

Tempo e filosofia na *Fenomenologia do espírito* de Hegel

Time and Philosophy in
Hegel's *Phenomenology of Spirit*

Paulo Roberto Pinheiro da Silva

Pós-doutorando USP

RESUMO

Nesse texto, pretendemos indicar uma via alternativa para a leitura e compreensão da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Em relação à leitura antropológico-existencial de Alexandre Kojève e Jean Hyppolite, concordamos com Adorno que a *Fenomenologia* não é uma história arquetípica do humano em direção ao filósofo, nem trata da passagem de uma consciência comum não filosófica à consciência-de-si filosófica. O objeto dela seria a própria filosofia. Mas não a filosofia em geral e sim a filosofia tal como o idealismo alemão a concebe.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia; Hegel; Kant;
Dialética transcendental; Religião.

ABSTRACT

We want to indicate, in this text, an alternative way of reading and understanding the Hegel's *Phenomenology of spirit*. With regard to anthropological-existential reading by Alexandre Kojève and Jean Hyppolite, we agree with Adorno that *Phenomenology* is not an archetypal history of the human towards the philosopher, nor does it deal with the passage from a common non-philosophical consciousness to the philosophical consciousness itself. Phenomenology's object would be philosophy itself. Not philosophy in general, but philosophy as German idealism conceives it.

KEY WORDS

Phenomenology; Hegel; Kant;
Transcendental Dialectic; Religion.

Para Jean Hyppolite¹ e Alexandre Kojève, a *Fenomenologia do espírito* é uma descrição fenomenológica da experiência humana. Assim pensada, a *Fenomenologia* se propõe, ao mesmo tempo, a descrever o trajeto da consciência natural e a empreender a passagem dessa última em direção à consciência-de-si. O que significa isso? A *Fenomenologia*, dessa forma, teria como objeto a experiência humana em sua dupla acepção, ou seja, como um acúmulo de atitudes existenciais típicas que se cristalizariam em verdades atemporais, mas também como uma caracterização histórica de um trajeto do espírito que caberia ao filósofo tornar um axioma. Seria preciso diferenciar então a consciência (natural, imediata, senso comum, etc.) da consciência-de-si (mediadora e filosófica por excelência). A primeira viveria as transformações e rupturas (apresentadas nos diversos momentos históricos na *Fenomenologia*) de forma insciente e desarticulada, enquanto a segunda, depois de uma detida análise dessas transformações, se incumbiria de acrescentar as articulações dialéticas àquelas transformações. A *Fenomenologia* seria uma história reflexiva da humanidade, uma antropologia de um tipo especial, ou seja, que vê o filósofo como a expressão mais exata do que há de humano.

Entender essa obra capital de Hegel, dessa forma, exigiria entender justamente essas articulações e perceber a grande continuidade que existe nesse emaranhado de rupturas que a consciência natural vivencia como sua totalidade. Mas quem vê essa continuidade? A consciência-de-si que consegue escapar do aspecto subjetivo-fenomenológico em direção a uma totalização filosófico-científica. A consciência natural se expressaria no para-ele (*für es*) do apenas vivido, enquanto a consciência filosófica se expressaria no para-nós (*für uns*) em termos do em-si (*an sich*). Nessa leitura, o saber absoluto seria a dissolução (ou a transformação como diz Hyppolite) da consciência e da consciência-de-si.

Mas essa leitura impõe dificuldades. Pois, nas palavras de Kojève, “desgraçadamente, Hegel omite frequentemente a fórmula sacramental, e os limites entre a descrição para-ele (*für es*) e as análises para-nós não são sempre fáceis de estabelecer” (Kojève, 2002, p. 577). Seria mais fácil, segundo Kojève, se cada descrição *für es* fosse precedida, cito, “de uma introdução, onde Hegel indicasse o lugar que o elemento constitutivo ou a etapa histórica em questão ocupam na integralidade simultânea e consecutiva da existência humana, sendo seguida ainda de uma espécie de conclusão onde ele evidenciasse o porque e o como ‘verdadeiro’ da transformação do elemento

¹ Quanto a Jean Hyppolite, temos de notar que ele enfatiza a relação da *Fenomenologia do espírito* com a obra de Kant, mas ele faz isso tendo um fundo de passagens de figuras entre si como arquétipos humanos. Dessa forma, esse sujeito ideal tem a meta em si mesmo, ou seja, “são vontades superadas querer o poder ou riqueza, aspirar ao céu como a uma verdade além da certeza que o espírito tem de si mesmo; o sujeito só poder querer a si mesmo na certeza de si. Esta certeza de si é ao mesmo tempo sua verdade.” (Hyppolite, 2003. p. 496)

ou da etapa considerada resultando assim nisso ou naquilo (por meio de uma supressão dialética)” (*Ibid.*).

Essa forma de ler a *Fenomenologia*, em especial, e de compreender Hegel de forma mais geral, foi tida como problemática. Em que sentido? Essa leitura antropológico-existencial acredita ser possível se colocar de fora do ponto de vista da *Fenomenologia*, ou seja, acredita poder partir da mera consciência natural (ponto de vista não filosófico por excelência) e atingir, por meio de um tortuoso caminho descritivo-argumentativo-reflexivo, a consciência-de-si (ponto de vista filosófico). Como sabemos, a leitura estrutural, entendida, ou como compreensão de fundo da filosofia ou como método de abordagem da filosofia, nos veda essa confiança. Uma filosofia é sempre uma linguagem particular, ou seja, cada filosofia constitui um campo de significação próprio que não se deixa apreender de fora, a partir de questões gerais. Como, por exemplo, o que é o homem ou qual o sentido da história. Não se quer dizer que essas questões não encontrem respostas na filosofia, mas apenas que essas respostas só são significativas em vista da experiência de leitura e convivência com os textos, os termos e a problematização de cada filósofo. Em outros termos, só é possível colocar questões a um sistema filosófico partindo da imersão em seu universo significativo.

Mas quando se trata de Hegel, mesmo essa estratégia imersiva encontra dificuldades. Nas palavras de Adorno, “no terreno da grande filosofia, Hegel é sem dúvida o único diante do qual por vezes literalmente não se sabe, e não se pode decidir conclusivamente, do que ele está falando, o único diante de quem a própria possibilidade dessa decisão não é garantida” (Adorno, 2013, p. 176). Essa característica apontada por Adorno é um aspecto central para a compreensão ou, pelo menos, para a tentativa de compreensão, da *Fenomenologia do espírito*. Nesse sentido, os capítulos VII e VIII dessa obra têm em vista indicar, mesmo de forma bem truncada, não em relação à obra de Hegel, mas em relação à *Fenomenologia do espírito*, a relação entre figuração, consciência-de-si e saber absoluto.

Mas antes de nos aventurarmos na interpretação desses capítulos e tentar iluminar, mesmo que de forma precária, o assunto da *Fenomenologia* de Hegel, seria interessante acompanhar as observações que Adorno faz da obra de Hegel em seu *Três estudos sobre Hegel*.

Para Adorno, cito, “se a filosofia pudesse ser de algum modo definida, ela seria o esforço para dizer aquilo sobre o que não se pode falar”, ou seja, “expressar o não idêntico, apesar da expressão sempre identificá-lo” (*Ibid.*, 190). Nesse sentido, a famosa expressão, *sobre o que não se pode falar, deve se calar*, é antifilosófica por excelência. Adorno não quer dizer com isso que seria possível generalizar para todas as filosofias os “objetos” ou assuntos indizíveis. Mas apenas que a expressão filosófica e, em especial, a expressão da filosofia hegeliana, se coloca num limite da linguagem.

A linguagem de Hegel, e isso vale *a fortiori* em relação à *Fenomenologia*, se mostra sempre insatisfeita consigo mesma. O que isso quer dizer? O sentido, o objeto ou o assunto parecem sempre escapar e exigir uma nova formulação que nunca os apreende completamente. Se até o capítulo VI da *Fenomenologia* isso se mostra por vezes numa mudança gradual de sentido de alguns termos, como reflexão ou razão, por exemplo, no capítulo VII, intitulado *religião*, essa inadequação entre sentido e expressão é mais aguda e impressionante, ou seja, não apenas as mesmas palavras e expressões mudam de sentido, como elas lutam e se batem entre si.

Nas palavras de Adorno, “Ao invés de se deixar levar em toda parte pelo jargão filosófico conhecido, como alguém que despreza a palavra inteiramente articulada da linguagem da cultura como se fosse algo dado de antemão e mecânico, ele [Hegel] desafiou paradoxalmente o princípio da fixação sem o qual não há nenhum princípio linguístico. Do mesmo modo como se fala hoje em dia de antimatéria, também os textos de Hegel são antitextos.” (*Ibid.*, p. 211). Frente a essa constatação, seria então impossível ler a *Fenomenologia* ou a obra de Hegel? O que Adorno tem em mente com essa observação é justamente o contrário. A obra de Hegel se coloca numa posição de atualidade que não foi superada, mesmo que tenha sido continuada em alguma medida, mas nunca por aqueles que quiseram reduzi-la a teses e a afirmações isoladas, ou seja, nas palavras, de Adorno, “o caráter do indeciso é associado a essa filosofia, em concordância com a doutrina de que o verdadeiro não deveria ser apreendido em nenhuma tese particular, em nenhuma expressão positiva limitada” (*Ibid.*, p. 178).

A *Fenomenologia* não é uma obra impossível de ser lida, mas as dificuldades dessa empresa são muito grandes. Mas por quê? Ela aborda ou parece abordar, pelo menos, uma gama enorme de assuntos. Problemas de teoria do conhecimento, história natural, história social, mitológica, questões quanto ao dever moral, sem que se possa estabelecer com segurança o que é meio e o que é fim, o que é alegórico e qual é o “verdadeiro” assunto. De forma que, nas palavras de Adorno, “uma crítica aos detalhes, segundo Hegel, permaneceria parcial, perderia o todo que, justamente, seria capaz de levar essa própria crítica em conta. Mas, de modo inverso, criticar o todo enquanto todo seria abstrato, ‘não mediado’ e deixaria de lado o motivo principal da filosofia de Hegel: que ela não se deixa destilar em nenhuma ‘máxima’, em nenhum princípio universal, e que só se estabelece como totalidade no nexos concreto de todos os seus momentos” (*Ibid.*, p. 72). Não é um mero jogo de palavras. Mas a dificuldade é aguda, pois em Hegel, cito, “nada pode ser compreendido isoladamente, mas apenas no todo, com a dificuldade de que o todo em compensação possui sua vida somente nos momentos singulares” (*Ibid.*, p. 178).

A dialética hegeliana é uma contradição controlada. Mas o que significa isso? Ela adquire sentido e força justamente enquanto *Aufhebung* (supressão que preserva

e mesmo eleva) das oposições da filosofia. Nesse sentido, ela é tão mais rica enquanto não pode ser definida pelas chaves tradicionais. A filosofia hegeliana é realista e idealista, universal e singular, negadora e afirmadora, mas sem fundir completamente um e outro aspecto, como se fosse uma espécie de espírito que se parece com um sistema digestivo que nunca dá conta do que ingere.

Mas todas essas formas com que nós tentamos nos aproximar da *Fenomenologia* nos expõe ao maior dos riscos interpretativos de quem tenta compreender Hegel, ou seja, de generalizar e tentar definir Hegel por fórmulas abstratas.

Mas talvez possamos por fim encontrar uma porta que não seja externa, mas que seja determinável em alguma medida. Apesar da incrível diversidade de assuntos, podemos estabelecer com Adorno que o objetivo da filosofia hegeliana é “a crítica filosófica da filosofia, tão racional quanto ela mesma.” (Adorno, 2013, p. 221). Por isso, esse discurso, cito, “se rebela contra o si endurecido da linguagem e acaba por bater a cabeça contra a própria linguagem” (*Ibid.*, p. 213).

Dessa forma, a temporalidade em Hegel deve ser entendida, antes de mais nada, em relação à própria filosofia (como ficará claro no capítulo VIII da *Fenomenologia*). Nesse sentido, afirma Adorno, Hegel “em muitas coisas é um Kant que chegou à consciência-de-si” (*Ibid.*, p. 73). Temos então uma pista a seguir. Ter a filosofia como tema não é uma generalização em relação à filosofia, mas uma crítica filosófica de uma filosofia determinada. Assim, nas palavras de Adorno, “Hegel era indiscutivelmente um filósofo transcendental analítico, do mesmo modo que Kant. Poder-se-ia mostrar até nos detalhes que ele, como crítico de Kant, tentou justificar as intenções deste indo além da *Crítica da razão pura*, assim como a *Doutrina da ciência* de Fichte já havia forçado o conceito kantiano de ‘puro’. As categorias hegelianas, principalmente a de Espírito, caem no domínio do constituinte transcendental” (*Ibid.*, p. 92). Kant era a matéria prima de Fichte, Schelling e Hegel. Nesse sentido, a obra de Hegel é a realização de uma tarefa coletiva, pois, cito Adorno, “não apenas a filosofia fichtiana é o acabamento da filosofia kantiana, tal como o próprio Fichte sempre reiterou, mas Hegel chega a dizer que, ‘para além destas e de Schelling, não há filosofia’” (*Ibid.*, p. 82).

Mas uma clivagem se faz necessária. A forma como Hegel acredita continuar Kant é mais escarpada e, por assim dizer, “belicosa” em relação à Kant do que as atitudes de Fichte e de Schelling em relação ao autor da crítica. Mas na verdade esse aspecto conceitualmente “violento” (que não é uma violência social, nem pessoal ou dirigida à pessoa de Kant) se dá em relação a um Kant suprasumido e nunca em relação ao próprio Kant. Por isso, quando Adorno afirma que “os polos opostos por Kant uns aos outros, forma e conteúdo, natureza e espírito, teoria e prática, liberdade e necessidade, coisa-em-si e fenômeno, são atravessados em conjunto pela reflexão, de modo tal que nenhuma dessas determinações subsiste como um termo

único” (*Ibid.*, p. 79), ele na verdade desconsidera com Hegel que essas dicotomias em Kant (excetuando em algum sentido coisa-em-si e fenômeno) são tornadas compatíveis, mesmo que não se dissolvam umas nas outras.

Por isso, o mais correto é afirmar com Adorno que para o idealismo hegeliano “a razão se torna crítica da razão em um sentido que se volta contra Kant, ou seja, como razão negativa que põe em movimento, e ao mesmo tempo preserva, os seus movimentos estáticos.” (*Ibid.*). Assim o que vale para o discurso de Hegel já era o motivo para sua origem, ou seja, esse enrijecimento das afirmações em relação ao seu sentido pretendido (que obriga o discurso de Hegel a se repetir e se diferenciar em relação a si mesmo) já estava presente em Kant, mas não para o próprio Kant. Nas palavras de Adorno, “o sujeito transcendental, que demoliu todo fetiche, se torna ele próprio um fetiche, e foi isso que a filosofia desde Fichte não percebeu.” (*Ibid.*, p. 88).

Numa leitura que segue até um certo ponto a compreensão de Adorno (até que ponto nós o seguimos se esclarecerá mais à frente), nos parece mais fácil dizer o que não é possível afirmar sobre Hegel do que afirmar algo sobre ele.

Nesse sentido, não é apenas aquele existencialismo político (como o de Kojève), tão pouco o existencialismo-político-cristão de Hyppolite, que se equivocam. Enquanto um existencialismo apolítico, a leitura de Heidegger também não se sustenta. Mas em que sentido? A obra de Hegel não se presta, segundo Adorno, a uma estruturação do Ser do ente como uma espécie de verdade que se colocaria como uma matriz profunda de todo verdadeiro particular.

Nas palavras de Adorno, “Hegel ouviu a invocação do Ser em sua rigidez obsessiva como uma matraca contínua da roda de oração. Ele sabia algo que foi deturpado e se perdeu, apesar de todo discurso atual do concreto e apesar da magia do concreto indeterminado que não tem outro conteúdo a não ser a sua própria aura: que a filosofia não pode procurar seu objeto nos conceitos universais supremos, que se envergonham então da própria universalidade conceitual, em razão de sua eternidade e atemporalidade” (*Ibid.*, p. 112).

Essa última afirmação, contudo, não se limita a um problema de interpretação de Hegel, mesmo que tenha valor em relação a essa interpretação. Como assim? O Ser não é o objeto da filosofia hegeliana. O objeto da filosofia hegeliana, para Adorno, é a contradição, ou seja, se ele é uma superação de Kant que parte de Kant, as antinomias kantianas são sua origem e seu conteúdo. Claro, não se trata de concordar com a solução kantiana e menos ainda de se conformar com sua rejeição.

A questão tem implicações mais agudas em relação ao conhecimento de forma geral. Nesse sentido, segundo Adorno, “o pensamento de Hegel se mantém no seu conjunto em relação oblíqua com o programa de aceitação imediata do assim chamado dado como base fixa do conhecimento” (Adorno, 2013, p. 135). Nesse sentido, a crítica à metafísica feita pelo positivismo deve receber tão pouca credibilidade

quanto a afirmação de uma metafísica da finitude como base do conhecimento. Nem um extremo, nem outro, ou seja, “o sistema não quer ser pré-concebido abstratamente, não quer ser um esquema que a tudo engloba, e sim o centro de força latente que atua nos momentos singulares” (*Ibid.*, p. 137).

Em termos de conhecimento, a crença ingênua de que a experiência é algo dado, irrefutável e que poderia ser a base segura para a ciência não encontra nenhum apoio em Hegel (nem em Descartes ou em Kant e menos ainda em Popper). Não há acesso imediato à experiência, ela não é algo que “exista” imediatamente como algo purificado do pensar em relação a ela (o experimento científico não é algo natural, ele constitui o dado antes de se conformar a ele). O pensar constitui a possibilidade da experiência mesmo a mais singela. Assim, para Hegel, nas palavras de Adorno, “não há nada entre o céu e a terra que não seja ‘mediado’, nada que, por conseguinte, mesmo determinado como existência simples, não contenha reflexão, um momento espiritual: ‘a imediatez é ela própria essencialmente mediada’” (*Ibid.*, p. 138).

Voltemos, contudo, à interpretação de Hegel. À luz dessa compreensão, nas palavras de Adorno, “a tentativa de derivar a filosofia hegeliana da experiência parece condenada pelo veredicto que sua filosofia pronuncia ao elevar o criticismo kantiano ao extremo.” (*Ibid.*, p. 140). Mas essa recusa de se adequar, seja ao empirismo, seja a um idealismo abstrato, Hegel compartilha com o movimento total dos sistemas pós-kantianos na Alemanha. Esse movimento era mais coletivo do que individualizado, já que Fichte e Schelling, em particular, “não se ligavam nem a um ou a outro sistema, nem eram inteiramente articulados por um único indivíduo” (*Ibid.*, p. 142).

Assim, a afirmação nietzschiana, que uma filosofia é antes de tudo uma confissão pessoal de seu autor, não poderia estar mais distante da verdade filosófica. Nas palavras de Adorno, “a simples pessoa empírica daquele que pensa permanece aquém do poder e da objetividade do pensamento pensado, seja qual for esse pensamento, também a pretensão de verdade de um pensamento não é a cópia adequada daquele que pensa, nem a mísera repetição daquilo que ele é, independente disso” (*Ibid.*, p. 129). Os conceitos não são expressão das opiniões do autor, nem a verdade totalmente depurada das intenções do autor. Por isso a figuração, que tem um papel central para a compreensão da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, é uma espécie de processo de formação do conceito como algo que atravessa o autor. Num trecho meio irônico, meio arrogante de Hegel, citado por Adorno, temos: “Você compreende isso? O conceito se move por si mesmo em você e sem sua participação? Ele passa para seu oposto e disso surge a unidade suprema dos opostos?” (*Ibid.*, p. 220).

Mas agora, devemos tomar distância em relação à leitura de Adorno. Não com a intenção de discordar dela, mas para perceber algumas linhas de continuidade e ruptura, de ruptura como fidelidade ao que o autor anterior não pôde realizar, mas deveria ter realizado, como uma refutação que se dá por fidelidade ao que ficou na promessa.

Nesse sentido, há duas visões de Kant na leitura de Adorno. Quando Adorno afirma a crítica ao Ser e às verdades eternas como algo que o pós-kantismo direcionou contra Kant, ele desconsidera a sua própria afirmação de que a filosofia de Hegel é uma filosofia kantiana. Isso não deve ser entendido como se não houvesse ruptura, mas apenas que ela é mais difícil de ser compreendida e delimitada, seja em Fichte, Schelling ou Hegel. Nesse sentido, Fichte e Schelling propõem um Idealismo transcendental que seria, ao mesmo tempo, uma continuação e uma “melhora” da filosofia kantiana.

Numa tentativa de rebater a filosofia kantiana na sua própria tábua de juízos, o problema que o idealismo acreditou contornar se revela. Como assim? Tradicionalmente, a tábua de juízos, nos diz Kant, em cada uma de suas rubricas — Quantidade, Qualidade, Relação e Modalidade — se dividia em duas, ou seja, os juízos são, quanto à quantidade, ou universais ou particulares, quanto à qualidade, ou afirmativos ou negativos, quanto à relação, ou categóricos ou hipotéticos e quanto à modalidade, ou problemáticos ou assertórios. A tábua de juízos que Kant nos apresenta, contudo, introduz um terceiro termo. Esse terceiro é sempre a síntese dos dois anteriores. Assim, além de universais ou particulares, os juízos são também singulares, além de afirmativos ou negativos, infinitos, além de categóricos ou hipotéticos, disjuntivos, além de problemáticos e assertórios, apodícticos.

Independente da utilidade que essa tábua de juízos tem para a dedução da tábua de categorias, ou seja, para a constituição da experiência, como poderíamos compreender a própria filosofia kantiana, a própria filosofia a partir disso? Não se trata de um apego às palavras e nem de inventariar o termo singular na filosofia hegeliana. Mas esse terceiro termo deveria ser a finalidade da filosofia como uma espécie de reunificação do universal e do particular.

O que isso significa? Se recordarmos a estrutura das duas primeiras críticas, a verdade da Analítica (a objetividade, na primeira crítica, e a lei moral, na segunda) se desdobra nas respectivas Dialéticas. Assim, de modo bem resumido, mas suficiente para o nosso problema, a necessidade natural da analítica não torna impossível a liberdade na terceira antinomia. Mas como isso é possível? A experiência, como a objetivação de um todo fenomênico confuso, não trata mais de uma substância ou da coisa-em-si. Se a objetividade pressupusesse um lastro substancial, não haveria liberdade. Isso se reflete na forma como as antinomias na primeira crítica são resolvidas. Elas se resolvem numa infração da regra do terceiro excluído. O que diz essa regra? Algo é ou verdadeiro ou algo é falso, não há terceira opção. Mas Kant afirma

que só é possível solucionar as antinomias se, em cada caso, os opostos (tese e antítese) são ambos verdadeiros ou ambos falsos. Nesse sentido, a crítica ao Ser é antes de tudo kantiana, mesmo que essa crítica reintroduza a atemporalidade em outros termos, ou seja, forneça argumentos para que Heidegger atribua à primeira crítica uma ontologia da finitude.

As antinomias surgem da necessidade da razão de pressupor toda a série de condições, ou seja, de pressupor um incondicionado (coisa-em-si ou substância primeira) como pressuposição de todo condicionado: pressuposição dogmática. Essa exigência da razão cria três buscas pelo incondicionado: a psicologia racional, a cosmologia racional e a teologia racional. A primeira e a terceira buscas são unilaterais, enquanto a segunda busca (que trata justamente do universo como incondicionado) se divide em posições igualmente opostas e necessárias (as antinomias da razão), produzindo o escândalo da luta da razão consigo mesma (a aproximação com Hegel não é obviamente uma coincidência). As antinomias, na *Crítica da razão pura*, são quatro e se dividem em dois tipos, matemáticas e dinâmicas.

As duas primeiras, as antinomias matemáticas, tratam justamente do mundo enquanto substância. Na primeira, a razão trata do universo no grande e, na segunda, no pequeno. Nesse sentido, na primeira antinomia, a razão exige uma solução, o universo é finito ou infinito? A tese afirma que ele é limitado e a antítese que ele é ilimitado. Na segunda antinomia, se há algo de simples ou se ele é divisível ao infinito. A tese da segunda afirma que o mundo é composto do simples, enquanto a antítese afirma que ele é divisível ao infinito.

Não se trata de uma questão experimental, mas sim do julgamento das pretensões metafísicas do racionalismo dogmático. Uma investigação racional ingênua seria obrigada a oscilar de uma a outra a afirmação. A única forma de solucionar é reafirmar o caráter não substancial, ou seja, fenomênico da experiência e assim, em relação ao incondicionado, a regra do terceiro excluído não valeria. Qual a implicação disso? Nas antinomias matemáticas, tanto a tese quanto a antítese são falsas.

Mas essa perda acarreta um ganho. Se o entendimento não pode se tornar razão, ou seja, se não é possível totalizar as condições, por outro lado, as antinomias dinâmicas podem desrespeitar essa mesma regra no sentido inverso. Como assim? Na terceira e quarta antinomias as duas posições, tese e antítese, podem se acomodar reciprocamente. A terceira antinomia trata da totalidade da derivação do efeito à partir de sua causa. A tese afirma que, além da causalidade pela determinação causal natural, é possível ainda a liberdade como uma causalidade livre, enquanto a antítese afirma que a determinação causal não tem exceção. Se o mundo fosse substancial, a tese teria razão? Mas a determinação causal não é produto de uma síntese cuja origem encontramos na apercepção, ou seja, a série objetiva e a própria experiência não retiram sua objetividade de uma síntese *a priori*? Se o mundo fosse substancial, a

relação de causa e efeito não poderia ser conhecida. Mas isso quer dizer que a liberdade é uma possibilidade ao lado da causalidade natural? Também não, pois a possibilidade só faz sentido em relação à experiência e se limita ao fenômeno. Qual o significado da solução da terceira antinomia? A liberdade transcendental não contradiz a causalidade natural e o homem tem um caráter duplo. Ele tem um caráter inteligível, além de um caráter empírico. O dever, dessa forma, não é o próprio caráter inteligível, mas é uma evidência dele. Mas a solução não vai mais longe, ou seja, não é apontado como o caráter inteligível age sobre o empírico e esse problema não pode nem mesmo ser formulado. Numa ação dada, só temos acesso ao caráter empírico, ou seja, ao modo como ação foi determinada no tempo. Mas qual é o ganho? É mínimo, mas fundamental. A ação humana não se limita ao seu caráter empírico e assim a responsabilidade não é refutada pela determinação causal.

A liberdade prática como expressão da razão prática pode então, mas num outro registro, diverso do registro do ser, afirmar a lei moral como dever-ser, como o imperativo categórico. O dever moral não é uma possibilidade ao lado da determinação causal, mas uma obrigação do homem em relação à sua racionalidade. Mesmo que nunca tenha havido uma única ação pela lei moral, ela continua a ser necessária. Kant vai mais longe nessa indeterminação. Mesmo aquele que não encontra nenhum outro motivo de sua ação além da lei moral, mesmo esse, não pode afirmar que ela seja um fato, ou seja, a moralidade da ação permanece sempre obrigatória, sem deixar de ser problemática.

Mas se a razão é única e há duas esferas da razão (o ser fenomênico e o dever-ser moral), então, a terceira crítica, a *Crítica do juízo*, não deveria ser o momento lógico que estabeleceria um ponto de convergência entre a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática*? Como o terceiro elemento que unificasse os outros dois. Não é isso que a tábua de juízo indica? Essa é uma percepção apressada de que Fichte fez o motivo de sua filosofia, enquanto ela pretendia deduzir todo não-Eu do a partir do Eu.

Mas o que é o juízo reflexionante? Ele parte de um particular, mas sem um universal ao qual submetê-lo. Claro, os juízos determinantes, seja da causalidade natural, seja da determinação da vontade a partir da lei moral, é logicamente posterior, mas não são unificados pelo reflexionante. Se há unidade da razão, ela está num intelecto divino, ou seja, não é acessível a nós, ao intelecto humano. Por isso, o juízo estético não unifica a expressão artística e a *Crítica do juízo* não pode ser confundida com uma prefiguração artística, mas sim como uma oportunidade de colocar um problema que só se torna visível por meio do problema da arte. A antinomia do belo reflete bem essa questão. A tese afirma que cada um tem seu gosto, ou seja, que, no limite, o belo não pode produzir conceitos. A antítese afirma que se o belo não for passível de se apresentar por conceitos, ele não é belo. Por isso o belo é diverso do

agradável (que não pode ter conceito) e do bem (que tem um conceito determinante). O agradável não produz conceito, ou seja, mesmo que todo mundo goste de determinado sabor, nem por isso se poderia afirmar a universalidade desse agrado. Por isso o artista (o gênio da arte), mesmo sem contar com a concordância de ninguém, não duvida da universalidade de sua obra. A solução dessa antinomia é garantir o conceito sem seu aspecto apodídico. Como assim? É possível discutir sobre o belo, mas não disputar, ou seja, há um conceito, mas ele não é determinante. Alguém que resista a aceitar um poema como belo, não pode ser refutado, mas isso não é prova de que o belo não existe.

Da mesma forma, a finalidade na forma natural, como juízo reflexionante objetivo, não pode ser considerada constitutiva, mas apenas como uma hipótese explicativa, na forma de um Como-se. Quando afirmamos uma correção entre a fixação de uma mutação e uma vantagem evolutiva, essa inferência é apenas hipotética, mas não apodídica. Como se pressupuséssemos um projeto ou intenção nas formas naturais, mas apenas como forma de tornar compreensível sua formação e sua correlação. Há a vantagem e há a mutação, mas como estabelecer que uma coisa se determina pela outra? Em sentido contrário, se consideramos que algumas formas de plantas, que evoluíram para serem polinizadas por determinado tipo inseto, fizeram isso apenas como fruto do acaso, então, a relação causal se perde completamente. Mas se pretendemos estabelecer essa relação como um juízo determinante, então, caímos inteiramente no dogmatismo da harmonia pré-estabelecida. Se fosse um juízo determinante, teríamos de fazer a pergunta que nos levaria de volta às questões teológicas: por quem ou o que essa harmonia foi estabelecida? Se eu encontro uma pegada numa ilha deserta.

Voltemos à tábua de juízos. Se considerarmos apenas a terceira divisão de cada rubrica, o que teríamos? Fichte e Schelling chegaram a acreditar, cada um a seu modo, que era possível que o singular (como junção do universal e do particular) fosse apodídico (como a junção do problemático e do assertório), mas Hegel percebe que os juízos infinitos nunca poderiam reduzir a indeterminação dos disjuntivos. Os juízos infinitos como uma síntese do juízo afirmativo e do negativo nunca a chegam a se determinar completamente, na medida em que afastam o que não é o caso sem nunca chegar a determiná-lo completamente. Ele se limita a afirmar que não-é-A, nem-B, nem-C até o infinito (nem-A', nem-B', etc.). Da mesma forma, o juízo disjuntivo, no lugar de categorizar o hipotético, divide sempre as alternativas sem nunca unificá-las.

O singular, dessa forma, recai sempre de novo na disjunção que recoloca a filosofia sempre numa indefinição de domínio, por isso sempre vemos na *Fenomenologia* a necessidade de superar e não de afirmar o singular. Dessa forma, o certo seria

preservar o trabalho do negativo dos juízos infinitos, mas procurando evitar a divisão de soberania dos juízos disjuntivos. Como assim? Se a dialética transcendental foi a dissolução completa das pretensões objetivas da metafísica clássica, o idealismo alemão foi aprisionado por essa vitória senhorial da qual não pôde se livrar.

Quando Kant dá direito de universalidade ao artista em relação ao belo, de forma que isso pressuponha uma forma de universalidade reflexionante, ele parece deixar algo indefinido, isso independente da utilidade e da justeza científica, política, cultural e social da autonomia das esferas. Se somarmos isso à afirmação do próprio Kant de que a Crítica não é uma filosofia, mas a condição para ela, teremos então um convite à ocupação dessa terra arrasada da metafísica e da filosofia.

•

Existe uma *Aufhebung* [supressão que conserva] de matriz temporal em Hegel, mas ela só é visada de forma indireta. Mas qual seria? A pretensão da supressão conceitual da grande disjunção que se instala com a leitura, compreensão e repetição da obra de Kant pelo idealismo alemão. Nesse sentido, a consciência (imediate, natural, carente-de-si) não é uma representação do senso comum, como queria Kojève ou Hyppolite, mas sim a absorção de um diagnóstico feito em relação à obra de Kant, ou seja, a ausência da mera pretensão a um Si. Isso fica claro na antinomia do belo.

Se compreendêssemos a posição da tese, *cada um tem seu gosto*, como uma afirmação em relação à filosofia e à cultura de forma geral como se fosse a afirmação de que *cada um tem sua verdade*, então, não apenas a filosofia, mas a cultura, a linguagem e a ciência em geral perderiam sua base universal. Como assim? Se fosse possível que cada um criasse sua língua própria, não haveria comunicação e assim a linguagem se destruiria. Se a antítese triunfasse, ou seja, se *o belo pudesse ser deduzido e provado de forma irrefutável*, então, o tempo seria suprimido e assim a humanidade cairia numa brutalidade da falta de desenvolvimento do espírito.

Esse posicionamento externo de Kant, como juiz imparcial, em relação ao Si que empresta e cria o belo (necessariamente universal) por meio do artista (o gênio da arte, no jargão kantiano), é justamente a renúncia à pretensão ao Si, à consciência-de-si. Nesse sentido, a dialética transcendental da *Crítica da razão pura*, quando refuta a psicologia racional nos paralogismos (e confirma isso na solução negativa da segunda antinomia), nega à consciência o direito a esse Si. Mas e o primado da prática? O agente moral, ou seja, o dever-ser não poderia suprir essa falta? Se mesmo aquele que age apenas pelo dever, e não se contenta em agir de acordo como o dever, não pode ter a certeza de sua efetividade moral, como ele poderia, em filosofia, se afirmar como Si, como consciência-de-si?

Aceitando as divisões da filosofia kantiana, nenhuma dessas acusações teria significado, pois, na cultura, na ciência, na arte e mesmo na filosofia (os *Mil platôs* de Gilles Deleuze atestam isso), etc. o kantismo se mostra conceitualmente sólido. A dispersão das esferas autônomas é um ganho inquestionável (feminismo, os direitos civis, o policentrismo da cultura e da ciência, etc.). Mas a questão de Hegel é igualmente forte enquanto argumento filosófico, pois, como diria Nietzsche, *eu posso me enganar quanto ao meu valor, mas exigir o respeito que acredito merecer e isso se define como humildade e não vaidade — enquanto a vaidade seria aceitar um opinião que se tem consciência de não ser verdadeira, passando a acreditar nela depois como se ela pudesse, mesmo assim, ser verdade*. Em termos hegelianos, o filósofo pode fracassar em sua efetividade conceitual, mas não tem o direito de estabelecer a falta de efetividade como princípio, ou seja, isso seria o equivalente ao artista que aceita a beleza de sua arte como discutível. Assim, o autor da *Fenomenologia do espírito* não faz uma leitura de boa vontade, que, como Fichte e Schelling, repara os pequenos “equívocos” de Kant e acredita poder continuar o idealismo transcendental sem maiores problemas. Fichte acredita poder totalizar a filosofia como ciência por meio do Eu (em contradição com os paralogismos), Schelling, por meio da natureza (flertando com a cosmologia racional).

Por isso, os três primeiros capítulos da *Fenomenologia do espírito* (que Hegel resume como a figuração da consciência) refazem uma teoria da experiência que não é a gênese da unidade, seja do Eu (como pretende Fichte), seja da natureza (como pretende Schelling), mas sim a fonte da dispersão. No capítulo IV, quando surge a consciência-de-si, surge com ela uma *luta de vida e morte*. Mas de que vida? Da soberania conceitual como forma figurada do problema da efetividade que o idealismo, em especial Fichte e Schelling, tinha contornado sem enfrentar. Fichte e Schelling não disputam, mas, pelo contrário, acreditam ser, cada um deles, o sucessor de Kant (como Schopenhauer também). Hegel absorve essa questão como a mais fundamental para a constituição de [sua] filosofia, ou seja, para o problema da soberania dos espólios do kantismo.

O *senhor* do capítulo IV tem uma dominação abstrata, mas inescapável. No capítulo V, as *formas animais* nem mesmo enxergam o que elas têm de comum, mas apenas procuram ficar à parte (o animal de garras e presas). No capítulo VI, o *senhor* está morto (esse pai espiritual), surge a *vida humana* (a *família*, a *sociedade*, o *homem* e a *mulher*, o *pai* e o *filho*, os *irmãos* e a *irmã*, etc.) e com ela o problema da sucessão, ou seja, de quem terá o direito de *dominar em sociedade*, mas o que era uma luta múltipla se reduz a dicotomias: a disputa entre os *irmãos*, entre a consciência nobre e a consciência vil, entre o *poder econômico* e o *senhor do mundo*.

No capítulo VII, desaparece uma dicotomia e surge a ideia de uma sucessão. Mais ainda, algo se revela, ou seja, as figurações não podem ser tomadas pelo seu

valor de face, nem mesmo a própria figuração da religião que revela isso. Mas seria então uma mera discussão abstrata sem temporalidade? Não, a temporalidade é real, mas só revela o que sucede de fato no capítulo VIII. O Si ou a consciência-de-si do espírito como espírito é uma nova unidade viva e efetiva que sucede uma velha unidade abstrata e formal. A grande luta de vida e morte, entre o senhor abstrato e o escravo, se inverte e uma nova unidade toma a soberania do pós kantismo (ou pelo menos acredita de forma *humilde*, como diria Nietzsche). Agora é o movimento do conceito que tem início e não mais o da figuração.

Nas obras posteriores, a ascensão *consciência, consciência-de-si, razão, espírito, religião e saber absoluto* (que vemos na *Fenomenologia do espírito*), se torna apenas *consciência, consciência-de-si e razão*. O que isso significa? É uma nova unidade que se expressa como razão, mas como uma nova unidade da razão. Na *Fenomenologia do espírito*, todo o restante das passagens temporais (na *Fenomenologia*) são apenas figurações, ou seja, mediações dessa passagem de uma unidade a outra. Toda forma abstrata e atemporal de fazer essa passagem redundara em um choque que descambara em uma oposição irreduzível.

Referências bibliográficas

- Adorno, T. W. (2013). *Três Estudos sobre Hegel*. Tradução de U. R. Vaccari. São Paulo: Ed. UNESP.
- Adorno, T. W. (2009). *Dialética Negativa*. Tradução de M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Fenomenologia do espírito*. Tradução de P. Menezes. Petrópolis/Bragança Paulista-SP: Vozes/Universidade São Francisco.
- Hyppolite, J. (2003). *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução de A. J. Vaczi, D. S. Cordeiro e G. Tedéaetalli. São Paulo: Discurso Editorial.
- Kojève, A. (2002). *Introdução à Leitura de Hegel*. Tradução de E. dos S. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto.