

Qual é o tópico da *Fenomenologia*?

John McDowell

University of Pittsburgh

ABSTRACT: A Introdução à *Fenomenologia* apresenta, com uma clareza e acessibilidade foras do comum para Hegel, um programa para o livro, pelo menos tal como Hegel o concebia quando escreveu a Introdução. Neste artigo, ofereço uma leitura detalhada dos argumentos principais na Introdução. A Introdução fornece uma resposta à questão acerca daquilo que a *Fenomenologia* deveria nos ensinar. O plano que Hegel concebe para a obra é descrever uma série progressiva de autoconcepções de uma consciência humana, começando de um estado de ingenuidade filosófica acerca da capacidade de conhecer, entendida de uma maneira que a caracteriza como sendo humana. A maneira pela qual os estágios se sucedem uns aos outros será determinada, assim como Hegel explica, de tal forma que, uma vez começada a série, a sua trajetória progressiva será inexorável. A sua ideia consiste em que a progressão culminará numa compreensão completa daquilo que é distintivo acerca da *mindedness* humana.

KEYWORDS: Hegel; *Fenomenologia*; epistemologia; experiência.

1. O que a *Fenomenologia* de Hegel deveria nos ensinar? Muitas coisas, obviamente. Mas eu gostaria de focar aqui num programa que é apresentado em sua Introdução, uma parte do texto em que, para os padrões dos textos de Hegel, é surpreendentemente acessível, tal como condiz com a introdução de um livro que deveria iniciar os leitores na filosofia hegeliana.

2. Há uma complicação relativa à ideia de que a Introdução contém um programa para a obra. Eu a mencionarei agora, mas voltarei a considerá-la na parte final deste artigo.

Hegel escreveu o Prefácio à *Fenomenologia* após ter acabado a escritura do livro. Mas ele escreveu o restante segundo a sequência do texto, começando pela Introdução. Sob a pressão de um prazo-limite, ele enviou ao editor segmentos daquilo que estava escrevendo à medida justamente que os acabava, e tais trechos eram então dispostos para impressão. Assim, os trechos mais antigos já estavam essencialmente definidos e acabados, mesmo que Hegel tivesse tido o desejo de revisá-los à luz de pensamentos que lhe ocorreram apenas depois, ao longo do processo de escritura.

* Tradução de McDOWELL, J. What is the *Phenomenology* about? In: Sanguinetti, F.; Abath, A. **McDowell and Hegel: Perceptual Experience, Thought, and Action**, pp. 29-40. Switzerland: Springer, 2018. Texto traduzido por Federico Sanguinetti e revisado por Erick Lima e Ricardo Crissiuma.



Ora, sabe-se que, em determinado momento na composição do livro, Hegel mudou de ideia acerca do título. Quando começou a escrever, ele tinha planejado um livro chamado *Ciência da experiência da consciência*. Entretanto, em algum momento durante a composição, ele trocou para o título que temos, *Fenomenologia do espírito*. Esta mudança de ideia, aparentemente, confundiu o editor. Eis por que, em algumas cópias da primeira edição, houve inclusive uma tentativa de combinar os dois títulos.

Pelo que eu sei, não há prova consistente acerca de qual ponto do texto Hegel tinha alcançado quando mudou de ideia acerca do título, ou ainda acerca de que mudança de ideia (se é que houve), no que concerne aos conteúdos do livro, poderia estar associada à mudança de ideia no título. Mas parece razoavelmente certo que, quando tal mudança ocorreu, a Introdução já tinha sido remetida ao editor. Portanto, pode ser que a Introdução tivesse sido talhada para um livro diferente daquele que temos hoje à disposição, não apenas no que concerne ao seu título, mas também porque ele talvez contivesse apenas uma parte do texto que nos foi legado. Naquele caso, embora a Introdução apresente um programa para *uma* obra, talvez ele não seja exatamente um programa para a *Fenomenologia do espírito* tal como nós a dispomos hoje. Mas vou deixar esse tema de lado e vou considerar o programa esboçado na Introdução, independentemente daquilo para o que ele pudesse ter um programa.

3. Hegel começa a Introdução com esta observação (§ 73): “Segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade –, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer.”¹

A representação natural consiste em que a filosofia deveria lidar com a questão acerca daquilo que é conhecimento, antes de se envolver com o seu verdadeiro tema, “o conhecimento efetivo do que é, em verdade.” Nas poucas páginas que se seguem, Hegel rejeita desdenhosamente essa representação. Ele argumenta que tal representação conduz a dúvidas infrutíferas acerca da própria possibilidade de uma ciência (filosófica), e que ela meramente pospõe o verdadeiro tema da filosofia, que é se engajar-se com a própria ciência. Acerca daquilo a que somos conduzidos, se partirmos daquela representação natural, Hegel diz (§ 76):

¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 71 [tradução modificada, FS].

Inversamente [*o conhecer*, FS] poderia, com mais razão ainda, poupar-se o esforço de tais representações e modos de falar, mediante os quais se descarta a própria ciência, pois constituem somente uma aparência oca do saber, que desvanece imediatamente quando a ciência entra em cena.²

Mas como deve entrar em cena a ciência? Isto leva Hegel a uma caracterização inicial do seu plano para o livro (ainda no § 76):

No entanto, a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma uma aparência [fenômeno]: seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade. [...] [A] ciência deve libertar-se dessa aparência, e só pode fazê-lo voltando-se contra ela. [...] Por esse motivo, aqui deve ser levada adiante a exposição do saber que-aparece [ou saber fenomenal].³

Em vez de buscar uma explicação prévia acerca daquilo que é o conhecer, temos que assistir à própria ciência que entra em cena, no começo como uma aparência; e, através da exposição do conhecer tal como ele aparece, tomamos em consideração a ciência enquanto ela se volta contra esse caráter de ser uma aparência, libertando-se do mesmo.

4. Não é obvio aquilo que isto pode significar, e Hegel imediatamente começa a explicá-lo. Mas antes de eu chegar à explicação de Hegel, gostaria de me deter e sublinhar que aquilo que Hegel está fazendo no começo da Introdução é rejeitar a representação natural com a qual ele começa o texto. Pode parecer inquestionável que na filosofia deveríamos nos preocupar com aquilo que é a cognição, antes de propriamente nos engajarmos no conhecimento enquanto tal. Mas Hegel diz de maneira explícita que planeja fazer algo completamente diferente. De um modo que ele está prestes a explicar, o livro exemplifica uma maneira de embarcar na atividade da ciência filosófica sem uma investigação prévia daquilo que é o conhecer.

Em um detalhe que até aqui tenho ignorado, Hegel sustenta que, segundo a representação natural, a cognição é concebida como um *instrumento* para trazer aquilo que é conhecido ao nosso alcance, ou como um *meio* através do qual temos acesso àquilo que é conhecido, emoldurando assim sua descrição das decorrências perniciosas da representação natural nos termos oferecidos por essas imagens. Gostaria de dizer algo acerca da maneira como Brandom interpreta este ponto.⁴

² HEGEL. *Fenomenologia*, p. 73.

³ HEGEL. *Fenomenologia*, pp. 73-74.

⁴ Veja-se BRANDOM, R. Erkennen und Repräsentieren. Eine Lektüre (zwischen den Zeilen) von Hegels Einleitung in die Phänomenologie. In **Widererinnerter Idealismus**, pp. 123–221. Berlin: Suhrkamp, 2015. Os

Brandom descreve a si mesmo como alguém que procura ler entre as linhas da Introdução. Ele se concentra não na representação natural, mas na concepção do conhecimento como um instrumento ou meio, de acordo com os termos em que Hegel emoldura a sua descrição daquilo que deveríamos evitar. E ele lê na hostilidade de Hegel a essas imagens do conhecimento uma contribuição à epistemologia, motivada por uma objeção a algo que ele acha que Hegel encontra em boa parte da filosofia que lhe é precedente, particularmente em Kant. Segundo a interpretação de Brandom, Hegel está atacando concepções segundo as quais uma realidade que é candidata a ser conhecida tem de ser antes elaborada numa forma que ela não possuía antes, uma forma que corresponde com a forma daquele pensamento que é candidato a ser o conhecer dela. É óbvio que uma orientação na direção do resultado de uma tal operação não poderia contar como conhecimento da realidade que era originariamente a candidata a ser conhecida, pois, *ex hypotesi*, aquela realidade possuía uma forma diferente, que impedia que ela fosse cognoscível. Portanto, o resultado de tais concepções do conhecimento é que não podemos conhecer uma realidade que seja independente de nós. Disto Brandom extrai, em nome de Hegel, requisitos para uma concepção aceitável de conhecimento, em particular um requisito que é semântico num sentido amplo: não devemos pressupor uma compreensão de como o pensamento se relaciona à realidade segundo a qual a realidade teria uma forma que é por princípio diferente da forma do pensamento. E isto abre a possibilidade de considerar que a *Fenomenologia* desenvolva uma semântica que seja conforme a tal requisito.

trabalhos desta coletânea devem fazer parte do livro de Brandom sobre a Fenomenologia que está em fase de preparação.

Penso que a interpretação de Kant que Brandom atribui a Hegel é um tanto imprecisa e penso também que Hegel é um leitor bastante atento de Kant. Mas, como disse acima, o ponto que quero reforçar aqui é que aquilo que Hegel está fazendo nesses parágrafos iniciais da Introdução consiste em rejeitar a representação natural segundo a qual a filosofia deve abordar a questão acerca daquilo que é o conhecimento antes de propriamente engajar-se na cognição como tal. O seu ataque contra a tentativa de retratar o conhecimento como um instrumento ou meio é apenas a maneira através da qual ele emoldura tal rejeição. Lendo entre as linhas do texto de Hegel, Brandom encontra uma contribuição para um tipo de atividade filosófica cujo escopo é estabelecer requisitos para uma teoria do conhecimento. Mas praticar esse tipo de filosofia é sucumbir à representação natural e, segundo Hegel, pospor o verdadeiro tema da filosofia. Nesses parágrafos iniciais da Introdução, Hegel está propriamente rejeitando a ideia de que, na filosofia, alguém tenha que fazer o tipo de coisa que Brandom acha que ele está fazendo.⁵

Com certeza, Hegel tem Kant em vista quando ele rejeita a representação natural. Mas isso não se dá por causa de uma falha específica encontrada na epistemologia kantiana, mas antes precisamente porque Kant pensa que a filosofia requer uma crítica da nossa faculdade anterior ao seu exercício.

5. Citei a caracterização inicial que Hegel faz do seu plano para o livro, onde ele diz que “aqui deve ser levada adiante a exposição do saber que-aparece [ou saber fenomenal].” Como ele nota, se o tópico da exposição é o conhecer apenas na medida em que ele faz o seu aparecimento, seria natural supor que a própria exposição não pode, ela mesma, ser ciência. Isto tornaria ambos os títulos inapropriados: evidentemente, essa interpretação se choca com o título *Ciência da experiência da consciência*, mas o sufixo em “fenomenologia” também carrega consigo a implicação de que uma obra assim intitulada seria uma contribuição para a ciência.

⁵ Na *Encyclopédia*, (§ 10), Hegel oferece uma imagem apropriada para explicar em que de fato consiste a representação natural: é como se alguém que quisesse aprender a nadar tivesse que investigar o que é nadar antes de entrar na água.

Hegel dissipará a aparência de que nenhum dos títulos conviria ao seu livro. Entretanto, ele diz que “desse ponto de vista” (isto é, mesmo se pensarmos que a própria obra não é ciência),

é possível [...] tomá-la como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma.⁶

A ciência, o conhecer verdadeiro, é a meta, mesmo se assumimos temporariamente que o relato do progresso até ele não é ciência.

Como devemos entender essa ideia do “caminho da consciência natural”? Hegel dá agora uma explanação preliminar daquilo que acontecerá na “exposição do saber que-aparece [ou saber fenomenal].”

A exposição começará trazendo à baila o suposto saber na forma de uma figura da “consciência natural”. A reivindicação de determinada figura de ser uma figura da consciência que *conhece* será desmascarada como uma mera aparência. Hegel explicará em breve como o desmascaramento acontecerá, e eu chegarei a tratar desse ponto. Entretanto, aprendemos que, quando é desmascarada como sendo uma mera aparência do saber, a primeira figura é substituída por um outro candidato, que será desmascarado à sua vez. Em breve, Hegel começará a explicar como a figura que substitui é relacionada com a figura que é substituída. O processo pelo qual uma figura da consciência natural dá origem a uma outra continuará até que o progresso na direção do conhecer verdadeiro alcance a sua meta.

Para a consciência natural – o sujeito dos supostos modos [*putative modes*] de conhecer que são as figuras sucessivas –, tal processo terá a feição, como Hegel o tem descrito até aqui, de um caminho de desespero; a cada estágio, a reivindicação, por parte de uma figura da consciência natural, de ser uma figura da consciência cognoscente será mostrada como sendo injustificada.

Mas mesmo nesta descrição preliminar do caminho da consciência natural, Hegel pressupõe que, na sua sucessão de estágios, a consciência natural progride até o conhecer verdadeiro. E ele oferece um primeiro esboço (§ 79) de como as figuras sucessoras estão relacionadas com as suas predecessoras. O esboço dá lugar para a ideia de que a sucessão seja determinada e progressiva: “a apresentação da consciência não verdadeira em sua inverdade

⁶ HEGEL. *Fenomenologia*, p. 74.

não é um movimento puramente *negativo*” (§ 79).⁷ A cada estágio, o resultado da contestação de um candidato não é uma nulidade vazia, não é um mero nada, mas uma negação determinada do candidato desmascarado. (Hegel explicará posteriormente o que isto significa). A maneira pela qual um precursor é contestado determinará o caráter do seu sucessor, a figura sucessiva da consciência natural: isto é, o sucessivo e pretense modo de conhecer que deve aparecer. Portanto: “quando o resultado é apreendido como em verdade é – como negação *determinada* –, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo.”⁸ Esse é um primeiro vislumbre do fato que permitirá a Hegel deitar por terra a aparência de que a exposição não é, ela mesma, ciência: há um sistema naquilo que agora temos em vista como uma série completa de figuras da consciência natural. Uma vez que é posta em movimento, a sucessão procederá em virtude do seu próprio impulso, até que cheguemos a uma figura que supere o exame enquanto consciência que conhece verdadeiramente.

6. Para começar a elaborar esse esboço, Hegel agora explica alguns aparatos conceituais que usará para explicar como as figuras da consciência serão desmascaradas como meras aparências do conhecer.

Ele diz (§ 80):

O que está restrito [*beschränkt*] a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é sua morte. Mas a consciência é para si mesma -seu conceito; por isso é imediatamente o ir-além do limitado [*das Hinausgehen über das Beschränkte*], e - já que este limite [*dies Beschränkte*] lhe pertence - é o ir além de si mesma. Junto com o singular, o além é posto para ela; embora esteja ainda apenas ao lado [*neben*] do limitado como no caso da intuição espacial. Portanto, essa violência que a consciência sofre - de se lhe estragar toda a satisfação limitada [*die beschränkte Befriedigung*] - vem dela mesma.⁹

⁷ HEGEL. *Fenomenologia*, pp. 75-76.

⁸ HEGEL. *Fenomenologia*, p. 76.

⁹ HEGEL. *Fenomenologia*, p. 76.

Voltarei posteriormente a alguns detalhes dessa passagem, mas por enquanto quero me concentrar na observação de que “[j]unto com o singular, o além é posto para ela.” Falando do ‘além’, Hegel está começando a pôr em jogo um aparato conceitual em termos do qual ele explicará de que modo as figuras da consciência fracassam.

Ele dá maiores explicações desse aparato conceitual um par de parágrafos depois. Há dois aspectos contidos na ideia de objeto para a consciência: primeiramente, o ser do objeto *para a consciência*, um ser que consiste em como ele é relacionado à consciência da qual ele é objeto; e, em segundo lugar, o ser *em si* que a consciência atribui ao seu objeto, o ser que a consciência atribui ao próprio objeto, independentemente de como ele estiver relacionado à consciência. O segundo aspecto é o que Hegel entende por ‘o além’ na passagem que acabei de citar.

Portanto (§ 82):

a consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo *se relaciona* com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele [o algo ao que a consciência se relaciona, JMcD] é algo *para a consciência*. O aspecto determinado desse *relacionar-se* - ou do *ser* de algo *para uma consciência* - é o [suposto, JMcD] *saber*. Nós porém distinguimos desse ser para um outro [isto é, para a consciência, JMcD] o ser-em-si; o que é relacionado com o [suposto, JMcD] saber também se distingue dele e se põe como *essente*, mesmo fora dessa relação [ou, poderíamos dizer, além dela, JMcD]: o lado desse Em-si chama-se *verdade*.¹⁰

E ainda (§ 84):

Há na consciência um *para um* Outro, isto é, a consciência tem nela a *determinidade* do momento do [suposto, JMcD] saber. Ao mesmo tempo, para a consciência, esse Outro não é somente *para ela*, mas é também fora dessa relação, ou seja, *é em si*: o momento da verdade.¹¹

7. Hegel explora esse duplo caráter da ideia de um objeto para a consciência, a fim de desarmar a dificuldade que ele percebe que se poderia ter com respeito ao seu esboço daquilo que irá acontecer no livro, isto é, a exposição do conhecimento tal como ele aparece. Se uma figura da consciência é revelada como sendo uma mera aparência do conhecer, isso deve ser porque ela fracassa em corresponder a um padrão ou critério. Mas de onde vem o critério? Se uma figura não corresponder a um padrão imposto a ela desde fora, por que a figura deveria

¹⁰ HEGEL. *Fenomenologia*, p. 77.

¹¹ HEGEL. *Fenomenologia*, p. 78.

aceitar o veredito segundo o qual ela não é aquilo que pretende ser? O que nos autoriza a avaliar uma figura segundo um padrão que nós próprios lançamos sobre ela?

Hegel responde que o padrão segundo o qual uma figura é avaliada não é imposto por nós, mas é interno à figura. O momento de uma figura do (suposto) conhecer é testado de acordo com o seguinte critério: se ele é conforme com a concepção *que a própria figura possui* do ser em si do seu objeto, aquilo que no § 84 ele chama de seu “momento da verdade”. Posteriormente darei um exemplo, não tomado do próprio Hegel, que espero iluminará o que isso significa.

Não é apenas que nós não temos de fornecer o padrão segundo o qual uma figura é testada. Nós nem precisamos fazer o teste. Cada figura fará isso sozinha, numa atividade que nós temos apenas de observar (§ 85). Observaremos como uma figura do espírito se testa, se descobre inadequada, retirando-se para ser substituída por uma nova figura, que é, por sua vez, determinada – segundo uma maneira que ainda temos que considerar em detalhe – pelo modo segundo o qual sua predecessora fracassa.

Hegel introduz a esta altura a noção de ‘experiência’ (*Erfahrung*): esse “movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*”¹² (§ 86). Como Hegel nota, esse não é o uso ordinário do termo. Na maneira ordinária de falar, a experiência pode desmascarar uma reivindicação de conhecimento, mas o faz apresentando para nós “*um outro objeto*, que encontramos de modo um tanto casual e extrínseco” (§ 87).

O uso ordinário seria apropriado para uma experiência perceptual, ou seja, em que uma experiência anterior é revelada como ilusória; por exemplo, um graveto que parecia torto é reconhecido como sendo reto, quando o tiramos da água em que estava parcialmente imerso. Esse não é o conceito de experiência de que Hegel lança mão na passagem acima. No sentido explicado por Hegel, a experiência é um tipo de reflexão filosófica, em que uma figura da consciência avalia a sua reivindicação de ser uma consciência cognoscente mediante um padrão interno à sua autocompreensão. Mais uma vez, oferecerei em seguida um exemplo não hegeliano também para esse ponto.

¹² HEGEL. *Fenomenologia*, p. 80.

8. A passagem que citei do § 80, que começa introduzindo o aparato que Hegel usa para explicar a maneira pela qual as figuras da consciência testarão a si mesmas, merece uma leitura detalhada, e irei me deter um pouco sobre ela.

A passagem começa contrastando a consciência com aquilo que é limitado a uma vida natural. Isto, presumivelmente, significa animais ordinários, não especiais, no sentido em que Hegel está começando a assinalar com a ideia de consciência. Animais ordinários seguramente possuem perceptibilidade (*awareness*), e sua apercepção contém objetos em algum sentido apropriado. Mas o ser de um objeto contido numa apercepção animal ordinária possui apenas um daqueles dois aspectos. O objeto tem um ser apenas *para* o animal, apenas na medida em que ele é relacionado à apercepção do animal: por exemplo, como presa ou predador. Um animal ordinário não concebe também um objeto da sua apercepção como tendo um ser *em si*, fora daquela relação (fazendo eco aos § 82 e § 84). Na linguagem do § 80, o além não é posto.

A consciência, em contrapartida, é para si o seu conceito. Eu penso que isso signifique que a consciência é pelo menos implicitamente autoconsciente. Poucos parágrafos depois (§ 85), Hegel diz “a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro lado, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade”.¹³ No corpo do texto, demorará um pouco até que tenhamos uma figura da consciência natural em cuja autocompreensão essa característica própria apareça explicitamente. Mas mesmo antes disso, a consciência está pelo menos implicitamente em seus próprios vislumbres conceituais; isso é característico da consciência enquanto tal. E Hegel está sugerindo que disso se segue que a ideia de um objeto para a consciência possui esses dois aspectos. Na consciência, diferentemente da mera apercepção animal ordinária, o além é posto: a consciência concebe o seu objeto como tendo um ser independentemente, fora da relação que constitui o ser do objeto para a consciência. Uma vez que a consciência é o seu próprio conceito, ela é imediatamente o transcender aquilo que é o item limitado (*the limited item*). O que significa isso? Na tradução de Terry Pinkard, Hegel diz que a consciência “vai além da restrição.” Trabalhando com a tradução de Pinkard, Robert Pippin interpreta que Hegel esteja dizendo que a consciência está sempre além do fato de ela ser restrita a quaisquer normas, na medida em que está sempre pronta a suspender a sua adesão a normas sob as quais ela concebe o seu próprio funcionamento, normas que ela concebe como provisórias porque

¹³ HEGEL. *Fenomenologia*, p. 79.

elas são autoimpostas.¹⁴ Aquilo que Hegel diz que a consciência transcende não é a limitação (a “restrição” de Pinkard), mas o limitado (tenho acrescentado o substantivo “item”, de maneira um tanto tola [*dummy*]); ele usa um participio adjetivo, não um substantivo formado a partir do verbo correspondente. Naturalmente, ser limitado significa estar sujeito a uma limitação; se a consciência transcende algo limitado, ela transcende a limitação à qual precisamente a coisa limitada está sujeita. Mas qual limitação seria essa? A resposta óbvia é a limitação que Hegel menciona no contexto imediato: não o ser limitado a um determinado conjunto de normas, como na leitura de Pippin, mas a uma vida natural. A consciência transcende a limitação a uma vida natural. Ao transcender o que é limitado ao ser sujeito àquela limitação, ela transcende o *locus* da vida natural à qual o seu possessor seria limitado, se não fosse pela transcendência: isto é, o corpo animal de uma pessoa. O item limitado pertence à consciência: isto é, para qualquer possessor de consciência, o item limitado é o próprio corpo da pessoa. Tudo isso abre espaço para um sentido segundo o qual, como Hegel diz, transcendendo o item limitado, a consciência transcende a si mesma.

Isso fornece também uma explicação direta para o exemplo hegeliano do ‘além’. Um sujeito de uma intuição espacial concebe um objeto que ele intui não apenas como um objeto da sua intuição espacial, mas como – em todo caso, independentemente do fato de ser intuído por ela – estando numa posição determinada pela sua relação espacial ao item limitado, o seu corpo, ou (melhor) à posição que o seu corpo de fato ocupa. No momento em que ele concebe o objeto, o objeto teria estado naquela posição mesmo se ele não tivesse sido intuído por ele. Aqui o ser intuído serve como um exemplo do ser de um objeto para a consciência, e estar onde ele está, de todo modo, consiste no ser em si, fora da relação do ser intuído, que uma consciência que intui espacialmente atribui ao seu objeto.

Mais uma coisa que requer uma explicação na passagem em questão é o comentário acerca da satisfação limitada. Um animal ordinário é imune a ter o ser do seu objeto, porque o animal falha em ser conforme a uma concepção que se poderia ter do ser em si do seu objeto; ele simplesmente não possui tal concepção. Isto significa ser imune a um certo tipo de insatisfação. Descrita positivamente, é uma satisfação limitada: isto é, uma satisfação limitada de uma maneira que reflete o fato de que o animal é limitado a uma vida natural. Um animal ordinário é privado daquela satisfação limitada só pela morte, que, como Hegel diz, leva o

¹⁴ PIPPIN, R. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press, 2011, pp. 21-34.

animal para fora da sua existência imediata. A consciência, em contraste, está suscetível a esta insatisfação por força de sua própria natureza, que tem o efeito que ela transcende sua existência imediata. Jaz na natureza da consciência ser propensa a achar que o ser do seu objeto para ela não é conforme à sua concepção do ser em si do objeto. Nas palavras de Hegel, a consciência perde a satisfação limitada em virtude de si mesma.

9. Tenho me detido um pouco sobre esta passagem. Mas gostaria de dizer algo mais sobre dois aspectos nela que eu acredito que sejam significativos para a compreensão do programa que Hegel está apresentando. O primeiro é o contraste entre a consciência e aquilo que é limitado a uma vida natural. Num sentido ordinário, “consciência” (ou *Bewusstsein*) pode ser aplicada à apercepção (*awareness*) de coisas por um animal ordinário. Mas Hegel está restringindo o seu uso do termo a algo que é, como ele próprio diz, para si mesmo o seu próprio conceito, e conseqüentemente concebe o seu objeto como tendo um ser em si, fora de como ele está relacionado ao sujeito da consciência. Consciência no sentido hegeliano não é algo que compartilhamos com os animais ordinários.

Contudo, o item limitado ainda faz parte desta imagem. Nos meus termos, o possessor de consciência é alguém que teria sido limitado a uma vida natural se não tivesse havido a transcendência que a consciência ocasiona. Um possessor de consciência é um animal de um tipo especial. Logo na seção da sua *Enciclopédia* dedicada ao espírito (*Geist*), Hegel diz (§ 378) que a filosofia do espírito deveria visar a um resgate do ensino dos livros de Aristóteles sobre a alma. Um tipo de alma, em Aristóteles, é uma maneira formalmente distintiva de ser um ser vivo. Há uma hierarquia de tipos de alma. Num estágio superior da hierarquia, há certas manifestações da vida que são encontradas também no nível imediatamente inferior. Porém, outras constituem inovações na medida em que passamos para um nível superior. No nível superior, os elementos compartilhados com o nível inferior estão presentes de formas diferentes. Portanto, para um animal, ser o ser vivo que ele é inclui nutrição e reprodução, que ocorrem também, em formas diferentes, na vida vegetal. E para um animal racional, ser o ser vivo que ele é inclui funções características da vida animal, percepção e locomoção, mas em formas diferentes, devido à presença de manifestações da vida ulteriores, que não são encontradas na vida dos animais ordinários.

Eu acho que o espírito, aquilo do qual a *Fenomenologia* é a fenomenologia de, é o correspondente hegeliano daquilo que em Aristóteles figura como a alma dos animais

racionais. O que Hegel entende por *Geist* é uma maneira formalmente distinta de ser um ser vivo. Na *Enciclopédia*, é claro que ele pensa que a classificação marcada pelo uso do termo ‘espírito’ é igualmente bem definida pelo uso do termo ‘seres humanos’. A consciência natural, cuja educação a *Fenomenologia* irá descrever, é pelo menos implicitamente uma forma de mente autoconsciente (*self-conscious mindedness*), inicialmente não bem compreendida, de um ser humano. A tarefa de uma consciência natural é progredir para um entendimento completo daquilo que é ser um ser vivo do tipo distintivo que um ser humano é.

10. O segundo aspecto na passagem do § 80 sobre o qual gostaria de dizer algo mais é o exemplo hegeliano do ‘além’, o ser em si que uma figura da consciência atribui aos seus objetos. Uma condição indiscutivelmente suficiente, e talvez necessária, para sermos capazes de empregar a ideia de uma coisa perceptível que existe sem ser percebida é a capacidade de trabalhar com a ideia de espaço. Eu dou conta de coisas que são perceptíveis e existem sem que eu as perceba concebendo-as como fora dos limites espaciais ao alcance da minha experiência. E se eu percebo um objeto, eu o concebo como tendo uma existência que é independente do fato que eu o estou percebendo, porque eu suponho que ele teria estado onde ele está, numa posição determinada pela relação espacial com o lugar onde eu efetivamente estou, mesmo se eu tivesse estado em outro lugar do que eu estou, e não estivesse na posição de percebê-lo. Essa é a concepção do ser em si que a consciência atribui a um objeto de intuição espacial, tal como ele ocorre no exemplo hegeliano do ‘além’.

P.F. Strawson, em *Individuals*,¹⁵ levanta a questão sobre se uma experiência puramente auditiva pode proporcionar a ideia de objeto de experiência cuja existência é independente do seu ser experienciado. Poderíamos responder afirmativamente à questão, caso uma experiência puramente auditiva pudesse fornecer um análogo da ideia de espaço. Mas Strawson argumenta plausivelmente que uma experiência puramente auditiva não pode fazer isso.

Esse caso poderia ser enquadrado como um exemplo do tipo de fracasso de uma figura da consciência que está prestes a guiar o progresso da consciência natural na *Fenomenologia*. Se uma consciência é de tal tipo que o ser para ela dos seus objetos é esgotado pelo fato de eles serem ouvidos por ela, ela não está autorizada a conceber os seus objetos como tendo um ser em si que é independente do ser ouvido por ela. Se uma tal consciência concebe a si mesma

¹⁵ STRAWSON, P.F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959, cap. 2.

como conhecendo objetos cujo ser em si é independente do seu ser ouvido por ela, ela falha quando o seu momento do suposto saber, o ser para ela dos seus objetos, é testado segundo um padrão constituído pelo modo como ela está tentando conceber o ser que eles possuem neles mesmos.

Hegel enquadra sua explicação nos termos de trazer figuras do suposto *conhecer* em cena e fazer com que elas se descubram inadequadas. Mas aquilo que o caso de Strawson sugere é o seguinte: o problema revelado quando uma figura da consciência fracassa não é tanto que ela fracassa em *conhecer* os seus objetos, mas que o ser para ela dos seus objetos – o fato de os objetos serem ouvidos, no caso de Strawson – não a autoriza a conceber a si mesma como realmente *tendo acesso* àquilo que tais objetos são neles mesmos da forma como ela está tentando concebê-los. A consciência, e nós, deveríamos aprender, através de uma série de fracassos, aquilo que é preciso para que seja inteligível a própria ideia que a consciência tem, de um modo geral, objetos.

11. Hegel diz que a experiência em que uma figura da consciência fracassa traz à tona uma nova figura com um novo objeto. Ao explicar isto, ele confere um pouco mais de especificidade à sua tese, exposta anteriormente, de que a negação de uma figura precedente é uma negação determinada, de tal forma que aquilo que vem depois na sucessão das figuras é determinado pelo fracasso daquilo que vem antes.

Quando uma figura testa a si mesma e fracassa, se revela que aquilo que ela concebia como o ser em si do seu objeto não era efetivamente o ser em si de um objeto que ela podia considerar como realmente conhecendo – mas era um ser em si apenas para ela. Como Hegel havia dito anteriormente, isto não nos deixa sem nenhum resultado positivo. A figura precedente não é simplesmente destruída; é determinadamente negada. E Hegel agora explica isto um pouco mais. O fracasso da figura precedente determina o objeto para a figura sucessora: o novo objeto é aquilo que se provou ser o ser apenas para a consciência daquilo que a figura precedente considerava ser o ser em si do seu objeto. Isto é abstrato: para torná-lo mais concreto, precisamos aplicá-lo às transições no livro, o que não seria fácil. Mas aquilo sobre o qual eu gostaria de chamar a atenção aqui é apenas o seguinte: pelo menos a um nível de aspiração, há um sistema de como as figuras sucessivas entrarão em cena, assim que, uma vez iniciado, o progresso é determinado. Esta é a maneira como Hegel coloca de lado a aparência inicial segundo a qual, dado que lida com a “consciência não verdadeira,” a

exposição não pode ela mesma ser ciência. Não se trata apenas de que a narração da série de figuras descreve um progresso até a ciência; a própria narração é ciência, em virtude do caráter sistemático com que a série se desdobrará.

Hegel diz que a emergência de uma nova figura da consciência junto com o seu novo objeto “[p]ara nós [em oposição à consciência que está sendo educada à ciência, JMcD], é como se [...] lhe transcorresse por trás das costas”¹⁶ (§ 87). No corpo do livro, quando uma nova figura da consciência entra em cena, o seu caráter é, no que diz respeito a ela, simplesmente o caráter de consciência. Ela não tem nenhuma concepção de como veio a ser, para nós, que somos testemunhas da experiência da figura precedente, que a próxima figura da consciência teria de ter aquele caráter. Hegel fala de consciência natural como se submetendo à formação para a ciência, mas as figuras sucessivas da consciência não são estágios na autocompreensão de uma consciência natural persistente que é consciente (*aware*) de si mesma como fazendo progressos. Apenas ao final haverá uma consciência que pode relembrar os estágios através dos quais o progresso levou até a ciência. Diferentemente do testar das figuras, testar que é levado a cabo pelas próprias figuras, o sistema na exposição e, portanto, o caráter de ciência é uma contribuição nossa (§ 87).

Como notei, a experiência de uma figura, no sentido especial que Hegel introduz, é o autotestar através do qual ela desmascara as suas próprias pretensões de conhecimento. Assim, a exposição, tal como Hegel a descreve, será precisamente a ciência da experiência da consciência: dito em maior detalhe, a ciência das experiências de uma série sistematicamente determinada de figuras da consciência natural, numa progressão que considera a consciência como sendo ela mesma que pratica a ciência.

12. Com relação ao título originário, o que expus até aqui pode ser considerado suficiente. O que podemos dizer acerca do porquê se chamar a obra *Fenomenologia do espírito*?

Este título pode ser enxergado como sendo apropriado para a exposição que Hegel descreve na Introdução. Uma das suas descrições da meta até a qual a consciência tem que progredir é “que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma.”¹⁷ (§ 77; citei isso antes). A consciência alcançará a sua meta, uma figura em que o ser para ela do seu objeto é conforme à

¹⁶ HEGEL. *Fenomenologia*, p. 87.

¹⁷ HEGEL. *Fenomenologia*, p. 74.

sua concepção do ser em si do seu objeto, quando ela atinge uma compreensão plena de si mesma como espírito. Vistas deste ângulo, as figuras da consciência são tentativas progressivamente melhores de uma autocompreensão do espírito. Assim, o progresso pode ser descrito como a ciência de como o espírito aparece: a fenomenologia do espírito.

Mas parte do texto tal como o temos é difícil de encaixar completamente no programa da Introdução, e é tentador especular que um novo plano de incluir material que não fazia parte do plano original dá conta da mudança de título. No capítulo sobre o espírito, as transições não são mais entre meras figuras da consciência, mas entre configurações historicamente efetivas da vida humana. Hegel nota a diferença no § 441. A ideia é, evidentemente, que uma autocompreensão humana completa é possível apenas na configuração da vida comum que tem sido atingida na modernidade, através de um desenvolvimento histórico cujas linhas fundamentais ele apresenta.

As transições de uma forma histórica efetiva do espírito para uma outra podem ser descritas como respostas a experiências, autotestes, por parte de figuras sucessivas da consciência. Mas essas transições são diferentes das transições de uma mera figura da consciência para outra, as quais ocorrem nos primeiros capítulos: por exemplo, de uma figura da consciência que se concebe como certeza sensível, ou seja, de tal forma que o ser para ela dos seus objetos é a imediata presença para os sentidos, à percepção, uma figura que alega saber que a presença de objetos para ela é mediada por conceitos. E o programa descrito na Introdução se adapta de maneira imperfeita às transições no capítulo sobre o espírito. Por um lado, não é fácil vê-las como movimentos de uma compreensão da relação entre consciência e objeto. Pelo outro lado, não é verdadeiro, exceto acidentalmente, que aquelas transições acontecem por trás das costas das pessoas envolvidas.

Como disse, a ideia de uma fenomenologia, uma ciência do aparecer do espírito, pode ser pode ser enxergada como sendo apropriada para as transições entre meras figuras da consciência nos primeiros capítulos. Mas ela também se adapta a essas mudanças entre formas historicamente efetivas do espírito. Se a ideia de que um relato de estágios históricos no progresso do espírito em direção à modernidade poderia ser parte da descrição de uma educação da consciência para a ciência, se acaso isso ocorreu a Hegel apenas durante a escritura, então isso poderia explicar a alteração no título que nós temos.

Mas ainda que a Introdução não seja nada menos que malsucedida em introduzir o todo do livro que Hegel acabou escrevendo, tal circunstância deixa intocado o fato de que ela

apresenta um programa para o livro que Hegel estava planejando escrever quando ele escreveu a Introdução. A Introdução não faz apenas começar o livro, ela diz com uma certa especificidade aquilo que deveria acontecer nele. Deveríamos considerar uma leitura pelo menos dos primeiros capítulos como um fracasso, se ela não mostrar como eles se encaixam no programa descrito na introdução, ou se ela não explicar eventuais divergências em relação a ele.

John McDowell
Department of Philosophy
University of Pittsburgh
4200 Fifth Ave
Pittsburgh, PA 1526
USA

jmcdowel@pitt.edu

BIBLIOGRAPHY

BRANDOM, Robert. **Widererinnerter Idealismus**. Berlin: Suhrkamp, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

PIPPIN, Robert. **Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit**. Princeton: Princeton University Press, 2011.

STRAWSON, Peter F. 1959. **Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics**. London: Methuen, 1959.