

Da antinomia à dialética do senhor e do escravo

From antinomy to the dialectic of the master and the slave

Palavras chave: Kant, Hegel, Religião, Razão, Dever, Fenomenologia
Key-Words: Kant, Hegel, Religion, Reason, Duty, Phenomenology

**Paulo Roberto
Pinheiro da Silva**
Pós-doutorando em Filosofia
(USP).
paulorps@usp.br

Resumo

Nesse texto, pretendemos fornecer uma alternativa interpretativa em relação à dialética da dominação e da servidão de Hegel. Nesse sentido, exploramos alguma semelhança conceitual entre as antinomias da *Crítica da razão pura* de Kant e a referida dialética.

Abstract

In this text, we want to give an alternative interpretation for a dialectic of domination and bondage in Hegel. In this sense, we investigate some resemblance between the antinomy of *Critic of pure reason of Kant* and a referred dialectic.

Esse texto é uma tentativa de abordagem à *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Mas não é de forma nenhuma uma totalização em relação a essa obra, visto que pretende apenas aproximar a *dialética da dominação e servidão* de um fundo de onde o Si, como o cume de um espírito essente, se descola. Nesse sentido tratamos apenas de um momento da *Fenomenologia*, ou seja, do capítulo IV, onde surgem a consciência-de-si, a história e a extrusão de uma parte que lá na frente pretenderá ser o todo. *A luta de vida e morte*, dessa forma, pode ser lida como o início do afastamento de uma parte de um todo anterior¹.

Mas voltemos a uma abordagem mais geral. A esse respeito, Adorno afirma que “Hegel é sem dúvida o único dentre os grandes filósofos que, algumas vezes, não se sabe, de forma justa, que não se sabe decidir do que ele fala, o único em quem a possibilidade mesma de uma tal decisão não está assegurada”². Afirmação desconcertante! Ainda mais, por dizer respeito à obra de Hegel como um todo. E quanto à *Fenomenologia do espírito*? Essa afirmação nos obriga a questionar o real significado dos assuntos nela abordados, mas abre também, por outro lado, algumas possibilidades interpretativas. Ler a *Fenomenologia* por conseguinte nos obriga a tomar uma decisão que só pode ser

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol. 4,
n. 2, p. 39-59, ago-dez, 2018

1 Esse movimento de afastamento é repetido com significados e direções diversas em toda *Fenomenologia do espírito*. No capítulo V, é o *animal de garras e presas* que se mantém à parte. No capítulo VI, é a *lei humana* que se separa da *lei divina*, mas também o *filho do pai* e da *família*. No VII, a predominância do Si no fim do mundo ético tem também esse afastamento como pano de fundo.

2 Adorno, *Trois études sur Hegel*, Paris: Payot, 2003, p. 90

tomada depois da obra lida, depois de compreender as possibilidades interpretativas mais aceitas. Nesse sentido, o que significa, no fundo, “não poder” ou “não saber” decidir do que se trata? Que a *Fenomenologia* deve ser lida de forma alegórica? Mas se for esse o caso, alegoria de que? De uma luta entre duas potências? Da sucessão histórico idealizada do pessimismo humano? Ela é um método contra a divisão ou ela é o retrato do homem moderno? Voltando à questão inicial, ela pode ser lida como uma afirmação literal e direta dos seus objetos discursivos?

Essas linhas interpretativas, contudo, pressupõem um ser que deve ser desdobrado, seja como ontologia de uma finalidade histórica, seja como a evolução pessimista da tomada de consciência da falta de sentido. Contra essa leitura, afirma Adorno: “a imediatidade, a ilusão de que o ser seria o pressuposto lógico e genético de toda a reflexão e de toda divisão do sujeito e do objeto, não alcançam em Hegel o crédito do conceito do ser – como uma dignidade original – mas são aniquilados”³. Essa afirmação não nos leva muito mais longe que a primeira, mas nos permite suspender por um instante aquela alternativa interpretativa: nem filosofia da história, nem gênese da superação da consciência natural em direção à consciência-de-si, menos ainda a mistura de ambas.

Mas se a *Fenomenologia* não pode ser delimitada de forma ingênua, nem deve pressupor um ser do qual ela seria deduzida, como abordá-la? Uma outra afirmação de Adorno nos permite talvez vislumbrar uma via: “Hegel, que em muitos aspectos é um Kant que atingiu sua realização, é movido pelo pensamento de que, se há conhecimento, é, por definição, conhecimento integral, que todo julgamento unilateral visa o absoluto pela sua simples forma e não cessa e não encontra seu ultrapassamento a não ser no absoluto”⁴. Mas se é assim, como diferenciar a pretensão hegeliana de herdar a posição da filosofia de Kant das pretensões análogas de Fichte e Schelling? O idealismo transcendental de Schelling, que é uma discussão velada e bem particular, ou seja, anti-kantiana, do próprio Kant, pretende ultrapassar o Kantismo, mas com “materiais” (conceitos) kantianos. Fichte, com a mesma pretensão, ou seja, de aperfeiçoar e expressar o idealismo transcendental, torna o sujeito absoluto. Hegel e Schelling compartilham a impressão de que, absoluto ou não, fundar a filosofia sobre o sujeito é continuar no âmbito da filosofia de Kant, ou seja, para esses, Fichte apenas preserva e defende uma posição dentro da letra de Kant e não o ultrapassa. Por isso, para Schelling e Hegel, conhecer é conhecer o absoluto, pois toda a partição em Kant – natu-

3 Idem, p. 40.

4 Idem, p. 15.

reza/liberdade, sujeito-objeto, puro-empírico – exige a completude, ou seja, o absoluto. É notável como Schelling e Hegel puderam dizer o contrário de Kant com os conceitos kantianos e a partir da problematização de Kant.

Assim sendo, como podemos compreender a *Fenomenologia* partindo dessa relação de continuidade e ruptura que Hegel estabelece com a obra de Kant? A *dialética da dominação e da servidão* poderia ser lida, por conseguinte, como a primeira série de figuração em que se busca significância em relação a um fundo que busca continuidade. Mas esse é o movimento de toda grande filosofia, ou seja, se separar de um todo e depois ser tida como parte desse todo.

Essa compreensão, que Adorno compartilha e radicaliza em relação aos comentadores de Hegel, fornece um suporte e um trajeto lógico em relação a nosso problema. O centro da questão do significado da *Fenomenologia* deve contemplar esse jogo de dispersão-unidade ou de estilhaçamento-reunificação que se expressa de formas diversas por toda a *Fenomenologia do espírito*. Mas em que sentido ela é herdade da leitura da obra de Kant? Antes de tentar compreender essa influência, devemos notar que a filosofia kantiana é precisa em sua divisão e em sua problematização, sendo mesmo mais atual e profícua em relação à ciência e à cultura. Mas quanto à questão da unidade, Hegel faz uma leitura a contrapelo de Kant. Na *Analítica do sublime da Crítica do juízo*, por exemplo, a totalidade não unifica e nem mesmo totaliza, na Tese da Antinomia do gosto, *cada um tem seu gosto*, o conceito perde a soberania e no “como se” do juízo reflexionante objetivo, a finalidade se torna uma mera hipótese. Essas não são afirmações de uma unidade forte, mas da mera possibilidade de atribuir uma unidade.

Nesse sentido, quando pretendíamos estudar a terceira crítica, partíamos da discordância em relação à leitura que Gerard Lebrun faz do sublime (no capítulo XV, *A imaginação sem imagem, do seu Kant e o fim da metafísica*⁵), em que se supervalorizava e generalizava uma relação que (na melhor das hipóteses) só dizia respeito ao sentimento do sublime e não ao sistema kantiano como um todo, ou seja, para Lebrun, o que é relevante, no sentimento do sublime, é uma assonância da razão e da imaginação⁶ que por sua vez, como uma espécie de substituto da ausência da existência de Deus, cumpriria o papel de reunificar o inteligível, dividido pela duas primeiras críticas.

Mas para que essa leitura se impusesse, teríamos que concordar com uma supervalorização da terceira crítica em relação à outras

5 Traduzido por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

6 Nas palavras de Lebrun: “Há assim uma afinidade entre a razão e essa imaginação pré-matemática, constitutiva de um quase-*quatum* aquém do número” Op. Cit. P. 573

duas. Mais ainda, teríamos de desconsiderar que, a vertigem da imaginação em relação a unidade que a razão exige, significa uma impotência da unidade e não a base de sua constituição.

Mas esse papel da razão, como unificadora do que tinha sido estilhaçado, não é kantiano, mas sim hegeliano. Nesse sentido, Hyppolite nota que, nas obras de Hegel posteriores à *Fenomenologia do espírito de 1807* – onde há uma ascensão além da razão (o trajeto da *Fenomenologia* é consciência, consciência-de-si, razão, espírito, religião e saber absoluto) – predomina uma forma mais simples de ascensão, ou seja uma ascensão tripartite, *consciência, consciência de si e razão*. Mas qual a importância disso? A *Fenomenologia de 1807* é uma obra de transição, em que a unidade é refeita de forma complexa, mas também, onde há um acerto de contas com esse fundo de onde a filosofia hegeliana se separa (de Kant e o do pós-kantismo). Mas Hegel não se pretende mais uma continuação da filosofia transcendental, ele não produz uma obra que pretenda dar conta, de forma aprimorada, dos mesmos problemas abordados por Kant. Não, ele faz algo um pouco diferente. Ele refaz o trajeto da dispersão que está em Kant, mas com intuito de reduzir essa dispersão. Como assim? Ele reabsorve o que tinha sido extrusado. Ou seja, para Hegel, o dever-ser, enquanto lei moral, deve gozar da certeza de sua efetividade, enquanto a arte deve ser a presentificação do espírito e a própria extrusão não deve ser o estilhaçamento, mas sim, primeiro, a busca de autonomia em relação àquele fundo e, depois, a recondução em relação a esse fundo.

Mas o que foi a Dialética kantiana, em contraposição à hegeliana? A *Dialética transcendental* soluciona os problemas da metafísica, mas acabando com seus objetos: a Apercepção (Dedução transcendental) é apenas um ponto focal; a Liberdade transcendental pressupõe que o mundo não seja nada em si; Deus sobrevive como uma espécie de suprassumido. Dessa forma, a solução do problema da metafísica é dado de forma exaustiva na *Dialética transcendental* da primeira crítica e a análise estética do sentimento do sublime (que tem origem na vertigem da imaginação frente às totalidades que a razão exige) não pode ser lida como uma revisão daquela análise. Na Dialética transcendental, o sujeito que se pretende como coisa-em-si é desqualificado como princípio metafísico e assim, como decorrência dessa impossibilidade de uma subjetividade metafísica, as soluções para a questão do gênio, do belo e do sublime não podem se apresentar como conceitos totalizáveis que permitiriam unificar a experiência artística ou histórica. O gênio, padrão do belo, tem necessidade de mais do que a razão e a imaginação, os juízos reflexionantes estéticos e mesmo o gosto camponês de Kant, não se apresentam nem como princípio nem como fio condutor (nem exemplar, nem fundamento),

mas apenas como solução de um problema local, ou seja, o problema da comunicabilidade e dos pressupostos *a priori* da experiência estético-artística, quando o que a suscita é a grandeza. Existe certamente uma assonância imaginação-razão, quando, por exemplo, numa leitura sem pretensões, nos deparamos com alguma desproporção de potência que é invertida (que nos causa prazer como a vitória do lutador mais fraco), pois não é necessário que nós estejamos lá para que o fato nos comova e que essa comoção seja o índice de algo em nós, a imaginação consegue fazer, ela mesma, violência ao ânimo quando nos induz a esperar a vitória de uma potência (de forma pessimista e fatalista) para em seguida nos contrariar essa expectativa (produzindo otimismo e entusiasmo). Essa assonância não poderia ser um ponto de reunificação do sistema das Críticas.

Na tentativa de compreender melhor a leitura de Lebrun, estendemos o escopo de leitura sobre Lebrun, incluímos, na nossa pesquisa, o seu livro sobre Hegel, o “A paciência do conceito”. Nele percebemos que aquele pequeno ajuste era, não uma leitura de Lebrun, mas uma posição que poderíamos generalizar para a filosofia hegeliana, num sentido de conjunto. Dessa forma, chegamos à colocação de um novo e mais essencial problema: da relação complexa entre Hegel e Kant. Nesse sentido, a leitura de Kojeve nos forçou a colocar o problema de forma mais organizada, na medida em que uma certa contraposição ponto-à-ponto se materializou. Primeiro, uma certa relação entre dor-escravidão-libertação que era generalizada, por Kojève, com um peso quase ontológico em relação à *Fenomenologia de 1807*, e que nos parecia estranha à filosofia kantiana (o Imperativo categórico e seu conceito de fim-em-si vedam qualquer sinalização positiva em relação à escravidão).

Se lermos o famoso texto da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, “Independência e dependência da consciência-de-si: Dominação e escravidão”, tendo essa relação em vista, notamos que ela poderia ser uma resposta a um trecho da *Dialética da transcendental* de Kant.

Nos textos da *Dialética transcendental* que separam as Antinomias e sua Solução, Kant afirma:

Estas afirmações sofisticadas abrem pois uma arena [*Kampfplatz*] dialéctica, de onde sai vencedor o partido que tiver o privilégio da ofensiva e indubitavelmente vencido o partido que se vir forçado apenas a defender-se. Eis a razão porque valentes cavaleiros, terçando armas, quer pela boa, quer pela má causa, têm a certeza de obter os louros da vitória desde que se apressem a obter o privilégio do último ataque e não sejam obrigados a sustentar novo assalto do adversário. Facilmente se deixa ver que, até hoje, bastas vezes tem sido pisada essa arena [*Tummelplatz*], que muitas vitórias

foram alcançadas de ambos os lados, mas que, para o derradeiro lance decisivo, sempre se cuidou que o campeão de boa causa ficasse sozinho em campo, proibindo o adversário de retornar as armas. Na qualidade de árbitro imparcial [*unparteiische Kampfrichter*], temos de pôr completamente de parte se é pela boa ou pela má causa que pugnam os combatentes e deixá-los entre si resolver a contenda. Talvez que, após se terem cansado mais do que prejudicado uns aos outros, reconheçam por si mesmos a vaidade da sua querela e se separem como bons amigos.⁷

Esse trecho nos serve de guia para a compreensão da novidade que o sistema kantiano representa em relação à forma de entender as contendas em filosofia. Claro, a referência à bravos cavaleiros nos induz a tentar descobrir que filósofos estão por trás de cada uma das posições nas antinomias. Mas, na verdade, essas posições são deduzidas das possibilidades de totalização da série de fenômenos e não coletadas historicamente. É uma alegoria sobre a própria filosofia⁸, mas, mais do que isso, é o movimento de abandono de uma imagem alegórica sobre a filosofia e sua compreensão, pois, no fim, eles abandonam o campo de guerra [*Kampfplatz*], a arena [*Tummelplatz*] de jogos ou simplesmente um lugar. A submissão é afastada, pois não se pode mais ter a pretensão de que o adversário não volte ao campo de batalha, nem de que o juiz de batalha constituísse uma terceira posição, na medida em que a pretensão de ambos de impedir a afirmação contrária deve ser arbitrado por um juiz que se recusa a declarar um dos lados vencedor.

Mas essa imagem explica a lógica das antinomias e de seu resultado, mas tem na filosofia um objeto oculto. De cada lado, as investidas e reformulações são potencialmente infinitas, mas essa guerra que poderia produzir os direitos antigos da guerra, a submissão (escravidão) do adversário, se torna, para Kant, um jogo em que se pode ir embora e permanecer alheio aos seus resultados e, dessa forma, a imagem que começa com um campo de batalha, termina numa arena de jogos onde adversários se igualam na indiferença recíproca. Ambos disputavam sem se perguntar pela possibilidade do objeto ou sem indagar se era possível garantir sua posição deduzindo a impossibilidade da posição oposta, ou seja, sem colocar em questão os pressupostos das provas apagógicas. Para que as Antinomias tenham um paradeiro, ou seja, para que a verificação do condicionado (fenômeno), que as leis do entendimento garantem, pelo incondicionado, exigência tí-

7 KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Editora da Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. página 390. A-422-3/ B450-1

8 Poderíamos considerar que o próprio Hegel abandonou essa imagem de campo de batalha, mas em direção, pelo menos de início, a uma imagem pior. A guerra não é um mero jogo e sua consequência é dramática, ou seja, a escravidão.

pica da razão, não se converta em uma reprodução da guerra, em que as investidas são sempre repetidas, em reformulações da mesma ideia, as posições terão destino idêntico: ou as duas posições opostas se mantêm ou são ambas impedidas de voltar ao jogo.

Nas antinomias matemáticas, em que se disputa sobre a totalidade da série dos fenômenos ou dos condicionados – a questão da primeira antinomia é se o universo tem (tese) ou não (antítese) um limite no tempo e no espaço, na segunda antinomia se discute se a matéria é composta do simples (tese) ou é divisível ao infinito (antítese) – os dois lados dizem mais do que podem e estão certos nas impossibilidades do adversário, mas não estão certos no que acreditam poder defender à partir das impossibilidades do adversário (ambos atribuem, ou à série de fenômenos ou a algo fora dela, o estatuto de coisa-em-si) e, dessa forma, não podem determinar o seu objeto de forma positiva. A tese da segunda antinomia, numa artimanha de jogo de baralho, troca o significado do simples de “átomo” (menor parte da matéria) para “sujeito simples” (substância de todo ser e conhecer), mas essa possibilidade é ratificada como negativa em relação aos paralogismos.

Mas o que importa é que o afastamento da determinação matemática do mundo no pequeno e no grande possibilitam uma solução de compromisso tanto na terceira, quanto na quarta antinomias, ou seja, só pelo fato de que o mundo não é nada em si é que se permite afirmar um caráter inteligível, ao lado de um caráter empírico e que portanto ambos os lados da terceira antinomia possam ter razão; a ação humana, por exemplo, pode ser explicada por meio de sua relação com fatos e processos anteriores, mas, de forma paralela, pelo caráter inteligível, o homem sempre pode pôr de lado a série passada. Note-se que a instância que julga não cria uma terceira via que unificaria a liberdade e a necessidade natural, pois qualquer que seja a ação humana, ela pode ser tanto explicada pelo que a antecede, quanto deve ser considerada livre⁹. Não se trata de uma terceira via. O fato de que a coisa-em-si não existe cria a possibilidade de que a lei da causalidade não invalide uma outra lei ou elemento que se coordena de uma forma que não nos é possível especular: não se pode saber nem qual a extensão do caráter empírico e muito menos de que forma dinâmica o caráter inteligível age no empírico. O resultado da disputa é que ela deixa de ser uma disputa, ou seja, no campo prático se especula uma lei, que não seria da causalidade do caráter inteligível de que trata a solução da terceira antinomia, mas a determinação da forma da lei moral e do âmbito da razão no uso prático, por um lado,

9 Hegel, em sentido contrário, insiste na necessidade de mediação por meio da linguagem como forma de criar uma terceira via que unifique as vias anteriores.

e, no campo da experiência, são criadas as formas de ligar as ações humanas com o seu passado, na sociedade, na educação e na índole do agente. Aquela imagem do campo de batalhas que se converte em arena de jogos, dessa forma, lida através da solução das antinomias, ruma não para o acirramento das tensões, mas sim para a criação de regiões de especulação autônomas, em que os discursos de ambos os lados não se consideram mais negados pelo adversário: o momento de perguntar como deve ser a lei do agir legítimo e promotor da autonomia não invalida as investigações pela determinação da ação na série de fatos que a precedem. Se o mundo ou o sujeito fossem uma coisa-em-si, seria necessário que a lei da causalidade no fenômeno, o caráter empírico, fosse impeditiva do caráter inteligível.

**

Vejamos como se dá a argumentação hegeliana no capítulo IV da *Fenomenologia do espírito*. Lá, nos diz Hegel:

A consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e por que é *em si* e *para* uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido [*Annerkantes*]. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico¹⁰

Pensemos num momento na terceira formulação do Imperativo categórico na *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant. Nessa formulação, cada ser racional é um fim-em-si-mesmo, ou seja, nenhum pode impor o seu fim a outro, nem impedir o fim de outro, menos ainda prejudicar o seu ou qualquer outro fim em nome de uma satisfação egoísta. Hegel parte da pressuposição oposta. Para que a consciência-de-si seja em-si, ela deve ser para-si. O que isso significa? A garantia de isolamento do em-si kantiano (tal qual o animal com garras e presas) não é um verdadeiro em-si. O que falta? O para-si, o reconhecimento, ou seja, a relação com outra consciência-de-si. Para Hegel, como veremos, a imagem kantiana trata de uma questão fundamental, mas em relação a um fundo bem diverso¹¹. Num registro hegeliano, contudo, o juiz de batalha – enquanto aquele que conhece bem as habilidades, impasses, mas também as artimanhas dos “cavaleiros” – precisaria ser um para-si em direção ao qual os contendores pudessem se dirigir, mas isso depende de um reconhecimento de duplo sentido. A imagem kantiana tem em vista a autonomia, na medida

10 Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução Paulo Menezes. 3ª ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005. p. 142

11 Kant escreve num contexto bem diferente do de Hegel, ou seja, num contexto em que existe a necessidade de lutar ou melhor resistir em se manter a parte. Nesse sentido, a substância metafísica de origem dogmática, por um lado, e a síntese soberania-metafísica (direito divino dos reis), por outro, constituíam um todo em relação ao qual o direito de ser um-fim-em-si, ou seja, o direito de ter fins próprios era sem dúvida um avanço.

em que fala deles como um princípio que não pode ser invalidado e refutado definitivamente pelo adversário, mas não chega a colocar o problema de como se considera, nesse caso, a especificidade de cada filosofia. Ao contrário de Hegel que coloca a questão da alteridade no centro da determinação de uma consciência-de-si.

O em-si, por outro lado, pode ser compreendido também como o momento de constituição de significância filosófica, ou seja, como momento do estudo e da repetição dos conceitos do autor através do qual nos educamos em filosofia, de seus princípios e regras de dedução, que ganham uma certa vida própria dentro da consciência, mas o reconhecimento exige mais que isso, enquanto possibilidade de ser mais que consciência, ou seja, de ser consciência-de-si. Esse reconhecimento exige que ele seja *para si* e não apenas em si, mas, bem entendido, esse momento do para-si do outro é um segundo momento em que se gesta o terceiro que é o para-si de si mesmo. Uma consciência ingênua e arrogante, a do senso comum, mesmo que tome contato com os textos, nunca chega a atribuir ao outro um em-si, de forma que nunca chega a colocar que, além de um em-si, esse outro tem também o seu para-si, ou seja, algo que no outro não se pode apreender nem por princípio, mas que se tem a difusa experiência através de uma certa violência do princípio do conceito. O em-si é o momento da apreensão do princípio, da repetição dedutiva da série de razões, o para-si é o momento da suprassunção do em-si do outro no seu próprio em-si que assim se torna um para-si.

Essa dupla em-si e para-si não faz sentido para Kant que faz um trabalho solitário em que não existem de fato iguais e, por isso tem um trajeto muito mais longo e vagaroso. Para Hegel, em sentido inverso, o seu alçamento à consciência-de-si está intimamente ligado a um complexo reconhecimento com outra consciência-de-si que, primeiro, se apresenta como um inofensivo em-si, em que um princípio se coloca de forma autônoma (isso pode ser apreendido daquela imagem kantiana), mas o para-si introduz talvez um certo retrocesso na questão das autonomias, pois, enquanto, na imagem kantiana, os contendores se afastam, autônomos e com seus próprios princípios, na colocação hegeliana, existe a predominância de um dos lados. Só depois de ser suprassumida é que a consciência entende o que significa ser para-si e dessa forma percebe que pode também ser para-si. Todo esse movimento é, de início, uma duplicação da consciência no seu caminho para se afirmar como consciência-de-si. A consciência-de-si que apenas no seu ser reconhecido, mesmo que esse reconhecimento seja apenas um reconhecimento de si mesmo, se percebe como consciência-de-si, ou seja, se percebe como para-si, só o faz por experimentar e sucumbir frente a uma unidade mais forte, a um ser-para-si mais vigoroso.

Importa, para a nossa leitura, que essa famosa “dialética senhor-escravo” diga respeito antes ao problema especulativo da unidade (até onde isso é possível). Esses trechos de Kant e de Hegel (essa é nossa tese) tratam de filosofia pura e, em especial a citação de Hegel, da relação de Hegel com Kant. Dessa forma, evitando a abstração, evitando ler Hegel como teoria de algo externo, podemos dizer que Hegel, como consciência-de-si, depende de reconhecimento de um em-si de Kant (de uma suprassunção de Kant na verdade) que se forma na sua própria consciência e um reconhecimento dele a partir de leitura que ele faz de Kant, ou seja, ele reconhece um em si em Kant, esse em-si se mostra, para Hegel, como um para-si, ou seja, como um princípio em que, ao contrário do que a imagem kantiana tirada da antinomia nos faz depreender, há uma suprassunção de princípio que alinha ambas os pontos focais, sob um deles.

A filosofia de Hegel, dessa forma, depende da leitura e da problematização que Kant faz da filosofia, mas a filosofia hegeliana, a nosso ver, introduz essa leitura e o exercício de alteridade que ela implica não apenas como inspiradora, mas como um “ator” (por isso, no capítulo VII, *Religião*, Hegel diz que a máscara é mais importante que o ator) que desempenha vários papéis na *Fenomenologia do espírito*. Dessa forma, o restante do texto, do capítulo IV da *Fenomenologia*, tem como objeto oculto uma certa leitura de Kant onde se misturam as antinomias kantianas, a analítica do sublime e o conceito de fim-em-si que sintetiza o Imperativo categórico. Mas existe uma diferença entre o para-si de um e o para-si de outro: mas essa oscilação se converte em coordenação que se direciona a um caminho para uma espécie de para-si em grau maior se abre permitindo atribuir um fio condutor ao um objeto que era impossível em Kant, ou seja, o absoluto.

O que era talvez uma sequência argumentativa em Kant, se torna um fio condutor em relação aos problemas da filosofia.

Mas as séries de suprassunções em Hegel partem sempre de uma infinidade e de uma multiplicidade que se dão num grau mais espiritual da coisa e que se justificam na sua forma própria de para-si.

**

Existe um diálogo entre algumas partes da obra de Kant e essa oposição entre a Dominação e servidão. Existe, sem dúvida, uma mistura da questão do sublime com as antinomias, mais que isso, contudo, existe uma diferença de posição que não pode nunca ser igualada. Hegel, com esse texto, lê os pontos centrais do kantismo como a recolocação da dominação conceitual que resultou de uma vitória: a dissolução de todos os antigos problemas da metafísica só poderia ser lida como a afirmação de um ser-para-si. Se isso fosse possível, já que Kant já tinha falecido, Kant só poderia considerar a problematização da *Fenomeno-*

logia do espírito como uma infração em relação à divisão do empírico e do inteligível, e portanto como uma mitificação da consciência-de-si. Hegel, por outro lado, atribui ao coração de toda problematização kantiana, à separação puro-empírico, uma objeção metodológica. A forma como Kant descreve os contendores das posições das antinomias, que seriam jogos, não denotaria uma superioridade e um para-si? Essa compartimentação dos problemas, nas Críticas kantianas, não assemelharia à intenção de um senhor? Hegel, da mesma forma que muitas outras “escravidades” da história da filosofia¹², não pode deixar de dar razão a Kant, não pode se livrar da vitória Kantiana, logo depois de Kant, não era mais possível um filosofar unilateral. Diz Hegel:

Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. O duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem sua essência] de ser infinita ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do *reconhecimento*.¹³

Mas o que Hegel mais pretendeu “sanar” em relação à exposição kantiana (Hegel explora essa forma de exposição ao absurdo) foi a indiferença na colocação do problema da relação entre consciências-de-si (pressupondo que o embate nas antinomias seja entre consciências-de-si), ou seja, em linguagem hegeliana, Kant não se depapou com a questão do reconhecimento. Na passagem citada dos “bravos cavaleiros”, a única forma de Hegel compreender esse distanciamento (tanto dos contendores entre si, quando do juiz em relação a eles) é entender aquela imagem como a intenção de um mais velho em relação às futuras gerações, ou seja, Hegel leu as Antinomias kantianas como um abismo de negatividade, em que, apesar disso, reside o fim e o começo de um problema que deve ser repetido com a introdução de uma diferença de método e de conteúdo. Dessa forma, o reconhecimento pede, antes de tudo, uma duplicação na consciência-de-si, mas essa duplicação não é criada *a priori*, ela é fruto de um processo de repetição de leitura até o ponto em que os conceitos não dependem da sua vontade para se atualizar.

12 Platão em relação a Sócrates, os filósofos de escolas (estoicos, epicuristas, etc.), os filósofos cristãos em relação à Bíblia, à história de Cristo e ao monoteísmo. No limite, como diz Nietzsche no *Além do bem e do mal*, toda educação e arte sempre pressupõem uma “escravidão” da regra e que apenas assim é possível a liberdade, ou seja, nessa escravidão. Mas a maioria dos “escravizados” chama essa escravidão de libertação da mentira, do preconceito, do misticismo, da ignorância.

13 Hegel, trad. 142-3.

Kant não podia ter essa experiência, ele tinha uma empatia muito forte como Rousseau e com Newton, mas nenhum dos dois apresentou uma colocação geral do problema da síntese *a priori* a qual ele pudesse, ao mesmo tempo, se espelhar e divergir, como foi o caso da relação de Hegel em relação à Kant. Dessa forma, a filosofia hegeliana, ao contrário da kantiana, nasce numa duplicidade e numa dependência teórica com outro sistema, ao qual não se pode resistir, mas apenas sofrer e depois herdar. Mas talvez a formulação pura (pura na linguagem de Kant) não nos permita colocar o problema do reconhecimento com toda a complexidade que ele exige. Na imagem kantiana, não existe essa verdadeira duplicação da consciência-de-si, mesmo nas antinomias, as posições são deduzidas de forma pura, sem considerar uma força vital por trás delas. Mas o fato de que o problema do reconhecimento se coloque é indício de que uma nova duplicação, que implica uma nova e mais radical noção de alteridade, invisível para Kant, que se transporta para o centro do problema: é uma duplicação de unidade espiritual e de uma consciência-de-si, dentro de uma mesma consciência-de-si. O capítulo IV, dessa forma, nasce de um problema que se apresenta quase como um lento aprendizado que se converte, no fim, em um duelo para terminar com a sujeição do mais novo. Mas essa colocação duplicada do problema da unidade espiritual é estranha a uma delas, ou seja, o reconhecimento é o trajeto em que não se pode livrar das verdades que fizeram parte da formação. Kant não compreende o problema do reconhecimento na medida exata em que não compreende o para- si.

Essa duplicação que é diferente de uma oposição sujeito-objeto comporta uma infinidade de pontos de compreensão e discordância, em que sempre se pode colocar o que é de um e o que é de outro. Mas isso nos dá apenas uma duplicação do em-si, ou seja, nos dá apenas um processo de aprendizagem, ainda não a questão do para-si. Apenas quando se dá o para-si que a segunda consciência-de-si se dá conta de que também é uma consciência-de-si. Nas palavras de Hegel:

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para *fora de si*. Isso tem dupla significação: *primeiro*, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa *outra* essência. *Segundo*, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no *Outro*.¹⁴

Aqui mal se consegue diferenciar essa explicação da posição do senhor, ou seja, o sair-de-si se duplica e além de ter o significado de

um perder-se-de-si e reproduzir um Outro que não é de fato Outro, mas apenas uma figuração de uma alteridade parcial, ela também é a sujeição do em-si do outro num para-si. Aqui ainda não se percebe o outro significado do sair-de-si que representará a novidade do texto, mas apenas uma alteridade inessencial sobre o qual o senhor tentará, em vão, alicerçar uma dominação unilateral. Claro, tudo isso, numa mesma consciência, mas, antes da superação da derrocada do significado opressor dessa dominação, ambas as consciências se exploram e agem, as duas, como pretendentes à dominação do em-si da Outra, como se fossem dois oponentes se estudando, antes do ataque final ao adversário. Mas, nesse ponto, o reconhecimento ainda não expressará o significado do ser-para-si:

Como é consciência, cada extremo vem mesmo para fora-de-si; todavia ao mesmo tempo, em seu *ser-fora-de-si*, é retido em si; é para-si; e seu fora-de-si é *para ele*. É para ele que imediatamente é e não é outra consciência; e também que esse Outro só é para si quando se suprassume como para-si-essente; e só é para si no ser-para-si do Outro. Cada extremo é para Outro o meio-termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para-si através dessa mediação. *Eles se reconhem como reconhecendo-se reciprocamente.*¹⁵

A referência às Antinomias é velada, mas direta, na medida em que, nesse trecho, ele age em relação a Kant como Kant parecia agir em relação às posições das antinomias. Mas essa retomada é também uma vivificação das posições como posições reais (para-si-essentes) e não como posições deduzidas sem nenhuma vida, como, na verdade, acontece nas Antinomias kantianas. Enquanto, nas Antinomias, cada lado tem um contato apenas superficial com a outra posição, sua oposta, aqui, na retomada hegeliana, não se pensa uma oposição verdadeira sem que cada lado seja para-si-essente. Mesmo como uma contraposição dentro da consciência, os extremos duplicados, de-si-para-o-outro, do-outro-para-si, de-si-para-si e do-outro-para-o-outro, não são apenas posições mortas e sem vida, mas o próprio princípio vital por trás de cada posição, cuja falta, nas Antinomias kantianas, Hegel, de forma velada, procura “reparar”¹⁶. Como posições com vida e ação, elas se exploram e se reconhecem, mas ainda não conseguem dar ao sair-de-si e para o ser-para-si o sentido forte que inevitavelmente elas terão de realizar, ou seja, elas ainda se retêm-em-si como se não ousassem um para-si forte. Àquela contraposição morta

15 Idem p. 144.

16 Essa dicotomia não diz respeito à Kant, nem ao kantismo, pois essa leitura é sem dúvida uma leitura a contrapelo, de um Kant suprassumido.

e sem vida que se vê na imagem kantiana, Hegel contrapõe uma outra que pressupõem uma verdadeira duplicação de duplo sentido, onde o centro e a mediação se alternam numa verdadeira disputa (numa luta de vida e morte para usar a imagem hegeliana).

Dessa forma, no lugar de abandonar uma arena, onde a contraposição não deve extravasar os limites de um jogo, ou seja, onde os opositores saem com suas posições e sem se submeter à posição oposta, no texto hegeliano, por outro lado, as posições opostas agora não se contentam com esse período de exploração recíproca, onde:

São consciências que ainda não levaram a cabo, *uma para a outra*, o movimento da abstração absoluta, que consiste em extirpar todo ser imediato, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. Quer dizer: essas consciências ainda não se apresentam, uma para a outra, como puro *ser-para-si*, ou seja, como consciência-de-si.¹⁷

O texto hegeliano, por um lado, não perde de vista a prefiguração de sua própria solução para essa contraposição, mas, por outro lado, hesita num momento anterior em que o significado dos seus conceitos não apresentam a flexão forte: por vezes, o para-si, o reconhecimento e a supressão do Outro apresentam sua expressão mais forte e, em outras vezes, o texto recua a um momento anterior. Mas por que? A nosso ver, nesses recuos, ele faz um julgamento da filosofia kantiana em relação a sua, ou seja, nessas passagens em que uma relação velada com as antinomias kantianas se apresenta, podemos observar um juízo sobre a Crítica kantiana que difere do resumo que faz Hegel da filosofia kantiana, no seu texto intitulado de “Fé e saber”. Se notar-mos, nessa última passagem, Hegel considera que a forma com que Kant resolve as Antinomias denota uma incompreensão em relação às reais consequências de uma contraposição entre sistemas filosóficos.

**

O medo do senhor é a origem dos conceitos hegelianos. Mas o que isso quer dizer? Mas uma vez, podemos deduzir que esse medo é uma leitura da Dialética transcendental e, em especial, da solução (*Auflösung*) delas que também poderia ser uma dissolução das pretensões das posições da tese e da antítese. Como superar uma filosofia que dissolveu todos os objetos da metafísica, sem colocar no lugar a experiência? O medo, portanto, não é uma mera angústia, ou seja, não é uma dúvida que se possa superar, mas o abalo de todas as certezas filosóficas. Para Kant, nem sujeito, nem a experiência podem ser algo em si, e, para Hegel, isso era algo sobre o que se devia calar, pois, no limite, a própria filosofia Kantiana sacrificava a si mesma em nome

da verdade não dogmática. O texto da *Independência e dependência* (dita Dialética do senhor e do escravo), a *Fenomenologia do espírito* e toda a filosofia de Hegel nascem da experiência da leitura da crítica de Kant, mas, para fazer jus à vitória kantiana, Hegel não podia repeti-la sem modifica-la. Para Hegel, Kant, por isso mesmo, não alcançava a questão da consciência-de-si, na medida exata em que tinha a ilusão de que era possível uma convivência de pretensões. Mesmo que Kant não alcançasse e não pretendesse essa posição de Senhor e, mesmo que a imagem dos cavaleiros que se afastam autônomos seja um indício dessa invisibilidade da questão do para-si, ela predominou e, querendo ou não, a leitura kantiana “escravizou” (ou libertou?) uma boa parte do discurso filosófico na Alemanha e fora dela. A relação dominação-escravidão não é uma afirmação abstrata, mas sim a problematização de uma experiência (de leitura e Kant) que foi muito trabalhada.

Hegel sintetiza as dicotomias presentes na filosofia kantiana numa única problematização, mas não de forma abstrata. Para Hegel, dentre as duas pretensões de unidade, só pode haver convivência na forma de sujeição, mas essa sujeição implica um movimento de pêndulo. Dessa forma, para Hegel há uma vitória das teses, na medida em que esse existe-não-A (A=experiência) permite falar em um caráter inteligível, na solução da terceira antinomia, mas ela é uma vitória que se transforma em sujeição. A escravidão torna visível o caráter para-si da filosofia kantiana e cria a dúvida se aquela “convivência” não seria apenas um entreato e se, na verdade, pelo fato mesmo de ser dominante e senhorial, a filosofia kantiana não seria unilateral. A vitória da filosofia hegeleiana é ter sobrevivido, ou seja, é ter conseguido reconstruir o discurso depois da dissolução na Dialética transcendental. Nessa escravidão, cabe ao subjugado modificar o que ele recebe e se irmanar com aquilo que tem o mesmo destino dele: enquanto Kant dissolve tanto o sujeito quanto o objeto, Hegel atribui a si mesmo e a um extrato da experiência o em-si que o senhor acreditava ter dissolvido. A dissolução permanece como fim da cultura, ou seja, ela não é um dado e sim um movimento, mas esse pequeno deslocamento tem implicações dramáticas para a filosofia que os segue.

**

A assustadora experiência da dissolução, contudo, resulta em morte num sentido muito preciso:

Desvanece porém com isso igualmente o momento essencial nesse jogo de trocas: o momento de se decompor em extremos de determinidade opostas; e o meio-termo desmorrone em uma unidade morta, que se decompõe em extremos mortos, não opostos, e apenas essentes.¹⁸

Desse desvanecimento, ou seja, dessa dissolução operada nas Antinomias kantianas surge uma outra necessidade de que o senhor não desconfia, pois a indiferença diante da morte¹⁹, que exhibe o senhor, veda a ele uma visão clara daquilo que ele submete. Nas palavras de Hegel:

A dissolução daquela unidade simples é o resultado da primeira experiência; mediante essa experiência se põe uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para-si, mas para um outro, isto é, como consciência essente, ou consciência na figura da coisidade.²⁰

À partir daqui, começa a surgir a ideia que, generalizada, causou tanto entusiasmo: o início de um conceito de reconhecimento e de ser-para-si que o senhor só pode tomar contato de forma indireta, em outros termos, a ideia de uma superioridade vital do escravizado. Para o senhor, a dissolução daquela unidade simples era apenas a submissão de qualquer em-si, mas para o escravo ela será a oportunidade de isolar o senhor em relação à coisidade e, dessa forma, de fazer surgir uma série de problemas que eram invisíveis para o senhor. Na medida em que o senhor marca com o sinal do negativo tudo que não seja ele mesmo e, assim, atribui uma inessencialidade tanto à pretensão de uma consciência se tornar uma consciência-de-si, quanto a qualquer significado em-si para a natureza, sua posição, quer ele saiba ou não, se torna unilateral:

A verdade da consciência independente é por conseguinte a *consciência escrava*. Sem dúvida, esta aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência *recalcada* sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência.²¹

O reconhecimento e o ser-para-si, dessa forma, não tinham ainda chegado a sua expressão última, enquanto a certeza-de-si do senhor acreditava ser a expressão última dessa certeza, pois, no prazer que sente o senhor na dissolução do todo o Outro, ele não percebe que a sua dominação e seu prazer dependiam da consciência-escrava. A inessencialidade que resulta da dissolução de todo Outro, para o senhor, era ao mesmo tempo a inessencialidade da sua certeza-de-si,

19 Que não é indiferença em relação ao conceito, mas em relação ao risco que envolve a defesa do conceito.

20 Idem, p. 147.

21 Idem, trad. p. 149.

pois toda dominação se baseia, em última análise, no dominado. O reconhecimento, dessa forma, não se interrompe no reconhecimento da justiça da dominação do senhor, mas deve incluir um momento posterior, onde o escravo se percebe como a expressão da essencialidade que se liberta no trabalho e no formar da coisidade que se reconcilia com a consciência-de-si, na absorção do primeiro pelo segundo, no Absoluto. A dominação que se acreditava expressão última da essencialidade se torna inessencial na medida em que depende sua certeza-de-si do reconhecimento daquilo que ela reputava inessencial. Só o escravo pode perceber a necessidade da duplicação da consciência-de-si e, dessa forma, só ele pode reconhecer a si mesmo como tão essencial quanto a essencialidade que ele atribui a si mesmo e à coisidade. Mas essa libertação final depende daquela dissolução, ou seja, não há, nesse processo, o fim da escravidão, mas apenas o deslocamento e a inversão da relação essencial-inessencial, onde a verdadeira certeza-de-si, ou seja, o verdadeiro ser-para-si, que o escravo atribuía ao senhor, acaba sendo atribuído pelo escravo a si mesmo.

**

Nessa inversão entre senhor e escravo, está em jogo a posição de soberania conceitual que antes era prerrogativa do senhor e que com a afirmação do ser-para-si do escravo passa agora para o âmbito oposto. Enquanto havia uma disputa, nenhuma das duas partes podia perceber essa posição neutra, mas com o fim das hostilidades essa questão se impõe. Dessa forma, a questão de fundo da certeza de si é essa possibilidade de se apresentar como pura negação, mas, enquanto o senhor marca com o sinal de negatividade tudo que não seja ele próprio, ou seja, na medida em que a dissolução do em si do sujeito e do mundo como dado implica um ensimesmamento do senhor, o escravo com sua forma nova e radical de ser-para-si, da qual o senhor nada sabe, escapa à consequência mais dramática daquela opressão. A negação do eu-puro negando a si mesmo que era (para o senhor-Kant) um dado passa e ser um trajeto da consciência em direção a si mesma, ou seja, um retorno que se consuma na dissolução da coisidade e da consciência-de-si no absoluto. Ou seja:

Esse meio termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a *singularidade*, ou o puro ser-par-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma.²²

E ainda:

Agora, porém, o escravo destrói esse negativo alheio, e se põe, como tal negativo, no elemento do permanecer: e assim se torna, *para si mesmo*, um para-si-essente.²³

Ao contrário do senhor que dissolve todo não eu e se recolhe no gozo desse destruir, o escravo alarga o seu em-si próprio para uma coisidade, que diferente da objetividade empírica (inessencial), se desenrola pelas formas da consciência no seu trajeto para o absoluto. Enquanto que, na Analítica transcendental da *Crítica da razão pura*, a imaginação e o esquematismo só podiam se referir àquela objetividade inessencial e empírica, a consciência escrava percebe que a mudança de sinal (a dissolução que era um negativo parcial se torna uma meta e uma negatividade em-si, ou seja, absoluta) implica um trajeto que, para poder ser investigado e seguido, precisa que o poder de formar se dê na própria consciência (hipótese cuidadosamente negada por Kant).

**

A libertação do escravo é, todavia, uma imagem que expressa apenas um momento da *Fenomenologia* e só se dá em relação à atribuição de inessencialidade por parte do senhor e não quanto ao que dele permanece retido. O trabalho é o que cabe ao escravo, é a forma de criar os trajetos não totalizáveis das formas até o absoluto. Hegel não escapa às implicações das dissoluções da Dialética transcendental, não é mais possível estabelecer um conhecimento à partir do qual se possa deduzir todo o restante do conhecimento, pois essa era a pretensão por trás das posições nas antinomias kantianas: seja a partir de toda série (posição empirista) ou de parte da série (posição dogmática) seria possível deduzir algo a respeito desse todo, ou seja, se alguma das pretensões prevalecesse muitas consequência poderiam ser tiradas; ao contrário, a dissolução de ambas as pretensões, nas antinomias matemáticas, permitiu a convivência das pretensões, nas antinomias dinâmicas. O trajeto das formas na consciência é uma solução que não retroaje à impossibilidade de totalização, pois o absoluto é um destino e não mais um todo originário do conhecimento.

Esse trajeto é invisível para o senhor. O escravo, contudo, só consegue perceber este trajeto e suas implicações conceituais, enquanto ele mesmo passe por um trajeto que é anterior ao desvelamento dos trajetos na coisidade: ele primeiro descobre que há o para-si do senhor que predomina e onde, para o senhor, não existe a coisidade, ou seja, que, para o senhor, todo não-eu é inessencial e que, portanto,

tanto as consciências quanto os fatos são inessenciais fora dele, depois, surge a coisidade, ou seja, ele descobre que, apesar da invisibilidade para o senhor, é necessário um trajeto das formas que implica um em-si da natureza. Mas, se existe um em-si na natureza que não é mais uma totalização, mais sim um trajeto, existe também ele mesmo como um para-si diverso. O para-si do senhor é a destruição de toda essencialidade fora de si, o para-si do escravo, que é expressão de uma consciência na figura da coisidade que novamente coloca a filosofia na linha de frente, é o trabalhar das formas, é a supressão que preserva o que dissolve.

Hegel, dessa forma, atribui ao sistema kantiano uma divisão arbitrária. Aquele trajeto preliminar é uma superação do coração do Kantismo, pois quando Kant diz que só podemos retirar da natureza o que nós pusemos nela, ele, na verdade, expressa esse momento de atribuição de inessentialidade da natureza em relação à consciência, ou seja, ele na verdade diz que a natureza não tem nenhum em-si identificável. O para-si de um consciência duplicável e, portanto, de uma consciência-de-si, parte da percepção de que existe na coisidade uma sobrevivência de um em-si. O trabalho da consciência escrava é a determinação das formas, no trajeto da consciência, pela coisidade até o Absoluto como forma de identificação e de reunificação completa dos conceitos racionais.

**

Não pretendemos com isso elevar essa interpretação dessa parte da *Fenomenologia* a esquema interpretativo dessa obra toda. O que serve é a possibilidade de que seja possível perceber que lugar Hegel ocupa nessa dispersão da “família kantiana”, que se tornou, de certa forma, a filosofia alemã. Essa nossa questão não se contrapõe a uma leitura existencial e nem a uma leitura marxista da *Fenomenologia* e é mesmo complementar a elas, mas ela se restringe ao Hegel pós kantiano, ainda se diferenciando de Schelling, ainda ruminando a leitura da obra de Kant. Acreditamos que a leitura da *Fenomenologia do espírito* exija uma separação em relação à pretensão de Schelling com sua filosofia do idealismo transcendental. Na *Fenomenologia*, dessa forma, há uma contraposição a Kant, mas também a Schelling.

Se, com a questão do organismo, Kant se refere à vida, que Hegel, numa intenção totalizante, dissolve, num problema mais totalizante, como espírito, e o espírito numa visão estendida da vida, então como compreender a seguinte passagem de Hegel?

A determinação da vida, como deriva do conceito ou do resultado universal, com o qual entramos nessa esfera, é suficiente para caracterizar a vida, sem que deva desenvolver ainda mais sua natureza. Seu ciclo se encerra nos momentos

seguintes. A essência é a infinitude, como o ser-suprassumido de todas as diferenças, o puro movimento de rotação, a quietude de si mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento; a essência simples do tempo, que tem, nessa igualdade-consigo-mesma, a figura sólida do espaço.²⁴

Se pressupuséssemos que essa é uma afirmação sobre a filosofia kantiana, seria apenas uma pressuposição, mas se a aceitássemos, poderíamos dizer algumas coisas. A vida, não a experiência da vida, mas a sua derivação do conceito que é o mesmo que dizer que é o resultado universal, é uma esfera em que o afirmante se coloca, mas essa colocação, nessa esfera, não precisa de adendos, esse conceito universal como resultado de um processo (tal como a dedução kantiana), entendido como a produção de um conceito da vida (como o discutido na segunda parte da *Crítica do juízo*, nos juízos reflexionantes objetivos) pode ser um ponto de partida sólido, que não precisa ser ampliado ou desenvolvido (tal como faz Schelling), mas esse resultado é o fim de um ciclo, o das críticas, pois a essência não é mais a matéria de que tudo é feito, mas apenas a suprassunção das diferenças, como o que resta das infinitas faculdades incluídas em cada percepção, mas não mais a essência das coisas (resultado inexorável da crítica kantiana e em especial da *Dialética transcendental* da primeira crítica), por isso esse ciclo deve ser visto como uma rotação, como a revolução copernicana que coloca a terra em movimento (ponto de vista do observador), mas aí entra em cena algo que não está em Kant, mas que sai de sua leitura, a quietude da dissolução completa, da transformação de todo outro em si mesmo, tudo que se pode experimentar, as infinitas diferenças, em que o tempo-sujeito se depara com a concretude do espaço-mundo. É uma compreensão, um aceitação e uma contestação mais essencial. Ele não pretende pegar o problema desse ciclo, dessa rotação, entendida como uma translação, com a questão da vida, na terceira crítica, mas com a questão do espaço e do tempo, na primeira crítica. Mas pressupondo a questão da singularidade que está por trás da primeira parte da *Crítica do juízo*, mas que o texto kantiano recusa como objeto. Nesse sentido, o espaço é sempre algo concreto, uma infinidade de diferenças e não forma abstrata e em geral. O mais exato seria dizer que, cada conjunto de diferenças, tem já esse espaço, mas o caminho é inverso, ele é que é abstraído dessa diferenças (as diferenças não deixam de fora a sensação, como na estética transcendental, pois essas sensações é que fazem a diferença). Nesse sentido, a dialética kantiana é uma nova inquietude, como uma espécie de ato de queimar os navios que põe em movimento, mas que traz uma certa apreensão do *para onde*

e do *porque* que a própria crítica não fornece. Essa essência que resulta das diferenças é essência pois está em toda e em cada diferença, mas não é o mero objeto, esse mero objeto não é mais acessível.

Bibliografia

ADORNO, T.W. **Trois études sur Hegel**. Trad. Eric Blondel et alli. Paris: Payot, 2003.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. trad. Paulo Menezes. Petrópolis-RJ/ Bragança Paulista-SP: Vozes/ Universidade São Francisco, 2003

KANT, I. **Crítica da razão pura**. trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

KOJÉVE. A. **Introdução à leitura de Hegel**. Trad. Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.