

Reconhecimento e intersubjetividade em Hegel e sua crítica a Fichte

Adriano Bueno Kurle¹

Vitória (ES), vol. 3, n. 1
Junho 2014

SOFIA
Versão eletrônica

¹ Doutorando em Filosofia pela PUCRS

Resumo: O objetivo deste trabalho é esclarecer o capítulo quatro da Fenomenologia do Espírito, de Hegel, buscando mostrar a influência da crítica à Fichte. Na primeira parte vamos abordar o básico da concepção fichteana de ego, e o surgimento dos conceitos de Aufforderung (exigência) e Anerkennung (reconhecimento). A segunda parte deverá esclarecer como a obra Fenomenologia do Espírito deve ser interpretada, salientando nesta descrição a diferença entre a consciência que experimenta a sua própria vivência (atitude natural) e o filósofo que de fora observa e descreve esses eventos tendo em mente os conceitos lógicos e a teleologia da manifestação da razão (Espírito) no mundo através da mediação dialética. Na terceira e última parte buscaremos concretizar uma leitura da passagem da consciência-de-si até a relação de dependência e independência, ou senhor-escravo.

Palavras-chave: Hegel; Fichte; Reconhecimento; Dialética; Intersubjetividade.

Abstract: The main purpose of this paper is to elucidate the chapter four of the Hegel's Phenomenology of Spirit, trying to show the influence to and the critic to Fichte. In the first part we will approach the basic of the fichtean conception of ego, and the rise of the concepts of Aufforderung (request) and Anerkennung (recognition). The second part must clarify how the work Phenomenology of Spirit should be interpreted, noting in this description the difference between the consciousness that experiences its own living (natural attitude) and the philosopher Who, by outside, watch and describe these events, having in mind the logical concepts and the teleology of the reason's manifestation (Spirit) in the world through the dialectical mediation. In the third and last part we seek to realize a reading of the self consciousness passage till the relation of dependence and independence, or master-slave.

Keywords: Hegel; Fichte; Recognition; Dialectics; Intersubjectivity.

Introdução

Na segunda parte da Fenomenologia do Espírito Hegel aborda o caráter da consciência-de-si enquanto autorreferência e autoconstituição. Hegel irá tematizar a descrição desta consciência-de-si em um contexto prático, visto que a primeira parte (Consciência) tratava da relação apenas teórica da consciência com o objeto e o mundo (e pode ser compreendida como uma crítica ao empirismo ingênuo e, ao fim, ao formalismo kantiano, no terceiro capítulo intitulado “Força e Entendimento”). Na sua experiência a consciência encontra a si mesma como constituidora do objeto e do mundo, encontrando por fim o seu entendimento – referência a Kant – e aqui mesmo ela entra no mundo dos conceitos e trabalha a distinção entre fenômeno e coisa-em-si. A verdade agora é ela mesma, pois ela é que põe o objeto enquanto determinação sua. Tem neste momento a si mesma como objeto. Este capítulo busca abordar o caráter da relação da consciência-de-si consigo mesma, de uma maneira a princípio enigmática. O objetivo deste trabalho é justamente esclarecer esta passagem. Para tanto seguiremos um cronograma histórico, para buscar as referências não explicitadas no texto de Hegel, e compreender acima de tudo o caráter crítico desta passagem (muito mais do que descrição da sua própria concepção). Entendemos a Fenomenologia do Espírito como um caminho constitutivo-crítico: pela descrição da experiência que a consciência faz, Hegel descreve o verdadeiro caminho teleológico para o saber absoluto ou para o surgir do Espírito. Neste caminho serão abordadas concepções filosóficas e seu movimento de superação, e aqui reside o caráter crítico da obra.

Desta forma, na primeira parte da consciência-de-si, Hegel está em diálogo crítico com Fichte, e nosso objetivo maior será explicitar esta crítica para entendermos que Hegel pensa ser insuficiente, para uma abordagem ética, a centralidade moral no sujeito; em outros termos, o problema abordado aqui é o do solipsismo. Enquanto ele não parece ter maiores problemas para se defender diante da sua posição teórica, o mesmo não acontece quando passamos para o âmbito prático. O abismo que separa um sujeito do outro, e o próprio sujeito do mundo, deverá ser transposto, para assim a Filosofia superar, junto com isto, a cisão entre ética e política. Hegel coloca aqui a figura da consciência-de-si como uma figura que representa a concepção fichteana de “ego” (transcendental). A mediação desta consciência consigo mesma e sua inevitável relação de alteridade, necessária para sua

autoconstituição, levará a consciência-de-si a buscar a sua afirmação em seu ser outro, que não pode ser simplesmente a duplicação dela mesma. O tema principal que regerá nosso raciocínio será então o da alteridade e o do reconhecimento, em uma abordagem intersubjetiva pré-social. Os principais conceitos serão o de consciência-de-si como desejo, o lugar da vida e enfim, o lugar do trabalho como objetificador da consciência, quando sua ação concreta no mundo poderá ser experienciada para si mesma como sua atividade, podendo levar assim a consciência-de-si a superação da sua cisão com o mundo, dada no início.

Nosso cronograma consistirá no seguinte: na primeira parte devemos abordar o básico da concepção fichteana de ego, e o surgimento dos conceitos de *Aufforderung* (exigência) e *Anerkennung* (reconhecimento). Estas questões são importantes para a abordagem crítica hegeliana, e as explicitaremos apenas para fins de compreendermos Hegel. A segunda parte deverá esclarecer como a obra *Fenomenologia do Espírito* deve ser interpretada, salientando nesta descrição a diferença entre a consciência que experimenta a sua própria vivência (atitude natural) e o filósofo que de fora observa e descreve esses eventos tendo em mente os conceitos lógicos e a teleologia da manifestação da razão (*Espírito*) no mundo através da mediação dialética. Na terceira e última parte, finalmente, tendo em mente o que já terá sido exposto, buscaremos concretizar uma leitura da passagem da consciência-de-si até a relação de dependência e independência, ou senhor – escravo.

Ego, exigência e reconhecimento em Fichte

Toda a questão remete à Kant e a recepção da sua obra na Alemanha. Diante da discussão de seus problemas teóricos e também da filosofia prática, houve certa transformação da filosofia transcendental kantiana. Dentre aqueles que conseguem responder às objeções céticas (como a de Schulze em *Enesidemo*², voltada para a formulação transcendental de Reinhold) e nome dentre os maiores destaques, temos a figura de Fichte. Ao se deparar com as diversas objeções à filosofia kantiana, porém na sua convicção de que aquela era a verdadeira filosofia, Fichte busca resolver seus problemas e responder as objeções. O que termina em uma substancial transformação da filosofia transcendental kantiana. Assim em um primeiro momento a teoria fichteana projeta-se como uma filosofia solipsista (assim como a kantiana), mas depois busca resolver seus problemas práticos na obra sobre os *Fundamentos do Direito Natural*. É nesta obra que Fichte busca descentralizar o sujeito e o coloca em condições de intersubjetividade, como condição de possibilidade para o direito. Desta forma a realização do ser livre e racional só se dá em interação com os outros. É neste contexto que Fichte introduz os conceitos de “exigência” e “reconhecimento”. Porém antes de entrarmos neste assunto, devemos esclarecer melhor a questão do problema teórico da consciência, para depois tratarmos da questão prática.

O norteador do debate no idealismo alemão era a legitimidade da filosofia transcendental, principalmente com relação aos limites do conhecimento. A ideia de fazer o conhecimento passar pelo tribunal da razão já é explícita em Kant, na primeira crítica, mas um problema não tão explícito (mas que salta aos olhos já desde o início) é o problema da justificação da própria razão perante si mesma. Ou seja, se uma determinada razão (aqui a razão transcendental) vai delimitar os caminhos do conhecimento e ela mesma vai orientar o seu uso (como que escrever seu “manual de instruções”), resta-nos saber que razão é esta, e qual “método” será usado para conhecer a própria razão crítica que será norteadora da constituição do conhecimento. Na crítica de Kant a própria estrutura descrita da razão não passa por crítica. Então se torna problemática a legitimidade da própria crítica. Só nos é possível o conhecimento dentro de certos limites, ou seja: só podemos conhecer aquilo que é passível de experiência, e através da síntese da apreensão dos fenômenos na intuição sensível (nas formas do espaço e do tempo) com os conceitos puros do entendimento, fazendo a ligação do múltiplo da intuição e dando a unidade conceitualizada do objeto. Ainda poderíamos falar de conhecimentos a priori como a geometria, que ocorrem através de juízos sintéticos apriori. Mas é possível, através de uma simples síntese pura, encontrar toda a estrutura da razão? Se não, então a segunda opção seria buscar, na sua própria atividade de conhecer, o seu produto, e assim fazer a distinção entre o que é próprio da razão que conhece (a forma) e o que não lhe é próprio (a matéria), e a partir desta separação

² Cf FICHTE. Resenha do *Enesidemo*. In: BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 67-100.

encontraríamos a forma pura do conhecimento. Mas não é claro que isto seja possível. Assim (além do problema dos juízos sintéticos a priori, muito dubitáveis) a razão não tem sua legitimidade para legislar sobre seu próprio uso, pois ela mesma está além das suas possibilidades de conhecimento (segundo o que ela própria legislou). Diante destes problemas, Reinhold buscou superar a cisão sujeito-objeto e fundar todo o conhecimento filosófico por sobre a representação. Seu projeto falha, mas Fichte será mais caprichoso em seu intento.

Aos poucos vai ruindo a esperança de encontrar um fundamento primeiro para toda a filosofia: o projeto cartesiano é dado como vencido. Desta maneira que tanto Fichte quanto Hegel valorizarão o caráter mediador da consciência e da formação do conhecimento, em contraposição ao saber imediato do fundacionismo subjetivista. Hegel levará ao extremo esta objeção e montará seu sistema como justificação holista do conhecimento – tomando a mediação como a característica essencial da razão. Fichte compreenderá a consciência não como uma substância (como uma *res cogitans* de Descartes), mas como atividade que põe a si mesma e põe o objeto. O caráter de atividade é agora o que define a consciência, e ela mesma forma seu conhecimento e se constitui pela sua própria atividade. Fichte compreenderá que não há nada no ego a não ser seus atos, e o próprio ego não é nada mais que a ação revertida para si mesma. Este ego, não sendo substancial ou ontológico, é antes hipotético. Diferente de Kant, o transcendental não é constitutivo de objetos³. Assim a própria constituição teórica da consciência é jogada simultaneamente para o âmbito da prática. A doutrina da ciência pode ser compreendida como um idealismo crítico. Quanto a eguidade de Fichte, em contraposição à concepção representacional de Reinhold, Klotz diz:

Fichte defende [...] [que] a auto-referência originária do sujeito é pré-representacional, e subjaz a todo o seu representar.[...] um sujeito, ao referir-se a si mesmo, constitui a si mesmo como sujeito. A auto-referência originária do sujeito seria então auto-constituição, e não auto-representação. Assim, é no caráter auto-constituente que consiste a natureza do sujeito, a “eguidade”⁴.

Na Doutrina da Ciência de 1794, Fichte trata de três princípios lógicos para a consciência ou ego, como momentos constitutivos: o primeiro é a identidade do ego, o “Eu sou Eu”. Aqui é determinado o ego como infinito ou totalidade. Assim, segue-se o segundo: o Ego põe a diferença, ou dito de outro modo, o Ego põe o não-Ego. Assim a consciência ainda mantém-se como totalidade, sendo tudo aquilo que não é ela dependente ainda dela. Porém, ao haver algo que não é ela (ainda que dependente dela para ser posto), há uma limitação do próprio ego, e assim ele encontra sua finitude. Então o terceiro princípio é: o não-ego determinando o ego finito é o saber teórico; o ego finito determinando o não-ego é a ação intencional (entramos no âmbito prático). Como conciliar agora a infinitude do primeiro princípio com a finitude do terceiro? Isto deve ser resolvido no âmbito prático, e para tanto Fichte introduz o conceito de ego como esforço. A experiência do objeto restringe a liberdade, e o ego enquanto esforço não deve aceitar que deva ser assim⁵. A questão aqui é a justificação da liberdade do ego. Esta abordagem leva ao ego absoluto, que é constante luta contra tudo que se lhe opõe. Isto será tematizado por Hegel, como veremos no último capítulo. Devemos manter em mente esta formulação para compreendermos melhor o que seguirá com Hegel.

O conceito de “experiência” na Crítica da Razão Pura é muito restrito, e não dá conta de experiências não cognitivas (como a estética, a moral, e a religiosa), visto que ele busca apenas justificar o que ele entende por conhecimento científico. A liberdade não pode ser conhecida e não passa de um mero postulado. A razão dá leis a si mesma porque ela acredita ou se postula como livre, mas ela mesma não pode conhecer sua liberdade. Mas como pode esta liberdade, apenas postulada ou procedimental, se concretizar? Para responder aos problemas da questão prática, Fichte buscou incorporar no mundo da vida o sujeito transcendental kantiano. Assim ele deixa de ser meramente teórico, a priori, para ser histórico e socialmente constituído. Porém seu estar no mundo é um saber lidar com contingências da sua liberdade de ação e simultaneamente estar preso em seu corpo, em uma cadeia físico-causal. Fichte não aceita o dualismo kantiano, e justamente por isso esta questão será

³ Cf. WILLIAMS, Robert R. *Recognition: Fichte and Hegel on the other*. New York: State University of New York Press, 1992, p. 36-40. Tradução do autor.

⁴ KLOTZ, Hans Christian. *Subjetividade no idealismo alemão*. In: *Revista Inquietude*, Goiânia, vol. 1, n. 1, p. 145-162, jan./jul. 2010, p. 149.

⁵ REDDING, Paul. Tradução do autor.

problematizada pela constituição histórica do sujeito. Surge a importância da alteridade e do reconhecimento para a constituição e o alargamento da identidade. Nas palavras de Williams:

Razão é aqui concebida como social. Intersubjetividade, ética e religião figuram proeminentemente na descentralização e transformação do sujeito transcendental. [...] A história pragmática do espírito de Fichte, implicitamente, e a Fenomenologia do Espírito de Hegel, explicitamente, são fenomenologia social, ou arqueologia, da então chamada ‘razão pura’⁶.

O conceito de reconhecimento está diretamente ligado ao conceito de “exigência”, e estes são apresentados na obra sobre os Fundamentos do Direito Natural, de 1796. Da primeira formulação da *Wissenschaftslehre* para esta formulação nós podemos ter algumas mudanças na concepção de Fichte, que acabaria tentando resolvê-las na *Wissenschaftslehre* de 1804. Porém não entraremos em pormenores da interpretação de Fichte agora. Os conceitos a seguir apresentados são de extrema importância, pois são postos pela primeira vez na filosofia e é aqui que Fichte busca a abertura do sujeito solipsista para um mundo social. Ao fim Fichte parece não ter abandonado a posição centrada no sujeito (pois tudo parte dele e segue para ele), mas já dá as diretrizes para a abertura do “sujeito ao Espírito”, que Hegel irá trabalhar.

É através da reflexão que o sujeito torna-se ciente de si, mas a reflexão só ocorre quando o sujeito (aqui o ego) é objeto da sua própria atividade. Esta questão é essencial para a questão ética. Perceber-se como ser livre e racional depende de uma exteriorização, de estar no mundo e de ser percebido por outro.

Fichte considera a reflexão a origem própria da complexidade da consciência. Pois a autocompreensão original não representa meramente um ‘si’ que já está lá como objeto de referências possíveis. Em vez disso, ela traz a objetivação original do sujeito, que na autoconsciência pré-reflexiva não é ainda objeto no sentido próprio. Na reflexão, diz Fichte, o eu torna-se originariamente um objeto, e isso é um ato produtivo; nele, o sujeito gera a si mesmo como objeto. O seu caráter autoconstituente, que originariamente é atualizado pré-reflexivamente, é submetido às condições que possibilitam que ele seja atribuído a um objeto do pensamento. E a tese principal de Fichte acerca disso é que isso só é possível ao concebermos a nós mesmos como agentes. Porque enquanto agentes somos, por um lado, objetos, entes singulares entre outros com os quais estamos em várias relações, em particular, em relações causais. Mas ao mesmo tempo, enquanto agentes, somos capazes de comportarmos-nos de um modo autodeterminado. Agir significa visar uma causalidade autodeterminada num contexto objetivo que não é resultado da autodeterminação – isto é, o agir é autodeterminação limitada. O fato de que não somos capazes de um agir puramente autodeterminado, sem enfrentar condições opostas à autodeterminação, é, por assim dizer, o preço da auto-objetivação, o que implica que a própria atividade esteja localizada num entrelaçamento de relações e determinações objetivas, dadas independentemente da própria atividade. Num processo potencialmente infinito, buscamos maximizar a autodeterminação sob condições que sempre a limitam, orientados por um ideal de autodeterminação que tem sua origem em nossa essência como sujeitos⁷.

Ser um agente autodeterminado significa realizar a ação no mundo de acordo com intenções. Mas visto que o sujeito apenas sabe a si mesmo quando se põe como objeto, como ele toma consciência da sua autodeterminação? O ego primeiramente põe a sua diferença com o mundo, e de certa forma atua sobre ele. Mas para saber-se como autodeterminado no mundo não basta uma relação simplesmente teórica, nem a simples relação física com objetos inanimados. Não é também usando o mundo como meio de realização de desejos (imediatos) que a consciência encontra sua ação. É a partir da sua relação com o outro e do reconhecimento como livre e racional que o indivíduo toma consciência e realiza sua liberdade. Em *Fundamentos do Direito Natural*, Fichte tem duas teses centrais, a saber: (1) “um ser racional finito não pode imputar a si mesmo uma livre eficácia no mundo

⁶ Cf. WILLIAMS, Robert R. *Recognition: Fichte and Hegel on the other*. New York: State University of New York Press, 1992, p. 10. Tradução do autor.

⁷ KLOTZ, Hans Christian. *Subjetividade no idealismo alemão*. In: *Revista Inquietude*, Goiânia, vol. 1, n. 1, p. 145-162, jan./jul. 2010, p. 152-3.

sensível sem também imputar a mesma eficácia a outros, e assim sem também pressupor a existência de outros seres racionais finitos fora de si mesmo⁸.” e (2) “um ser racional não pode pôr a si mesmo como indivíduo sem atribuir a si mesmo um corpo material, para onde também atribuir um corpo a si mesmo requer simultaneamente pôr isto como estando sobre influência de uma pessoa fora dele⁹.”

Aqui entram os importantes conceitos de *Aufforderung* (daqui em diante, “exigência”) e *Anerkennung* (reconhecimento), que estão intrinsecamente ligados.

O ego precisa ser reconhecido como ser livre e racional para se tornar um agente autodeterminado no mundo, e para tanto ele precisa do outro. Ele precisa, antes de tudo, ser reconhecido, mais do que reconhecer. Sua chamada para a ação enquanto ser livre e racional é a “exigência” ou chamado de outro. Assim, ao convocar-me como ser livre e racional, ao chamar-me para deliberar sobre a ação, o outro abre a esfera de possibilidades para a escolha. Porém esta “exigência” pressupõe que o outro me reconheça como ser livre e racional, para assim chamar-me à realização desta liberdade. Este reconhecimento e esta exigência são condições de possibilidade para o direito. Apenas através deles a consciência (ou o ego) pode abrir a possibilidade de ação autônoma no mundo com os outros, e assim o outro e o reconhecimento que ele me dá como ser livre e racional são constitutivos da liberdade do ego. “A exigência, Fichte sustenta, é essencialmente algo que abre a possibilidade de recusa, de não agir, de dizer ‘não’, de negação¹⁰.”

Mas como aconteceria este reconhecimento do outro perante o si? Parece este ser um problema que será abordado por Hegel, ou seja, nos níveis de liberdade da consciência, ela precisa ser reconhecida como independente e livre, mas não é seu foco reconhecer o outro. Sobre esta relação, Bernstein coloca:

Exigências envolvem a produção de um signo não natural de algum tipo (linguístico ou não linguístico), um signo cujo caráter fundamental é o de ser intencionalmente produzido a fim de que outro responda intencionalmente a ele, e que aquele a que foi endereçado responda com base de ser invocado a responder e fazê-lo de maneira que permita o exigente original entender que a resposta dada é intencionada como uma resposta à convocação original¹¹.

Isto parece exigir uma comunicação pré-linguística. Mas como isto ocorre em Fichte é uma questão que não será abordada neste trabalho. Nossa exposição sobre estes conceitos de Fichte tem a intenção de esclarecer o texto de Hegel. Assim Fichte pode ser melhor identificado na passagem que comentaremos na última parte deste trabalho. Antes disto, colocaremos alguns pressupostos básicos da Fenomenologia do Espírito, de maneira que seu caráter crítico com relação a diversas concepções filosóficas (não diretamente explicitadas nesta obra) fique claro, assim como também este caráter crítico é parte constituinte da explicitação da própria posição de Hegel.

Alguns pressupostos da fenomenologia do espírito

A Filosofia de Hegel não aceita o fundacionismo, e a justificação da sua filosofia é holista. Assim:

A Fenomenologia não oferece, portanto, um novo modelo epistemológico como fundamento de uma nova filosofia, ela questiona desde a raiz a prática do apelo a fundamentos [...] A prova a se realizar na caminhada fenomenológica ‘não é apenas uma prova do saber, mas também de sua medida’. Não sabemos de saída qual a medida de nosso saber, e devemos iniciar a jornada filosófica justamente sem contar com qualquer medida como se tivesse validade incondicionada. [...] Pode-se perguntar, então, como tal modelo de justificação epistêmica poderia enfrentar o dilema da circularidade, já que se utiliza do fundado para justificar o fundamento. A resposta é que a prova não se dá por via direta, mas por via negativa e indireta: toda

⁸ FICHTE. Foundations of Natural Right apud BERNSTEIN, Jay. Recognition and Embodiment. In: HAMMER, E. (org). German Idealism: contemporary perspectives. London: Routledge, 2007, p. 183. Tradução do autor.

⁹ BERNSTEIN, Jay. Recognition and Embodiment. In: HAMMER, E. (org). German Idealism: contemporary perspectives. London: Routledge, 2007, p. 184. Tradução do autor.

¹⁰ Ibid. p. 187.

¹¹ Ibid. p. 188.

forma de saber que procurar negar o absoluto mostrar-se-á – por hipótese – refém de incoerências internas¹².

Esta desesperança em encontrar um fundamento primeiro e imediato para a filosofia não deixa de ser causa de novas tentativas de justificar um sistema que possa dar conta do saber filosófico. Sobre isto tratamos brevemente no capítulo dois. Neste contexto devemos salientar a importância da recepção da filosofia de Espinosa na Alemanha, e que se torna muito influente na tentativa de superar o dualismo entre sujeito-objeto, razão-natureza.

Na interpretação de Fichte e Hegel, é necessário levar em conta o fato de que suas abordagens sobre a subjetividade são inseparáveis da orientação monista de seus pensamentos, cujo núcleo é a ideia – inspirada por Espinosa – de que a realidade em toda a sua complexidade e diversidade, no fundo, é o desdobramento do uno¹³.

Desta maneira a exposição do sistema envolve refutação, busca de superação através do caminho que leva a insuficiência de cada tese, mas busca no seu desdobrar lógico-dialético sua superação, para assim através de uma construção crítica, explicitar o próprio sistema no seu desenvolvimento lógico-histórico. Seu caráter crítico a constitui. A Fenomenologia do Espírito trata dos descaminhos da consciência, do erro da crença nas experiências que ela faz, que deve nos levar, em seus apontamentos e superações, à resolução destes problemas. “A consciência, enquanto fenomenológica, tem diante de si muitos dos descaminhos possíveis à errância humana, mas tem sempre junto de si um guia seguro: a confiança em sua meta, a busca da verdade¹⁴.” Assim é possível resumir esses descaminhos da consciência em três rupturas: (1) sujeito-objeto (2) universal e singular (3) forma e conteúdo¹⁵. O objetivo final é superar todas as cisões e dar unidade ao conhecimento, assim como também dar-lhe organicidade, concretude. Teoria e prática são aqui constitutivas. O autodesdobramento do Espírito (que garante o caráter monista do sistema) passa pela explicitação da experiência da consciência. A leitura da obra pode ser distinguida em dois níveis: a “atitude natural” da experiência da consciência como ela é para si mesma, e o ponto de vista do filósofo (o eu fenomenológico, podemos chamar assim) que descreve esses acontecimentos seguindo a linha lógica dos acontecimentos, explica aquilo que a “atitude natural” experimenta em seu nível de desenvolvimento filosófico.

Dadas estas breves considerações, e afirmando o caráter crítico da obra abordada, partimos agora para uma interpretação do capítulo quatro da fenomenologia enquanto crítica e explicitação da concepção de sujeito de Fichte e do reconhecimento.

Hegel: consciência-de-si, alteridade e reconhecimento

Partimos do seguinte ponto com relação à consciência, quando ela vem a se refletir, tornando-se consciência de si: o objeto é somente para outro (não tem independência), de acordo com o que a experiência da consciência mostra. Na consciência-de-si surge “uma certeza igual a sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro¹⁶.” Podemos pensar então: agora, quando a certeza alcança a verdade, temos o conhecimento. Daí surge um “Eu sou Eu” ou um “Eu sou, Eu existo”. A certeza (de ser) que o Eu tem de si mesmo é idêntica à verdade sobre seu objeto. Em Descartes, um raciocínio reflexivo e meditativo é o caminho para um desvelamento do que já é dado imediatamente. O ponto central e seguro de todo saber. Em Hegel, porém, a consciência experimenta antes o objeto, para na insuficiência da verdade objetiva encontrar sua verdade subjetiva. A mediação reflexiva com o objeto é algo que de algum modo já aparece em Fichte, como vimos. Mas a mediação não termina no encontro da subjetividade. Ela é cindida em si e

¹² LUFT, Eduardo. A Fenomenologia como Metaepistemologia. In: < <http://www.hegelbrasil.org/rev04a.htm> > último acesso em 07/06/2010.

¹³ KLOTZ, Hans Christian. Subjetividade no idealismo alemão. In: Revista Inquietude, Goiânia, vol. 1, n. 1, p. 145-162, jan./jul. 2010, p. 147.

¹⁴ LUFT, Eduardo. Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 36.

¹⁵ Ibid. p. 37.

¹⁶ HEGEL. Fenomenologia do Espírito. Tradução Paulo Meses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 135.

tem a si mesma como objeto: “sem dúvida, a consciência é também nisso um ser-outro, isto é: a consciência distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não diferente¹⁷.”

Nesta diferença a consciência encontra em si mesma sua alteridade (uma espécie de alteridade lógico-cognitiva): “Com efeito, o Em si é a consciência, mas ela é igualmente aquilo para qual é um Outro¹⁸.” O sujeito tem como objeto a ele mesmo (do sentido do sujeito para o objeto), e do lado do objeto (que é para um outro) ele é algo para si mesmo (para o sujeito, aqui do ponto de vista do objeto para o sujeito).

Ao caracterizar o surgimento da consciência-de-si, Hegel afirma a superação (Aufheben) dos momentos anteriores, que se mantém como experiência que a consciência fez. “Mas de fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do seu ser-outro¹⁹.” Aqui a alteridade já é posta como diferenciação que a própria consciência faz na sua experiência de objetos. Nessa sua reflexão, a própria diferença é suprassumida, o Eu é tautológico, e a própria diferença é o outro. A diferença não tem ser, pois o ser para a consciência-de-si é apenas sua identidade (unidade não diferenciada).

Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência de si é desejo em geral²⁰.

Por isso, o mundo sensível é para ela O que significa que “a consciência-de-si é desejo em geral”? Devemos ressaltar duas coisas: primeiro, o termo “em geral” designa a característica deste desejo “puro”, que não tem nenhum conteúdo determinado. Segundo, ressaltamos a identidade da consciência-de-si com este desejo puro. Afirmar isto é colocar a consciência-de-si, para quem não tem nenhum ser o mundo, como atividade indiferente ao mundo. O desejo não é uma característica meramente cognitiva da consciência-de-si (como é a alteridade em um primeiro momento), mas é já uma categoria que inclui a consciência-de-si no mundo da ação. É seu estímulo geral. Esta formulação lembra bastante a ideia de Fichte do ego como esforço.

Nesta dialética reflexiva, o próprio objeto reflete em si mesmo. Assim surge aqui a categoria de vida:

Para nós, ou em si, o objeto que para a consciência-de-si é o negativo, retornou sobre si mesmo, do seu lado; como do outro lado, a consciência também. Mediante esta reflexão sobre si, o objeto veio a ser vida. O que a consciência-de-si diferencia de si como essente não tem apenas, enquanto é posto como essente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também Ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um ser vivo²¹.

Esta passagem é um tanto complexa, e não pretendemos aqui esgotar a interpretação. Em primeiro lugar, aqui se aplica a distinção entre o que é para o leitor (atitude fenomenológica) e o que é para a consciência (na atitude natural). Assim é “para-nós” que surge a categoria de vida – ela é a unidade refletida da experiência das diferenças. A vida é a categoria que unifica o mundo dos objetos. Para a consciência-de-si ela não tem ser, mas é apenas o seu objeto de desejo (imediato). A vida é um universal, que suprime as singularidades. A consciência-de-si é a identidade consigo em oposição à vida – ela é a singularidade e é algo “para si”, enquanto a reflexão do mundo sensível não traz a vida como refletida “para si”. Ela é o meio universal do desejo puro quando se singulariza (em algum objeto particular diferenciado dentro do universal da vida, tendo sua diferença dissolvida na identidade do universal). Assim a consciência-de-si se opõe à vida, e se entende como essencial perante ela. Na “vida” os particulares são subsumidos ao movimento de diferenças que caracterizam a identidade do universal; na vida:

A essência é a infinitude, como o Ser-suprassumido de todas as diferenças, o puro movimento de rotação, a quietude de si mesma como infinitude absolutamente

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid. p. 136.

²⁰ Ibid. p. 136.

²¹ Ibid. p. 137.

inquieta, a independência mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento; a essência simples do tempo, que tem, nessa igualdade consigo-mesma, a figura sólida do espaço²².

A consciência-de-si e a vida são tomadas como independentes. A consciência-de-si está diante deste mundo concreto que é independente dela (do seu desejo), mas para ela (consciência-de-si) somente ela é para-si e independente. Desta forma todo o mundo (vida) é somente para ela, é não-essencial. Porém “A consciência-de-si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente com seu caráter de negativo; ou que é de início, desejo – vai fazer pois a experiência da independência deste objeto²³.”

Ainda aqui a alteridade é apenas negativa: a consciência como desejo quer dominar, consumir a vida.

A experiência da independência do objeto é um movimento que transforma a alteridade da consciência: a chama para fora. Essa alteridade negativa se dá como via da afirmação da independência: a consciência-de-si “certa da nulidade deste 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 objetiva²⁴.”

Aqui a objetificação do desejo em um objeto particular torna-se a apreensão da consciência de sua própria independência via objetificação enquanto negação da independência de qualquer outro. Como o “ego” de Fichte, esta consciência também precisa dar objetividade à sua atividade para conhecer a si mesma.

Porém uma análise nesta relação levará a uma inversão, o que traz a questão da independência e da liberdade da consciência-de-si para a dependência de outra forma de alteridade, que será ainda mediada pela negação: chegamos ao reconhecimento como momento constitutivo essencial para a liberdade da consciência-de-si e para a abertura para o Espírito. Para compreender esta inversão, as palavras de Hegel são claras:

Entretanto nessa satisfação [do desejo no objeto] a consciência-de-si faz a experiência da independência de seu objeto. O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprasumir desse Outro; para que haja suprasumir, esse Outro deve ser²⁵.

A consciência-de-si, ao buscar a afirmação da sua independência, encontra a independência do objeto e sua dependência dele. Para encontrar sua independência, a consciência-de-si deveria suprimir seu desejo. Mas isto é tudo que ela é: desejo e negação. Assim seu caminho se modifica a partir do esbarrar com esta contradição. Agora:

Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é em si o negativo, e deve ser para o outro o que ele é. Mas quando o objeto é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência. [...] A consciência-de-si só alcança sua satisfação em outra consciência-de-si²⁶.

Agora a consciência-de-si deve encontrar outra consciência-de-si que negue a si mesma para afirmar a sua independência. Este movimento é a busca pelo reconhecimento, mas para tanto deve encontrar outra consciência-de-si, ou seja, um algo que seja desejo, negação e busca por independência. Para provarem uma à outra tanto sua independência quanto sua identidade (enquanto consciência-de-si), devem mostrar uma a outra que uma é o que a outra também é: desejo e negação. Assim as consciências entrarão em uma luta pelo reconhecimento, e para provar sua independência devem passar por uma luta de vida ou morte (para provar sua total independência a qualquer esfera exterior, do mundo). Porém, é apenas quando uma reconhece-se a si como dependente da vida, que o

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid, p.140.

²⁵ Ibid. p. 141.

²⁶ Ibid.

outro (que vence a luta) é reconhecido como independente. Entramos assim na relação entre senhor e escravo.

As consciências são agora “consciência-de-si viva”, pois pela mediação do desejo se dissolvem no mundo da vida. O que significa agora que esta alteridade não é mais aquela inerente ao cognitivo tão somente, nem uma relação imediata com o mundo (através do desejo), mas é uma relação entre duas consciências com corpos e humanidades presentes. Porém este estágio ainda parece ser pensado como pré-social. Entramos assim na abertura para a intersubjetividade, e assim, para o Espírito em seu primeiro aparecimento.

Para nós, portanto, já está presente o conceito de Espírito. Para a consciência, o que vem a ser mais adiante, é a experiência do que é o Espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, as diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu²⁷.

Este percurso para o Espírito, e para o âmbito social, só pode acontecer através da progressão das diferenciações que a consciência faz. Para sair do seu autocentramento, do seu “ego absoluto”, a consciência-de-si precisa encontrar sua finitude: assim, na luta pelo reconhecimento, o que perde (que se torna escravo) encontra sua finitude diante do medo da morte. Através do reconhecimento da sua dependência do senhor (este independente, mantém-se ainda como “ego fichteano”), a consciência-de-si escrava suprime seu desejo. Para realizar o desejo do senhor ela atua como mediadora: assim trabalho no mundo, e encontra nele sua própria atividade, sem consumir e aniquilar os objetos levada pelo desejo. O trabalho aparece então como a maneira da consciência se objetificar no mundo, encontrar sua atividade, encontrando assim a si mesma em sua objetificação mais plena. O trabalho é, por fim, o estágio superior através da relação do objeto com a negação do desejo.

A relação com Fichte aqui é latente, mas resta-nos refletir: é o senhor a figura (que não encontra sua liberdade porque mantém seu autocentramento e depende do escravo) que representa a posição fichteana, ou a posição de Fichte incluiria também uma abertura para uma relação de transformação da própria manifestação enquanto desejo (esforço)? É aqui diferente, e o quanto, a posição de Fichte quanto à maneira da consciência-de-si encontrar sua finitude e nela, sua liberdade? Acredito que a mediação pelo trabalho é um pensamento próprio de Hegel, portanto aqui está presente uma crítica à Fichte, e sua teoria mantém a consciência fechada, representada pela figura do senhor.

²⁷ Ibid. p. 142.

Bibliografia

Bibliografia primária:

BECKENKAMP, Joãozinho. Entre Kant e Hegel, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio. 3 volumes. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

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

HEGEL, G. W. F. Fenomenologia do espírito. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HEGEL, G.W.F. Princípios de La Filosofía Del Derecho. Traducion Juan Luis Verma. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

KANT, Immanuel. Critica da Razão Pura. 2 vol. Tradução Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

Bibliografia secundária:

DA SILVA, Luis Henrique Vieira. O desejo e seu outro. In: Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos. Ano 6, n.10, 2009: 46-59.

KLOTZ, Hans Christian. Subjetividade no idealismo alemão. In: Revista Inquietude, Goiânia, vol. 1, n. 1, p. 145-162, jan./jul. 2010.

LUFT, Eduardo. A Fenomenologia como Metaepistemologia. <In: <http://www.hegelbrasil.org/rev04a.htm>> acesso em 03/06/2010

LUFT, Eduardo. Para Uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

REDDING, Paul. Fichte's Role in Hegel's Phenomenology of Spirit, Chapter 4. In: <http://www-personal.arts.usyd.edu.au/paureddi/Redding_Hegel-Fichte.pdf> último acesso em 08/06/2010.

ROSEN, Stanley. G.W.F. Hegel: an introduction to the science of wisdom. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2000.

ROSENFELD, Denis L. Como se pode falar da vida em Hegel? In: Controvérsia. V.4(2). 2008: 01-12

STERN, Robert. Hegel and the Phenomenology of Spirit. London: Routledge, 2002.

TIMMERMANS, Benoît. Hegel. Tradução Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

TAYLOR, Charles. Hegel e a sociedade moderna. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

UTTEICH, Luciano Carlos. A Exigência da Fundamentação do Sistema da Filosofia Transcendental Sob o Princípio Absoluto do "Ich Bin" Em J. G. Fichte. Tese de doutorado. Porto Alegre: PUCRS, 2007

WILLIAMS, Robert R. *Recognition: Fichte and Hegel on the other*. New York: State University of New York Press, 1992.