, irmão e irmã, ultrapassam sua essência natural, não estão presos ao circuito vicioso da repetição da negatividade familiar, e entram então em uma significação ética. Tornam-se duas essências universais do mundo ético. Essas duas essências universais têm sua individualidade determinada nas consciências-de-si diferenciadas pela natureza de sua posição no mundo. Nas palavras de Hegel: “Recebem a oposição determinada da diferença cuja naturalidade recebe ao mesmo tempo sua determinação ética.” (F. E, § 459)

O que há nessas posições – que estão em negatividade uma em relação com a outra, por serem consciências-de-si, mas numa inter-relação subjetiva, numa intersubjetividade, portanto – é uma troca efetiva que se marca pela passagem de um no outro. Noutras palavras, essas diferenças não são diferenças nenhuma; quando um está em relação com o outro, o imediato reconhecimento e a posição tomada no campo efetivo da vida, não só permite que a ética feminina atue sobre a lei humana masculina, como o contrário; isso exerce sobre ambos o potencial do político. A fraternidade exhibe assim uma posição de igualdade que não exclui a diferença, mas a torna indiferente para o potencial político das duas posições.

Por isso, essa diferença dos sexos e de seu conteúdo ético permanece na unidade da substância, isto é, no terreno social. Seu movimento é o vir-a-ser da substância cuja

---

<sup>274</sup> Se retornarmos ao trecho supracitado de Beauvoir, não tem como não pensar que o irmão não traga consigo a ordem masculina, o mundo dos homens, tão bem apontado por Beauvoir. (BEAUVOIR, op. cit.)

realização é a contínua reestruturação da efetividade evidentemente lastreada pelo negativo e impossibilidade de completude. Por um lado, então, a lei humana do irmão está estreitamente vinculada a uma intenção de cercar a efetividade, de criar um espaço para que aquilo que era indiscernível se torne discernível, o não-identificado se torne idêntico. Sua posição mostra uma impossibilidade. Por outro lado, a essência ética da irmã, sua posição da lei divina com o amor constitutivo na *philia*, parte da impossibilidade, do além das formas constituídas para tornar possível uma outra organização do efetivo. Por isso, a comunidade tem na família o elemento formal de sua efetividade e na lei divina sua força de legitimação. Nenhuma das duas leis é unicamente em si e para si. A lei humana em seu movimento vivo procede a lei divina. (F. E, § 460)

A fraternidade é, portanto, o solo da construção do político que demove as determinações, remove a unidade estanque do Si e impõe sua troca mútua. Ambas as figuras cuja função determinante é a construção da efetividade – a posição junto à negatividade e a apreensão do efetivo justamente quando ele é negado – são o passo fundamental da formação da consciência. As essências éticas universais de ambos são a substância como consciência universal e a substância como consciência singular. Tem o povo e a família como efetividade universal e o homem e a mulher como individualidade atuante. O que está claramente em jogo aqui é a possibilidade de realização singular que determine o universo já socializado; a evidente contradição serve para mostrar que essas figuras já incorporam o reconhecimento ético da impossibilidade de estancar o movimento da vida social.

Eis um passo-a-passo hegeliano: o singular que busca o prazer no gozo singular encontra-o na família; e a necessidade de que o prazer desapareça é sua consciência de si como cidadão de seu povo. É a lei do coração como lei de todos os corações, é a consciência de si como ordem universal reconhecida. É a virtude que goza os frutos de seu sacrifício. É a consciência da coisa mesma satisfeita na substância real e que encontra nas potências éticas um conteúdo autêntico que tomou o lugar dos mandamentos. Possui, assim, um critério para o exame não das normas, mas das ações. (F. E, § 461.) Noutras palavras, na fraternidade efetivada há não somente a realização do exame da ação e não da representação como há a apreensão do Outro, há a superação das diferenças não mais pela exclusão senão pela indiferença criada a partir da experiência ética, há a aceitação do movimento contínuo da vida e, por fim, e não menos importante, há a construção

efetiva da organização social que atende pelo governo do povo e é responsabilidade desse cidadão.<sup>275</sup>

Por isso, o todo, o governo, é um equilíbrio de todas as partes; esse equilíbrio é vivo e nele surge a desigualdade que é reconduzida à igualdade pela justiça. O movimento do negativo é sempre repostado na medida em que não se trata de uma utopia política que abarque toda a efetividade social, senão de uma ideia que reconheça a impossibilidade de um todo sem suas contradições, ou melhor, sem o seu negativo constitutivo. A justiça é justiça do direito humano (o homem é ser social) que reconduz ao universal o ser-para-si que saiu do equilíbrio. Isso significa que, em linhas gerais, é justamente a negatividade, aquilo que sai do equilíbrio, o que repõe o movimento da liberdade e a necessidade do exercício da justiça mantida pelo governo do povo.<sup>276</sup>

Em suma, justiça para Hegel é o governo do povo que se realiza pela singularidade universal. O povo que se torna senhor de si é aquele que executou o trabalho e independência do espírito. O seu governo responde pela vontade consciente de si que é a de todos e cada um. Aqui temos, pois, a radicalidade extraordinária do pensamento hegeliano na *Fenomenologia*, ao contrário da leitura padrão; para Hegel, é o singular que responde pelo universal, e quando este tenta impor um limite absoluto para a ação do singular, vê em si mesmo sua universalidade desaparecer. Por isso, “a justiça que reconduz o equilíbrio, o universal que se torna prepotente sobre o singular, é o espírito simples de quem sofreu o agravo” (F. E, § 462). Esse espírito – singular e independente – é essa potência subterrânea; sua vingança é a permanência de seu desagravo que destrói os limites que esse universal impunha. Sua substância tem efetividade perene. Quando uma individualidade se singulariza pela força da efetividade de sua demanda, a universalidade já está cindida, já perdeu sua posição e já se estilhaçou. O agravo que no reino da eticidade pode ser infligido ao singular é, como Hegel não cessa de dizer, somente este: que alguma coisa lhe aconteça. Pode-se assassinar esse singular, mas não sua obra. Podem prender ou exilá-lo, mas não podem destruir a ideia que consigo traz. Essa é a força ética que se realiza na singularidade. Esse é o sentido do político.

Por isso, o reino ético é um mundo imaculado em que não há cisão. Seu movimento é um tranquilo vir-a-ser. Seu meio termo é constituído por um extremo e

---

<sup>275</sup> Aqui, claramente a noção de Fraternidade se atrela àquele sentido revolucionário captado tanto por Rebecca (Cf. COMAY, R. *Mourning sickness: Hegel and the French Revolution*. California: Stan Ford University Press, 2011) como por Susan Buck-Morss (op. cit.).

<sup>276</sup> Novamente o ensaio de Ruda tem grande interesse para nós porque vai ficar evidente o ocaso da relação desequilibrada entre sociedade civil e Estado, gerando um terceiro e perigoso componente: a população.

concluído com outro extremo, seu elemento, mediante a individualidade, um homem. Mas é só mediante a mulher que esse espírito emerge para a efetividade consciente. A união do homem e da mulher constitui o meio termo ativo do todo, o elemento que unifica a lei divina e humana. Aqui há, pois, a mais radical igualdade do pensamento hegeliano, que possibilita pensarmos sobre uma radical democracia que em todo caso, desde a sua morte, nunca se efetivou.

*Quem é o sujeito do político?*

Que através de Hegel possamos sustentar que, sob a condição da negatividade e emergência do sujeito, haverá sempre a recolocação do negativo, indica de maneira exemplar que, para ele, o sentido do político se encontra em uma relação absolutamente tensionada pelos conflitos. Trata-se exatamente da demonstração acabada da impossibilidade de realização da completude. Um universal sem completude? Em Hegel? Podemos aqui ser mais hegelianos do que Hegel? Reposicionar problemas que não estavam em seu radar? Acreditamos que isso é possível e que a própria abertura para o pensamento de um sentido do político se desenvolve pela cabal demonstração de que o que constitui o sujeito, em sua relação com a efetividade social, não é a conquista de sua unidade, mas a reposição de sua cisão.

O indivíduo que agora tem consciência de si é, na realidade, o entrelaçamento das contradições que emergem em seu lançar-se no mundo; é, portanto, um *Sujeito*. E a efetividade, por sua vez, na medida em que é, de alguma maneira, apreendida por essa aventura da consciência que, ao reconhecer a efetividade, passa a transformá-la, declina-se sob o jugo das forças disputantes e absolutamente contraditórias. Uma vez que essa efetividade, a realidade social, é o que se concebe num pensamento que agora, mais do que subjetivo – com o sentido do político desdobra-se – é intersubjetivo, podemos sustentar que se trata da emergência do político.

Após o percurso da consciência que passa pelo trauma da sujeição, quase se tornou impossível compreender algo básico que, no entanto, é fundamental: *a sujeição põe como falta a liberdade e, por sua vez, o desejo do escravo é libertar-se*. É exatamente porque deseja suprimir sua sujeição, que acaba transformando a efetividade ao transformar-se a si próprio. Se Hegel pode afirmar, evocando as ilusões que a consciência efetiva em suas figuras estanques crentes de sua unidade – e, por isso, limitadas – que o curso do mundo vence a luta porque tem em seu poder a consciência virtuosa, mas depende dela para

implementar a essência que não pode se desfazer (F.E 387) é porque a posição do sujeito é sempre considerada o motor que dinamiza a efetividade, uma contradição, um Um que é dois, que acaba por elidir qualquer distinção substancial que possa separar o entrelaçamento da consciência consigo e com o mundo. Noutras palavras, é da natureza da consciência hegeliana ser cindida, ter uma diferença interna a si mesmo, o que afeta o movimento efetivo do terreno social.

Todas as condições da efetividade mantêm, portanto, a visibilidade da negação constitutiva e a natureza contingente da estrutura social. É essa consciência cindida, que tem o sentimento da diferença entre suas aspirações e o concreto, que evoca o princípio ético como desmedida na medida e, de novo, de medida na desmedida. Causa uma suspensão da realidade política sedimentada pela rotina, criando uma abertura para o momento do político. Sua negação é, portanto, produtiva, não nihilista. Sua vontade de poder pressupõe a destituição do posto e a realização de seus anseios. Não são poucas as figuras da *Fenomenologia* que carregam essa presunção que só pode ser superada, efetivamente superada, ao se pressupor a institucionalização dos antagonismos externos entre as forças sociais, que nessa posição se tornam políticas, como também a da cisão interna que marca a *igualdade na diferença* de todas essas forças.

Naturalmente o sentido do político não se efetiva no interior de uma rotina posta, senão naquele breve momento de colapso do posto e na articulação de uma novidade pressuposta. Isso quer dizer que a emergência de uma consciência como a de Antígona só evidenciou o que já existia, o desaparecimento de uma ordem que ainda não havia se completado, tendo em Creonte o outro lado da moeda e da resistência frente à novidade. É, entretanto, nos momentos entre a morte do velho e o nascimento do novo que se tem o pressentimento do sentido do político. Para Hegel, esse pressentimento está colocado na singularidade dessas consciências que, em busca de sua liberdade efetiva, põe som e fúria na ordem instituída.

Nesse movimento do texto hegeliano fica evidente que toda ordem estável oculta e nega sua oposição. Por isso, o sopro do ético é sempre a força que engendra o movimento do negativo na sociedade e, *Para-nós*, só pode se condensar na cabal demonstração de que é a negação que deve ser institucionalizada. A realidade do político, desse modo, é o desnudamento do negativo e do conflito subjacente à tentativa de eliminá-la. Sob esta luz, o que se revela de fundamental é que nada mais próximo da realização desse processo do que o governo do povo: a democracia em seu sentido mais radical. O sopro do ético, que marca a dimensão crítica e negativa da filosofia hegeliana, da



realização da liberdade pelo escravo, é justamente o impactante vento sobre uma rotina que, carcomida, oculta seu frágil solo e suas frágeis garantias instituídas. O que demonstra de fato que o governo do povo é uma forma de vida ética fundada na busca da liberdade realizada pelo escravo. Nesse sentido, não fica difícil compreender o ódio que Nietzsche tinha à democracia, justamente porque ela era só mais uma conquista dos perdedores.<sup>277</sup>

De modo mais geral, a partir do momento em que a negação é identificada como possibilidade do sentido do político e dá início à demonstração da divisão entre os atores, a tranquilidade do instituído é rescindida, porque a posição da tensão que é elucidada aparece demonstrando como a completude efetiva é na verdade ilusória. Em outras palavras, as condições efetivas que geram o sentido do político em Hegel são: 1) tornar visível o conflito entre as diferenças mutuamente excludentes e seus conteúdos que visam atingir uma sociedade harmônica; 2) demonstrar a cisão interna que demarca a posição dessas noções que buscam a completude (universal) por meio da efetivação do conteúdo (singular). É só por meio do governo do povo que a visibilidade dessa contradição, que o horror da descoberta da ilusão e que os limites de ambas as posições se tornam visíveis. É a inclusão momentânea de um dos polos, de um dos momentos de suspensão/destituição da efetividade política posta, o que podemos chamar de exercício do governo do povo.

É, no entanto, o sopro do ético que executa a suspensão da realidade política: no momento em que a singularidade se lança como força opositora ao efetivo, toda a rede hierárquica das relações normalizadas até ali é suspensão. E a abertura causada por essa suspensão, por essa audácia que não se vincula à geografia da possibilidade instituída, pressupõe tanto a destituição do antagonismo que sustenta a marcha do processo, quanto a da suposta identidade que as forças em disputas alçam para manter o mesmo. Já que a postura ética inscreve o reconhecimento daquilo que a negava ao mesmo tempo em que desnuda a impossibilidade de qualquer manutenção perene do que a consciência acredita ser, se sempre é repostada a negatividade executada pelo singular, a relação entre um conteúdo concreto realizado pelo governo do povo e a encarnação da incompletude é restabelecida.

A democracia encarnada nesse governo do povo, para Hegel, nada tem em comum com aquela formalidade pueril da democracia esvaziada de nosso tempo. A ambiguidade constitutiva desse governo do povo se liga ao fio de Ariadne da modernidade com sua falta constitutiva impressa inclusive na ação do sujeito. Esse soluço inseguro encarnado

---

<sup>277</sup> Cf. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

no coração da democracia radical acompanha a descoberta da perda que reside no coração social. O que Hegel basicamente quer nos ensinar com isso é que aquela posição de um Universal que elide suas contradições constitutivas, que se autonomiza radicalmente da singularidade e que provoca um total afastamento das partes que o constituem é falsa e ilusória. Aliás, precisa ser combatida. A divisão da consciência e a desarmonia social são inerentes à condição do desdobramento social.

A própria experiência de Hegel diante de um dos eventos mais significantes da história humana marcou a posição de sua crítica.<sup>278</sup> A morte de Deus, o surgimento da subjetividade marcada pela separação, pela cisão interna que carrega em si, o descentramento da consciência são as marcas da universalidade. De fato, porém, o universal presume ultrapassar a diferença e suprimir a cisão interna, mas é precisamente a forma negativa da consciência, no sopro ético de uma posição instituinte fugidia, que põe em cheque as identidades marcadas pela normalização do efetivo, ao mesmo tempo que aponta o gesto pelo qual a novidade se processa e o caminho no qual a tarefa política tem que ser cumprida. A falta de sentido que o processo efetivo executa conduz à tentativa de organizar sentido pela postura ética, como dissemos, de criar uma medida na desmedida. É isso o que há de universal: o movimento do singular.

Não poderíamos afirmar que o sujeito advém justamente nessa postura do ético? Essa posição, no entanto, só pode ser resguardada pelo governo do povo que pactua com a falta de sentido de maneira radicalmente diferente. Reconhece justamente essa perda de completude como a possibilidade de mediação entre o universal e o singular. A beleza da consciência virtuosa, da consciência do perdão ou da bela alma, é que todas desnudam o caráter conflituoso e constitutivo do social; a divisão, a desarmonia e a perda são afinal o *leitmotiv* da realidade do sentido político. O reconhecimento do caráter desencantado dessa efetividade é a meta de um governo do povo que traga para o seu interior o conflito como saudável e a destituição como remédio.

Nesse sentido, não estamos respondendo a pergunta que Lévinas dirige ao Hegel de Rosenweig? “Os seres em sua particularidade abandonarão sua verdade num Todo em que se desvanece a sua exterioridade?”<sup>279</sup> Parece-nos que é justamente o contrário. O governo do povo em Hegel é a forma da maturidade do espírito onde se observa que a realidade é aberta à contingência e que a singularidade é o princípio unificador das diferenças que reconfiguram o universal. Nesse sentido, nossa resposta só pode ser a de

---

<sup>278</sup> Evidentemente estamos falando da Revolução Francesa.

<sup>279</sup> LÉVINAS, op. cit., p. 13.

que é o Todo que se abandona ao conflito inerente à singularidade que o destitui/institui através da suspensão realizada pelo sopro do ético. Este fato por si só mostra que as figuras da consciência hegeliana que rumam para a liberdade, sua resolução para enfrentar a contingência, sua força para lidar com o negativo e a própria singularidade também constituem um dos maiores perigos ao governo do povo. Eis a ambiguidade da democracia radical.

Se acaso essas singularidades se distanciem da vida social, esses indivíduos associados se coloquem acima do governo do povo, se a propriedade for inerente ao poder político ou à noção de uma harmonia sem contradições, uma identidade estanque no terreno social impere, então, fatalmente, a democracia está em risco. Claramente aqui estamos falando das posições que circundam as conclusões possíveis no interior da *Fenomenologia*. O curioso disso é que mesmo anos depois, com *Os princípios da filosofia do direito*, teremos uma dicotomia entre Estado e sociedade civil que denuncia o processo de negatividade radical executado pela pobreza e desigualdade no seu interior que vai fazer saltar um elemento não abarcado na geografia institucional e na ordem do possível: a *população*. Nas palavras de Frank Ruda:

Pode-se antes, como um hegeliano mas contra Hegel ele mesmo, tomar o lado do juízo da população de que se a produção da pobreza não pode ser evitada, isso torna a totalidade do sistema sociopolítico em que ela existe um sistema de injustiça. Embora Hegel observe claramente que pobreza é uma condição em que perdemos a possibilidade mesma de realizar a nossa própria liberdade, e embora ele demonstre que essa deficiência, essa ‘impossibilidade’ (de realizar nossa própria liberdade), seja inevitável, i.e. ‘necessária’ ainda que produzida artificialmente, ele não entende conceitualmente essa deficiência como uma injustiça. Pois, se ele tivesse retirado essa conclusão, a sociedade civil, “o mundo fenomênico do ético” (FD § 181) se revelaria em sua totalidade ser uma concatenação de injustiças, que produz incessantemente a impossibilidade de validar universalmente (i.e. para todos) o princípio sobre o qual a sociedade civil se assenta. A população, por outro lado, não hesita em retirar essa conclusão, e a sua indignação no estado de coisas existente é a expressão mesma dessa conclusão. Isso legitima a reivindicação da população a um direito de subsistir sem trabalho, uma vez que ela não pode, de fato, subsistir pelo trabalho. Mas reivindicar esse direito só pode aparecer irracional para Hegel, a partir do momento que ele liga o conceito mesmo de direito à noção de vontade livre, que só pode ser o que ele é, isto é, livre, quando ela realiza a si mesma por meio da atividade do trabalho (o que é precisamente o que a população não faz).<sup>280</sup>

Se pensarmos essa conclusão de Ruda, com as conclusões a que temos chegado na *Fenomenologia*, poderemos dizer que é a posição da população que reivindica de fato a efetividade do mundo sócio-político. A população seria então o sujeito do processo. É

---

<sup>280</sup> RUDA, op. cit., p. 10.

nesse sentido que a posição da singularidade, ao aspirar a busca de sua completude e se ver diante do fracasso dessa experiência, traz o ensinamento hegeliano basilar no solo social das realizações políticas: o Para-nós, a nossa consciência, nós que assistimos, no palco trágico do espírito, as dezenas de experiências fracassadas, os ressentimentos de toda ordem e a inalcançável busca pela unidade, nós estamos aptos para dizer, segundo Ruda, contra o próprio Hegel, que qualquer experiência de completude, qualquer totalidade estanque que negue o seu negativo, qualquer identidade de uma consciência consigo mesma fracassa diante do movimento da vida e das contradições no terreno do social.

Por isso, a realidade da ética, por exemplo até mesmo na população, é uma declaração negativa, que enuncia, com a ação da consciência, que os limites possíveis já não são mais toleráveis frente à negação da realização de sua liberdade. O esforço ético da consciência faz constar, publicamente, que a ordem instituída, e normalizada pela rotina hierárquica vigente, não é mais possível. Constata-se nessa negação que o que o sopro ético declara serve a todos e a cada um. Uma negatividade que jamais se exclui do terreno social. Uma negatividade que exerce a reconfiguração do político denotando a emergência do conflito. Uma negatividade que traz o impossível derrubando as fronteiras do que havia sido concebido como possível.

É na tensão entre singular/universal e completude/incompletude que se coloca todo o esforço de criação de uma sociedade mais justa e de uma consciência que exercite livremente sua liberdade. Se a verdade é um exercício para a consciência hegeliana, a liberdade é uma luta. A dinâmica e exercício de liberdade, a posição e contraposição realizada no *governo de um povo*, evanesce, e resta aquilo que fora transformado pela posição sadiamente intransigente dessa consciência, um efeito de sua ação no mundo que em Hegel nunca a representa. É a irredutibilidade da ação dessa consciência que transforma todos os limites passíveis da ordem. Por isso, na *Fenomenologia*, ironicamente todo o acento se coloca na descontinuidade da experiência, no fracasso que a constitui, no negativo que novamente se coloca. Com isso podemos afirmar que a fundação da subjetividade da consciência hegeliana, fundação efetivada pela sujeição, é paralela com a busca da liberdade e, portanto, com a instituição do sentido do político como conflito subjacente às dinâmicas e incursões na realidade. O sujeito do político é, portanto, aquele que esteja fora da conformação da geografia instituída. Um excremento, um excedente que é posto como um nada. Nas palavras de Fanon: Os condenados da terra.

*Em busca de um Hegel perdido*

*Sem conclusões finais: o fim é só o começo*

Este é o ponto em que erramos.

Presumimos que esteja no homem somente o que é sofrido, e que em nós é expiado. Ter fome. Isto dizemos que está no homem. Ter frio. E sair da fome, deixar para trás o frio, respirar o ar da terra e tê-la, ter a terra, árvores, rios, trigo, cidades, vencer o lobo e olhar de frente o mundo. Isto dizemos que está no homem.

Ter deus desesperado dentro, em nós um espectro, e um vestido pendurado atrás da porta. Também ter dentro Deus feliz. Ser homem e mulher. Ser mãe e filhos. Tudo isto sabemos, e podemos dizer que está em nós. Tudo que é chorar sabemos: dizemos que está em nós. O mesmo em tudo que é rir: dizemos que está em nós. E tudo que é a fúria, depois a cabeça baixa e o chorar. Dizemos que o gigante está em nós.

Mas o homem pode também fazer como se nada existisse nele, nem sofrimento, nem expiação, nem fome, nem frio, e nós dizemos que não é homem.

Nós o vemos. É o mesmo que o lobo. Ele ataca e fere. E nós dizemos: isto não é o homem. Faz com frieza como faz o lobo. Mas isto exclui que seja homem?

Não pensamos senão nos ofendidos. Ó, homens! Ó, homem!

Mal acontece a ofensa, logo estamos com quem é ofendido, e dizemos que é o homem. Sangue? Eis o homem. Lágrimas? Eis o homem.

E quem ofendeu o que é?

Nunca pensamos que também ele seja o homem. Que outra coisa pode ser? De verdade, o lobo?

Hoje dizemos: é o fascismo. Ou melhor: o nazifascismo. Mas o que significa ser fascismo? Desejaria vê-lo fora do homem, o fascismo. O que seria? O que faria? Poderia fazer aquilo que faz se não estivesse no homem poder fazê-lo? Desejaria ver Hitler e seus alemães se aquilo que fazem não estivesse no homem poder fazê-lo. Desejaria vê-los procurando fazer. Tirar deles a possibilidade humana de fazê-lo e depois lhes dizer. Vamos, façam. O que fariam?

Uma ova diz minha avó.

Pode ser que Hitler escrevesse aquilo mesmo que escreveu, e Rosenberg, ele também; ou que escrevessem cretinices dez vezes piores. Mas eu desejaria ver, se os homens não tivessem a possibilidade de fazer o que faz Clemm, pegar e despir um homem, dá-lo como comida aos cães, eu desejaria ver o que aconteceria no mundo com as suas cretinices.

(Vittorini, Homens e não, p. 205-6)

Diferentemente de Fukuyama, cuja conclusão é a de que Hegel advogava uma democracia liberal, nossa posição, como deixamos claro, insiste em que a posição liberal é a tentativa de controle do Político.<sup>281</sup> A única possibilidade de lidar com as negatividades e contradições que emergem é afirmando tais contradições, a dimensão do negativo, e radicalizando a participação do governo do povo. Isto é, uma democracia que esteja para além dos tratos postos e que permita que a posição ética circule e se efetive. Um governo do negativo. Essa posição é também a instauração de uma posição que não elide o *estado de exceção* contra qualquer *exceção* que se produza, e aqui na *Fenomenologia*, principalmente pela propriedade.

Como vimos, porém, para a consciência qualquer espécie de caminho é adotado tendo como finalidade uma busca de igualdade consigo, uma unidade e identidade. Não importa o que faça, é preciso chegar ao momento em que se coloque a unidade consigo mesma. Quanto mais se colocam empecilhos em seu caminho, mais o desejo aumenta. As mais belas escolhas da consciência hegeliana foram feitas, entretanto, quando ela percebia que o ponto alcançado não era o definitivo, quando, por fim, ao tocar no escândalo do real não via nada, senão a si própria refletida no outro que negava; quando por final nós, o Para-nós, nos demos conta de que, afinal, o final é justamente pensar sobre a negatividade e reiniciar o curso de sua mensuração, repensar nossa consciência e a ideia que temos do mundo. É aqui que está o motivo de Hegel ter dito que a *Fenomenologia do espírito* era uma introdução à ciência. Nós, que especulamos sobre o pensamento especulativo, observamos que daí podemos puxar o(s) nó(s) do político.

À sombra do pensamento de Hegel, podemos concluir que a negação do descentramento, do estranhamento frente ao real, só pode existir como uma ilusão, como uma negação da perda de unidade geral em meio ao antagonismo radical que atravessa o corpo social. A ilusão nega a cisão da realidade prometendo realizar a completude, prometendo estancar a negatividade existente entre o efetivo e o vir-a-ser, reprimindo a natureza negativa da produção do movimento efetivo do todo social. Esta seria, por assim

---

<sup>281</sup> Assim, não estamos de acordo totalmente com a famosa conclusão de que: “tanto para Hegel quanto para Marx a evolução das sociedades humanas não era ilimitada. Mas terminaria quando a humanidade alcançasse uma forma de sociedade que pudesse satisfazer suas aspirações mais profundas e fundamentais. Desse modo, os dois autores previam o ‘fim da História’. Para Hegel seria o estado liberal, enquanto para Marx seria a sociedade comunista.” (FUKUYAMA, F. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 12.)

dizer, uma *ilusão necessária*. O que salta às vistas, no entanto, é que Hegel deixa muito evidente que qualquer promessa de uma positividade social fechada – a construção de uma realidade sem negatividade – se funda numa violenta negação que sustenta uma exclusão daquilo que a constitui. Podemos dizer: uma abstrata universalidade que presume a exclusão da alteridade e que, porém, permanece como força objetiva controlada por essa posição. Então, a posição do Para-nós – que trocando em miúdos, é a posição daqueles que fizeram o curso do espírito – só pode ser aquela que reflete sobre as necessidades da negação ao socialmente posto sem, no entanto, cair na armadilha de se atolar na negatividade ou pensar uma ordem fechada, positivamente instituída e que exclua as contradições imanentes ao seio social. Noutras palavras, uma posição que se localize na tensão existente entre a admissão dos fracassos, o aprendizado desses fracassos e a possibilidade de tornar o Outro o mesmo que o Si como uma negação que lhe é constitutiva e produtiva. Tornar as diferenças indiferentes parece nesse sentido ser o caminho da reinstauração do Político.

No início da década de 1970, mais ou menos, com o eclipse das grandes aventuras políticas do século XX, havia uma pequena e irônica charada: “qual a diferença entre um liberal e um conservador? Este último diz a realidade para sustentar suas mentiras, aquele diz mentiras para sustentar sua realidade.” Se a posição da vitória do mundo do mercado era a utopia do fim da história tão amplamente divulgada com a queda da URSS e o fim do “socialismo realmente existente”, o que de fato aconteceu foi uma tentativa de absolutização de um único pensamento que se organizava irremediavelmente pela ordem do possível - ocultando toda a negatividade e as contradições que se efetivam para sua manutenção. Por isso que, entre um liberal como Fukuyama e um conservador como Huntington, preferimos este último, tendo em vista que sua análise do mundo pós-queda do muro de Berlim se revelou precisa e profética quando acabou desnudando o fato de que após o colapso do “comunismo” teríamos cada vez mais um mundo voltado politicamente para identidades étnicas, identidades nacionais e culturais. Em suas palavras a apresentação acabada de um colapso das civilizações, como segue:

Uma *Weltanschauung* sinistra dessa nova era foi muito bem expressada pelo demagogo nacionalista veneziano no romance de Michael Dibdin, *Dead Lagoon*: “Não é possível haver amigos verdadeiros sem inimigos verdadeiros. A menos que odiemos o que não somos, não podemos amar o que somos. Essas são as verdades antigas que estamos penosamente redescobrimos depois de mais de um século de cantilenas sentimentais. Aqueles que as negam, negam sua família, sua herança, sua cultura, seu direito inato, seus próprios seres! Eles não serão perdoados.” A lamentável verdade contida nessas verdades antigas, diz Huntington, “não pode ser ignorada por estadistas e estudiosos. Os inimigos são essenciais para os povos que estão buscando sua identidade e

reinventando sua etnia e as inimizadas que têm o potencial mais perigoso estão situadas cruzando as linhas de fratura entre as principais civilizações”.<sup>282</sup>

Nessas linhas vemos que o clamor e vigor da identidade é justamente a convocação daquilo que a nega como um fantasma onipotente que pode descentrá-la, tolhê-la e, por fim, eliminá-la. Aqui está posta novamente a figura do que o judeu representava para o nazista, geralmente um integrante das classes médias, o negro representava para a sociedade branca americana e sul-africana, o cigano, o imigrante e o palestino representam, na hora atual, para a Europa. Ora, em Hegel observamos claramente como essa busca da unidade – a identidade da consciência – não é só uma ilusão; mas é uma ideologia não como um falso, mas como uma abstração capaz de promover uma realidade mortal de eliminação e pogroms, que de repente retornaram, e imprimem um gozo. Quando tais posições se efetivam como política, seu resultado só pode ser o domínio. Porque, como nos ensinou a dialética sujeição/dominação: melhor que matar é dominar. É nesse sentido que o livro de Huntington nos trouxe uma amarga lição.

O século XX demonstrou com abundância a interversão que o distópico realiza frente ao utópico. Não foram raras vezes que a ilusão de uma ordem social harmoniosa sustentou a exclusão do Outro, assim como sustentou também que as desordens existentes foram forjadas justamente por esse Outro e que, portanto, ele deveria ser eliminado da realidade social. Agora, porém, essa ideia pulula no terreno social fazendo frente à democracia liberal porque ela nega os conflitos e multiplica-os ao tentar apaziguá-los no interior da esfera representativa. Tornou-se impotente. Sendo, pois, a realização do apaziguamento ante o movimento da vida social algo impossível, o discurso político pode se tornar atrativo se os motivos dessa impossibilidade recaírem nas costas justamente desse estrangeiro, desse homossexual, desse negro, desse palestino, enfim, desse diferente de “nós”. Do fascismo sempre imperante na sociedade da ultra-identificação atual, ao antissemitismo desdobrando-se em islamofobia, o que temos assistido, infelizmente, com naturalidade, são reposições dessa conservação de Si pela exclusão e controle do Outro. Um sonho de uma sociedade positiva e cuja função histórica não tenha mais nenhum valor, cuja ordem do tempo tenha sido estancada num eterno presente.

Em vista dessa vulnerabilidade sempre repostada como dispositivo de controle, que sempre propõe identidades, formula identificações, cria fronteiras e impõe a ideia de um

---

<sup>282</sup> HUNTINGTON, S. P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. São Paulo: Editora Objetiva, 2000, p. 18.



mundo harmonioso, perfeito e de realização universal, vê-se a sustentação de determinadas particularidades que não podem ser assimiladas ao jogo de sua universalidade e, que, portanto, precisam ser eliminadas. Impõe-se uma espécie de dialética entre essa ilusão e a particularidade negativa e negadora dessa universalidade posta. Os resultados são sempre catastróficos. Por um lado, a ilusão busca a estabilização do movimento social e para tanto cria uma noção de identidade estanque e pura, por outro, ela já é em si própria desestabilizadora, uma vez que tem que repudiar seu negativo, o antagonismo que a constitui.

Aqui não dá para desconsiderar, porém, as importantes lições de Marx: o capital nunca fora um Outro, um estrangeiro para Marx, mas uma força produtiva de sociabilidade que coloca a humanidade sob seu império. Atua em nosso meio, se estabelece como nossa formação. Nesse sentido, Marx nunca quis instaurar uma sociedade de uma classe, mas uma sociedade que superasse as classes porque a classe já é a negação da humanidade. Como grande hegeliano que era, Marx sabia, primeiro, que não se tratava de criar um mundo dos trabalhadores, mas de pessoas livres e, segundo, nada podia dizer sobre esse mundo com o peso de trair o reconhecimento da negatividade que poderia constituir uma democracia efetiva com todo o peso de sua exceção por meio da ditadura do proletariado. O velho Marx, principalmente, nunca pensou na possibilidade de encontrarmos um paraíso.<sup>283</sup>

Como já foi dito, porém, assistimos com muita clareza e objetividade as noções de utopia se interverterem em distopias durante o século XX sob o efeito narcotizante de eliminação de toda e qualquer negação do Eu. Com efeito, as lições de Hegel permaneceram abertas, ignoradas, jogadas no canto, empoeiradas pelo peso das diversas positivities ilusórias. Do socialismo sem alienação ao liberalismo que abarca todos numa comunidade universal abstrata, vimos o peso do negativo voltando a cada esquina histórica. Muita água correu para que um Hegel, longe da realização da positividade, do saber absoluto fechado em si mesmo, fosse superado, e em seu lugar cada vez mais aparecesse um Hegel perdido, aquele das ilusões perdidas, do tempo perdido e para o qual esse mesmo saber é uma abertura para a observância contínua de nossos fracassos e sua investigação contumaz.

Nunca tivemos interesse em fazer de nossa análise uma espécie de ilusória interpretação definitiva de Hegel. Quantas mãos não vimos sucumbir nessa areia

---

<sup>283</sup> MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2006.

movediça? Foi Sartre que uma vez disse que um pensamento se atualiza em função do estágio histórico-político. Confiamos nisso. Esse Hegel foi possível aqui e agora. Para nós, portanto, o que está em jogo na concepção hegeliana de experiência e formação é, como assinalamos ao longo de nosso percurso, a descoberta de que a negatividade apresentada, o Outro, é justamente o lugar – ou melhor, o não-lugar, o lugar de fora – em que a consciência crítica, ou consciência filosófica, o Para-nós, se assenta. Seu *grande Hotel abismo!*

Eis por que, e ao preço de uma ruptura, ao mesmo tempo consigo e com o mundo, a particularidade, o singular, diante da precariedade de sua existência finita frente à existência infinita do todo social, exige um gesto negativo, radical, que se põe como uma singularidade que reconfigura a totalidade das relações sociais. O que é imposto para a maioria dessas figuras particulares, unilaterais, problemáticas e iludidas é a assumir uma posição fora-de-lugar, fora do posto. Isso evidencia que a universalidade em Hegel só pode se estruturar pela singularidade. Ao excluí-la assistimos a recaída de um desejo de unidade excludente. Uma distopia estatal, étnica ou mercadológica que coloca toda a diferença sob império da igualdade conformadora e ilusória; seja pelo consumo e mercadoria, seja pela pureza étnica e ligação fetichista com os ancestrais, seja pelo ajoelhar diante de um Führer ou de um “guia genial dos povos”.

De toda maneira, não podemos recair num certo conformismo com os limites lógicos existentes se aceitarmos essa perpétua negatividade e falta de harmonia no terreno social? Esse parece ter sido, em certa medida, o caminho de Camus quando *n’O homem revoltado* diz o seguinte: “Morto Deus, é preciso mudar e organizar o mundo pelas forças do homem. Já não bastando apenas a força da imprecação, precisa-se de armas e da conquista da totalidade. A revolução, mesmo e sobretudo aquela que pretende ser materialista, não é mais que uma cruzada metafísica desmesurada. Mas a totalidade é a unidade?”<sup>284</sup> Nesse ensaio, que, a despeito de seus problemas, permanece sendo injustiçado ainda hoje, Camus se deu conta de como esse desejo de unidade, de instituição de uma harmonia, era a lenha na fogueira da exclusão. O problema desse nó amarrado ao sentido do político é que uma nova figura desse sentido só pode emergir numa fórmula em que o desejo de transformação da singularidade esteja incorporado à impossibilidade de harmonia do todo social.

---

<sup>284</sup> Cf. CAMUS, A. *O homem revoltado*. São Paulo: Record, 2008, p. 134.

E claro que essa posição, como não poderia deixar de ser, aponta para a forma democrática, não instituída nos marcos de uma posição de eliminação do conflito, como funciona a nossa atual, mas na posição de aceitação desse conflito. Sendo o sentido político uma posição daquela singularidade que ousa destituir os parâmetros postos pelo todo social e sua rotina, sua conformação só pode ser dada pela radicalidade democrática que não exclua o conflito posto pela diferença ante o singular. Se pensarmos hegelianamente, então, concluiremos que a democracia é um jogo de destituição/instituição do posto e não de construção e fortalecimento de instituições. A democracia efetiva – e não a parlamentar – jamais busca eliminar o conflito e o descentramento geral do sentido político, o antagonismo em seu seio e a divisão. O problema, no entanto, é que aquele objetivo de criar uma unidade propositiva no ambiente de negação e conflito só pode ser levado a cabo se não se autonomizarem radicalmente do seio político as associações privadas e voltarem seu poder contra o governo do povo. Ora, como falamos acima, a propriedade privada já é um problema para a realização do sentido do político em Hegel e a ordem efetivamente democrática só pode manter seu percurso de instituição e destituição geral se prescindir da necessidade de propriedade privada.

É interessante notar como tais pressupostos já são trabalhados por Hegel no interior de sua *Fenomenologia*. Se o olharmos a partir da negatividade assim concebida, negatividade que enuncia que a singularidade reside no fato de que o sentido do político constitui a verdade de sua liberdade, pode-se dizer que, em certo sentido, o percurso que inicia com o Senhor/Escravo tem por finalidade demonstrar o conceito de liberdade. O percurso inclusive pode ser retomado nos seguintes pontos: *a)* o trabalho que impunha limites ao exercício de liberdade dessa consciência para *b)* o encontro com uma liberdade restrita ao pensamento da consciência desse escravo que por sua vez se desdobra em *c)* uma liberdade regulada pela ideia de sua falta que evanesce pelo sentimento da emergência política. A filosofia de Hegel, nesse sentido, não é só uma filosofia do escravo, como dizia Nietzsche, mas uma filosofia que demonstra como o escravo rumo para a liberdade.

Assim, os resultados da compreensão de Hegel, sobre o sentido do político, acabam por erguer, mais tarde, o Estado como a organização das partes que condicionam o todo social. Essa interpretação da manutenção do poder, entretanto, não tem como função liquidar a parte dos sem partes – ou melhor, para nos manter no que até aqui foi discutido: o povo – uma vez que a dimensão excedente do povo não é eliminada do

processo de organização da própria visibilidade e institucionalidade. Hegel não é Hobbes para quem o contrato refuta a ideia de uma política própria ao animal humano e acaba deslocando a luta própria às partes do poder para os indivíduos. Hegel não está interessado na busca da origem do poder, que tem como função liquidar a parte dos sem partes. Muito menos crê que só há indivíduos e Estado, sendo sua soberania o não-lugar radical das partes distribuídas de indivíduos, que só repousa em si própria, e que, portanto, não podem ser constituídas enquanto partes constitutivas da *totalidade orgânica do Estado*. Pelo contrário, para o suábio, a organização do Estado passa por apreender a forma do litígio entre suas partes e o exercício do político se executa quando a parte não vislumbrada no instituído assume-se como política e parte. Por isso, para Hegel, é o dano que organiza o sentido do político – e esse fato propicia um paradoxo a própria constituição do Estado hegeliano – não interrompe o litígio entre as partes e acaba tendo uma capacidade ainda maior de visualizar as tensões e as áreas de sombra que constituem a totalidade social. O lugar do povo na *Fenomenologia do Espírito*, portanto, se confunde com a própria comunidade política: o Estado. Ao mesmo tempo, a visualização dos não-contáveis em relação à visibilidade do instituído, por esse Estado orgânico e popular, impõe o sentido do político buscando no seu exercício a efetivação comunitária que, entre outros atributos, não deixa a exceção particular se mover em direção ao interesse individual.

É nesse quadro, no qual ressurge o dano, que se opõe as partes constitutivas do Todo e ergue o povo como aquele negativo não visualizado na ordem. Entrecruza-se o litígio que coloca os interesses de classes em relação tensional com o Estado – o que mais tarde Hegel chamará de *sociedade civil*. Na *Fenomenologia*, porém, que tem como horizonte os desdobramentos da *Revolução francesa*, o social se tornará a verdade dessa comunidade orgânica, ou seja, a verdade do sentido político nomeada pelo poder do povo está situada naquilo que a política – enquanto limitada a gestão – esconde: a base que sustenta a política é o social voltado para comunidade. Isto faz com que este Estado orgânico tenha uma positividade provisória que não pode eliminar o negativo. Por isso, mesmo erguendo o Estado orgânico, que se confunde com o governo do povo, Hegel evidencia sua base negativa – mais tarde, adepto da economia política – demonstra inclusive como a população é uma ameaça a permanência de sua constituição. Nesse sentido, ao contrário da ideia de uma resolução de conflitos propiciada pela dialética,

pensamos sua *Filosofia do direito* não como uma aposta senão como uma interpretação, uma mera interpretação própria aos filósofos.<sup>285</sup>

Se é verdade que os desdobramentos no interior da *Fenomenologia* são um desnudamento acerca da impossibilidade de completude, objetiva ou subjetiva, por outro lado, podemos concluir que essa impossibilidade é o nó do sentido político, a parte mais pujante da obra de Hegel na medida em que a completude é entendida como impossível e a instituição do político na ação singular demonstra essa impossibilidade objetivamente. É a singularidade que constitui a efetividade e demonstra pelo exercício de sua posição ética que a impossibilidade é só uma impossibilidade no quadro geral da efetividade constituída. Esse é um primeiro passo interessante, mas devemos ir além; com a impossibilidade vindo-a-ser possibilidade, não se impõe aqui uma completude fechada, senão o olhar para uma incompletude constitutiva das mudanças e transformações sociais, então aquele sonho de completude se revela ilusório e repõe a negatividade. Desse modo, o exercício político da singularidade é questionar a ordem do possível sem, no entanto, recair na noção fugaz de que a impossibilidade atingida fomente sua completude ou a completude social. Só o exercício radical da democracia pode atingir tal feito.

O que aprendemos com isso é que o princípio ético não respeita as limitações da realidade objetiva criando aberturas e cisões naquilo que está posto como universal. No mais sólido, naquilo que é tido como o mais rígido, na ordem tomada como natural, é exatamente contra esses limites que o sujeito ético atua. Se não há solução para a negatividade, e se essa negatividade advém do próprio mover-se da singularidade, o que a filosofia de Hegel nos alerta é que, em primeiro lugar, é preciso reconhecer que não há ordem política perfeita e harmoniosa e, segundo, o reconhecimento da impossibilidade dessa ordem requer que a vigilância do governo do povo seja uma constante. Ou seja, como diz Angela Davis, “o exercício da liberdade é uma luta constante”.<sup>286</sup> O que fica aí apontado é que o que pode desatar o nó do sentido político é em última instância o governo do povo, numa linguagem contemporânea, uma democracia radical em que os conflitos e sobretudo a visão de impossibilidade de qualquer harmonia estejam dados de saída. Isso evidencia mais uma vez que é justamente a falta de completude, a contingência e o constante estranhamento da consciência frente ao Outro, ao Outro de si e ao mundo, que impõe sua condição de liberdade. Nada mais distante da ordem atual, em que a busca da unidade perfeita se põe em todo discurso político.

---

<sup>285</sup> Estamos repensando aqui a famosa tese 11 de Marx contra Feuerbach.

<sup>286</sup> DAVIS, A. *A liberdade é uma luta constante*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

## BIBLIOGRAFIA

ACHELLA, S. Hegel Political Theologian? *Revista Crisis and Critique*, Volume 4, Issue I, March, 2017.

ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. São Paulo: Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ARANTES, P. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec, 2000.

\_\_\_\_\_. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2015.

\_\_\_\_\_. *Ideias ao léu: uma digressão à propósito do avesso da dialética*. *Revista Novos Estudos*, número 25, Outubro de 1989, p. 64.

BADIOU, A. *A metafísica da felicidade real*. São Paulo: Martins fontes, 2018.

\_\_\_\_\_. *Em busca do real perdido*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

\_\_\_\_\_. *Hegel's master and slave*. *Revista Crisis and Critique*, Volume 4. Issue I. March, 2017.

\_\_\_\_\_. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Editions du Seuil, 1989.

\_\_\_\_\_. *Théorie du sujet*. Paris: Seuil, 2008.

BALZAC, H. *Napoleão: como fazer a guerra/ máximas e pensamentos de Napoleão recolhidos por Honoré de Balzac*. Porto Alegre: LPM, 2014.

BARROS, D. R. *O jovem Lukács e Dostoiévski*. 2015. p. 204-5. Dissertação (mestrado em filosofia) – departamento de filosofia. Universidade Federal de São Paulo. 2015.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: a experiência vivida*, vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

- BRECHT, B. *Conversas de refugiados*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- BUCK-MORSS, S. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: N-1, 2017.
- BURBIDGE, J. W. *The future of hegelian metaphysics*. *Revista Crisis and critique*. Volume 4. Issue I. March, 2017.
- BUTLER, J. *Vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autentica editora, 2017.
- CAMUS, A. *O homem revoltado*. São Paulo: Record, 2008.
- CHÂTELET, F. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- COMAY, R. *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*. California: Stanford University Press, 2011.
- COMTE-SPONVILLE, A. *Apresentação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- COSSETIN, V. L. F. *A dissonância no absoluto: linguagem e conceito em Hegel*. Ijuí: Editora Unijuí, 2012.
- CUNHA, A. G. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- CURTIUS, E. R. *Literatura europeia e Idade Média Latina*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- DAVIS, A. *A liberdade é uma luta constante*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Nova cultural, 1986.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- EINSTEIN, A. *A teoria da relatividade especial e geral*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Os condenados da terra*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1965.

FEDERICI, S. *O Calibã e as bruxas: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora elefante, 2018.

FERRER, D. *A gênese do significado: introdução ao pensamento de Hegel*. Lisboa: Fundação Antonio de Almeida, 1999.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Princípios para uma filosofia do futuro*. Lisboa: edições 70, 2002.

FICHTE, J. G. *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia*. Tradução e posfácio de Ricardo Barbosa. São Paulo: *Revista Transformação*, 2015.

FUKUYAMA, F. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GABRIEL, M. *Amor e capital: a saga familiar de Karl Marx e a história de uma revolução*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

GIANNOTTI, A. *Origens da dialética do trabalho: estudos sobre a lógica do jovem Marx*. Rio de Janeiro: LPM, 1985.

GOETHE. J. W. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Editora 34, 2009.

GOETHE e SCHILLER. *Correspondências/ Goethe e Schiller*. São Paulo: Hedra, 2010.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história – introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70, 2014.

\_\_\_\_\_. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Petrópolis RJ: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. *Cursos de estética I*. São Paulo: Edusp, 2001.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Esthétique*. Vol. 4. Paris: PUF, 1979.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.



- \_\_\_\_\_. *Jenenser Realphilosophie* (Leipzig, 1931), V. II.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Scienza della logica*. Roma-Bari: Laterza, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Wer denkt abstrakt?*, in *Werke*. Bd. 2, Frankfurt, 1986.
- HEIDEGGER, M. *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. (Cours du semestre d'hiver 1930-1931). Paris, N.R.F. Gallimard, 1984.
- HEMINGWAY, E. *Adeus às armas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.
- HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Discurso editorial, 1999.
- HOBBSAWN, E. *A era das revoluções 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.
- HOULGATE, S. *The opening Hegel's logic: from being to infinity*. Indiana: Purdue University, 2006.
- HUNTINGTON, S. P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. São Paulo: Editora Objetiva, 2000.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JAMESON, F. *The Hegel variations*. Londres: Verso Books, 2010.
- JARCZYK, G.; LABARRIERE, P.-J. \_\_\_\_\_. *Les premiers combats de la reconnaissance*. Maîtrise et servitude dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Paris: Aubier-Montaigne, 1987.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Editorial, Barcarolla, 2009.
- KARATANI, K. *Transcritique: On Kant and Marx*. Cambridge: MIT Press, 2003.
- KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KOBE, Zdravko. Substance Subjectivized. *Crisis and Critique*. Volume 4. Issue 1. November, 2017.

KONDER, L. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KURZ, R. *Razão sangrenta: ensaio sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e seus valores ocidentais*. São Paulo: Hedra, 2010.

LEBRUN, G. A antinomia e seu conteúdo. (In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

\_\_\_\_\_. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. *O que é o poder?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.

LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÖWY, M. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

LUKÁCS, G. *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2011.

\_\_\_\_\_. *El joven Hegel y los problemas da sociedad capitalista*. Barcelona-México: Ediciones Grijalbo, 1970.

\_\_\_\_\_. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2015.

MALABOU, C. *L'avenir de Hegel*. Plasticité, temporalité, dialectique. Paris: J. Vrin, 2012.

MARCUSE, H. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

\_\_\_\_\_. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. São Paulo: Editora Zahar, 1975.

MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Córdoba: PYP, 1974.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2006.

\_\_\_\_\_. *O capital Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX e ENGELS. *Manifesto do Partido Comunista 1848*. Porto Alegre: LPM, 2015.

MÁSMELA, C. *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*. Madrid; Editorial Trotta, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins fontes, 2006.

MÉSZÁROS, I. *Para além do capital: rumo à teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2009.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

NOBRE, M. *Como nasce o novo: experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018.

NOVALIS. *Noten an den Rang des Lebens. Werke und Briefe*. Munique: Winkle, 1953.

PACHUKANIS, E. *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017.

PASOLINI, P. P. *Poemas: Pier Paolo Pasolini*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

PINKARD, T. *Hegel: a biography*. Cambridge: MIT Press, 2000.

POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014.

PIPPIN, R. De volta a Hegel? Sobre Menos que nada, de Slavoj Žižek. *Revista Novos Estudos*. Volume I. Edição 98, Março, 2014.

PROUST, M. *No caminho de Swann*. Rio de Janeiro: O Globo, 2003.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018.

RANIERI, J. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ROSA FILHO, S. *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Discurso Editorial, Barcarolla, 2009.

ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

RUDA, F. A população ou: o fim do Estado hegeliano. *Revista Estudos Hegelianos*. Volume I. Edição 28. Ano 2019.

SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SANTOS, O. V. *Trabalho imaterial e teoria do valor em Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SARTRE, J. P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SICHIROLLO, L. *Hegel e la Tradizione: scritti hegeliani*. Milano: Guerini e Associati, 2002.

SINNERBRINK, R. *Hegelianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SOHN-RETHEL, A. *Trabajo intelectual y trabajo manual: crítica de la epistemología*. Barcelona: El Viejo Topo, 2001.

SUASSUNA, A. *Auto da compadecida*. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

VERNANT, J-P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

VITTORINI, E. *Homens e não*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

VOIROL, O. L'espace public et les luttes pour reconnaissance: De Habermas à Honneth. In: Barril, C.; Carrel, M.; Guerrero, J-C.; Márquez, A. (Orgs.). *Le public en action: usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*. Paris: L'Harmattan, 2003.

WAHL, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Rieder, 1929.

ŽIŽEK, S. *Menos que nada: Hegel à sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *O absoluto frágil, ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?* São Paulo: Boitempo, 2015.

\_\_\_\_\_. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo, 2016.

\_\_\_\_\_. *Visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012.

Zupančič, A. Hegel and Freud: Between Aufhebung and Verneinung. *Crisis and Critique*. Volume 4. Issue 1. November. 2017.