

# ENTRE O EU PURO E O EU EMPÍRICO: MCDOWELL, ADORNO E AS LINHAS GERAIS PARA UMA LEITURA MATERIALISTA E REALISTA DA GÊNESE DA AUTOCONSCIÊNCIA EM HEGEL

*ON THE RELATIONSHIP BETWEEN PURE AND EMPIRICAL I: MCDOWELL,  
ADORNO AND THE MATERIALISTIC/REALIST INTERPRETATION OF IMMEDIATE  
SELF-CONSCIOUSNESS IN HEGEL*

**ERICK LIMA<sup>1</sup>**

Universidade de Brasília (UnB) - Brasil  
ericklima2006@yahoo.com.br

**RESUMO:** Tendo em vista a forma como o pensamento de Hegel se relaciona às questões do realismo e do naturalismo, pretendo lembrar o caráter diretivo para ele do problema da mediação entre consciência pura e consciência empírica, já antecipando a envergadura intersubjetivista da discussão proposta por ele (1). Em seguida, vou lançar mão de reflexões críticas de Adorno sobre a dialética de Hegel para obter um sentido materialista da discussão em torno dessa mediação (2). Na terceira parte, pretendo reconstruir o argumento de McDowell para atribuir a Hegel certo compromisso com o empirismo mínimo e, a partir daí, com o realismo epistemológico (3). Na penúltima parte, apresento criticamente a interpretação oferecida por McDowell para a célebre dialética do senhor e do escravo (4). Finalmente, à guisa de conclusão, procuro recuperar a formulação de uma hipótese interpretativa da gênese da autoconsciência em Hegel a partir das contribuições de Adorno, McDowell e Pippin.

**PALAVRAS-CHAVE:** G.W.F Hegel. Realismo. Naturalismo. Autoconsciência. Normatividade.

**ABSTRACT:** *What follows is an attempt to interpret Hegel's possible responses to contemporary debates on naturalism and epistemological realism. I am going to consider firstly the role played since Hegel's first works by the mediation between pure and empirical self-consciousness in avoiding the consequences of mentalist and subjectivist paths pursued in German philosophy (1). Then I reconstruct the main directions of Adorno's critical interpretation of Hegel's dialectic in order to apprehend the materialistic meaning of the above-mentioned mediation (2). Thirdly, I examine McDowell's overall interpretation of Kant and Hegel. The discussion aims to highlight Hegel's commitment to a 'minimal empiricism' and then to epistemological realism (3). Then I would like to critically present McDowell's interpretation of Hegel's exposition of the famous 'Lordship/Bondage Dialectic' (4). Finally, based on Adorno's, Pippin's and McDowell's comprehension of Hegel's discussions on the genesis of self-consciousness, I conclude by formulating an interpretative hypothesis about the materialistic, naturalist and realist constituents of Hegel's response to the problem of the connection between pure apperception and effective consciousness.*

**KEYWORDS:** *G. W.F Hegel. Realism. Naturalism. Self-consciousness. Normativity.*

<sup>1</sup> Professor da Universidade de Brasília (Unb).

Num livro de 1999 sobre o debate em epistemologia contemporânea, intitulado “Verdade e Justificação”, Habermas dá a entender que boa parte desse mesmo debate gira em torno de duas questões fundamentais. Primeiramente, aquilo que chama de “questão epistemológica do realismo”, isto é, a questão de “como conciliar a suposição de um mundo independente de nossas descrições, idêntico para todos os observadores, com a descoberta da filosofia da linguagem segundo a qual nos é negado um acesso direto, não mediatizado pela linguagem, à realidade nua” (HABERMAS, 1999, p. 8). Em segundo lugar, a “questão ontológica do naturalismo” ou, na formulação de Habermas, a questão de “como a normatividade (incontornável do ponto de vista dos participantes) de um mundo da vida linguisticamente estruturado, no qual ‘sempre já’ nos encontramos como sujeitos capazes de falar e de agir, pode ser conciliada com a contingência de um desenvolvimento histórico-natural de formas de vida socioculturais” (Ibidem, p. 8).

A questão epistemológica do realismo conheceu diversas reedições no pensamento contemporâneo desde que as tendências mais contextualistas ou holistas, desencadeadas pela guinada linguística, abalaram o equilíbrio estabelecido por Kant entre o idealismo transcendental e o realismo empírico. Por outro lado, a questão ontológica do naturalismo, herdeira do debate moderno em torno do mecanicismo e do determinismo, desde sua paradigmática formulação na “terceira antinomia” da *Crítica da Razão Pura*, conheceu a partir da guinada historicista do século XIX dois grandes abalos, ao menos genericamente falando: por um lado, autores como Marx, Nietzsche, Freud e herdeiros chamaram a atenção para a necessidade de levar em conta o fator naturalista numa consideração do desenvolvimento histórico das formas de vida socioculturais. No entanto, e em segundo lugar, na esteira do enorme desenvolvimento no século XX de pesquisas em biologia evolucionista, neurociência, engenharia genética, ciência cognitiva etc. ..., uma perspectiva fortemente naturalista acerca do humano acabou por questionar duramente a própria autonomia da dimensão normativa pretensamente incontornável da perspectiva dos participantes, e isso a tal ponto de ilustres filósofos contemporâneos, tais como Habermas e Putnam, terem declarado enfaticamente que a “razão não pode ser naturalizada”.<sup>2</sup>

Ora, enquanto filósofo que baseia todo seu esforço filosófico na noção de mediação, Hegel pode, assim como também tem sido feito com Kant ultimamente, ser conciliado com sofisticadas investidas contextualistas e holistas que antecipariam a guinada linguística do século XX. Eis por que também é ainda imensamente controversa a relação do projeto filosófico hegeliano com o realismo epistemológico, o principal problema para cuja solução gostaria de contribuir com as reflexões a seguir.

---

<sup>2</sup> “A linguagem nos castiga, por assim dizer, privando-nos de sua dimensão semântica tão logo nós a observamos a partir de fora e com uma atitude objetivadora. E isso continua valendo para as operações e as formas de expressão da mente humana em geral. Dado que estão estruturadas normativamente, somente podem ser descritas e tornadas explícitas em um vocabulário normativo: a razão não pode ser naturalizada.” (HABERMAS, 1999, p. 86)

## I O PROBLEMA DA DIALÉTICA ENTRE EU PURO E EU EMPÍRICO EM HEGEL

A incapacidade para oferecer uma mediação consistente entre o eu puro e o eu empírico foi, desde os primeiros escritos até a *Fenomenologia*, o principal problema apontado por Hegel no idealismo de Kant e Fichte. Especificamente sobre Fichte, Hegel pretende que, apesar de ter apreendido o ponto de partida especulativo propriamente dito na unidade de ser e pensar, ele não tenha procedido de maneira condizente com esse princípio no desenvolvimento ulterior do seu sistema; e isto porque, segundo Hegel, manteve irreduzivelmente separadas a atividade incondicionada da consciência-de-si ( $Eu=Eu$ ) e a consciência empírica, limitada pelo não-eu:<sup>3</sup> “nessa forma, tal como o  $Eu=Eu$  é exposto enquanto *um* dentre outros tantos princípios, então ele não tem nenhum outro significado a não ser o de pura autoconsciência, a qual é contraposta à [autoconsciência] empírica, o significado da reflexão filosófica, a qual é contraposta à [reflexão] comum” (HEGEL, 1970, p. 57).

O elemento que desempenha um papel importante na crítica hegeliana à moral e ao direito formalistas é justamente a compreensão da dicotomia entre pura consciência-de-si e consciência-de-si efetiva, pela qual se expressa o enunciado fichteano da dicotomia absoluta entre subjetividade e objetividade, cujo desdobramento é importante, como diz Hegel, para as “ciências reais”.<sup>4</sup> Trata-se para Hegel, principalmente, de oferecer, a partir da crítica da subjetividade em que permanece o absoluto da filosofia fichteano, uma compreensão da gênese da contraposição absoluta entre razão e natureza. A relação da razão à natureza interior ou exterior é uma “síntese do dominar”, e a natureza é, em suas múltiplas formas, apenas algo “determinado e morto”. A natureza é deduzida, segundo Hegel, no tocante à filosofia teórica, apenas como condição da autoconsciência, enquanto que, na filosofia moral e social de Fichte, ela é deduzida apenas como limitação, quer como impedimento necessário ao esforço infinito, quer como condição exterior do agir livre.

O idealismo subjetivista de Kant e Fichte teria permanecido refém de uma absoluta contraposição entre natureza e razão, e essa contraposição se transforma

<sup>3</sup> Na *Differenzschrift* e em *Glauben und Wissen*, Hegel chega a discutir, sob a luz de sua caracterização geral da auto-suspensão da reflexão na razão especulativa, aspectos intrincados das filosofias de Kant, Fichte e Jacobi, e até mesmo a oferecer uma caracterização sistemática da “completude de formas” da filosofia da reflexão. Um estudo sobre a sua profundidade – e mesmo plausibilidade – excederia o intento deste trabalho e talvez tivesse de perseguir o fio condutor da crítica de Hegel em suas obras de maturidade, onde diversos pontos estão melhor decantados. No entanto, na tentativa de promover a passagem à crítica do “formalismo do entendimento prático”, parece profícuo delimitar os contornos da crítica hegeliana ao primeiro sistema de Fichte. Na medida em que *Glauben und Wissen* concentra-se, à exceção de ataques à filosofia do direito de Fichte, muito mais na obra *Bestimmung des Menschen*, de 1800, cabe aqui chamar antes a atenção para os elementos contidos na *Differenzschrift*.

<sup>4</sup> Este itinerário é, de resto, o fio condutor da crítica hegeliana na *Differenzschrift*. “Na seguinte apresentação do sistema fichteano deve-se tentar mostrar que a pura consciência, a identidade de sujeito e objeto estabelecida no sistema como absoluta, é uma identidade subjetiva de sujeito e objeto. A apresentação vai tomar o itinerário de provar o eu, o princípio do sistema, como sujeito-objeto subjetivo, tanto imediatamente, quanto no modo de dedução da natureza e, especialmente, nas relações da identidade nas ciências particulares da moral e do direito natural” (HEGEL, 1970, 2, p. 50).

numa relação de negação recíproca entre a liberdade limitada dos direitos e deveres, e a liberdade absoluta do eu puro. A ideia de comunidade como limitação implica a ideia de que, em comunidade, é preciso renunciar à liberdade em sua plenitude semântica. Contra essa concepção, Hegel lança mão do substrato de todas as suas intuições de juventude, que se ligam ao caráter plenamente livre da vida pública: o ideal de uma comunidade como a mais elevada liberdade, uma comunidade viva enquanto uma “relação recíproca da vida, verdadeiramente livre e infinita, isto é, bela” (HEGEL, 1970, 2, p. 82).

Em suma, Hegel associa a contraposição absoluta entre eu puro e eu empírico, entre razão e natureza, entre mente e mundo não apenas a insuficiências que se manifestam epistemologicamente em termos do dogmatismo empirista, ou do legado de pretensões imediatistas cartesianas nas vertentes racionalistas, mas a associa também a uma compreensão social e psiquicamente repressiva da ética, da política e da moral, ou seja, com a tendência de autocompreensão prática formulada sob a égide do estranhamento.

No registro do pensamento que Hegel elabora a partir da Fenomenologia, a diferenciação categórica entre espírito e natureza pode apenas em parte ser entendida como reabilitação da postura filosófico-transcendental, ainda que a gênese do espírito se dê imanentemente a partir de nexos também discutidos pela filosofia da natureza. Se, por um lado, a filosofia da natureza tem com isso seu término, e se, nesses termos, uma tal diferenciação rigorosa seria o ponto de acordo entre Hegel e a tradição transcendental; por outro lado, a filosofia do espírito não recorre simplesmente, como seu ponto de partida, a uma autoconsciência pura, mas antes à própria forma imediata do espírito: uma consciência efetiva, individual e que se constitui no âmbito formado pelas relações nas quais, ao menos para nós seres humanos, não é possível estabelecer, de maneira cabal ou definitiva, o limite entre a primeira e a segunda natureza, por assim dizer. Que o espírito seja qualitativamente diferente da natureza, eis o ponto comum de Hegel com Kant e Fichte; mas que, todavia, o ponto de partida para o desenvolvimento do espírito pressuponha o ambiente de conexões naturais, materiais, cooperativas e práticas suspensas no (e constitutivas do) conceito de uma consciência efetiva, eis sua ruptura com os mesmos. É na concepção da consciência como simultaneamente universal e individual que reside o cerne da tentativa de suspender a cisão fichteana entre consciência pura e consciência empírica.

## 2 ADORNO E A LEITURA MATERIALISTA DA DIALÉTICA ENTRE EU PURO E EU EMPÍRICO

Certa vez, em seus famosos textos filosóficos da década de 40 do século XIX, mas descobertos apenas na década de 1930, Marx diz o seguinte sobre a *Fenomenologia* de Hegel, uma obra, como sabemos, dedicada a dissolver a contraposição absoluta entre eu puro e eu empírico,<sup>5</sup> e que pretende fazer ver a

<sup>5</sup> Seja-nos permitido recordar a seguinte passagem do *Prefácio da Fenomenologia do Espírito*. "O puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro, esse éter *como tal*, é o fundamento e o solo da ciência, ou do *saber em sua universalidade*. O começo da filosofia faz a pressuposição ou

filosofia como se legitimando a partir do ponto de vista da efetividade da consciência, do enredamento da consciência individual num mundo de práticas, ações, valores e materialidade compartilhadas.

A grandeza da “Fenomenologia” Hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio movente e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como extrusão e suspensão desta extrusão; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho (MARX, 2004, p. 123).

Em sua apropriação crítica da dialética de Hegel, Adorno se deixa guiar em geral por essa célebre e influente impressão do jovem Marx sobre o alcance das descobertas contidas na *Fenomenologia*. Adorno avança a tese marxiana num sentido em que se aprofunda e diferencia a incursão materialista sobre o significado filosófico do idealismo alemão. Embora toda a filosofia hegeliana – assim como, antes dela, a fichteano – tenha como mote fundamental relativizar a dicotomia kantiana entre a consciência universal e a individual, ela insiste na recusa em aceitar a “indissolubilidade de um momento empírico do não idêntico, momento que as doutrinas do sujeito absoluto, os sistemas idealistas da identidade, não podem reconhecer como indissolúvel” (ADORNO, 2007, p. 90). Assim, Adorno aceita a crítica de Marx a Hegel, segundo a qual a dialética é mistificada porque a totalidade<sup>6</sup> articula apenas os momentos espiritualizados do sistema do trabalho social (Ibidem, p. 93), de modo que, ainda que tenha captado a compreensão conceitual como ‘trabalho do negativo’, a dialética hegeliana seria, já que ela própria requer a captação da síntese pelo lado do objeto, o reflexo conceitual da divisão entre trabalho intelectual e trabalho material (Ibidem, p. 97). “Apartado daquilo que não é idêntico a ele próprio, o trabalho se torna ideologia. [...] Essa relação social dita a não verdade em Hegel, o mascaramento do sujeito como sujeito-objeto, a negação do não idêntico pela totalidade, não importa quanto o não idêntico seja reconhecido na reflexão de cada juízo particular” (ADORNO, 2007, p. 99).

Todavia, numa leitura aprofundada do idealismo alemão e de sua questão fundamental – a saber, a superação da dicotomia entre eu puro e eu empírico – Adorno amplia o alcance dessa crítica numa recomposição materialista da teoria da experiência e da cognição, capaz de acessar o que tem de permanecer indissolúvel em conceitos, enquanto constitui a base material, até mesmo somática e psíquica, da própria experiência. Adorno se relaciona à dialética hegeliana por meio de uma crítica imanente, a qual se conecta à atitude materialista de Marx

---

exigência de que a consciência se encontre nesse *elemento*. [...] A ciência, por seu lado, exige da consciência-de-si que se tenha elevado a esse éter, para que possa viver nela e por ela; e para que viva. Em contrapartida, o indivíduo tem o direito de exigir que a ciência lhe forneça pelo menos a escada para atingir esse ponto de vista, e que o mostre dentro dele mesmo” (HEGEL, 1970, 3, p. 28)

<sup>6</sup> Para uma discussão técnica do conceito adomiano de totalidade, ver: BUCK-MORSS, 1977, p. 27-62. Acerca de sua defesa no contexto da discussão epistemológica em torno das bases metodológicas da sociologia, ver: O’CONNOR, 2013, p. 37-44.

frente a ela, mas, de um certo modo, acessa já de um modo diferenciado, ou talvez mais enriquecido, a materialidade da experiência. “Seria necessário apenas um mínimo – a lembrança do momento ao mesmo tempo mediado e irreduzivelmente natural do trabalho – e a dialética hegeliana teria feito jus a seu nome” (Ibidem, p. 100). Seja como for, a filosofia de Adorno, na medida em que concretiza e materializa em dimensões diversas a dialética, tem de ser compreendida, antes de mais nada, como esforço de ir além do “trabalho inconsciente de si mesmo” (Ibidem, p. 100). “Apenas a autoconsciência disto tudo poderia conduzir a dialética hegeliana para além de si mesma, e é precisamente essa autoconsciência que lhe é recusada: isto significa pronunciar o nome que a enfeitiçou” (Ibidem, p. 103). Adorno busca na faceta “anti-idealista” (Ibidem, p. 107) da dialética hegeliana o impulso para reconsiderar a “consciência da contradição na própria coisa”, pois “tal crítica é a força da teoria, com a qual essa se volta contra si mesma” (Ibidem, p. 107). Com efeito, ao invés de conceber a “não identidade do antagonico” de maneira mistificada, subjetiva e meramente espiritual, Adorno integra na cognição a materialidade, procurando nela a “não identidade do todo” (Ibidem, p. 107). “A filosofia de Hegel deseja ser negativa em todos os seus momentos particulares; mas se ela se torna negativa contra sua própria intenção, também enquanto totalidade, então ela reconhece nisso a negatividade de seu objeto” (Ibidem, p. 108). Obviamente, a crítica imanente da dialética hegeliana, “a dialética idealista [que] se volta contra o idealismo” (Ibidem p. 115) e que constitui o paradigma adorniano de racionalidade crítica, passa pela experiência de afecção da totalidade pelo sistema do trabalho social, mas confere à base desse modelo de teoria crítica ainda maior sensibilidade para aquilo que na experiência cognitiva excede a ‘dialética da socialização e da individualização’,<sup>7</sup> a saber, o sofrimento,<sup>8</sup> a injustiça

<sup>7</sup> Interpreto aqui de modo habermasiano uma discussão feita por Adorno (ADORNO, 2007, p. 124). A partir de Hegel, Habermas sustenta que “todos os fenômenos históricos têm maior ou menor participação na estrutura dialética das relações de reconhecimento recíproco, nas quais pessoas são individualizadas pela socialização (*Vergesellschaftung*)” (HABERMAS, 1999, p. 199). Se observarmos o célebre capítulo IV da *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas reconstrói, em termos de uma “autossuperação dialético-negativa do pensamento filosófico” (Idem, 2012, p.630), a trajetória de Adorno desde a apropriação de motivos do alegórico benjaminiano, com o qual esperava despertar o cifrado e enrijecido, até a “aporética do conceito de não-idêntico” (Ibidem, p. 662), na qual a rememoração da natureza se coloca em forte e patente proximidade com a noção heideggeriana de reminiscência do ser (Ibidem, p. 660-603). Faz-se necessário tematizar explicitamente “a integridade do que é destruído pela razão instrumental” (Ibidem, p. 671). Mas isso somente é possível, pensa Habermas, se nas próprias “realizações miméticas [...] se libera o núcleo racional em favor de uma filosofia da linguagem, entendimento intersubjetivo ou comunicação” (Ibidem, p. 672). Nestes termos, revela-se, como própria condição da mimese enquanto sugestão acerca de um contexto vital violado, a ideia normativa de uma “intersubjetividade incólume” (Ibidem), de uma “intersubjetividade sem violência” (Idem). Isso me parece poder colocar o debate em torno da dialética como modelo da teoria crítica no quadro mais geral de sua crítica por Habermas, bem como pelo que poderia ser considerado uma certa recuperação de motivações adornianas em Honneth, ainda que sob a manutenção do paradigma comunicacional: a temática do sofrimento em suas múltiplas dimensões.

<sup>8</sup> A teoria crítica tem percorrido variações em torno de um tema hegeliano: para fazer frente às aporias da “filosofia reflexiva da subjetividade” (HEGEL, 1970, 2, p. 286) a ideia de uma racionalidade entretida nos recursos intersubjetivos de uma forma de vida, tal como sugerida pelo jovem Hegel nas discussões acerca da “causalidade do destino” (Ibidem, 1, p. 273 ss), tema que se aproxima também das expectativas teóricas de Adorno desde a *Dialética do Esclarecimento* (BERNSTEIN, 2006, p. 19-50). Bernstein dedica uma sólida análise à apropriação por Habermas do tema hegeliano (Idem, 1995, p. 159-194), bem como à localização de Habermas com respeito a Hegel e Adorno (Ibidem, p. 136-159).

impingida ao singular como preço pago pela sua própria absorção na dialética.<sup>9</sup> “Talvez nada diga mais da essência do pensamento dialético do que o fato da sua autoconsciência do momento subjetivo da verdade, a reflexão da reflexão, dever reconciliar a injustiça que a subjetividade mutiladora causa à verdade apenas ao supor e ao colocar como verdade aquilo que nunca é inteiramente verdadeiro” (ADORNO, 2007, p. 115).

### 3 McDOWELL E O EMPIRISMO MÍNIMO DE HEGEL: EM DIREÇÃO A UMA LEITURA REALISTA DA GÊNESE DA AUTOCONSCIÊNCIA

Gostaria agora de mostrar como Kant e Hegel são trazidos novamente à baila na epistemologia contemporânea por McDowell, e justamente num sentido em que a relação entre espírito e natureza, sujeito transcendental e empírico, se torna mais uma vez a chave de leitura. Em seguida, pretendo mostrar como McDowell deseja repensar de maneira hegeliana essa relação intrínseca entre eu puro e eu empírico através da dialética do senhor e do escravo.

Em certo sentido, podemos tentar preliminarmente entender a tese central do esforço de McDowell como procurando preservar, num só lance, aquelas dimensões que num ou noutro caso, paradigmaticamente com Sellars e Davidson, ameaçam serem perdidas. “Uma genuína rota de fuga requereria que nós evitássemos o mito do dado, sem renunciar à pretensão de que a experiência é um constrangimento racional sobre o pensamento. Eu sugeri que nós podemos fazer isso se reconhecermos que as impressões do mundo sobre nossos sentidos são já possuidoras de conteúdo conceitual” (McDOWELL, 1994, p. 18). Por um lado, trata-se de defender a tese de que a natureza não apenas constrange causalmente a formação de nossos conceitos, mas também normativamente, isto é, imprime um ritmo racional na formação dos conceitos com os quais estruturamos os juízos perceptivos. Eis por que McDowell opta por algo que chama de “empirismo mínimo” (Ibidem, XI), desprovido do significado que premissas empiristas têm para os defensores do mito do dado, que o consideram uma existência fundacional e de última instância na justificação das pretensões cognitivas, mas também a uma perspectiva naturalista: “A alternativa que eu proponho sustenta o pensamento rejeitado pelo naturalismo mais radical [...] de que as relações que constituem o espaço lógico das razões são algo que não seja natural” (Ibidem, XVIII). A segunda diretriz delineada por McDowell acaba por conduzi-lo para um ambiente próximo aos debates travados na filosofia clássica alemã, em especial por Kant e Hegel. McDowell defende a ideia, que vai procurar justificar se apoiando no debate entre Kant e Hegel, de que a experiência somente pode efetuar um controle normativo sobre a formação de conceitos, mesmo um controle subserviente ao encadeamento dos eventos, caso ela, experiência, seja

---

<sup>9</sup> Tais termos são tomados de empréstimo das diretrizes interpretativas de O'Connor (O'CONNOR, 2004, p. 16/17), a partir das quais ele propõe uma reconstrução da apropriação crítica da noção hegeliana de experiência, levando em conta sua modulação “espiritual” ou “intersubjetiva” (Ibidem, p. 71-98), bem como sua interpretação da assimilação kantiana da cognição presidida pela “refutação do idealismo” (Ibidem, p. 99-126).

sempre, em todas as suas dimensões, algo estruturado conceitualmente ou protoconceitualmente. “A visão que eu estou recomendando consiste em que, mesmo sendo a experiência algo passivo, ela põe em operação capacidades que pertencem genuinamente à espontaneidade” (Ibidem, p. 13). Se quisermos jogar atentamente o jogo de McDowell, podemos começar tentando enunciar isto tudo em terminologia kantiana, a qual constitui, afinal, o horizonte categorial no qual McDowell explicita, ao menos nas duas primeiras conferências de “Mente e Mundo”, suas diretrizes mais fundamentais. Em alguns momentos, na primeira Crítica e na Lógica de 1800, Kant descreve o conceito como “representação universal” ou “representação refletida”, ao passo que a intuição é considerada como “representação imediata” ou “singular” dos objetos.<sup>10</sup> Tudo se passa como se McDowell quisesse entender a perspectiva kantiana num grau maior de continuidade entre seus polos, o conceito e a intuição, do que aceitando o que Kant muitas vezes dá a entender, ainda que com algumas importantes exceções, a saber: que a intuição seria uma operação cognitiva absolutamente não conceitual, responsável apenas por fornecer aos conceitos seu conteúdo não estruturado conceitualmente. Jogar Kant contra ele mesmo seria pensar uma maior continuidade entre representações imediatas e mediadas, de tal maneira que a experiência pudesse ser entendida, em toda sua envergadura, do conceito à intuição, como desdobrando-se, explícita ou implicitamente, de maneira conceitual. Assim, embora McDowell veja a noção kantiana de experiência como podendo abrigar essa amplitude, considera que as estratégias mais gerais do transcendentalismo, operando numa enfática diferenciação entre forma e conteúdo, e entendendo a intuição apenas e tão somente como uma operação da receptividade das impressões que uma coisa fora das fronteiras do conceitual exerce sobre nossa capacidade perceptiva, acaba por produzir mais uma perspectiva subserviente ao mito do dado. “Apesar de a realidade ser independente de nosso pensamento, não é para ser afigurado como sendo um contorno que enfeixa a esfera conceitual” (Ibidem, p. 26).

A posição defendida por Hegel sob o título de idealismo absoluto se torna interessante, nesse debate, justamente porque rejeita o ponto de vista de um idealismo subjetivo, preso ao enfático dualismo entre conceito e intuição. “Conteúdo representacional não pode ser posto dualisticamente em oposição contra o conceitual. Isto é obviamente assim, não importa quão receptivos nós sejamos à ideia de que algum conteúdo representacional é não-conceitual” (Ibidem, p. 3).

Para McDowell, responder a questão acerca das insuficiências nos esforços de Kant consiste em entender se Kant atribui à receptividade com uma contribuição separada em sua conexão com a espontaneidade. A ambiguidade dessa resposta é central para a interpretação que McDowell tem de Kant. “Para Kant, experiência não se baseia em fundamentos últimos aos quais nós poderíamos apelar apontando para fora da esfera do conteúdo pensável” (Ibidem, p. 41). Eis por que McDowell

<sup>10</sup> Ver: KANT, 1968, III, 93 e KANT, 1968, IX, 91.



pensa que, do ponto de vista da experiência, o pensamento de Kant se relaciona com nossa interação cognitiva com o mundo, e à primazia da cooperação de espontaneidade e receptividade, de conceito e intuição. “O que nós encontramos em Kant é precisamente a figura que venho recomendando: uma figura na qual a realidade não é localizada fora dos limites que enfeixam a esfera conceitual” (Ibidem, p. 41).

Contudo, de acordo com McDowell, essa tese potencialmente libertadora da “indeliminação do conceitual” é perdida na perspectiva transcendental. “Tão logo o suprassensível entra em cena, sua independência radical em relação ao nosso pensamento tende a se apresentar como não mais do que a independência que qualquer realidade genuína tem de ter” (Ibidem, p. 42). Portanto, assim como a perspectiva transcendental ameaça a teoria de Kant com o mito do dado, reduzindo drasticamente nossa liberdade responsável no pensamento empírico, este ponto de vista da investigação filosófica de condições sensíveis e conceituais diferenciadas, também transforma a consideração kantiana do conhecimento empírico numa proposta idealista. “Eu penso que deva ser admitido que o efeito do arcabouço transcendental é tornar a filosofia de Kant idealista no sentido que eu venho considerando” (Ibidem, p. 44).

Assim, o Hegel de McDowell, muito longe de sucumbir, devido ao seu idealismo, a uma perspectiva caracterizada como um giro sem atrito no vazio e, portanto, incompatível com o realismo epistemológico, seria capaz de algumas proezas promissoras do ponto de vista da administração do problemático legado da filosofia analítica. Primeiramente, por entender a experiência, desde estágios mais imediatos até os mais mediatizados, como desdobrando-se conceitualmente, a perspectiva defendida por Hegel não poderia ser exatamente acusada de falta de constrangimento objetivo, uma vez que empreenderia, antes, uma reação conceitual ao mundo, tal como ele se apresenta na experiência. Nesse sentido, estaria em Hegel uma expectativa que McDowell pretende resgatar e radicalizar, a ideia de que o mundo é feito do tipo de coisas que podemos pensar e compreender conceitualmente. Em segundo lugar, a perspectiva defendida por Hegel neutralizaria a principal deficiência da investida kantiana contra o empirismo, a saber: a ideia de que o domínio conceitual, que estrutura a experiência, é limitado por fora, isto é, limitado exteriormente por um domínio estático, ontológico e não conceitual, passível de conceituação apenas negativa. Em terceiro lugar, Hegel proporia uma direção para a reconexão da discussão epistemológica na filosofia analítica com um tema grandioso, porém heterodoxo, considerado ao longo de toda a produção teórica de Wittgenstein, dos anos 30 aos anos 50, a saber: a ideia de uma sempre fluida e passível de deslocamento, nunca absoluta, linha fronteira entre o mental e o mundano, o sócio e o imagético, o conceitual e o intuitivo, o linguístico e o ontológico. Na verdade, essa fluidez é a alma movente de uma das ideias mais explosivas de McDowell e de sua forma específica de considerar a formação dos juízos perceptivos, a ideia de que a experiência perceptiva, mesmo tendo um momento caracterizado pela passividade, é atualização de capacidades conceituais ou, por isso mesmo, protoconceituais.

Em *Having the world in view*, McDowell desenvolveu uma ainda mais detalhada consideração da necessidade de acertar as contas com a maneira pela qual Hegel pensa na epistemologia. O fato de que a teoria kantiana na sensibilidade fique aquém do equilíbrio e simetria entre sujeito e objeto,<sup>11</sup> que Hegel reivindicou como *echter Idealismus*, transforma os esforços de Kant em algo próximo de um “psicologismo subjetivista” (Idem, 2009, p. 76) e, de forma inesperada, faz com que Kant incorra no risco coerencialista de projetivismo.<sup>12</sup> Para McDowell, a tese kantiana de idealidade do espaço e do tempo, em comparação com um engajamento entre espontaneidade e receptividade, soa constitutiva da experiência apenas como uma “imposição subjetiva” (Ibidem, p. 77).<sup>13</sup> A Estética Transcendental, à qual Kant apela por toda primeira Crítica a fim de domesticar o uso metafísico das categorias, é o ponto onde a Crítica reinstaura o mito do dado, Kant concebe a matéria como tendo sua forma própria, anterior à unidade que estrutura as intuições formais (Ibidem, p. 79). De maneira irônica, o que estabelece para Kant a compatibilidade entre idealismo transcendental e realismo empírico –

---

<sup>11</sup> “Um genuíno contrapeso entre o subjetivo e objetivo exigiria descartar a distinção kantiana entre coisas como elas são enquanto acessíveis aos nossos sentidos e as coisas tais como possam ser em si mesmas. Não exigiria deixar o caráter espacial e temporal de nossa sensibilidade fora do escopo da liberdade intelectual. Aqui nós podemos começar a perceber a questão de insistir em que não há nada fora do livre desdobramento do conceito. Conhecimento absoluto é a contrapartida integral da atividade de espontaneidade aperceptiva, tal como Kant a concebe na dedução transcendental, onde, justamente porque o caráter específico de nossa sensibilidade é deixado fora de seu escopo, o tencionado equilíbrio entre subjetivo e objetivo não é genuinamente alcançado” (McDOWELL, 2009, p. 152).

<sup>12</sup> “A integralidade hegeliana traz tudo para o interior do escopo da atividade livre subjetiva. Se alguém toma tal descrição fora do contexto, pode parecer que o movimento abandona o realismo do senso comum – que isso oblitera qualquer coisa genuinamente reconhecível como realidade objetiva, e isso a favor de projeções de movimentos não constrangidos da mente. Mas isso é desmentido pelo contexto. É a parcialidade kantiana que estraga sua tentativa de um equilíbrio entre subjetivo e objetivo. Expandir o escopo da liberdade intelectual não é um fator preponderante para o lado subjetivo, como se o objetivo [...] pudesse ser apenas uma projeção da atividade subjetiva, considerado como inteligível de maneira independente. Isto é o que propriamente acontece na malsucedida tentativa kantiana por um equilíbrio. Porque há na base da construção kantiana uma subjetividade não assimilada, ela resulta em não mais do que em idealismo subjetivo. Esta é uma acusação hegeliana frequentemente considerada como ultrajante, mas nós agora nos encontramos em posição de encontrar justiça nela. A questão de expandir o escopo da liberdade intelectual é alcançado um equilíbrio genuíno entre o subjetivo e o objetivo, no qual nenhum dos dois é primordial. Alcançando um equilíbrio genuíno seria permitido à subjetividade ser concebida como engajada com o que é genuinamente objetivo. Sustentar que a própria ideia de objetividade pode ser compreendida apenas como parte de tal estrutura é exatamente não abandonar aquilo que é independentemente real em favor de projeções da subjetividade” (McDOWELL, 2009, p. 152/153).

<sup>13</sup> “Mas, em vista de sua doutrina de que nossa sensibilidade é da maneira como ela é independentemente do caráter das coisas em si mesmas, e independentemente de nossa capacidade para unificação aperceptiva, para a qual ela fornece materiais, isto significa que há uma subjetividade não assimilada, uma subjetividade sem nenhuma objetividade que a contrabalanceei, nos limites daquilo que pretendesse ser o lado objetivo de um contrapeso proto-hegeliano. O máximo que Kant pode reivindicar estabelecer na dedução é que não há nenhuma imposição extra-subjetiva em exigir que os objetos de nossa experiência conformem-se às requisições do entendimento, acima e além da imposição subjetiva envolvida no requerimento de que nosso mundo seja ordenado espacial e temporalmente. Mas este último é, como Kant o concebe, uma imposição subjetiva. Há uma simples reflexão acerca de um fato a nosso respeito no fundamento da construção kantiana. E, correspondentemente a esta subjetividade não assimilada no pretenso polo objetivo do tencionado contrapeso, há uma objetividade não assimilada, a coisa em si talvez não espacial nem temporal, deixada totalmente fora do contrapeso, e parecendo como se devesse ser um artigo genuíno” (McDOWELL, 2009, p. 151).

a alegada idealidade de espaço e tempo como formas puras da intuição sensível – é o que McDowell percebe como vinculando o idealismo de Kant ao subjetivismo.

A concepção de experiência em McDowell, inspirada por Kant e radicalizada por Hegel, pretende ser um guia genuíno para a investigação empírica,<sup>14</sup> considerando, à luz da indelimitação do conceitual, “o mundo que experienciamos como medium nos limites do qual a liberdade da espontaneidade aperceptiva é exercitada” (Ibidem, 2009, p. 79). Ele refuta a acusação de idealismo extremo com a ideia de que nossa sensibilidade é reconcebida como “‘momento’ da livre autodeterminação da razão” (Ibidem, p. 86). “O ponto de vista do conhecimento absoluto é o ponto de vista no qual nós entendemos que a persecução de objetividade é o livre desdobramento do conceito. Não é o ponto de vista no qual nós tenhamos, de alguma forma, removido a nós mesmos do mundo empírico. Se o caso da persecução da objetividade que nós estamos considerando é a pesquisa científica, nós já estamos engajados com o mundo participando do conhecimento absoluto” (Ibidem, p. 86).

#### 4 McDOWELL E A DIALÉTICA DA AUTOCONSCIÊNCIA

Finalmente, gostaria de reconstruir rapidamente a passagem, já no capítulo da “Consciência de Si”, que antecipa a figura da dialética entre senhor e escravo. Ao longo dessa análise, vou procurar mostrar onde as indicações heterodoxas de McDowell funcionam no sentido de abrir potenciais interessantes para uma interpretação realista da epistemologia de Hegel, também em forte proximidade com uma compreensão materialista da dialética de Hegel e que ainda pode conectá-la intimamente a uma perspectiva na filosofia da ação<sup>15</sup>.

Na “Consciência” da *Fenomenologia*, a experiência do entendimento desemboca na mediação do imediato consigo mesmo, da “infinitude simples – ou o conceito absoluto”, o qual “[...] deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu ser-suspenso; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se” (HEGEL, 1970, 3, p. 131). Assim, a infinitude, que era somente para nós, se tornou também para consciência. Para Hegel, é no recurso à explicação fenomênica do jogo de forças que a infinitude “surgiu, livre, pela primeira vez” (Ibidem, p. 132); pois o entendimento experimenta, com a inversão do mundo

<sup>14</sup> “Parte da ideia de que o entendimento é uma faculdade de espontaneidade [...] consiste em que aquela rede, tal como um pensante individual a encontra como governando seu pensamento, não é sacrossanta. Pensamento empírico ativo tem lugar sob a contínua obrigação de refletir sobre as credenciais das ligações supostamente racionais, caso isso seja o que a reflexão recomenda. Sem dúvida, não há nenhum prospecto sério de que precisemos reconfigurar os conceitos nos mais extremos cumes do sistema, os conceitos mais imediatamente observacionais, em resposta a pressões de dentro do sistema” (McDOWELL, 1994, p. 12-13).

<sup>15</sup> As consequências da visão que estou perseguindo talvez pudessem levar à ideia, que apresento aqui como uma hipótese, de que a leitura de Pippin desta dialética, desenvolvida como resposta à leitura de McDowell e que faz ver na autoconsciência efetiva um *practical achievement*, representa a recuperação de traços da leitura materialista de Hegel que acabo de evocar, ainda que seja pela via da teoria da ação. Ver: PIPPIN, 2011, p. 13 e p. 39-53

decorrente da intenção estática da legalidade, a oposição absoluta entre fenômeno e essência, e contempla o surgimento de um objeto que é, na verdade, também ele mesmo: a vida, forma objetiva onde cada determinação reverte-se no contrário de si mesma, e “essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo [faz] que tudo o que é determinado de qualquer modo [...] seja antes o contrário dessa determinidade” (Ibidem, p. 131). Eis por que é gerada, com a transformação do objeto em si mesmo, uma relação que não é mais aquela entre consciência e objeto “sem consciência”, mas a relação para si mesma, a essência da consciência-de-si: o entendimento descobre, na estrutura do “ser-o-oposto-de-si-mesmo”, sua própria estrutura como consciência-de-si. “Quando a infinitude – como aquilo que ela é – finalmente é o objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si” (Ibidem, 132). O entendimento se torna objeto de si mesmo e, nesta medida, não simplesmente objeto, mas também sujeito: “essa unidade é também ... seu repelir-se de si mesma; e esse conceito se fraciona na oposição entre a consciência-de-si e a vida” (Ibidem, p. 138).

McDowell interpreta da seguinte maneira esse resultado:

A alteridade que confronta minha autoconsciência no início do capítulo é a alteridade do mundo como cenário da vida consciente – de fato, minha vida, ainda que demore um pouco até que essa especificação seja diretamente acessível. Quando “toda a expansão do mundo sensível” retorna (a)dentro de si mesma e se torna vida, isso torna possível outra maneira de apontar para a alteridade, ao falar de uma antítese entre minha consciência e a vida consciente individual cujo cenário é meu mundo. É essa vida, ou o indivíduo vivendo-a, que é progressivamente revelado como sendo ele mesmo consciência e consciência de si. O que é efetivamente, é minha autoconsciência, não a de outra pessoa. Quando isso se torna claro, a consciência empírica será integrada com a consciência perceptiva, e a alteridade do mundo que confronta minha consciência empírica será expurgada de sua ameaça de abrir um fosso entre o subjetivo e objetivo (McDOWELL, 2009, p. 159).

Na *Fenomenologia*, aprofunda-se a tese, advogada desde 1800 por Hegel, da individualidade como orgânica, como elemento vital. Por conseguinte, é na imediatez do substrato vital que a consciência-de-si, que dele emerge como uma modificação, vai levar à prova sua tese de que o verdadeiro ser não é um objeto contraposto (*Gegenstand*), e sim ela mesma. “A consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo” (HEGEL, 1970 3, p. 142). O desejo é a forma mais elementar e imediata desta tentativa de verificação do caráter inessencial do ser-outro e da demonstração da sua dependência ao ser-para-si da consciência, isto é, de remoção da oposição entre a consciência e seu objeto. “Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva” (Ibidem, p. 142). O movimento pelo qual a identidade abstrata vem a ser para a consciência, cuja essência é a reflexão sobre si a partir do mundo sensível, reclama

a alteridade ou o momento da consciência como saber-do-outro, mas enquanto objeto a ser negado para que a consciência-de-si possa pôr, por esta negação, sua própria unidade consigo mesma. Desejo é a expressão imediata do movimento pelo qual o saber-de-si emerge do saber-do outro, isto é, pelo qual a consciência-de-si institui sua unidade consigo mesma através da negação do seu ser-outro, e o mundo perde sua subsistência em-si, permanecendo apenas como outro da consciência-de-si, dependente desta relação a ela.

Entretanto, atrelada à emergência da consciência desejan-te do meio vital está a tese de que “o que a consciência-de-si diferencia de si como sendo [...] é também Ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um ser vivo” (Ibidem, p. 140 e 141). “O tópico real concerne a dois aspectos de um indivíduo singular, ainda que isso, no estágio em que nos encontramos, não seja claro ao indivíduo em questão. O aparecimento imediato da consciência pensante marca uma integração temporária dos dois aspectos, uma consciência que previamente fora vista como meramente dependente do mundo, alcança um tipo de independência em sua atividade formativa, a qual se torna a liberdade de pensamento. Nós poderíamos colocar isso dizendo que uma consciência empírica *se torna* uma consciência aperceptiva” (McDOWELL, 2009, p. 164). Segundo Hegel, a universalidade imediata ou singularidade da consciência-de-si emergente da vida opõe-se, como puro ser para si, à vida universal e tem a pretensão de se pôr absolutamente para si, o que a levará a experimentar a obstinação deste objeto em corroborar-lhe a certeza de sua independência. Aquilo com que a consciência-de-si se depara como o outro do eu é a vida em geral, aquilo que é o mesmo e o outro de si. Ao desejar a vida, a consciência de si deseja um outro cuja essência é poder ser ela mesma, e se apercebe de que justamente este objeto do desejo lhe escapa, pois a vida é a substancialidade como tal, o puro engendrar e dissolver de diferenças, justamente o elemento com o qual a consciência-de-si não pode se confundir sem perder sua pretensão a ser sujeito. O “objeto da consciência-de-si é também independente nessa negatividade de si mesmo e assim é, para si mesmo, gênero, universal fluidez na peculiaridade de sua distinção: é uma consciência-de-si viva” (HEGEL, 1970 3, p. 143). A pluralidade de autoconsciências fica antecipada pelos “limites” de autocertificação delimitados pela emergência da consciência-de-si a partir da substância vital: a alteridade a ser permanentemente aniquilada e, por conseguinte, incontornável. “Isso combina com a sugestão que estou fazendo de que apenas um único ser biológico individual está em jogo. A descrição da luta de vida e morte funciona como uma descrição alegórica da tentativa, da parte de uma autoconsciência simples, de afirmar sua independência, repudiando qualquer dependência de seu “modo objetivo”, o qual é a vida que chegou a se estabelecer para a alteridade do mundo, cujo cenário é a vida” (McDOWELL, 2009, p. 161).

Gostaria, então, para finalizar, de recordar alguns pontos centrais da interpretação proposta por McDowell, interpretação que gira em torno da ideia de uma mediação originária entre consciência pura e consciência empírica.

Eu sustentei que “senhorio e escravidão” descreve uma falha e, em seguida, um sucesso temporário em integrar, nos limites de um indivíduo singular, uma consciência tencionando afirmar-se a si mesma como espontaneamente

aperceptiva, e uma consciência que é concebida como imersa na vida do mundo. Esta imersão na vida é, a princípio, concebida principalmente como um assunto de cognição teórica, na linha da experiência da mera consciência. Mas com o sucesso temporário, o qual se dirige ao encontro de si mesmo na atividade formativa própria, imersão na vida se torna centralmente um assunto prático (McDOWELL, 2009, p. 164).

Na *Fenomenologia*, o modo como o indivíduo, que tem de elevar-se do mero estar-vivo à independência do ser-para-si, experimenta o processo de reconhecimento necessário para a tomada de consciência de si mesmo, é a “luta de vida e morte por reconhecimento”, a qual desemboca, primeiramente, no “fracasso” da insuficiente relação de reconhecimento entre senhor e escravo, em contraposição ao modo como, de acordo com o “puro reconhecer”, a infinitude se realiza no âmbito da consciência-de-si. Dessa maneira, o que é propriamente o objeto da divisão “Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão” é o engajamento da própria consciência-de-si na sua experiência do reconhecimento, experiência que traduz a gênese da própria consciência-de-si do solo substancial da vida: “imediatamente, os indivíduos são um para outro ... consciências imersas no ser da vida” (HEGEL, 1970, 3, p. 147). Neste contexto, cada consciência-de-si é abstratamente para si, isto é, é primeiramente desejo que se põe em toda a sua absolutidade como negando toda alteridade. “É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro” (Ibidem, p. 143 e 144). Portanto, cada consciência-de-si é também para um outro, para uma outra consciência-de-si, “um indivíduo se confronta com outro indivíduo” (Ibidem, p. 147). O que desencadeia a necessidade da própria experiência da consciência do seu ser-reconhecido em sua independência por outra consciência-de-si é justamente que ela, inicialmente, se acha mergulhada na fluidez vital, de tal maneira que não se sabe ainda para a outra como é para si. “Essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro ser-para-si, ou seja, como consciências-de-si” (Ibidem, p. 147). Para si mesma é absoluta certeza de si, mas para o outro é um ser vivo, uma diferenciação da própria vida. Para a outra é vista como algo exterior, um ser fora dela. “Cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se ... o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo” (Ibidem). Neste ponto, chega-se à noção da desigualdade que deve ser superada pelo movimento do reconhecimento, uma assimetria que tem de desaparecer de ambos os lados: cada qual é, ao mesmo tempo, um ser vivo para o outro e uma certeza de si para si mesma, e somente podem encontrar sua verdade, a plena corroboração de seu ser-para-si e de sua independência, na medida em que se fazem reconhecer pelo outro como são para si, pois isso é a condição da sua manifestação exterior em conformidade com o que são no interior.

Ora, para que a consciência possa provar para si a verdade da certeza que tem de si mesma como este ser vivo totalmente independente, tem de entrar num processo prático de confirmação, o qual, dadas as condições impostas pela

estrutura de plena reciprocidade do reconhecimento, não pode ser mais um processo de confirmação monológica, mas se trata de uma pretensão de verdade que tem de ser corroborada de maneira obrigatoriamente intersubjetiva. “Têm de travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si” (Ibidem, p. 148). Com isto está traçado o arcabouço especulativo do processo de luta de vida e morte por reconhecimento. O que tem de ser experienciado intersubjetivamente por cada indivíduo é que a consciência-de-si, que emerge da substância vital e ainda se encontra imersa nela, é independente de tudo, ou, em outras palavras, que vê, arriscando a si mesmo e dirigindo-se à morte do outro, a própria positividade da vida que lhes dá sustentação como absolutamente inessencial. “Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio [...] deve supracumir seu ser-fora-de-si” (Ibidem, p. 148). A elevação acima da vida, que está incluída na gênese da autoconsciência, o ser humano prova, a si mesmo e ao outro com o qual se depara na fluidez vital, pela sua capacidade de pôr a própria vida em jogo, tornando possível sua libertação das condições dadas pelo seu ser-aí.

Com efeito, o segundo estágio no desenvolvimento da consciência-de-si é a negação daquela identidade abstrata a si através do reconhecimento. “Aqui, a consciência-de-si não é mais simplesmente consciência-de-si *singular*, mas nela já começa uma unificação de *singularidade* e *universalidade*” (Ibidem, 8, § 425A). Isto se dá pelo “tornar-se outro” da identidade sem diferença do Eu=Eu, cujo primeiro momento é, para a *Enciclopédia*, a suspensão da subjetividade pela mera satisfação do desejo, uma forma incipiente de identidade entre o Eu e não-Eu e, por conseguinte, de “objetivação” da identidade da autoconsciência. Neste primeiro grau de suspensão da diferença entre universalidade e individualidade, a suspensão do paroxismo solipsista e monológico do desejo, o qual agora aparece como particular, prefigura-se o movimento como processo de sublimação do solipsismo até o patamar da existência intersubjetiva do ser-reconhecido.

Na *Fenomenologia*, Hegel também considera a dominação como uma superação da aporia, criada pela morte como negação abstrata, enquanto o fim da possibilidade de reconhecimento: é, portanto, uma relação entre “a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência” e “a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro” (Ibidem, 3, p. 148 e 149). Se a renúncia servil da reivindicação em ser reconhecido constitui a alternativa à aporia, o preço pago pelo impedimento da morte é a instabilidade da relação. “Vem-a-ser para o senhor o seu Ser-reconhecido mediante uma outra consciência” (Ibidem, p. 151), de maneira que esta consciência-de-si em sua imediatidade parece ter comprovada sua certeza de si, pois “está aqui presente o momento do reconhecimento no qual a outra consciência se suspende como ser-para-si” (Ibidem, p. 150 e 151); ao passo que a consciência servil é acometida, em um primeiro momento, por um caráter duplamente inessencial: “na elaboração da coisa, e outra vez, na dependência para com um determinado ser-aí” (Ibidem, p. 150). Entretanto, o que dá sustentação à certeza de si do senhor é a interposição do agir do escravo entre ele e o objeto a ser consumido para sua satisfação. “O

que o escravo faz é justamente o agir do senhor, para o qual somente é o ser-para-si, a essência: ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada” (Ibidem, p. 151), um agir que, todavia, “não é um agir puro, mas um agir inessencial” (Ibidem). Com efeito, ao certificar-se de si mediante o ser-reconhecido por uma consciência-de-si que ele não reconhece como tal – que é, portanto, tão inessencial quanto os objetos de seu desejo –, sua verdade se converte no contrário do que pretendia: ele não é de fato reconhecido. “A consciência inessencial é [...] para o senhor o objeto que constitui a verdade da certeza de si mesmo” (Ibidem), consciência essa que “não corresponde ao seu conceito [...] uma consciência dependente” (Ibidem), de maneira que “sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência” (Ibidem). Como a verdade da consciência do senhor é a consciência do escravo, a história da formação da consciência continua a partir da figura da consciência servil, que alcança no medo do senhor o “início da sabedoria” (Ibidem, p. 152); pois, se com vistas à satisfação do senhor “parecia caber à consciência escrava o lado da relação inessencial para com a coisa” (Ibidem), o escravo, através da transformação do mundo pelo trabalho, deste seu “desejo refreado, um desvanecer contido” (Ibidem), aprende a postergar a satisfação e, por meio dele, “encontra-se a si mesmo” (Ibidem). A relação se reverte porque, através do trabalho, o escravo chega a realizar sua independência em relação ao senhor, enquanto este, que introduz entre si e o mundo a consciência servil, torna-se, entregue à decadência do luxo, dependente do escravo. Esse “agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência [...] a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma” (Ibidem, p. 152-153). No entanto, o fato de ter retornado a si mediante o trabalho não põe fim à necessidade do escravo de ser reconhecido em sua independência por outra consciência-de-si que também o reconhece como tal, além do que a reversão na relação que “institui” a dependência do senhor em relação a ele não representa o necessário término da relação desigual de dominação como tal, mas pode produzir, antes, um novo modelo de assimetria. Mais especificamente, Hegel passa da dialética do senhor e do escravo para a consideração de várias estratégias dualistas adotadas pelo escravo para afirmar sua independência em face da dependência exterior ou mundana. Tais estratégias são o estoicismo, o ceticismo e a consciência infeliz.

Na *Enciclopédia*, a ênfase na deficiência da auto-referencialidade absoluta do desejo encontra já seu sentido geral no argumento que pretende incumbir a teoria da eticidade de expor as condições da efetivação de uma intersubjetividade plenamente recíproca, cuja base estrutural se mostra, ainda no “Espírito Subjetivo”, como condicionada pelo descentramento do solipsismo do desejo. O desejo é egoísta ou referido somente a si e não possui ainda a capacidade de reconhecer o outro como si, nem a si mesmo no outro; e por isso encontra *alter* como algo a manipular, e não como co-participante na formação de sua própria identidade, de seu concreto saber de si. “A relação do desejo ao objeto é ainda totalmente a relação do *destruir* egoísta, não a do *formar*. Enquanto a consciência-de-si se refere ao objeto como atividade formativa, esse objeto recebe somente a *forma* do subjetivo, que nele adquire uma *subsistência*: mas é conservada segundo o seu



conteúdo. Ao contrário, pela satisfação da consciência-de-si aprisionada no desejo, já que ela ainda não possui a força de agüentar o Outro como algo independente, a autonomia do objeto é destruída; de modo que a forma do subjetivo não alcança nele subsistência alguma” (Ibidem, 8, § 428). No presente contexto, pode parecer excessiva uma leitura “intersubjetivista” do “formar”, o qual parece, principalmente em vista do teor “destrutivo” do egoísmo desejante, conectar-se com o “refreamento” do desejo no trabalho. Entretanto, na medida em que, para o desejo, tudo é objeto em sentido rigoroso, e mesmo outros “sujeitos” são vistos como objetos, algum teor “intersubjetivista” pode ser depreendido da oposição entre a “destruição da autonomia do objeto” e a “formação de sua subjetividade”. O desejo não espera do outro nada mais do que a confirmação de si no processo de sua negação dele. No primeiro estágio do desenvolvimento do princípio do idealismo, a identidade absoluta é abstrata, isto é, uma identidade que exclui o outro e a diferença. Repetindo seu procedimento na *Fenomenologia*, Hegel trata esta forma primitiva e imediata da identidade, que é mera exclusão de qualquer alteridade, como desejo, a vacuidade simples que obtém a satisfação de seu retorno a si pela aniquilação do objeto visto como meramente inessencial. Hegel já criticara desde Frankfurt o sujeito-objeto subjetivo como elemento deflagrador de uma relação de dominação sobre a natureza exterior e interior. Uma ruptura desta dominação somente é possível, de acordo com o argumento hegeliano, se o sujeito-objeto subjetivo e o sujeito-objeto objetivo – ou, num jargão inspirado em Fichte, a liberdade formal da vontade e a natureza pulsional –, a consciência do senhor e do escravo, entrarem em mediação.

## CONCLUSÃO

Nossa intenção não foi produzir uma compreensão exaustiva e definitiva de um dos mais célebres tópicos do pensamento de Hegel. O objetivo era muito mais formular uma hipótese interpretativa do modo como Hegel, paradigmaticamente na *Fenomenologia do Espírito*, expõe a transição e mediação entre consciência e autoconsciência, especificamente no movimento que marca a gênese da autoconsciência no contexto formado por essa obra. Para formular essa hipótese, recorreremos a alguns emblemáticos e heterodoxos intérpretes do texto de Hegel: Adorno, McDowell e, colateralmente, Pippin. Esse recurso atendia aos propósitos de sublinhar estratégias materialistas, realistas e pragmáticas no desenvolvimento proposto por Hegel.

Entre a experiência do entendimento às voltas com o esforço nomológico das ciências modernas e a discussão que envolve desejo, luta, morte e reconhecimento se estabelece o fio condutor abrangente que orientou nossa reflexão. Algo no esforço das ciências modernas em sustentar suas pretensões de explicação dos fenômenos por meio de leis gerais arremessa a consciência, cuja experiência é observada fenomenologicamente, no registro de um engajamento no mundo vivido e nas suas estratégias para obtenção de satisfação quanto a suas pretensões de objetividade. Interpreto essa ideia geral como correspondendo à percepção de que certa postura da física moderna, não exatamente consciente dela

própria, faz ressurgirem aspectos constitutivos, por mais temporalmente remotos que sejam, da vida consciente, do engajamento efetivo e prático da consciência em seu mundo. Trata-se, por um lado, da descoberta da mediação da objetividade pela pretensão de objetividade da consciência, a mediação da consciência pela autoconsciência. E trata-se, por outro lado, da envergadura prática, implicitamente pragmática, da discussão epistemológica em torno de pretensões de objetividade.

A visão defendida por McDowell acerca da gênese da autoconsciência é importante porque nos faz ver a resolução hegeliana do problema legado por Kant de exterioridade imediata entre eu puro e eu empírico como exemplo paradigmático da opção de Hegel pela mediação originária entre universal e particular, forma e conteúdo, mente e mundo, conceito e realidade. Hegel justifica sua versão da indelimitação do conceitual com a tese naturalista fraca de uma imbricação originária entre a conceitualidade constitutiva do ponto de vista da consciência transcendental, por um lado, e o aporte efetivo, fisiológico, orgânico, prático oferecido pela consciência individual vivente. A especificação dessa estratégia é, sem dúvida, um passo decisivo na percepção do pensamento hegeliano como comprometido com o movimento de destranscendentalização na filosofia<sup>16</sup>. Além disso, como vimos, essa estratégia interpretativa desvela também certa cumplicidade de Hegel com um “empirismo mínimo” e, portanto, também com uma resposta não simplesmente contextualista à questão epistemológica do realismo.

No entanto, a posição de McDowell deixa ainda muito implícitas as dimensões práticas e materialistas da exposição de Hegel. Por um lado, a solução da mediação entre consciência e autoconsciência pela via de uma imbricação originária entre universalidade e individualidade teria de ser expandida na direção de uma percepção do compromisso de Hegel com a tese enfática de uma mediação intersubjetiva da consciência individual.<sup>17</sup> Ora, é por essa via de uma compreensão da autoconsciência como *practical achievement* que se pode anexar, ao registro

<sup>16</sup> Enquanto a “guinada transcendental”, operada por Kant e Fichte no quadro geral do mentalismo e que cria o ambiente para a investida de Hegel, consiste na tese do poder constitutivo da espontaneidade subjetiva em relação aos objetos da experiência, bem como na reserva crítica acerca da impossibilidade de uma produção idealista do mundo por esta mesma espontaneidade, a postura hegeliana de destranscendentalização da autorreflexão torna-se tão importante para a constituição do próprio projeto habermasiano, porque, paralelamente à transformação transcendental da autorreflexão “na reconstrução racional das condições subjetivas necessárias das capacidades epistêmicas – ou [na] dissolução crítica de autoenganos eticamente relevantes ou [no] decentramento das próprias perspectivas que é exigido dos participantes de um discurso prático” –, instaura uma compreensão pós-mentalista que permite a articulação da ideia de espírito na “historicidade do espírito humano, na objetividade de suas incorporações simbólicas e na individualidade das pessoas agentes e de seus contextos de ação” (HABERMAS, 1999, p. 187-8).

<sup>17</sup> Habermas sustenta que, ao compreender a intersubjetividade como cerne da subjetividade, Hegel descobre também “as consequências subversivas que a inicialmente imperceptível decisão mentalista de identificar o sujeito cognoscente com o eu traz consigo”. Para Habermas, “este caráter individual de pessoas falantes, que se comunicam umas com as outras e que agem, reflete-se, de certa maneira, *também* nas formas de vida culturais e práticas que ela compartilha com outras. Hegel conheceu o desafio filosófico que reside nestes fenômenos”. Eis por que Habermas considera que Hegel tenha sido o arauto da intuição que ele mesmo desenvolveu mais tarde num outro contexto: “todos os fenômenos históricos têm maior ou menor participação na estrutura dialética das relações de reconhecimento recíproco, nas quais pessoas são individualizadas pela socialização (*Vergesellschaftung*)” (HABERMAS, 1999, p. 187-8).

realista na discussão epistemológica, também um aporte materialista que faz recurso a uma incontornável dimensão pragmática, atinente à teoria da ação. Penso que Adorno e Horkheimer anteciparam, em sua discussão do episódio de Ulisses e as sereias, no canto duodécimo da Odisseia, discussão na qual se referem explicitamente à ‘dialética do senhor e do escravo’, uma mediação entre as compreensões intrassubjetiva e intersubjetiva do problema trabalhado por Hegel. Para os autores, a necessária passagem do solipsismo do desejo para a estabilização assimétrica das relações sociais opressivas revela a dupla face do processo civilizatório ocidental. O preço pago pela diferenciação da consciência abstrata, condição de toda ciência, de toda astúcia e de toda técnica, é não apenas o refreamento do desejo, a desconexão entre trabalho e fruição, forma prototípica da autonomização e fetiche do valor de troca, mas também a categórica separação entre arte e trabalho, utopia e práxis, que transforma o processo civilizatório no ocidente numa simbiose entre progresso e regressão.<sup>18</sup>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp, 2007.

BERNSTEIN, Jay. *Adorno. Disenchantment and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel. In: HONNETH, Axel. *Negative dialektik*. Berlin: Akademie Verlag, 2004. p. 89-118.

---

<sup>18</sup> “O primitivo só tinha experiência da coisa natural como objeto fugidio do desejo, “mas o senhor, que interpôs o servo entre a coisa e ele próprio, só se prende à dependência da coisa e desfruta-a em sua pureza; o aspecto da independência, porém, abandona-o ao servo que a trabalha” (HEGEL, 1970, 3, p. 146). Ulisses é substituído no trabalho. Assim como não pode ceder à tentação de se abandonar, assim também acaba por renunciar enquanto proprietário a participar do trabalho e, por fim, até mesmo a dirigi-lo, enquanto os companheiros, apesar de toda proximidade às coisas, não podem desfrutar do trabalho porque este se efetua sob coação, desesperadamente, com os sentidos fechados à força. O servo permanece subjugado no corpo e na alma, o senhor regride. Nenhuma dominação conseguiu ainda evitar pagar esse preço, e a aparência cíclica da história em seu progresso também se explica por semelhante enfraquecimento, que é o equivalente do poderio. A humanidade, cujas habilidades e conhecimentos se diferenciam com a divisão do trabalho, é ao mesmo tempo forçada a regredir a estágios antropológicamente mais primitivos, pois a persistência da dominação determina, com a facilitação técnica da existência, a fixação do instinto através de uma repressão mais forte. A fantasia atrofia-se. A desgraça não está em que os indivíduos tenham se atrasado relativamente à sociedade ou à sua produção material. Quando o desenvolvimento da máquina já se converteu em desenvolvimento da maquinaria da dominação – de tal sorte que as tendências técnica e social, entrelaçadas desde sempre, convergem no apoderamento total dos homens – os atrasados não representam meramente a inverdade. Por outro lado, a adaptação ao poder do progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 46).

- BERNSTEIN, Jay. Negative dialectic as fate: Adorno and Hegel. In: HUHN, Tom. *The Cambridge companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 19-50.
- BOWIE, Andrew. 2013. *Adorno and the ends of philosophy*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- BRANDON, Robert. *Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- BRISTOW, William. *Hegel and the transformation of philosophical critique*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- BUCK-MORSS, Susan. *The origin of negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977.
- DEWS, Peter. *Logics of disintegration: post-structuralist thought and the claims of critical theory*. London: Verso, 1987.
- FORSTER, Roger. *Adorno. The recovery of experience*. Albany: SUNY, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo*, v. 1. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- HONNETH, Axel. *Negative Dialektik*. Akademie Verlag: Berlin, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- HOULGATE, Stephen. *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 1986.
- JAMESON, Frederic. *Late Marxism: Adorno or the persistence of the dialectic*. London: Verso, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
- KANT, Immanuel. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- KLEIN, Richard. *Adorno-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2011.
- LÖWITZ, Karl. *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth-century thought*. New York: Columbia University Press, 1991.
- McDOWELL, John. *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Having the world in view: essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno. A biography*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- MURPHY, Peter; ROBERTS, David. *Dialectic of romanticism: a critique of modernism*. New York: Continuum, 2006.
- NUZZO, Angelica. *Hegel and the analytic tradition*. New York: Continuum, 2010.
- O'CONNOR, Brian. *Adorno's negative dialectic: philosophy and possibility of critical rationality*. London: The MIT Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Adorno*. Routledge: London, 2013.
- PIPPIN, Robert. *Hegel on self-consciousness. Desire and death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- REDDING, Paul. *Analytic philosophy and the return of hegelian thought*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. The analytic neo-hegelianism of John McDowell and Robert Brandom. In: HOULGATE, Stephen; BAUR, Michael (ed.). *A companion to Hegel*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. p. 576-593.
- ROCKMORE, Tom. *Hegel, idealism, and analytic philosophy*. New York: Yale University Press, 2005
- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. *Theodor W. Adorno. An introduction*. London: Duke University Press, 2009.
- SHERRATT, Yvonne. *Adorno's positive dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Continental philosophy of social science. Hermeneutics, genealogy and critical theory from Greece to the twenty-first century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- STRYDOM, Piet. *Contemporary critical theory and methodology*. London: Routledge, 2011.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.