



MARIA CLÁUDIA GORGES

O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA E AS EXPERIÊNCIAS DA
CERTEZA SENSÍVEL E DA PERCEPÇÃO

Campinas
2014



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Maria Cláudia Gorges

O conceito de experiência e as experiências da certeza sensível e da
percepção

Orientador: Prof.. Dr. Marcos Lutz Müller

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), como requisito para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL
DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA ALUNA MARIA
CLÁUDIA GORGES, E ORIENTADA PELO PROF. DR.
MARCOS LUTZ MÜLLER.

Campinas
2014

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas Biblioteca do
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

Gorges, Maria Cláudia, 1985-
G671c O conceito de experiência e as experiências da certeza
sensível e da percepção / Maria Cláudia Gorges. – Campinas, SP.
: [s.n.], 2014.

Orientador: Marcos Lutz Müller.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 - Fenomenologia do
espírito. 2. Experiência. 3. Filosofia alemã. 4. Espírito. 5. Consciência. 6.
Percepção (Filosofia). I. Müller, Marcos Lutz, 1943-. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.
Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Le concept d'expérience et les expériences de certitude
sensible et de perception

Palavras-chave em inglês:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 - Phenomenology of spirit

Experience

Philosophy German

Spirit

Consciousness

Perception (Philosophy)

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestra em Filosofia

Banca examinadora:

Marcos Lutz Müller [Orientador]

Eduardo Marques Baioni

Luiz Fernando Barrére Martin

Data de defesa: 24-09-2014

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 24 de setembro de 2014, considerou a candidata MARIA CLÁUDIA GORGES aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Marcos Lutz Muller

Marcos L. Muller

Prof. Dr. Luiz Fernando Barrére Martin

Luiz Fernando Martin

Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni

José Eduardo Baioni

Prof. Dr. José Pinheiro Pertilli

Prof. Dr. Enéias Junior Forlin

Para Joel...

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Marcos Lutz Müller, pela paciência. Aos professores Eduardo Marques Baioni e Luiz Fernando Barrére Martin que contribuíram com valiosas sugestões incorporadas a esta dissertação.

Como também, às minhas irmãs Julia e Cristina e às amigas Gisele, Aline e Thayze que sempre estiveram ao meu lado.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo compreender o conceito de experiência e percorrer as experiências da certeza sensível e percepção, primeira e segunda figuras do movimento fenomenológico da consciência. Ao longo desse caminho procuraremos compreender como se articulam os momentos da experiência, tendo em vista que Hegel a apresenta, na Introdução, como um movimento dialético que a consciência exerce nela mesma, de forma dupla; como um caminho realizado tanto do ponto de vista da consciência natural, como também, do ponto de vista da consciência filosófica, do *nós*, cujo resultado corresponde ao aparecimento de uma nova figura da consciência.

Palavras-chave: Experiência, consciência, Introdução, certeza sensível, percepção.

RÉSUMÉ

Ce travail a pour objectif de comprendre le concept d'expérience et d'explorer les expériences de certitude sensible et de perception, première et seconde figures du mouvement phénoménologique de la conscience. Au fil de cette exploration nous chercherons à comprendre comment s'articulent les moments de l'expérience, en considérant que Hegel la présente, dans l'Introduction, comme un mouvement dialectique que la conscience exerce en elle-même, de façon double; comme un chemin réalisé, tout autant, du point de vue de la conscience naturelle que du point de vue de la conscience philosophique, du *nous*, dont le résultat correspond à l'apparition d'une nouvelle figure de la conscience.

Mots-clés: Expérience, conscience, Introduction, certitude sensible, perception.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 .FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO – A INTRODUÇÃO CIENTÍFICA AO SISTEMA DA CIÊNCIA	7
1.1 <i>Fenomenologia</i> – A escada para o saber.....	11
1.2 O movimento da rememoração	17
2. O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA NA INTRODUÇÃO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO	27
2.1 Os pontos fracos da concepção tradicional filosófica a respeito do conhecer. 33	
2.2 O método do desenvolvimento	40
2.3 O caminho do desespero, um ceticismo em vias de consumação.....	45
2.3.1 A negação determinada.....	51
2.3.2 O movimento dialético.....	53
2.4 O problema da exigência de um padrão de medida	56
2.5 Análise da experiência da consciência	61
3. A EXPERIÊNCIA NA CERTEZA SENSÍVEL	77
3.1 A experiência do objeto da certeza sensível	80
3.2 A experiência do Eu	88
3.3 A experiência da relação entre os momentos da certeza sensível	92
4. A EXPERIÊNCIA NA PERCEPÇÃO	99
4.1 A experiência do objeto da percepção	102

4.2 A experiência do sujeito que percebe	110
4.3 A experiência da relação entre os momentos da percepção	114
CONCLUSÃO	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	124

INTRODUÇÃO

A presente dissertação se propõe discorrer sobre o conceito de experiência, enfatizando a exposição¹ que Hegel faz desse conceito na Introdução² da *Fenomenologia do Espírito*³, como também, pretende discorrer sobre as experiências da certeza sensível e da percepção, primeira e segunda figuras do movimento fenomenológico da consciência. Uma análise que se justifica devido ao conceito de experiência possuir a particularidade de trazer à vista a distinção entre a filosofia de Hegel e os sistemas filosóficos que a precedem; com ênfase para a filosofia crítica e a filosofia da identidade.

¹ A exposição “*Darstellung*”, conforme Henrique Cláudio de Lima Vaz, consiste no: “(...) modo de expressão ou a linguagem do movimento dialético que rompe os quadros da proposição ordinária e exige a proposição especulativa (Lima Vaz *in* Hegel, 1974, p.13).”

² A introdução da *Fenomenologia do Espírito* será referida sempre em maiúsculo para diferenciá-la, em alguns momentos, das indicações em relação à introdução desta dissertação.

³ Com relação à *Fenomenologia do Espírito* convém indicarmos, de forma breve, as modificações pelas quais o título dessa obra passou, como também as modificações que sofreu dentro do sistema de Hegel. Sabemos* que em 1807 a obra foi publicada com o título *Sistema da ciência. Primeira Parte. A Fenomenologia do Espírito*. Depois do prefácio e antes da Introdução - sendo que essa parte da obra somente é nomeada de Introdução na edição de 1832 - encontrava-se em alguns exemplares da primeira edição o seguinte subtítulo: *Ciência da Experiência da Consciência*. Durante a impressão o título da obra foi modificado para *Ciência da Fenomenologia do Espírito*. Na primeira edição póstuma das obras de Hegel (1832), o livro de 1807 aparece sob o título *Fenomenologia do Espírito* – título que já havia sido empregado por Hegel no catálogo em que anuncia as lições programadas para o semestre de 1806/1807 e também em uma nota presente na introdução à *Lógica* de 1812. Tendo em vista que Hegel havia começado as modificações antes de falecer, supõe-se que essas alterações tenham sido realizadas por ele. Quanto à posição da obra no sistema hegeliano, tal como o anterior, ao qual, aliás, é intrínseco, será indicado de forma extremamente breve. A *Fenomenologia* surge, de acordo com seu título, como a primeira parte do sistema da ciência, no entanto, quando a *Ciência da Lógica* aparece em 1812, ela não carrega o título sistema da ciência, ou seja, não aparece como uma continuidade em relação à primeira parte que seria a *Fenomenologia*. Quando, em 1817, Hegel publica a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a *Fenomenologia* é considerada como a parte intermediária da primeira seção da Filosofia do Espírito, ou seja, da seção que se intitula O Espírito Subjetivo. Além disso, a *Fenomenologia* da *Enciclopédia* termina no capítulo Razão, ou seja, ali ela não é preservada em sua forma completa. As razões que levaram a essas modificações e como elas podem ser concebidas no sistema hegeliano são passíveis de muitas interpretações, tema que, no entanto, não será o objeto de análise desta dissertação. *Cf. Heidegger. M., *Dilucidación de la “Introducción” de la “Fenomenologia del Espíritu” de Hegel*. Acesso em: 01 de abril de 2013. Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/introduccion_fenomenologia.htm

O conceito de experiência como verificaremos, ao longo de nossa análise, apresentar-se-á como um movimento que se realiza em duplo sentido, pois ele é tanto uma experiência que a consciência realiza desde o ponto de vista da consciência natural, a qual está compreendida na experiência e não é consciente da gênese do movimento. Como também é a experiência realizada desde o ponto de vista do *nós*, da consciência filosófica, que apreende o que ocorre por trás das costas da consciência natural; sem esquecer, no entanto, que esses momentos, por mais que os analisemos enquanto situados em polos distintos, não estão separados, pois se trata da mesma consciência que se desdobra sobre si mesma na experiência dialética.

O foco de análise desta dissertação consiste a tentar compreender como se articulam esses momentos da experiência, os quais se relacionam como opostos, tendo em vista que o que é verdadeiro para a consciência natural, não é para o *nós* e vice-versa. Uma oposição que, ao mesmo tempo em que é enfatizada no aparecimento do novo objeto, no resultado, é também dissolvida para aparecer sob uma nova forma. Sendo assim, procuraremos apreender como esses momentos se articulam e, para tal, após percorrermos a exposição do conceito de experiência que Hegel faz na Introdução, deter-nos-emos sobre os passos iniciais da *Fenomenologia* — o primeiro e segundo capítulos —, os quais, recorrendo aos termos de Anton F. Koch (2007), seguem ainda de modo perceptível a regra do jogo apresentada por Hegel na “Introdução” à “Ciência da Experiência da Consciência”.

Visando compreender a relação entre esses momentos, o caminho desta dissertação terá início com a exposição do contexto no qual entra em cena o conceito de experiência. Veremos como esse conceito se mostra enquanto a alternativa que Hegel apresenta à solução proposta por Schelling para a cisão entre pensamento e ser presente na filosofia kantiana. Um percurso que nos permite compreender como o movimento da experiência se constitui à luz da compreensão hegeliana da relação entre ser e pensamento.

Em seguida percorreremos a forma como Hegel expõe o conceito de experiência na Introdução ao percorrermos seu posicionamento perante uma exigência, pautada em uma pressuposição de separação entre ser e pensar, de um exame prévio ao ato de conhecer, o qual Hegel recusará recorrendo a um exame que ao mesmo tempo em que examina é ele mesmo conhecimento.

Nos deteremos também sobre o método que Hegel apresenta na Introdução como o método da experiência. Um método que, ao contrário de ser extrinsecamente imposto ao conteúdo, corresponde ao movimento dialético que a consciência exerce nela mesma, ou podendo ser entendido também como o movimento de um ceticismo em vias de consumação. Isso porque, o ceticismo hegeliano se mostrará como um movimento dialético, o qual conduz a uma negação determinada, cujo resultado, diferentemente do ceticismo antigo, não corresponde a um nada vazio, mas a um nada de um conteúdo; sendo esse nada determinado o novo objeto da consciência.

Para concluir o capítulo realizaremos a apresentação do duplo aspecto da experiência, percorrendo o próprio desenvolvimento da experiência através do qual surge o novo objeto; trata-se do movimento em que o Em-si, o objeto da consciência, é examinado para verificar se há uma correspondência entre o que ele é e o saber que se tem dele. Movimento que conduzirá à descoberta de que não há uma correspondência, tendo como resultado a negação da verdade desse saber. Porém, por ser uma negação determinada ela não termina em um vazio, mas é responsável pelo aparecimento do novo objeto. Trata-se da descoberta de que o Em-si é *em si* somente *para a consciência*.

Por fim, visando compreender como os momentos da experiência se articulam no decorrer do movimento fenomenológico da consciência, a análise se volta para o primeiro e segundo capítulos da *Fenomenologia*.

Na experiência da certeza sensível percorreremos, a partir do ponto de vista da consciência natural, o movimento através do qual o objeto, considerado a princípio como padrão de medida, é examinado para verificar se ele corresponde ao saber que se tem dele, cujo exame tem como resultado a negação do objeto

como padrão de medida. Veremos como após essa negação o que passa a sustentar a relação imediata da certeza sensível é o Eu, o qual, porém, também precisa ser examinado para provar a autenticidade da sua posição. O resultado deste exame conduzirá à descoberta de que o Eu também não se sustenta como padrão de medida. Neste momento quem assume esse papel é a totalidade da relação. Entretanto, a realização do exame também negará esse padrão de medida.

A experiência realizada na certeza sensível conduzirá à negação de si mesma no aparecimento do novo objeto, pois sua verdade é o universal e ela quer apreender o singular. Com este novo objeto adentraremos na percepção, onde, por meio da exposição realizada pelo *nós*, o novo objeto se mostrará ora como uma coisa com múltiplas propriedades, as quais se encontram num meio indiferente em que essas diversas propriedades não se afetam, ora como uma unidade excludente, sendo que o sujeito que percebe será considerado como o que é passível de cometer erros.

Após a exposição do objeto, percorreremos a experiência da consciência em seu apreender efetivo que tem início com o movimento da consciência, compreendida na experiência, de jogar para o sujeito que percebe ora a multiplicidade, ora a unidade, cujo resultado consistirá na apreensão não somente da consciência como contraditória, mas também da coisa.

Este resultado, todavia, não será suficiente para dissolver a percepção, o que faz com que sejamos lançados para outra experiência da consciência, onde a contradição não será mais entre unidade e multiplicidade, mas entre ser *para si* e ser *para Outro*. Trata-se de uma nova experiência que resultará na descoberta de que a contradição que se tentava retirar da coisa se mostra como lhe sendo constitutiva, a coisa se mostrará como uma unidade da unidade e da multiplicidade.

Neste sentido, uma das contribuições deste trabalho consiste em se voltar para uma obra que demarca a posição de Hegel em relação aos demais sistemas filosóficos de sua época, enfatizando o conceito de experiência, o qual

se mostra como um divisor de águas, e que será analisado em seus momentos constitutivos. Lembrando que o termo experiência não é cunhado por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, mas esse termo já está presente na obra de pensadores anteriores a ele, o que torna importante compreender a forma como Hegel o concebe.

Para finalizar, convém desde já indicar os comentadores que me oferecem uma linha de interpretação para o conceito de experiência e que constantemente estão presentes no texto, são eles, principalmente: Amélia Podetti, Alexis Philonenko e Heidegger. Além disso, realizo incursões em obras de Hegel que são posteriores e anteriores à publicação da *Fenomenologia do Espírito*. Trata-se de obras que se encontram em momentos diferentes do pensamento de Hegel. Porém, as passagens escolhidas são de discussões prévias ou já desenvolvidas de temas presentes na *Fenomenologia do Espírito*, assim, em que pese o lugar que elas ocupam no sistema hegeliano, sirvo-me dessas discussões como auxílio para a compreensão de alguns aspectos da *Fenomenologia*, indicando desde já a consideração que se deve ter para o posicionamento destas obras dentro do sistema hegeliano.

1. FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO – A INTRODUÇÃO CIENTÍFICA AO SISTEMA DA CIÊNCIA

Hegel no prefácio⁴ à *Fenomenologia do Espírito* a apresenta como uma escada que permite o acesso ao “éter como tal”, ao sistema da filosofia como ciência⁵ que apresenta a Coisa mesma⁶, o que é para nós em si e por si. E, enquanto compreendida como uma escada, a *Fenomenologia* se apresenta como uma introdução científica ao sistema⁷ da ciência.

⁴ O prefácio da *Fenomenologia do Espírito* pode ser compreendido como um posfácio, já que foi anexado ao texto quando este se encontrava concluído. A parte do prefácio que será priorizada neste capítulo corresponde principalmente à segunda parte (§26-37), conforme as divisões apresentadas por Bourgeois, no livro *Préface et introduction de la Phénoménologie de l'esprit* (1997), além de algumas incursões na primeira parte (§1-25).

⁵ Entender a filosofia como ciência consiste, conforme Amelia Podetti, no livro *Comentario a la introducción a la Fenomenología del Espíritu* (2007), compreendê-la enquanto um conhecimento efetivamente real do que em verdade é. “Ciencia es el *conocimiento* efectivamente real de lo que en verdad es. Según esta definición, el conocimiento y el ser están, al mismo tiempo, unidos (y no definitivamente separados como en la filosofía crítica), y separados (y no unidos en la forma inmediata y por lo tanto indiferenciada como pretende la filosofía de la identidad) por la mediación que realiza la *ciencia*, de tal modo que ella llega a ser efectivamente real, y al mismo tiempo hace verdadero al ser, o, por ende, la ciencia efectiva conoce lo que en verdad es (Podetti, 2007, p.123).” Neste sentido, conforme Podetti (2007,p.70), o conceito de ciência de Hegel, que também é filosofia, ao se apresentar como conhecimento do ser, mostra-se como uma objeção à forma como esse conceito é apreendido por Kant, onde a fundamentação kantiana de ciência se baseia justamente em sua limitação ao campo dos fenômenos. Além disso, o conceito de ciência hegeliano não se mostra como um conhecimento imediato.

⁶ “A coisa (*die Sache*, contradistinta de *das Ding*) é, na unicidade de um mesmo todo, o princípio, o movimento ou devir, e o resultado (Lima Vaz in Hegel, 1974, p.12).”

⁷ Conforme Marcos Fábio Alexandre Nicolau, no artigo *O movimento dialético da introdução ao sistema da ciência – o prefácio à “Fenomenologia do Espírito”* (2007): “Sistema deve ser compreendido segundo a exposição de Kant em sua *Crítica da Razão Pura*, onde expõe: “Ora, por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo que se reportam umas às outras na ideia desse fim, faz com que cada parte não possa falar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição accidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha os seus limites determinados *a priori*.” (...) Hegel assumirá essa noção de sistema e seu associar à ciência (*Wissenschaft*), defendendo que “Um filosofar *sem sistema* não pode ser algo científico... Um conteúdo só tem sua justificação como momento do todo; mas fora dele, tem uma hipótese não fundada e uma certeza subjetiva” (Nicolau, M. F. A., 2007, p.128).”

Tendo em vista essa concepção da *Fenomenologia*, trata-se, em primeiro lugar, de compreender por que a filosofia precisa ser um sistema científico — “(...) o saber só é efetivo — e só pode ser exposto — como ciência ou como *sistema*.”⁸ Para então, partirmos para compreender a necessidade de uma *Fenomenologia* como introdução científica ao sistema da ciência.

Podemos verificar a presença da necessidade de que a filosofia, compreendida neste momento enquanto busca pela verdade, seja ciência, na seguinte citação do prefácio.

A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência — da meta em que deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo* — é isto o que me proponho.⁹

Uma necessidade que reside, conforme Hegel, na natureza do saber, e que somente é compreendida de forma satisfatória com a totalidade do desenvolvimento, pois a demonstração da necessidade corresponde à realização da meta. “Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito.”¹⁰

Mas, de forma preliminar, podemos entender essa necessidade se nos voltarmos às questões principais com as quais Hegel se depara no momento de construção da *Fenomenologia do Espírito*, as quais, em linhas gerais, envolvem um posicionamento de Hegel perante a filosofia crítica e a filosofia da identidade.

Trata-se de como Hegel se posiciona diante da suspeita, presente em alguns sistemas filosóficos, de que possa haver uma falha na correspondência entre pensar e ser, de que o conhecimento, concebido como instrumento, ou meio, interfere no que será conhecido; suspeita decorrente da pressuposição de uma

⁸ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, 2003b, § 24, p.38. (A partir de agora o título da obra será indicado apenas pela terminologia FE).

⁹ Hegel, FE, § 5, p.27.

¹⁰ Hegel, FE, § 5, p.27.

cisão entre pensar e ser.¹¹ Uma cisão, a qual está presente na filosofia kantiana¹², e é diagnosticada por Fichte e Schelling, cujo diagnóstico é também compartilhado por Hegel e é por ele abordado de tal forma que acaba marcando um distanciamento em relação à filosofia de Schelling.

Lembrando que, antes da publicação da *Fenomenologia*, no livro *Diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling*, escrito em 1801, pode-se identificar uma proximidade entre os discursos de Schelling e Hegel. No entanto, nesse mesmo livro, algumas diferenças já se evidenciam, tanto em relação à forma como ambos concebem o início da *Fenomenologia*, no sentido de que, conforme Morujão (2003a, pp. 19-20)¹³, neste livro Hegel já se questiona se é possível começar absolutamente com o absoluto. Questiona-se se é possível começar com o absoluto enquanto identidade que suprimiu as diferenças entre o ser e o pensar, ou com o absoluto que se manifesta na cisão daquilo que, justamente, difere. Como também, apesar de concordarem com a possibilidade de

¹¹ Cf. Pinkard, T. *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*, 1996, p.4.

¹² Antes de percorrermos a forma como Hegel se posiciona perante a dicotomia entre ser e pensar, torna-se interessante apresentar um breve comentário relativo à relação entre esses termos ao longo da filosofia ocidental até Hegel. Para tal, recorro a uma citação de Ernst Cassirer, presente no livro *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas* (1953). Conforme Cassirer, o que percebemos é que com os gregos, no caso Platão, há uma identidade entre ser e pensar. “Con él se funden en indisoluble unidad el problema del ser y el problema del conocer, “la ontología” y la “lógica” (Cassirer, 1953, p.10).” Uma identidade que é preservada pela filosofia moderna, a qual: “Viene a mostrar que la totalidad del ser se halla empapada de leyes matemáticas y que es eso precisamente lo que la hace asequible al conocimiento humano (Cassirer, 1953, p.10).” Já com Kant, no entanto, ocorre um deslocamento de posições: “Lo que para Galileo y Keplero, para Descartes y Leibniz era la base segura e incommovible de todo saber, se convierte para Kant, formado en la escuela del escepticismo de Hume, en el verdadero y cabal problema. (...) Lo que hasta aquí venía considerándose como el verdadero fundamento de la verdad pasa a ser ahora materia discutible y es analizado y rebatido con argumentos críticos (Cassirer, 1953, p.10).” Os sistemas que vêm depois de Kant realizam uma troca do idealismo crítico de Kant por um idealismo absoluto, pois: “No ven en el planteamiento “transcendental” del problema, como él lo veía, el medio seguro de que dispone la razón humana para limitarse a sí misma, sino que, por el contrario, creen tener en ella precisamente el instrumento que les permite sustraerla a todas las limitaciones que hasta entonces se le venían imponiendo. (...) La lógica y la dialéctica dejarán de ser un simple órgano del conocimiento de la realidad para abarcar ésta en su plenitud y totalidad y alumbrarla a su propio seno. (...) Tal era el punto al que creía haber llegado la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Lo que éste reprochaba a Kant y a toda la lógica anterior era su incapacidad para sobreponerse al punto de vista puramente “formal”, lo que los hacía aferrarse a la simple abstracción e reflexión. Por este camino no cabe, según Hegel, salir del círculo del subjetivismo. Es necesario que el espíritu infunda vida al “esqueleto” de la lógica, le dé nervio y contenido. Esto es, precisamente, lo que el método dialéctico promete y lo que él, y sólo él, está en condiciones de realizar (Cassirer, 1953, p.11).”

¹³ Morujão, C. In: Hegel, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, 2003a.

conhecimento do absoluto, divergem no tocante à natureza do *organon* do conhecimento.

Com o aparecimento da *Fenomenologia* essas divergências assumem um caráter mais nítido, pois, ao contrário de Schelling, o qual, conforme Hegel, parte de uma identidade imediata entre sujeito e objeto, ou seja, inicia com uma cisão já superada, Hegel propõe que se retorne à consciência — a qual consiste na atividade de distinguir de si o objeto como algo que existe independentemente de ser objeto para a consciência, mas que ao mesmo tempo a consciência relaciona-se a ele — procurando oferecer uma propedêutica ao saber.

Esse retorno à consciência, de acordo com Hyppolite, no livro *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel* (2003), marca um retorno à filosofia da reflexão.

Posto o saber absoluto, neste não se vê como o saber fenomênico é possível e, por seu turno, o saber fenomênico permanece igualmente cortado do absoluto. Hegel, pelo contrário, volta a esse saber fenomênico — isto é, ao saber da consciência comum — e pretende mostrar como ele conduz necessariamente ao saber absoluto — ou ainda, como ele próprio é um saber absoluto que ainda não se sabe como tal. Mas isto implica um retorno ao ponto de vista da consciência, ponto de vista que era aquele de Kant e de Fichte. (...) Não seria possível começar pelo saber absoluto. (...) É preciso portanto adotar, como Kant e Fichte, o ponto de vista da consciência, estudar o saber próprio a essa consciência que supõe a distinção entre o sujeito e o objeto.¹⁴

Ao se falar em retorno, contudo, convém apontar que este retorno não retorna para o mesmo, pois implica uma reformulação tanto da concepção de saber, que agora encontrará em si o padrão de medida para o exame que realiza de si mesmo — “A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida.”¹⁵ Como também implica em uma reformulação do absoluto, o qual não será compreendido somente como substância, mas também como sujeito — “(...) a substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou — (...) que é na verdade

¹⁴ Hyppolite, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 2003, pp. 22-23.

¹⁵ Hegel, Fe, § 84, p.78.

efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro.”¹⁶

1.1 FENOMENOLOGIA – A ESCADA PARA O SABER

Conforme o prefácio à *Fenomenologia*, o que percebemos é que há uma exigência que se faz à filosofia para que ela seja um sistema da ciência.

O puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro, esse éter *como tal*, é o fundamento e o solo da ciência, ou do saber *em sua universalidade*. O começo da filosofia faz a pressuposição ou exigência de que a consciência se encontre nesse *elemento*. Mas esse elemento só alcança sua perfeição e transparência pelo movimento de seu vir-a-ser.¹⁷

Ao mesmo tempo há também uma exigência que se faz à ciência – enquanto resultado, mas ainda não unificado com o seu movimento de vir-a-ser – para que ofereça uma escada que possibilite o acesso do indivíduo a esta. Ou seja, o indivíduo tem o direito de exigir da ciência que ela lhe forneça uma escada e que mostre essa escada dentro dele.

A ciência, por seu lado, exige da consciência-de-si que se tenha elevado a esse éter, para que possa viver nela e por ela; e para que viva¹⁸. Em contrapartida, o indivíduo tem o direito de exigir que a ciência lhe forneça pelo menos a escada para atingir esse ponto de vista, e que o mostre dentro dele mesmo.¹⁹

¹⁶ Hegel, *Fe*, § 18, p.35.

¹⁷ Hegel, *FE*, § 26, p.39.

¹⁸ « Hegel introduit pour la première fois décisivement l'idée de vie, et bien loin de dire, comme on l'a vu avec Fichte, que la spéculation est étrangère à la vie, il dit que la spéculation, la science, exige un effort de la conscience pour que, baignant dans la vérité du Logos, elle vive (Philonenko, 2004, p.52). » “Hegel introduz pela primeira vez decisivamente a ideia de vida, e bem longe de dizer, como o faz Fichte, que a especulação é estranha à vida, ele diz que a especulação, a ciência, exige um esforço da consciência para que, mergulhada dentro da verdade do Logos, ela viva.” (Tradução nossa)

¹⁹ Hegel, *FE*, § 26, p.40.

O direito que o indivíduo possui de exigir que a ciência lhe forneça uma escada se encontra no fato de que a consciência, em cada figura do saber que ela assume, apreende-se como um saber real, não duvida de si mesma. Sendo assim, sem uma escada, a consciência não realizaria por si mesma o movimento de se elevar ao solo da ciência, de alcançar o “puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro”.

Seu direito funda-se na sua independência absoluta, que sabe possuir em cada figura de seu saber, pois em qualquer delas — seja ou não reconhecida pela ciência, seja qual for o seu conteúdo —, o indivíduo é a forma absoluta, isto é, a *certeza imediata* de si mesmo, e assim é o ser incondicionado, se preferem a expressão.²⁰

Existe, portanto, uma relação que se estabelece por meio de exigências tanto da ciência como da consciência. No entanto, há uma distância, utilizando-se dos termos de Bourgeois (1997, p. 252), entre a existência verdadeira de um saber puro dentro da consciência especulativa filosofante e a consciência (ainda) natural que, (mesmo) filosofante, crê na diferença entre pensar e ser. Essa diferença que há entre os dois momentos faz com que cada um veja o outro como privado de verdade e efetividade.

A ciência considera que a consciência não é verdadeira, que ali não há o “puro-reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser outro”.

Para a ciência, o ponto de vista da consciência — saber das coisas objetivas em oposição a si mesma, e a si mesma em oposição a elas — vale como *Outro*: esse Outro em que a consciência se sabe junto a si mesma, antes como perda do espírito.²¹

Já, para a consciência, a ciência é que não é verdadeira, não tendo por isso motivos para aceitar o ponto de vista da ciência; para ela, aceitar esse ponto de vista corresponderia a abrir mão de si mesma.

²⁰ Hegel, *FE*, § 26, p.40.

²¹ Hegel, *FE*, § 26, p.40.

Para a consciência natural, confiar-se imediatamente à ciência é uma tentativa que ela faz de andar de cabeça para baixo, sem saber o que a impele a isso. A imposição de assumir tal posição insólita, e de mover-se nela, é uma violência inútil para a qual não está preparada. A ciência, seja o que for em si mesma, para a consciência-de-si imediata se apresenta como um inverso em relação a ela.²²

Entretanto, ambos os momentos são necessários. A consciência natural precisa da ciência, pois precisa legitimar o seu saber. Como a ciência precisa da consciência natural, pois, tal como Hegel coloca, “o *resultado* não é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o vir-a-ser.”²³

(...) já que a consciência imediata tem o princípio de sua efetividade na certeza de si mesma, a ciência, tendo fora de si esse princípio, traz a forma da inefetividade. Deve portanto unir consigo esse elemento, ou melhor, mostrar que lhe pertence e como. Na falta de tal efetividade, a ciência é apenas o conteúdo, como o *Em-si*, o *fim* que ainda é só interior, não como espírito, mas somente como substância espiritual. Esse *Em-si* deve exteriorizar-se e vir-a-ser para si mesmo, o que não significa outra coisa que; deve pôr a consciência-de-si como um só consigo.²⁴

A *Fenomenologia* se apresenta como essa escada que o indivíduo solicita, no sentido de que ela corresponde ao movimento de vir-a-ser da ciência, ao movimento de percorrer as figuras da consciência. Trata-se de um movimento de formação — *Bildung* — da consciência. “O que esta “Fenomenologia do Espírito”²⁵ apresenta é o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber.”²⁶ Como as figuras da consciência, no entanto, tomam-se por imediatamente reais, o movimento fenomenológico se apresenta como o caminho do desespero. Tendo em vista que as figuras da consciência correspondem a todas as formas que o

²² Hegel, *FE*, § 26, p.40.

²³ Hegel, *FE*, § 3, pp.26-27.

²⁴ Hegel, *FE*, § 26, p.40.

²⁵ É muito provável que o primeiro a utilizar a expressão “fenomenologia” tenha sido J.H. Lambert em seu livro *Neues Organon* (1764, Bd.II, pp.217-218). Cf. Philonenko, 2004, p.54.

²⁶ Hegel, *FE*, § 27, p.40.

saber assume, não enquanto momentos abstratos ou puros, mas, conforme Hegel, tais como são para a consciência, ou como a mesma aparece em relação a eles.

Neste ponto, tal como Hegel indica, é importante destacar que o movimento de vir-a-ser apresentado na *Fenomenologia*, ou colocando em outros termos, pensar a *Fenomenologia* como uma escada para a ciência, não corresponde ao que comumente se espera de uma introdução não-científica à ciência; “Esse vir-a-ser, (...), não será o que obviamente se espera de uma introdução da consciência não-científica à ciência (...).”²⁷ Mas, conforme Philonenko, no livro *Lecture de la “Phénoménologie” de Hegel* (2004, p.55), isso não significa que Hegel recuse introduzir a consciência ignorante à ciência, mas sim, que não se tratará de uma introdução vulgar, pois Hegel promete outra coisa, ou seja, conduzir o indivíduo à consciência de si como cultura, enquanto um processo de formação.

Não corresponde também a uma fundamentação da ciência, “(...) também será algo diverso da fundamentação da ciência”,²⁸ pois a fundamentação da ciência será a *Ciência da Lógica*, já que a *Fenomenologia do Espírito* tem um conteúdo concreto, a consciência.²⁹

Além disso, “(...) não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto — como num tiro de pistola —, e descarta os outros pontos de vista, declarando que não quer saber nada deles.”³⁰ Trata-se, neste momento, de uma referência à posição filosófica de Schelling, da qual Hegel irá se demarcar.³¹

²⁷ Hegel, *FE*, § 27, p.41.

²⁸ Hegel, *FE*, § 27, p.41.

²⁹ Cf. Philonenko, 2004, p.55.

³⁰ Hegel, *FE*, § 27, p.41.

³¹ De acordo com Vitorio Hösle, em seu livro *O sistema de Hegel – O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade* (2007), a necessidade de uma *Fenomenologia* como introdução científica ao sistema da ciência seria a proposta hegeliana para dar conta do absoluto de Schelling, o qual ao ser apresentado de forma imediata não poderia ser provado. “No *Prefácio à Fenomenologia do espírito*, Hegel consumou a ruptura definitiva com Schelling; aqui encontra-se também o ponto crítico já tocado por Fichte, segundo o qual nada concreto poderia decorrer de um absoluto que fosse a mera identidade de A=A; seria “a noite em que ‘todos os gatos são pardos (...)’”(...) Tratar-se-ia, antes, de compreender a estrutura do absoluto como unidade articulada, em desenvolvimento (...). Porém, segundo Hegel, o mais complexo movimento de

El defecto de la filosofía de Schelling reside, por tanto, en que el punto de la indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo o el concepto de la razón se presupone de un modo absoluto, sin pararse a demostrar que esto es lo verdadero. (...) cuando se filosofa, se pretende haber probado que la cosa es así. Pero, si se arranca de la intuición intelectual, esto no pasa de ser un oráculo, al que hay que someterse, pura y simplemente, porque se postula que debe intuirse intelectualmente.³² (...) en cuanto que el supuesto inmediato de la filosofía es que los individuos tienen la intuición inmediata de esta identidad de lo subjetivo y lo objetivo, esto da a filosofía de Schelling la apariencia de que su condición exige a los individuos un talento artístico especial, el genio o un estado especial de ánimo, de que es en general algo fortuito, que solo se da en los hijos de la fortuna.³³

Posição que pode ser endossada com a seguinte citação de Hegel, onde ele reafirma sua recusa em partir de uma identidade já estabelecida.

É portanto um desconhecer da razão [o que se faz] quando a reflexão é excluída do verdadeiro e não é compreendida como um momento positivo do absoluto. É a reflexão que faz do verdadeiro um resultado, mas que ao mesmo tempo suprassume essa oposição ao seu vir-a-ser; pois esse vir-a-ser é igualmente simples, e não difere por isso da forma do verdadeiro, [que consiste] em mostrar-se como *simples* no resultado – ou melhor, que é justamente esse Ser retornado à simplicidade. Se o embrião é de fato homem *em si*, contudo não é *para si*. Somente como razão cultivada e desenvolvida – que se *fez* a si mesma o que é *em si* – é homem para si; só essa é sua efetividade. Porém esse resultado, por sua vez, é imediatez simples, pois é liberdade

mediação (dentro da filosofia da realidade) é o *espírito*, o qual em Schelling – contra a ideia originária do idealismo – ameaça ser absorvido em uma substância spinoziana. Em consequência disso, tudo dependeria de, como diz a mais famosa frase de Hegel, “entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (...). “(...) um absoluto concebido de modo assim tão novo não pode ser *início*, mas apenas resultado do desenvolvimento, pois, mesmo que algo concreto seja posto no início, não se poderia dizer nada além de generalidades sobre ele; portanto, mesmo que venha a ser mais do que isso, ele permaneceria, na verdade, uma mera abstração – exatamente este é o teor da discussão “Como deve ser o início da ciência?”, no início da *Ciência da lógica* (...), a qual se dirige contra o ponto de partida fichteano e schellinguiano no Eu e na intuição intelectual subjetivo-objetiva. Mas não é apenas por ser concreto que o absoluto teria de ser resultado. Isso seria necessário também porque só assim ele poderia ser *provado*. Nas *Preleções sobre a história da filosofia*, Hegel critica em Schelling o fato de sua determinação do absoluto como identidade de subjetividade e objetividade (ideia), apesar de correta, ser “asserção, oráculo que devemos admitir”; uma prova dessa concepção apenas seria possível mediante a demonstração do caráter contraditório das determinações concorrentes (Hösle, 2007, p.69-70).”

³² Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 1977, vol.3 p.497.

³³ *Idem*, p. 493.

consciente-de-si que em si repousa, e que não deixou de lado a oposição e ali a abandonou, mas se reconciliou com ela.³⁴

Para Hegel, partir de uma identidade já estabelecida seria oferecer uma posse esotérica do absoluto, torná-lo acessível a poucos;

Sem tal aprimoramento, carece a ciência da *inteligibilidade* universal; e tem a aparência de ser uma posse esotérica de uns tantos indivíduos. Digo “posse esotérica” porque só é dada no seu conceito, ou só no seu interior; e “uns tantos indivíduos”, pois seu aparecimento, sem difusão, torna singular seu ser-aí.³⁵

Em contraposição a essa posse esotérica, Hegel possibilita, por meio da *Fenomenologia*, uma posse exotérica do absoluto, acessível a todos.

Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser propriedade de todos. A forma inteligível da ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos. A justa exigência da consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional: já que o entendimento é o pensar, é o puro Eu em geral. O inteligível é o que já é conhecido, o que é comum à ciência e à consciência não-científica, a qual pode através dele imediatamente adentrar a ciência.³⁶

A posse exotérica que Hegel oferece, corresponde à *Fenomenologia*, à apresentação do vir-a-ser da ciência, a qual não está completa em seu início. Movimento que parte do espírito imediato, do saber como é inicialmente, a consciência sensível, e percorre um longo caminho, que abarca uma série de figuras da consciência, uma série de formas que o saber assume ao longo de seu processo de formação para a ciência, ou, das formas como a consciência se relaciona com esses momentos. Mas, enfatizemos que essa escada não se encontra fora da ciência, pois se trata de uma introdução científica ao sistema da

³⁴ Hegel, *FE*, § 21, p.36-37.

³⁵ Hegel, *FE*, §13, p.32.

³⁶ Hegel, *FE*, § 13, p.32.

ciência, ou como Heidegger³⁷ coloca, o salto ao absoluto que a *Fenomenologia* realiza corresponde a uma preparação para o salto que suprime o próprio salto.³⁸

A introdução científica para o sistema da ciência corresponde, portanto, à exposição da experiência que a consciência realiza, pois se trata de percorrer a forma como a consciência procura comprovar a efetividade de seu saber, o que se efetua por meio do exame que a consciência realiza nela mesma. Ou, como Podetti (2007) coloca, “ciencia” es el conocimiento metódico de esa ciencia real o del camino que lleva hasta ella (...).³⁹

1.2 O MOVIMENTO DA REMEMORAÇÃO

A tarefa da *Fenomenologia*, como foi apresentado, consiste em conduzir o indivíduo desde seu estado inculto até o saber. Assim, o indivíduo, inserido neste processo que o conduz ao saber, percorre os degraus de formação cultural, as figuras da consciência como figuras já adquiridas pelo espírito universal⁴⁰ e se apropria delas. Ao mesmo tempo em que, desde a perspectiva do espírito, o saber se torna consciente de si mesmo.

³⁷ Heidegger, M. *Dilucidación de la “Introducción” de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*. Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/introduccion_fenomenologia.htm Acesso em: 01 de abril 2012.

³⁸ Neste momento, convém apontar que tal como a *Fenomenologia* é concebida como uma introdução científica ao sistema da ciência, a própria Introdução também se insere dentro dessa perspectiva. Nos termos de Hyppolite (2003, p.20), podemos dizer que a Introdução da *Fenomenologia* não corresponde a um apêndice que contém informações gerais sobre a meta do autor e que situa o texto perante os demais sistemas filosóficos, mas a Introdução é a própria posição do problema e determina os meios postos em prática para resolvê-lo.

³⁹ Podetti, A. *Comentario a la introducción a la Fenomenología del Espíritu*, 2007, p.125. (A partir de agora este livro será referido apenas pelo ano).

⁴⁰ “Spirit – *Geist* – is a *self-conscious* form of life – that is, it is a form of life that has developed various social practices for reflecting on what it takes to be authoritative for itself in terms of whether these practices live up to their own claims and achieve the aims that they set for themselves. Put more metaphorically, spirit is a form of “social space” reflecting on itself as to whether it is satisfactory within its own terms (with what it takes to be the “essence” of things, in Hegel’s terms). “Spirit” therefore denotes for Hegel not a metaphysical entity but a fundamental relation *among* persons that mediates their *self-consciousness*, a way in which people reflect on what they have come to take as authoritative for themselves (Pinkard, 1996, pp.8-9).”

A tarefa de conduzir o indivíduo desde seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural. (...) a formação cultural considerada a partir do indivíduo consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e apropriando-se dela. Vista porém do ângulo do espírito universal, enquanto é a substância, a formação cultural consiste apenas em que essa substância se dá a sua consciência-de-si, e em si produz seu vir-a-ser – e sua reflexão.⁴¹

Sendo a rememoração — *Erinnerung*⁴² — , o processo por meio do qual o indivíduo é conduzido ao saber. Um processo que, conforme Philonenko (2004), não corresponde ao movimento de adquirir uma opinião sobre determinada filosofia, sendo a *Fenomenologia* um conjunto de opiniões, mas de permanecer em cada uma dessas filosofias, pois somente uma crítica interna pode apreender os fundamentos últimos de um pensamento.⁴³

A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar as longas distâncias desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado, há que demorar-se em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação.⁴⁴

Trata-se de um esforço do indivíduo de percorrer e permanecer em cada um desses momentos, pois tal como o espírito do mundo teve o esforço de empreender o gigantesco trabalho da história mundial, não há como o indivíduo se esquivar do esforço e obter os fins sem os meios.

A substância do indivíduo, o próprio espírito do mundo, teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e de empreender o gigantesco trabalho da história mundial, plasmando nela, em cada forma, na medida de sua capacidade, a

⁴¹ Hegel, *FE*, § 28, pp.41- 42.

⁴² Ideia que não é especificamente hegeliana, pois ela se encontra também em Mendelsshon. Cf. Philonenko, 2004, p.57.

⁴³ Cf. Philonenko, 2004, p.57-58.

⁴⁴ Hegel, *FE*, § 29, p. 42.

totalidade de seu conteúdo (...). É por isso que o indivíduo, pela natureza da Coisa, não pode apreender sua substância com menor esforço.⁴⁵

Esse esforço, contudo, realiza-se com fadiga menor, pois a tarefa em si já está cumprida, o conteúdo já é adquirido pelo espírito universal.

Sendo já um *pensado*, o conteúdo é *propriedade* da substância; já não é o ser-aí na forma do ser-em-si, porém, é somente o que – não sendo mais simplesmente o originário nem o imerso no ser-aí, mas o *Em-si rememorado* – deve ser convertido na forma do *ser-para-si*.⁴⁶

Assim, sendo o ser-aí um já pensado, a tarefa que cabe ao indivíduo não consiste em suprimir o ser-aí – tarefa que já foi realizada – mas em oferecer a representação e o modo de conhecer com as formas.

O primeiro trabalho a ser realizado, portanto, faz-se oferecendo uma representação, um ser bem conhecido. Tal como Philonenko (2004, p.59) apresenta, esse movimento consiste na elaboração das figuras do espírito. Alcançando-se esse bem conhecido, trata-se agora de ir além dele. “Naturalmente o trabalho não pode parar aí: conhecer a história não é ainda possuir o sentido”.⁴⁷ Isso porque, o que a representação faz é transferir o ser-aí imediatamente ao elemento do Si.

O ser-aí, recuperado na substância, é, através dessa primeira negação, apenas transferido *imediatamente* ao elemento do Si; assim, tem ainda o mesmo caráter da imediatez não-conceitual, ou da indiferença imóvel que o ser-aí mesmo: ou seja, ele apenas passou para a *representação*.⁴⁸

Ao passar para a representação o ser-aí se torna um ser bem conhecido, o qual, por ser bem conhecido, torna-se perigoso, pois parece não haver mais necessidade de se deter sobre ele. “É o modo mais habitual de

⁴⁵ Hegel, *FE*, § 29, p. 42.

⁴⁶ Hegel, *FE*, § 29, p. 42.

⁴⁷ « Naturellement le travail ne peut s’arrêter là: connaître l’histoire n’est pas encore en posséder le sens (Philonenko, 2004, p. 59). » (Tradução nossa)

⁴⁸ Hegel, *FE*, § 30, p. 43.

enganar-se e enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixa-lo tal como está.”⁴⁹ Enfatizando que Hegel concebe esse ser bem conhecido como constituindo os pensamentos fixos.

Sujeito e objeto etc.; Deus, natureza, o entendimento, a sensibilidade, etc. são sem exame postos no fundamento, como algo bem-conhecido e válido, constituindo pontos fixos tanto para a partida quanto para o retorno.⁵⁰

Mas, é somente o espírito particular, o qual não se concebe a si mesmo, que está quite com o ser-aí ao alcançar a representação, pois o saber, o agir do Si universal, dirige-se contra esse ser bem conhecido.

Ao mesmo tempo, o ser-aí se tornou por isso um *bem-conhecido*; um desses [objetos] com que o espírito (sendo-aí)^{*51} já acertou as contas, e no qual portanto já não aplica sua atividade e com isso seu interesse. A atividade, já quite com o ser-aí, é só movimento do espírito particular que não se concebe a si mesmo; mas o saber, ao contrário, está dirigido contra a representação assim constituída, contra esse ser-bem-conhecido; o saber é o agir do *Si universal*, e o interesse do *pensar*.⁵²

Essas representações ordinariamente eram analisadas, de acordo com Hegel, por meio da decomposição de uma representação em seus momentos originários — por meio do movimento de suprasumir a forma de seu Ser-bem-conhecido — os quais não possuíam a forma da representação já encontrada, mas constituíam a propriedade imediata do Si.⁵³

Perante essa forma de analisar a representação Hegel irá se colocar contra. “De certo, essa análise só vem a dar em *pensamentos*, que por sua vez são determinações conhecidas, fixas e tranquilas.”⁵⁴ Contudo, apesar de se

⁴⁹ Hegel, *FE*, § 31, p. 43.

⁵⁰ Hegel, *FE*, § 31, p. 43.

⁵¹ * As passagens da citação que aparecerem em destaque - (*) - correspondem às alterações realizadas na tradução da *Fenomenologia* (2003b), sugeridas pelo professor Marcos Lutz Müller.

⁵² Hegel, *FE*, § 30, p. 43.

⁵³ Kant, conforme Philonenko (2004, p.60), procede dessa forma na *Crítica da Razão Pura*.

⁵⁴ Hegel, *FE*, § 32, p.44.

posicionar contra esse procedimento, que é o procedimento do entendimento, preserva um aspecto dele, a atividade do dividir.

Mas é um momento essencial esse *separado*, que é também inefetivo; uma vez que o concreto, só porque se divide e se faz inefetivo, é que se move. A atividade do dividir é a força e o trabalho do *entendimento*, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta.⁵⁵

Trata-se da ação de negar, que é o que propulsiona o movimento, dando vida às coisas.

O círculo, que fechado em si repousa e retém como substância seus momentos, é a relação imediata e portanto nada maravilhosa. Mas o fato de que, separado de seu contorno, o acidental como tal – o que está vinculado, o que só é efetivo em sua conexão com outra coisa – ganhe um ser-aí próprio e uma liberdade à parte, eis aí a força portentosa do negativo: é a energia do pensar, do puro Eu.⁵⁶

Hegel compara esta força maravilhosa do negativo à morte, — “A morte — se assim quisermos chamar essa inefetividade — é a coisa mais terrível; e suster o que está morto requer a força máxima”⁵⁷ — mostrando que o processo de formação não se realiza afastando-se do negativo, como se pelo fato de uma coisa ser nula ou falsa já a tivéssemos superado e não tivéssemos necessidade de nela permanecer. “Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo (...)”.^{58,59} Mas, ao contrário, é se voltando e permanecendo no negativo que ocorre a conversão do negativo em ser.

Esse “demorar-se” consiste no movimento de dar conta do que não acede à representação, mas que não é simplesmente expulso do campo da experiência do sujeito, assim, trata-se de um movimento de se voltar para esse negativo, para o que tem uma liberdade à parte.

⁵⁵ Hegel, *FE*, § 32, p.44.

⁵⁶ Hegel, *FE*, § 32, p.44.

⁵⁷ Hegel, *FE*, § 32, p.44

⁵⁸ Hegel, *FE*, § 32, p.44.

⁵⁹ Alusão, conforme Philonenko (2004, p.62), que possivelmente tem Schelling como remetente.

Hegel reconhece no entendimento a força poderosa do negativo, quando este instaura a cisão entre o que acede à representação e o que não se submete à representação. Cisão necessária, pois o espírito somente alcança sua verdade quando encara o negativo em face. Por isso, sustentar o que está morto, equivale a encarar o que não acede à representação.

Como Hegel aponta, esse movimento consiste em considerar o sujeito como substância, pois ele é a mediação mesma. Logo, quando Hegel considera que esse poder, essa força mágica, pode ser entendida como sujeito, sendo esse negativo entendido como motor, compreende-se que o sujeito não permite que o espírito permaneça em repouso; é a cisão, é esse negativo que move o espírito.

Neste sentido, o movimento proposto por Hegel não consistirá em purificar o indivíduo do modo sensível imediato,⁶⁰ pois agora, o indivíduo já encontra a forma abstrata pronta e o trabalho consiste em levar à fluidez pensamentos determinados e fixos.

O gênero de estudos dos tempos antigos difere do dos tempos modernos por ser propriamente a formação da consciência natural. (...) o indivíduo se educava para a universalidade atuante em todos os aspectos do concreto. Nos tempos modernos, ao contrário, o indivíduo encontra a forma abstrata pronta. O esforço para apreendê-la e fazê-la sua é mais jorrar-para-fora, não-imediatizado, do interior, e o produzir abreviado do universal, em vez de ser um brotar do universal a partir do concreto e variedade do ser-aí. Por isso o trabalho atualmente não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal.⁶¹

Mediante esse movimento os puros pensamentos se tornam conceitos, e aí são o que são em verdade, círculos, no sentido de que a ideia gira em torno de si mesma, apresentando-se sob cada um de seus aspectos.⁶² Trata-se de um movimento em que os pensamentos se tornam “(...) o que a substância é:

⁶⁰ Tal como era a proposta de Platão, conforme Philonenko (2004, p.63).

⁶¹ Hegel, *FE*, § 33, p.45.

⁶² Cf. Philonenko, 2004, pp.64-65.

essencialidades espirituais.”⁶³ Sendo que o movimento dessas essencialidades em si mesmas constitui a natureza da cientificidade em geral. Ou seja, esse movimento é considerado por Hegel como a conexão do conteúdo delas, é a necessidade e a expansão num todo mesmo orgânico.

Assim essa preparação deixa de ser um filosofar casual que se liga a esses ou àqueles objetos, relações e pensamentos da consciência imperfeita, como os que o acaso traz consigo; ou que busca fundar o verdadeiro por raciocínios ziguezagueantes, conclusões e deduções de pensamentos determinados. Ao contrário, esse caminho abarcará por seu movimento a mundanidade completa da consciência em sua necessidade.⁶⁴

Esse movimento — o movimento das essencialidades em si mesmas — consiste, segundo Hegel, na *Ciência da Lógica*. Na *Fenomenologia* essas essencialidades, “conceitos puros”, estão incorporados nos fenômenos, nas figuras da consciência.

Tal apresentação constitui, além disso, a *primeira* parte da ciência, porque o ser-aí do espírito, enquanto primeiro, não é outra coisa que o imediato ou o começo; mas o começo ainda não é seu retorno a si mesmo. O *elemento do ser-aí imediato* é, por isso, a determinidade pela qual essa parte da ciência se diferencia das outras.⁶⁵

Esse ser-aí imediato do espírito, que é a consciência, tem dois momentos, o momento do saber e o momento da objetividade, o qual é oposto ao do saber. Trata-se da atividade da consciência que corresponde a distinguir algo de si — objeto —, considerando-o como independente dela. “O ser-aí imediato do espírito — a *consciência* — tem os dois momentos: o do saber e o da objetividade, negativo em relação ao saber.”⁶⁶ A natureza da consciência consiste, portanto, na distinção entre saber e objeto. Quando o espírito se expõe no elemento da consciência, a qual é marcada por essa duplicidade, os momentos do espírito

⁶³ Hegel, *FE*, § 33, p.45.

⁶⁴ Hegel, *FE*, § 34, p.46.

⁶⁵ Hegel, *FE*, § 35, p.46.

⁶⁶ Hegel, *FE*, § 36, p.46.

caem nessa duplicidade e seus momentos surgem como figuras da consciência, tornam-se objeto do saber.

Esse duplo movimento em que o espírito se torna objeto de seu Si, em que ele se torna outro, seguido do movimento de suprassumir esse outro, Hegel chama de experiência. E a ciência desse caminho é a ciência da experiência da consciência.

A ciência desse itinerário é a ciência da *experiência* que faz a consciência; a substância é tratada tal como ela e seu movimento são objetos da consciência. A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e em verdade, como *objeto* de seu próprio Si. O espírito, porém se torna objeto, pois é esse movimento de tornar-se um *Outro* – isto é, *objeto de seu Si* – e de suprassumir esse ser-outro. Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – *se aliena e depois retorna a si dessa alienação*; e por isso – como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade.⁶⁷

O propulsor do movimento da experiência consiste na desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância.

A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância – que é seu objeto – é a diferença entre eles, o *negativo* em geral. Pode considerar-se como *falha* dos dois, mas é sua alma, ou seja, é o que os move.⁶⁸

Essa desigualdade corresponde a uma desigualdade do Eu em relação à substância, que é também uma desigualdade da substância consigo mesma. Ou seja, é a própria substância que se coloca como desigual a si mesma, a atividade de negar, portanto, não vem de fora, mas é seu próprio agir; a substância é também precisamente sujeito. “O que parece ocorrer fora dela – ser uma atividade

⁶⁷ Hegel, *FE*, § 36, p.46.

⁶⁸ Hegel, *FE*, § 37, p.46.

dirigida contra ela – é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito.”⁶⁹

Quando isso ocorre, o espírito se torna objeto para si, tal como ele é, ele tem a forma do Si, que é constituída pelo movimento de negar, superando-se assim a separação entre ser e essência. “O ser está absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também, imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é o conceito.”⁷⁰ E neste momento, encerra-se a *Fenomenologia do Espírito*.⁷¹

Tendo em vista a forma como Hegel concebe a *Fenomenologia*, ou seja, como a introdução científica ao sistema da ciência, cuja tarefa consiste em elevar o indivíduo de seu estado inculto ao saber, tarefa que se realiza por meio de um retorno à consciência, teremos, a partir de agora, como objeto de análise o conceito de experiência. Trata-se de uma análise do conceito a que Hegel recorre para resolver o problema da correspondência entre pensamento e ser, e que o delimita tanto da filosofia crítica quanto da filosofia da identidade.

⁶⁹ Hegel, *FE*, § 37, p.47.

⁷⁰ Hegel, *FE*, § 37, p.47.

⁷¹ “Já não há oposição entre ser e saber, como momentos externos um ao outro; toda diversidade é apenas de conteúdo, na simplicidade do saber. Seu movimento constitui um todo orgânico: é a Lógica, ou a Filosofia Especulativa (Meneses, 1992, p.20).”

2. O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA NA INTRODUÇÃO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

O presente capítulo se propõe uma análise do conceito de experiência – *Erfahrung* –, tal como Hegel o expõe na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*. Um conceito que possui a particularidade de trazer à vista a distinção entre a filosofia hegeliana e os sistemas filosóficos que a precedem.

Veremos como Hegel ao se posicionar perante uma “representação natural do conhecer”, a qual apreende o conhecimento como meio, recorre ao conceito de experiência como alternativa a uma separação definitiva entre ser e pensar, como também a uma identificação imediata entre esses termos. Identificação imediata, a qual ele recusa, pois ao abrir mão da mediação ela não oferece uma escada que permite o acesso do indivíduo ao saber, oferece apenas uma posse esotérica. Sendo que o afastamento dessas duas posições se deve a Hegel retornar ao primado da consciência, percorrer a experiência que a consciência realiza nela mesma. Posição que implica, em certo sentido, em uma crítica⁷², concebida em seu sentido radical, tanto à filosofia kantiana quanto à filosofia de Schelling.

⁷² Neste momento é importante destacar qual é o sentido da crítica a um sistema filosófico que está presente para Hegel. Isso porque, a concepção que Hegel possui de crítica pode ser entendida enquanto uma espécie de desenvolvimento. Para Hegel, seguindo a leitura da *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, escrito em 1801, podemos perceber que não há um sistema filosófico que não seja verdadeiro: “(...) se o absoluto, tal como a sua manifestação, a razão, é eternamente um e o mesmo, como de fato é, então, cada razão que se dirige e se conhece a si mesma produziu uma verdadeira filosofia e resolveu para si a tarefa que, tal como a sua solução, é a mesma para todas as épocas. Porque, na filosofia, a razão que se conhece a si mesma tem a ver somente consigo, reside também nela mesma toda a sua obra e a sua atividade, e, em relação à essência mais íntima da filosofia, não há antecessores nem seguidores (Hegel, 2003a, p.35).” Sendo assim, o posicionamento de Hegel diante dos sistemas filosóficos que o antecedem não consiste em considerá-los enquanto movimentos preliminares, ou seja, considerar a filosofia como “(...) uma espécie de arte manual, que se deixaria aperfeiçoar através de novos procedimentos técnicos incessantemente descobertos (Hegel, 2003a, p.34).” A forma como Hegel apreende os sistemas filosóficos anteriores não consiste, portanto, nem em considerá-los como passíveis de melhoramentos constantes nem em compreendê-los como pontos de vistas particulares. “Aquilo que é próprio de uma filosofia, por ser próprio, só pode pertencer à forma do sistema, não à essência da filosofia. Se algo de próprio constituísse efetivamente a essência de uma filosofia, ela não seria filosofia alguma; e se um sistema

O conceito de experiência corresponde, tal como veremos no decorrer deste capítulo, a um movimento que se realiza em duplo sentido. Há nele um momento da consciência “*que está compreendido na experiência*”⁷³ e apreende seu movimento como negativo, ou seja, a consciência natural. Trata-se de um momento do saber que não se encontra apenas na certeza sensível, mas que está presente em todas as figuras do espírito, vive nelas à maneira própria de cada uma.⁷⁴ Além disso, há também um momento que é consciente do movimento realizado, pois não possui uma visão unilateral, momento que corresponde ao *nós*, ou à consciência filosófica, e que consiste em um saber filosófico da experiência.

No decorrer da exposição do duplo movimento da experiência, veremos como ambos chegam a um resultado, o novo objeto, que, no entanto, não é necessariamente o mesmo, porque recebe considerações diferentes dentro do movimento fenomenológico. Para o primeiro momento, o resultado é caracterizado como negativo, já, para o segundo, tem uma caracterização positiva.

Assim, a maneira como esses momentos se encontram dentro do movimento fenomenológico é em oposição um ao outro; o que é verdadeiro para a consciência natural, não é para o *nós* e vice-versa. Mas se trata de uma oposição, como perceberemos ao longo da análise da Introdução, necessária, porque tanto um quanto o outro são essenciais no movimento da experiência. O *nós* é importante para esse movimento, porque a consciência natural é incapaz de ir além de si mesma. Em contrapartida, a consciência natural não pode ser

explica que algo | de próprio constitui a sua essência, tal sistema poderá – não obstante isso – ter resultado da especulação autêntica, que apenas fracassou na tentativa de se exprimir na forma de uma ciência (Hegel, 2003a, p.35).” Tendo em vista essa forma de considerar os demais sistemas filosóficos, podemos verificar que a posição de Hegel em relação à filosofia crítica e à filosofia da identidade consiste em uma refutação radical, tal como ela é definida no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*: “Se a refutação for radical, nesse caso, é tomada e desenvolvida do próprio princípio, e não estabelecida através de asserções opostas ou palpites aduzidos de fora. Assim, a refutação seria propriamente seu desenvolvimento e, desse modo, o preenchimento de suas lacunas – caso aí não se desconheça, focalizando exclusivamente seu agir *negativo*, sem levar em conta também seu progresso e resultado segundo seu aspecto *positivo* (Hegel, 2003b,§24, p.38).”

⁷³ Hegel, *FE*, § 87, p.81.

⁷⁴ Cf. Heidegger, *El Concepto de Experiencia de Hegel*. Acesso em: 30 de setembro de 2013.

Texto disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/experiencia_hegel.htm

dispensada, porque a ciência em seu início não é ainda completa, é “(...) o *Em-si*, o *fim* que ainda é só um *interior*; não como espírito, mas somente como substância espiritual.”⁷⁵

Para a consciência natural o seu saber é um saber verdadeiro; “(...) se toma imediatamente por saber real.”⁷⁶ Assim, acredita que o resultado da experiência corresponde à morte de si, tendo como causador dessa morte o novo objeto considerado como independente do movimento realizado. Para ela é inconcebível participar da posição do *nós*, pois desta posição seu saber não é um saber verdadeiro.

Para a consciência natural, confiar-se imediatamente à ciência é uma tentativa que ela faz de andar de cabeça para baixo, sem saber o que a impele a isso. A imposição de assumir tal posição insólita, e de mover-se nela, é uma violência inútil para a qual não está preparada.⁷⁷

Já para o *nós*, a perspectiva da consciência natural não é verdadeira, pois, de acordo com sua exposição, o que se percebe é que a consciência natural não é arrancada de si mesma por um outro, mas que é a própria consciência natural a responsável por sua morte.

Convém indicar desde já que o *nós* não corresponde a um nós que inclui a todos, pois ele faz referência ao ponto de vista do saber absoluto.

“Para nosotros”, *no* mienta a “nosotros”, los que vivimos de este modo aquí diariamente y llegamos precisamente al saber que aparece, sino *nosotros*, los que miramos en el modo de la inversión.⁷⁸ “Wir” – die wir hier so sitzen und dies und das denken und jetzt so in der “Phänomenologie des Geistes” lesen (...) Nein, sondern die “wir”, das sind die, die schon von vornherein absolut

⁷⁵ Hegel, *FE*, § 26, p.40.

⁷⁶ Hegel, *FE*, § 78, p.74.

⁷⁷ Hegel, *FE*, § 26, p.40.

⁷⁸ Heidegger, M. *Dilucidación de la “Introducción” de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel.*

Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/introduccion_fenomenologia.htm Acesso em: 01 de abril 2013.

wissen und in der Weise dieses Wissens auffassen und bestimmen.⁷⁹

Para compreender a autoridade do *nós* dentro do movimento fenomenológico recorro à interpretação que Amelia Podetti (2007, pp.123-127) oferece ao 16º parágrafo⁸⁰ da Introdução: “É por essa necessidade que o caminho para a ciência já é ciência ele mesmo, e portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da experiência da consciência.”⁸¹

Conforme Podetti, a exposição da experiência realizada pela consciência, o desenvolvimento da ciência, tem início a partir do saber absoluto. No entanto, esse saber absoluto, ou a ciência, em seu início, não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade, mas ela é *em si*; tornando-se *em si e para si* somente com a exposição de sua gênese. Tal como Hegel apresenta no prefácio, falta a ela em seu início:

(...) uma efetividade acabada, ponto essencial a não ser descuidado. (...) Quando queremos ver um carvalho na robustez de seu tronco, na expansão de seus ramos, na massa de sua folhagem, não nos damos por satisfeitos se em seu lugar nos mostram uma bolota. Assim a ciência, que é a coroa de um mundo do espírito, não está completa no seu começo.⁸²

Para tal, para uma efetivação da ciência, temos a exposição da *Fenomenologia do Espírito*, um caminho que, de acordo com Amelia Podetti, não deixa de ser ciência, pois, a mesma, enquanto é *em si* já é ciência. Assim, a exposição, encontra-se no campo da ciência e é impulsionada pela necessidade do *em si* ser *para si*. Uma exposição, a qual não é uma descrição de um movimento que já se realizou, pois a exposição não se efetua sem uma transformação no que expõe. Transformação essa que consiste na integração da gênese ao conteúdo, o que permite ao absoluto ser *em si e para si*; movimento

⁷⁹ Heidegger, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, 1988, pp.66-67.

⁸⁰ Conforme a segunda edição da tradução da *Fenomenologia do Espírito* de Paulo Meneses.

⁸¹ Hegel, *FE*, § 88, p. 81.

⁸² Hegel, *FE*, § 12, p.31.

realizado, portanto, pelo próprio absoluto, ou melhor, esse movimento para a ciência já é ele mesmo ciência.

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo.⁸³

Desta forma, a autoridade que o *nós* possui dentro do movimento fenomenológico, e que lhe permite expor o novo objeto, não como independente do primeiro, mas como resultado da experiência realizada no primeiro, deve-se ao *nós* possuir a perspectiva do saber absoluto.

Outro ponto a ser ressaltado consiste em que o *nós*, a princípio, parece ter uma função passiva no movimento fenomenológico. Isso porque, quando se apresenta o *nós* como o momento que revela o que está oculto para a consciência compreendida na experiência, parece que ao momento da consciência natural se relega toda a atividade de chegar ao resultado, enquanto ao *nós* cabe uma função passiva de apenas observar. Afirmação que pode ser justificada por uma passagem presente na Introdução: “Assim, já que a consciência se examina a si mesma, também sob esse aspecto, só nos resta o puro observar.”⁸⁴

Mas, a função do *nós* não corresponde somente a uma observação passiva. Essa função corresponde apenas a um de seus aspectos, pois, ao revelar o que parece ocorrer por trás das costas da consciência natural, o *nós* desempenha uma ação. Assim, dentro do movimento fenomenológico, o *nós* é tanto passivo como ativo. É passivo ao observar sem interferir no movimento da consciência natural, e ativo ao revelar o que está oculto.

Trata-se de uma interferência por parte do *nós* sem a qual não haveria uma conexão no movimento fenomenológico, porque, para a consciência natural o resultado apareceria sempre como um novo objeto, o qual seria independente do objeto anterior. Desse modo, o novo objeto seria assimilado ao movimento

⁸³ Hegel, *FE*, § 20, p.36.

⁸⁴ Hegel, *FE*, § 85, p.79.

fenomenológico desde fora, já que não o apreenderíamos como resultado da experiência realizada, logo, a necessidade do movimento não seria exposta.

Essa função do *nós* de revelar a conexão existente entre a experiência realizada e seu resultado poderia induzir também à conclusão de que o *nós* dentro do movimento fenomenológico é o responsável por implementar de fora uma conexão entre a experiência realizada e o resultado desta. O *nós*, no entanto, não insere algo que não está presente no movimento da consciência natural, pois é a própria consciência natural que, sem saber, vai além de si. O que o *nós* faz é revelar o que está oculto para essa consciência, ou, como Hegel apresenta, o que ocorre pelas costas dessa consciência.

Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas. Portanto, no movimento da consciência ocorre um momento do *ser-em-si* ou do *ser-para-nós*, que não se apresenta à consciência, pois ela mesma está compreendida na experiência. Mas o *conteúdo* do que para nós vem surgindo é *para a consciência*: nós compreendemos apenas seu [aspecto] formal, ou seu surgir puro. *Para ela*, o que surge só é como objeto; *para nós*, é igualmente como movimento e vir-a-ser.⁸⁵

Assim, pode-se dizer que o *nós* não insere novos momentos no movimento da consciência natural. Como também, seu movimento não corresponde a uma transformação apenas no âmbito da exposição, como poderíamos pensar, em razão do conteúdo exposto pelo *nós*, ou seja, o que ocorre por trás das costas da consciência, ser de fato um movimento realizado pela consciência natural. Isso não ocorre, porque, como veremos ao longo deste capítulo, no momento em que o *nós* expõe o que está oculto para a consciência natural, ele toma essa consciência como objeto, exerce a negação de forma consciente, e assim, a modificação ocorre tanto na exposição, como no objeto.

⁸⁵ Hegel, *FE*, § 87, p.81.

2.1 OS PONTOS FRACOS DA CONCEPÇÃO TRADICIONAL FILOSÓFICA A RESPEITO DO CONHECER

No início da Introdução nos deparamos com a exposição de Hegel sobre uma representação habitual do conhecimento, segundo a qual o conhecimento é visto como um meio. Conforme seu diagnóstico essa “representação natural do pensar” postula a necessidade de um exame prévio ao movimento do conhecer, ao invés de abordá-lo diretamente, e tem como pressuposto uma separação definitiva entre o conhecer e o que será conhecido, entre o pensamento e o ser; o que faz com que se estabeleça a dúvida se de fato o conhecer corresponde ao que ele conhece, sendo, portanto, necessário que se examine esse conhecimento antes que se conheça. Um conhecimento que é visto tanto como instrumento quanto como meio.⁸⁶

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, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado.⁸⁷

⁸⁶De acordo com Amelia Podetti (2007), a consideração do conhecimento como instrumento ativo está referida a Kant. Podemos verificar essa referência em uma passagem de Hegel presente no primeiro volume da *Enciclopédia* (1995): “A filosofia crítica, (...), assumiu por tarefa examinar em que medida, de modo geral, as formas do pensar são capazes de proporcionar o conhecimento da verdade. Mais precisamente, seria preciso examinar a faculdade-de-conhecimento antes do [ato de] conhecer (Hegel, 1995, § 41, v.I, p.109). No entanto, a consideração do conhecimento como meio não se remeteria a Kant, mas a Reinhold ou Locke. Essa consideração somente caberia a Kant caso compreendêssemos uma das faculdades do conhecimento, a sensibilidade, como o meio passivo. “Es cierto que para Kant el conocimiento sólo es posible mediante el enlace de concepto e intuición. Y mientras el concepto pertenece a la espontaneidad, esto es, a la facultad activa (instrumento), la intuición pertenece a la sensibilidad, que Kant llama receptividad, o sea que ella podría ser considerada como un médium pasivo de recepción del conocimiento. Empero para Kant la sensibilidad por sí sola es incapaz de conocer, como lo es también el entendimiento por sí solo. El conocimiento sólo es posible, si nos valemos de las metáforas hegelianas, aplicando el instrumento activo a lo que nos es dado a través del medio pasivo (Podetti, 2007, pp.64-65).” Contudo, Amelia Podetti (2007, p. 65) considera que quando Hegel fala de instrumento e meio ele está se referindo mais a distintas concepções de conhecimento do que a distintas faculdades de conhecimento. Já Alexis Philonenko (2004, pp.113-114), apresenta que tanto o instrumento quanto o meio estão referidos a Kant. Trata-se das duas correntes (racionalismo e empirismo) que animam o kantismo.

⁸⁷ Hegel, *FE*, § 73, p.71.

A necessidade desse exame prévio, segundo Hegel, para a posição filosófica que pressupõe a separação entre o movimento de conhecer e o que será conhecido parece ser justificada pela existência de inúmeras formas de conhecimento, o que torna necessário, antes de conhecer a Coisa mesma, determinar que tipo de conhecimento possui a capacidade de conhecê-la. “Alguns poderiam ser mais idôneos do que outros para a obtenção do fim último, e por isso seria possível uma falsa escolha entre eles.”^{88,89}

Além disso, devido ao vasto terreno que o conhecimento abrange, parece ser necessário estabelecer os limites desse conhecimento, para que não se incorra no erro de acreditar ser verdadeiro o que o conhecimento não é capaz de apreender; “(...) sem uma determinação mais exata da natureza de seus limites, há o risco de alcançar as nuvens do erro em lugar do céu da verdade.”^{90,91}

⁸⁸ Hegel, *FE*, § 73, p.71.

⁸⁹ De acordo com Heidegger, em *El Concepto de Experiencia de Hegel*, neste momento, Hegel faz referência a Descartes. “Por un lado, se trata de reconocer y de elegir entre las diferentes maneras de representación la única destinada a alcanzar el conocimiento absoluto. Es la tarea de Descartes (Heidegger, s/p).” Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/experiencia_hegel.htm. Acesso em: 30/09/2012. Todavia, de acordo com a interpretação de Amelia Podetti, não é a Descartes que Hegel se remete, mas a Kant, pois: “Kant distingue claramente varias especies de conocimiento: si *especies* quiere decir *facultades*, distingue entre sensibilidad, entendimiento y razón; si *especies* quiere decir *modos de conocimiento*, Kant distingue entre conocimiento a priori y a posteriori, y entre a priori analítico y a priori sintético (Podetti, 2007, p.66).” Já Alexis Philonenko (2004, PP.111-112), elogia a referência de Heidegger a Descartes, no tocante a esta passagem da *Fenomenologia*, mas também apresenta, como Podetti, que foi Kant quem levou a termo a tarefa de investigar o conhecimento para saber se ele seria capaz de conhecer a Coisa mesma.

⁹⁰ Hegel, *FE*, § 73, p.71.

⁹¹ Quanto à segunda razão que justifica a necessidade do exame, podemos indicar que ela se remete a Kant e a crítica empirista, fazemos isso recorrendo ao livro *Fé e Saber*, publicado em 1802, onde Hegel discorre sobre um parágrafo do *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke: ““Eu considerava que, por assim dizer; o primeiro passo seria satisfazer as diversas investigações que o ânimo do homem empreende de boa vontade, observando com precisão o nosso entendimento, pesquisando as nossas forças e examinando a que coisas elas estão aplicadas. Se os homens avançam com as suas investigações além do que permite a sua capacidade, e deixam os seus pensamentos se perderem em oceano tão profundo, no qual não podem encontrar nenhum indício de saída, então não é nenhum prodígio que sejam assoladas por dúvidas e que os conflitos se tornam cada vez maiores, os quais, já que não se deixam nunca solucionar ou desfazer, servem apenas para entreter e multiplicar as suas dúvidas, conduzindo-as finalmente a um estado de completa dúvida. Ao contrário, se fosse considerada a faculdade do nosso entendimento, então descobrir-se-ia o horizonte que traça os limites entre aquilo que pode ser compreendido e aquilo que não pode ser compreendido, então talvez os homens lidassem melhor com a conhecida ignorância do primeiro e aplicassem os seus pensamentos e discursos com mais vantagem e satisfação ao segundo.” Locke expressa

Conforme essa posição é preciso saber, portanto, antes da atividade de conhecer, se o trabalho será em vão ou não. Trata-se de “(...) aprender a *nadar antes de arriscar-se na água*.”⁹² É preciso determinar se o conhecimento tem a capacidade de conhecer o absoluto, pois assim não se persiste em uma tarefa infrutífera; “(...) se o instrumento for insuficiente, toda a fadiga será, aliás, inútil.”⁹³

Realizado o exame, deparamo-nos com a impossibilidade do conhecimento, porque se suspeita que tanto o instrumento quanto o meio alterem o que será conhecido.

Ora, esse cuidado (tem de)* a transformar-se na convicção de que constitui um contra-senso, em seu conceito, todo empreendimento visando conquistar para a consciência o que é em si, mediante o conhecer; e que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória.⁹⁴

No tocante ao instrumento, suspeita-se que ele não deixe a Coisa tal como é para si “(...) mas com ele traga conformação e alteração.”⁹⁵ De igual forma, quando se considera o conhecimento como um meio passivo que recebe o verdadeiro, suspeita-se que não recebemos o verdadeiro como ele é em si, mas com uma interferência do meio; “(...) nesse caso também não recebemos a verdade como é em si, mas como é nesse meio e através dele.”⁹⁶

Uma possível solução para esse resultado seria dissolver a desconfiança gerada pela interpretação do conhecimento como instrumento, através do conhecimento do modo de agir desse instrumento para descontar do resultado as interferências.

com tais palavras, na introdução de seu ensaio, a finalidade de seu empreendimento, palavras que também poderiam ser lidas na introdução à filosofia kantiana, a qual está igualmente circunscrita à finalidade lockeana, a saber, na consideração do entendimento finito (Hegel, 2007, p.37).”

⁹² Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, 1995, vol. I, § 10, p.50. (A partir de agora este livro será indicado por *E.*)

⁹³ Hegel, *E.* vol. I, § 10, p. 50.

⁹⁴ Hegel, *FE*, § 73, p.71.

⁹⁵ Hegel, *FE*, § 73, p.71.

⁹⁶ Hegel, *FE*, § 73, p.71.

Sem dúvida, parece possível remediar esse inconveniente pelo conhecimento do modo-de-atuação do instrumento, o que permitiria descontar no resultado a contribuição do instrumento para a representação do absoluto que por meio dele fazemos; obtendo assim o verdadeiro em sua pureza.⁹⁷

Essa tentativa, contudo, não é capaz de dissolver a desconfiança, porque seu resultado é um retorno ao início; ao descartar a ação do instrumento, todo o movimento realizado é deixado de lado.

Ao retirar novamente, de uma coisa elaborada, o que o instrumento operou nela, então essa coisa — no caso o absoluto — fica para nós exatamente como era antes desse esforço; que, portanto, foi (supérfluo)*.⁹⁸

De igual forma, a tentativa de dissolver as deficiências da compreensão do conhecimento como meio é vã. Porque, se o que é conhecido é o que chega até nós através desse meio, ao descontar o papel efetuado por ele, também ocorre um retorno ao início. “Com efeito, o conhecer não é o desvio do raio, através do qual a verdade nos toca. Ao subtraí-lo, só nos restaria a pura direção ou o lugar vazio.”⁹⁹

A impossibilidade de conhecer, no entanto, não é decorrente de uma incapacidade de retirar as intervenções causadas pelo conhecimento do que será conhecido, mas sim, de acordo com Hegel, devido à pressuposição de uma separação insuperável entre o conhecimento e o que será conhecido. “Nos dois casos, usamos um meio que produz imediatamente o contrário de seu fim; melhor dito, o contra-senso está antes em recorrermos em geral a um meio.”¹⁰⁰ Uma pressuposição que Hegel atribui a um medo de errar, o qual, segundo ele, também deveria ser objeto do exame; “(...) por que não cuidar de introduzir uma

⁹⁷ Hegel, *FE*, § 73, pp.71-72.

⁹⁸ Hegel, *FE*, § 73, p.72.

⁹⁹ Hegel, *FE*, § 73, p.72.

¹⁰⁰ Hegel, *FE*, § 73, p.71.

desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro?¹⁰¹

Quando se desconfia da própria desconfiança o que se percebe é que ela pressupõe verdades que deveriam ser examinadas. Ou seja, a contradição de conceber o conhecimento como instrumento ou meio, o qual deve ser examinado antes que se conheça se encontra no fato de que o próprio exame precisa ser examinado antes que se examine, e assim indefinidamente.¹⁰²

De fato, esse temor de errar pressupõe como verdade alguma coisa (melhor, muitas coisas) na base de suas precauções e consequências; verdade que deveria antes ser examinada.¹⁰³

A consequência da separação entre o conhecer e o que se conhece, como foi apontado, é a incognoscibilidade, pois haverá sempre a dúvida de que o conhecimento tenha transformado seu objeto. No entanto, a posição filosófica que tem a separação definitiva como pressuposição sustenta que é possível "(...) um conhecimento que não conhece de fato o absoluto, como quer a ciência, e ainda assim é verdadeiro (...)." ¹⁰⁴

Para Hegel, no entanto, somente o absoluto é verdadeiro, "(...) só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto." ^{105,106} Sendo assim, ele

¹⁰¹ Hegel, *FE*, § 74, p.72.

¹⁰² Cf. Alexis Philonenko, 2004, p.118.

¹⁰³ Hegel, *FE*, § 74, p.72.

¹⁰⁴ Hegel, *FE*, § 74, p.73.

¹⁰⁵ Hegel, *FE*, § 75, p.72.

¹⁰⁶ Segundo Heidegger, em *El Concepto de Experiencia de Hegel*, essas proposições são proposições que não podem ser fundamentadas. "Ambas proposiciones se enuncian sin ninguna fundamentación. No permitan una fundamentación, porque ningún fundamento alcanza hasta el fondo de ellas. No llega nunca a su fondo, porque queriendo fundamentar, se desplaza constantemente fuera de ese fondo. Las proposiciones son infundadas, pero no arbitrarias en el sentido de una afirmación gratuita. Dichas proposiciones son infundamentales. Han planteado aquello que precisamente ha de permitir fundamentar por vez primera. En ellas habla la voluntad de lo absoluto que, en sí y para sí, ya quiere estar con nosotros." Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/experiencia_hegel.htm Acesso em: 30 de setembro de 2013. Alexis Philonenko (2004, p.121), perante essa afirmação de Heidegger, posiciona-se reconhecendo a validade da consideração dessas proposições como princípios puros, os quais são ainda vazios em seu início, cujo fundamento encontra-se no desenvolvimento do movimento fenomenológico. Já Amelia Podetti não concorda com a interpretação de Heidegger, pois, para ela, essas proposições já estão fundamentadas na natureza do absoluto e na natureza da verdade; "(...) desde el punto de vista de Hegel, ¿no están fundadas

cogita a possibilidade de deixar de lado essa discussão sobre a existência de um conhecimento que mesmo fora do absoluto possa ainda ser considerado como verdadeiro, para esforçar-se por adquirir os significados dos termos presentes nessas discussões.¹⁰⁷

Melhor seria rejeitar tudo isso como representações contingentes e arbitrárias; e como engano, o uso – a isso unido – de termos como o absoluto, o conhecer, e também o objetivo e o subjetivo e inúmeros outros cuja significação é dada como geralmente conhecida. (...) são palavras que pressupõem uma significação; e há que esforçar-se por adquiri-la primeiro.¹⁰⁸

Tendo em vista que esse esforço por adquirir o significado de termos como o absoluto corresponde à necessidade, que Hegel sustenta, de uma investigação semântica do conhecimento compreendida como propedêutica. Não se trata de fixar e uniformizar o significado das palavras, uma atitude nominalista que não corresponde à proposta de Hegel. Mas sim, de uma apropriação do movimento por meio do qual esses significados foram elaborados, trata-se da descrição do caminho que possibilita o acesso a esses significados. Ou seja, não se trata de encontrar o significado das ideias nas palavras, mas de encontrar o significado das palavras nas ideias. Descrição que corresponde ao movimento fenomenológico se mostrando enquanto escada para a ciência, na medida em que a *Fenomenologia* descreve e ensina como suas significações se tornam efetivas.¹⁰⁹

Porém, a afirmação de Hegel se encontra na condicional. Hegel afirma que “seria” melhor rejeitar tudo isso, todavia, como a ciência, em seu início, “(...) pelo fato de entrar em cena, é ela mesma (um aparecimento)* [fenômeno]: seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade”

en la naturaleza de lo absoluto y la naturaleza de la verdad, tal como han sido antes definidos? (Podetti, 2007, pp.74-75).”

¹⁰⁷ Crítica que conforme Philonenko (2004, p.122), provavelmente é dirigida a Schelling, não se podendo precisar em virtude de numerosos filósofos terem também abusado das palavras.

¹⁰⁸ Hegel, *FE*, § 76, p.73.

¹⁰⁹ Cf. Podetti, 2007, p.75.

¹¹⁰, e como a ciência aspira à totalidade, esse saber será necessariamente uma parte constitutiva; ou seja, ela não pode rejeitar os outros saberes que entram em cena ao lado da ciência, mas deve se libertar dessa aparência se voltando contra ela.

Como também, não pode buscar nos outros saberes o pressentimento de um saber melhor, pois dessa forma seria uma asseveração; ela estaria recorrendo a um saber não verdadeiro como parâmetro. “Por esse motivo, aqui deve ser levada adiante a exposição do saber-que-aparece [ou saber fenomenal].”¹¹¹

Um caminho que se mostra espontâneo, no sentido de que é a consciência natural que o constrói. “A série completa das formas da consciência não-real resultará mediante a necessidade do processo e de sua concatenação mesma.”¹¹² No entanto, apesar desse caminho lhe ser preestabelecido por sua natureza, ele se apresenta para ela como negativo, pois a consciência natural vai se mostrar como sendo apenas conceito, ou saber não real — entendendo aqui conceito em seu sentido negativo, como sendo apenas uma representação do saber —¹¹³, mas se toma imediatamente por saber real, o que faz com que esse caminho, na medida em que a inverdade é revelada, tenha para ela uma significação negativa; “(...) esse caminho tem, para ela, significação negativa: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade.”¹¹⁴

¹¹⁰ Hegel, *FE*, § 76, p.73.

¹¹¹ Hegel, *FE*, § 76, p.74.

¹¹² Hegel, *FE*, § 79, p.75.

¹¹³ Cf. Heidegger, *El Concepto de Experiencia de Hegel*. Acesso em: 30 de setembro de 2013.

Texto disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/experiencia_hegel.htm Acesso em: 30 de setembro de 2013.

¹¹⁴ Hegel, *FE*, § 78, p.74.

2.2 O MÉTODO DO DESENVOLVIMENTO

Antes, porém, de nos voltarmos para o que Hegel compreende como o caminho do desespero, que será apreendido também como o movimento de um ceticismo em vias de consumação, podendo também ser concebido como o movimento dialético que a consciência exerce nela mesma, percorreremos o sentido da noção de método na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*, tendo em vista que o movimento dialético é exposto enquanto um método.

Hegel, na Introdução à *Fenomenologia* nos indica que o movimento que a consciência realiza segue um método de desenvolvimento, o método dialético, o qual consiste no exame que cada figura da consciência exerce nela mesma. Trata-se do exame tanto do saber como do objeto, para provar a veracidade de seu saber, cujo resultado é o aparecimento do novo objeto para a consciência.

A presença de um método dentro do movimento fenomenológico parece ser contraditória devido à crítica que Hegel realiza a ele. Uma crítica que está pautada na ideia de que o método pressupõe uma separação entre o que será conhecido e o movimento de conhecer. Como se antes de conhecer fosse possível determinar o método do conhecimento. E, para Hegel, não há conhecimento antes do movimento de conhecer.

A filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder *pressupor* seus *objetos* como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o *método* do conhecer – para começar e para ir adiante.¹¹⁵

Aliás, essa crítica ao método, como o próprio Hegel apresenta, não corresponde a uma novidade proposta por sua filosofia, conforme se constata no prefácio à *Fenomenologia*;

(...) devemos ter consciência de que também o sistema das representações relativas ao método filosófico pertence a uma cultura desaparecida. (...) a opinião [corrente] já acha pelo menos

¹¹⁵ Hegel, E., vol.I, § 1, p.39.

antiquado todo o aparato científico oferecido pela matemática (...).
116

Quando se fala em método, na Introdução, contudo, esse método corresponde à outra concepção, sendo assim, ele não equivale a um método estabelecido de forma prévia ao movimento do conhecer. Mas, ele se estabelece no decorrer do próprio conhecimento. Para que se compreenda essa concepção percorreremos a crítica que Hegel realiza ao método no prefácio.

A crítica hegeliana ao método está direcionada, no prefácio, à convicção de que o método matemático, um método que se encontra estabelecido antes do conhecimento do objeto e, portanto, é imposto a este, deva ser o método filosófico. Isso porque o objeto da filosofia é de uma natureza distinta do objeto da matemática. “La filosofia, si tiene que ser ciencia, no puede (...) tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la matemática (...).”¹¹⁷

Para Hegel, de acordo com o prefácio à *Fenomenologia*, o problema da aplicação de um método histórico ou matemático no campo da filosofia está em que essa espécie de método considera o desenvolvimento, o movimento de conhecer, e o resultado como dois momentos distintos. Dessa forma, nessa distinção há uma valorização do resultado em detrimento do desenvolvimento.

(...) a *essencialidade* da demonstração não tem ainda, mesmo no conhecimento matemático, a significação e a natureza de ser um momento do resultado mesmo; ao contrário, no resultado da demonstração some e desvanece.¹¹⁸

Neste caso, o que se faz, segundo Hegel, é relegar o desenvolvimento ao sujeito, ou seja, o desenvolvimento não faz parte do resultado, mas ele é aplicado através do sujeito de uma forma exterior à coisa. Assim, o sujeito que se encontra separado do que será conhecido passa a ser o portador do

¹¹⁶ Hegel, *FE*, § 48, p.54.

¹¹⁷ Hegel, *Ciencia de la Logica*, 1968, p.29. (A partir de agora o título será indicado pela terminação *WdL*)

¹¹⁸ Hegel, *FE*, § 42, p.49.

desenvolvimento. Portanto, é o sujeito que realiza o desenvolvimento para chegar ao resultado, e o desenvolvimento não está presente no resultado.

Mas essa circunstância, que se acrescentou depois, não concerne ao seu conteúdo, mas só a relação para com o sujeito. O movimento da prova matemática não pertence àquilo que é objeto, mas é um agir *exterior* à Coisa.¹¹⁹

Deste modo, as partes que compõem o desenvolvimento se encontram isoladas umas das outras, já que as mesmas não fazem parte de uma totalidade. Assim, caso esse método fosse o método fenomenológico, cada figura da consciência apareceria isolada uma da outra e do próprio resultado. De acordo com esse método, seria o resultado que determinaria uma unidade entre as figuras da consciência, seria ele que as amarraria; ter-se-ia uma conexão forçada já que a separação entre o desenvolvimento e o resultado estaria na sua base.

Em cada uma dessas proposições é possível parar; a seguinte recomeça tudo por sua conta, sem que a primeira se movesse até ela, e sem que assim surgisse uma conexão necessária através da natureza da Coisa mesma.¹²⁰

Um exemplo da aplicação desse método, que pressupõe a separação entre o movimento de conhecer e o que será conhecido, é apresentado por Hegel no prefácio à *Fenomenologia*, trata-se do caso do triângulo.

O método de análise do triângulo corresponde a um desmembramento deste sem que as partes sejam remetidas ao resultado. Cada parte é analisada como uma individualidade que não faz referência ao triângulo, o qual só no fim é restabelecido. Assim, cada uma das partes pode ser uma parte do triângulo, mas também de outras formas;

(...) deve-se obedecer às cegas a prescrição de traçar justamente estas linhas, quando infinitas outras poderiam ser traçadas; sem nada mais saber, acreditar piamente que este processo é adequado para a conduta da demonstração.¹²¹

¹¹⁹ Hegel, *FE*, § 42, p.50.

¹²⁰ Hegel, *FE*, § 45, p.51.

¹²¹ Hegel, *FE*, § 44, p.51.

Nesta afirmação, o método do desenvolvimento, pelo fato de que o desenvolvimento não pertence à coisa analisada, mas lhe é exterior, não é derivado da própria coisa, mas é aplicado a ela, ou seja, imposto de forma externa. Conforme o prefácio à *Fenomenologia*, a conformidade com o fim é exterior, pois não se trata de uma conformidade que justifica a si mesma através da apresentação do seu estabelecimento.

O curso da demonstração assume *estas* determinações e relações e deixa outras de lado, sem que imediatamente se possa ver qual a necessidade [disso]; uma finalidade exterior comanda esse movimento.¹²²

Na matemática e na história, conforme Hegel, buscam-se resultados exatos, passíveis de serem apresentados de forma imediata, como a resposta para a questão: onde Sócrates nasceu? Já o que se busca na filosofia não pode ser apresentado imediatamente. “Mas a natureza de uma tal verdade [como a chamam] é diferente da natureza das verdades filosóficas.”¹²³ Segundo Hegel, uma verdade imediata não possui autoridade sobre o seu próprio saber, pois ela não se tornou autêntica, não apresenta em si a justificativa de seu saber.

Além disso, como Hegel aponta, mesmo no campo das verdades históricas e matemáticas a crença em um saber imediato é falha. Por exemplo, a questão citada acima – Onde Sócrates nasceu? – não é tão imediata quanto parece, pois as verdades que parecem surgir de forma imediata são resultados de inúmeras mediações; “É preciso muito comparar para conhecer uma só delas; há que consultar livros ou pesquisar, seja de que maneira for.”¹²⁴

Conforme Hegel, o problema presente no método matemático ou histórico está em que ele eleva a importância de um resultado fixo e estático, enquanto desconsidera o movimento de estabelecimento desse resultado. Já, para Hegel, esse desenvolvimento apresentado como evanescente é o importante. Neste sentido, o que importa é o movimento do suprimir, o movimento da negação

¹²² Hegel, *FE*, § 44, p.51.

¹²³ Hegel, *FE*, § 40, p.49.

¹²⁴ Hegel, *FE*, § 41, p.49.

– cujo resultado é o aparecimento do novo objeto – pelo qual as figuras da consciência passam.

Ao contrário, o que deve ser tratado como essencial é o próprio evanescente; não deve ser tomado na determinação de algo rígido, cortado do verdadeiro, deixado fora dele não se sabe onde; nem tampouco como um positivo morto jazendo do outro lado.¹²⁵

Para Hegel, o que é considerado como verdadeiro não é um resultado estático, o qual é imediatamente conhecido. Mas o verdadeiro corresponde a uma totalidade que envolve tanto os meios quanto o fim. “O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio (...).”¹²⁶

Apesar da crítica que Hegel realiza ao método, contudo, ele não o abandona.

Mas se a necessidade do conceito exclui (...) o rígido procedimento do pedantismo científico, seu lugar, (...) não pode ser tomado pelo não-método do pressentimento e do entusiasmo, e pelo arbitrário do discurso profético que não só despreza aquela cientificidade, mas a cientificidade em geral.¹²⁷

O caminho escolhido por Hegel se afasta de um método aplicado a um conteúdo, mas recorre a um método imanente, ou seja, ao mesmo tempo em que ocorre o conhecimento, o método se constrói. Não se trata de aplicar um método no movimento fenomenológico, porque o método ali corresponde à estrutura do movimento. “Pois o método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade.”¹²⁸

Na Introdução, como veremos, o método dialético corresponde ao movimento da consciência em que ela mesma compara o seu saber e o objeto desse saber, para determinar se há uma correspondência entre esses momentos. Um deles é apresentado como o padrão de medida e o outro como o que será comparado a esse padrão. Caso ocorra uma correspondência, o saber está

¹²⁵ Hegel, *FE*, § 47, p.53.

¹²⁶ Hegel, *FE*, § 47, p.53.

¹²⁷ Hegel, *FE*, § 49, pp.54-55.

¹²⁸ Hegel, *FE*, § 48, p.53.

correto. Caso não ocorra, tem-se uma modificação tanto no saber como no padrão de medida, dando continuidade ao movimento e estabelecendo-se novos padrões de medida. Dessa forma, o método do exame não é estático, pois o padrão de medida é examinado a cada nível do saber, e não está separado do conteúdo, pois é o próprio conteúdo o sujeito de seu movimento.

2.3 O CAMINHO DO DESESPERO, UM CÉTICISMO EM VIAS DE CONSUMAÇÃO

Exposto o que Hegel compreende como método na Introdução, o qual corresponde ao movimento dialético que a consciência exerce nela mesma, iremos nos ater, agora, e nos subcapítulos posteriores, ao aspecto positivo do movimento de descoberta da inverdade do saber, aspecto este, que se mostra para a consciência natural apenas enquanto um momento negativo. Trata-se do movimento que Hegel vem a considerar como um caminho de desespero – *Verzweiflung* – em oposição ao caminho da dúvida – *Zweifel*.

Para que se verifique essa distinção entre dúvida e desespero percorreremos as três perspectivas através das quais essa distinção é exposta na Introdução. Percorreremos a distinção “quanto ao alcance, ao modo em que se efetua e a eficácia da dúvida e do desespero.”^{129, 130}

¹²⁹ Cf. Podetti, A., 2007, pp. 83-88.

¹³⁰ De acordo com Amelia Podetti, a crítica hegeliana ao termo dúvida tem a dúvida ordinária e a dúvida de Descartes como remetentes. Quando Hegel se refere ao alcance da dúvida, enquanto discorre sobre a parcialidade da dúvida e a inalteração do objeto da dúvida, ele está se remetendo à dúvida ordinária. Quando se trata da parcialidade da dúvida, Amelia Podetti concorda com a posição de Heidegger, em *El Concepto de Experiência de Hegel*, segundo a qual a dúvida de Descartes também é parcial. “Hay una cosa que la duda, incluso metafísica, no puede alcanzar: es la condición interna del acto de dudar, condición que le es inmanente, a saber, la existencia de mi pensamiento (Heidegger in Podetti, 2007, p.86).” Porém, mesmo admitindo essa restrição de alcance da dúvida cartesiana, Amelia Podetti considera que, no momento em questão, no tocante à parcialidade da dúvida, Hegel não está se referindo ao ato mesmo, portanto, neste momento é à dúvida ordinária a que Hegel se remete; “(...) cuando Hegel habla de parcialidad habla de verdades parciales, esto es, de contenidos, de representaciones, y no del acto mismo

Conforme Hegel, a dúvida, na Introdução, no sentido ordinário, consiste em um vacilar em uma pretensa verdade, seguido de um retorno a essa verdade;

(...) um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes.¹³¹

Já o caminho do desespero corresponde a um penetrar na inverdade do saber, o que conduz a uma transformação no objeto da dúvida. “Ao contrário, a dúvida [que expomos] é a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal; (...).”¹³²

Quanto ao modo de proceder, Hegel apresenta que “*um zelo severo pela verdade e pela ciência*”¹³³ defende que é melhor seguir a própria convicção do que acreditar na autoridade alheia; “(...) ou melhor ainda: tudo produzir por si mesmo, e só ter o seu próprio ato como [sendo] o verdadeiro.”¹³⁴

Hegel, em relação a essa posição, concorda que é melhor seguir a própria convicção do que se entregar à autoridade alheia. Porém, em alguns casos, seguir a própria convicção não deixa de ser uma forma de aceitar a autoridade alheia.

Além disso, o problema está em que, para Hegel, seguir a própria convicção não conduz necessariamente a uma alteração no conteúdo, sua realização efetiva.

Seguir sua própria opinião é, em todo caso, bem melhor do que abandonar-se à autoridade; mas com a mudança do crer na autoridade para o acreditar na própria convicção não fica necessariamente mudado o conteúdo mesmo; nem a verdade introduzida em lugar do erro. A diferença entre apoiar-se em uma

(Podetti, 2007, p.85).” Ou seja, no tocante ao alcance da dúvida, enquanto se trata de sua parcialidade e da inalteração do objeto, trata-se da dúvida ordinária, quanto à inalteração apenas, trata-se da dúvida de Descartes. Já, quanto ao modo em que se efetua e a sua eficácia, Amelia Podetti (2007, pp. 85-88) apresenta que essa consideração tem Descartes como remetente.

¹³¹ Hegel, *FE*, § 78, pp.74-75.

¹³² Hegel, *FE*, § 78, p.75.

¹³³ Hegel, *FE*, § 78, p.75.

¹³⁴ Hegel, *FE*, § 78, p.75.

autoridade alheia, e firmar-se na própria convicção – no sistema do ‘visar’ e do preconceito – está apenas na vaidade que reside nessa segunda maneira.¹³⁵

Em resumo, podemos dizer que o movimento de duvidar exposto por Hegel corresponde a uma dúvida que impede o retorno ao objeto da dúvida, porque penetra na inverdade do saber levando-o a um desespero, realizando uma suspensão do saber que não se sustenta no decorrer do exame da consciência.

Convém indicar também que o caminho do desespero não corresponde a um desespero para a consciência natural, pois essa consciência não considera seu movimento como um penetrar na inverdade do saber. O desespero somente se revela na exposição, mas não se trata também de um desespero inserido pelo nós. Trata-se de um desespero da consciência natural, a qual na tentativa de preservar a verdade de seu saber acaba por negar a si mesma, no entanto, esse desespero não é para ela; no sentido de que ela não tem consciência do aspecto positivo desse movimento.¹³⁶

Essa penetração consciente na inverdade do saber fenomenal, o qual se mostra, para a consciência natural como o que há de mais real, mas que é, no entanto, um conceito irrealizado, corresponde ao movimento de realização da consciência. Um movimento que Hegel apresenta, também, como um ceticismo em vias de consumação.

O ceticismo, na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*, possui um duplo aspecto, pois ele é tanto uma figura da consciência quanto estrutura do movimento fenomenológico.

Enquanto o ceticismo é considerado como uma figura da consciência, ele é negativo. Esse ceticismo corresponde ao movimento da consciência natural, a qual possui uma visão unilateral do movimento que realiza, resultando na consideração da negação de seu saber como a perda de si mesma.

¹³⁵ Hegel, *FE*, § 78, p.75.

¹³⁶ Cf. Heidegger, *El Concepto de Experiencia de Hegel*. Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/experiencia_hegel.htm Acesso em: 01 de abril de 2013.

Um saber, que faz dessa unilateralidade a sua essência, é uma das figuras da consciência imperfeita, que ocorre no curso do itinerário e que ali se apresentará. Trata-se precisamente do ceticismo (...).¹³⁷

Mas, enquanto o ceticismo é considerado como estrutura do movimento fenomenológico da consciência, o qual nega o ceticismo enquanto figura da consciência, ele é positivo. Trata-se de um ceticismo que apreende a conexão entre os momentos do movimento fenomenológico.

Para que se compreenda esse ceticismo, o qual é apresentado como um ceticismo em vias de consumação, e até mesmo o ceticismo enquanto figura da consciência, faz-se necessário uma digressão sobre os dois modelos de ceticismo que estão em questão nesta discussão, trata-se do ceticismo antigo e do ceticismo moderno. Considerando-se que o conceito de ceticismo que se apresenta enquanto figura da consciência faz referência ao ceticismo antigo, o qual se opõe ao ceticismo moderno, e que a noção de ceticismo de Hegel é inspirada no ceticismo antigo. Uma digressão que será feita percorrendo, brevemente, o artigo de Hegel *Relación del Escepticismo con la Filosofía*, publicado em 1802.

Neste artigo, onde Hegel realiza uma comparação entre o ceticismo antigo e o ceticismo moderno, o ceticismo moderno, cujo principal representante é Schulze,¹³⁸ é apresentado por Hegel como sendo problemático por se ater aos fatos da consciência¹³⁹, considerando-os como indubitáveis.¹⁴⁰

¹³⁷ Hegel, *FE*, § 79, p. 76.

¹³⁸ Hume também é alvo dessa crítica que Hegel faz ao ceticismo. “O cepticismo de Hume tem por base a verdade do empírico, do sentimento, da intuição, e daí impugna os princípios e as leis gerais, pelo motivo de não terem justificação por meio da percepção sensível (Hegel, 1995, v. I, § 39, p. 107).”

¹³⁹ Algo que se dá no âmbito de nossa consciência. Cf. Martin, 2004, p.79.

¹⁴⁰ “Para esse cético moderno, simplesmente não podemos duvidar da certeza daquilo que está presente na consciência. Duvidar da consciência seria impossível, pois como poderia haver uma dúvida sem que houvesse consciência na qual ela ocorresse? (Martin, 2004, p.63).”

Para el escepticismo más reciente, la conciencia común con todo su ámbito de infinitos hechos tiene más bien una certeza innegable; (...).¹⁴¹

O movimento desse ceticismo consiste: (...) simplesmente em negar a verdade e a certeza do suprasensível; e, inversamente, em designar o sensível, e o que é dado na impressão imediata, como aquilo a que nos devemos ater.¹⁴²

Em oposição a esse ceticismo, o ceticismo antigo não considera a percepção da realidade empírica como indubitável, ela também é passível de ser examinada, e conseqüentemente negada.

(...) los escépticos calificaran toda percepción como mera apariencia en lugar de adscribir a ella una certeza innegable y consideraran que se tiene que afirmar igualmente lo contrario de lo que se ha afirmado de un objeto según su apariencia, que se tiene que decir igualmente que la miel es amarga como que es dulce (...).¹⁴³

(...) o ceticismo propriamente dito é o desespero rematado de tudo o que há de firme no entendimento, e o sentimento daí resultante é o da imperturbabilidade e do repousar em si mesmo.¹⁴⁴ O ceticismo antigo estava tão distante de fazer do sentimento da intuição, o princípio da verdade, que antes se voltava contra todo o sensível.¹⁴⁵

O ceticismo antigo, segundo María del Carmen Paredes, em sua introdução à obra *Relación del Escepticismo con la Filosofía*, tem uma faceta destrutiva, ao produzir uma suspensão do juízo, e é esse o aspecto que Hegel procura preservar em sua filosofia.

Hegel destaca del método universal del escepticismo antiguo el procedimiento que consiste en oponer proposiciones de igual fuerza en contra y a favor de una cuestión, produciendo un equilibrio en cuanto a la posible justificación de ambos lados del problema. Éste es el método de la equipolencia e *isosthenia*, que

¹⁴¹ Hegel, *Relación del escepticismo con la filosofía*, 2006, p.81.

¹⁴² Hegel, *E.*, vol. I, § 81, Adendo 2, p.166.

¹⁴³ Hegel, *Relación del escepticismo con la filosofía*, 2006, p.62.

¹⁴⁴ Hegel, *E.*, vol. I, § 81, Adendo 2, p.166.

¹⁴⁵ Hegel, *E.*, vol. I, § 39, p.107.

usaron los escépticos griegos para producir la suspensión de juicio (*epoché*) (...).¹⁴⁶

Esse ceticismo, contudo, não é ainda o que Hegel considera como o ceticismo que atingiu a perfeição, pois ele tem como defeito não ir além da suspensão do juízo, ou seja, esse ceticismo vê na suspensão somente seu aspecto negativo.

(...) la posición escéptica tradicional alcanza un punto en que se vuelve improductiva ya que, después de hacer ejercitado lo que para Hegel es una vulneración dialéctica del principio de contradicción, el escéptico es incapaz de dar el paso adelante hacia el conocimiento de la razón.¹⁴⁷

Como Hegel procura realizar uma crítica radical ao objeto que será examinado, ele mantém, de acordo com María del Carmen Paredes, a suspensão do juízo do ceticismo antigo. Mas, ao mesmo tempo, não se limita a essa suspensão. O que Hegel faz, portanto, é uma radicalização do ceticismo antigo. Ele recupera a crítica radical que penetra na inverdade do saber, mas vai além da suspensão do juízo que resulta dessa crítica ao apreender o aspecto positivo da negação.

Lo que él pretende es radicalizar la postura escéptica y defender la incorporación del escepticismo que no se opone a la razón ni a la verdadera filosofía, sino sólo al dogmatismo de cualquier filosofía.¹⁴⁸

Mas a filosofia não fica então no resultado puramente negativo da dialética, como é caso com o ceticismo. Este distorce seu resultado, enquanto o sustenta como uma negação simples – quer dizer, abstrata. Enquanto a dialética tem por resultado o negativo – que é, justamente enquanto resultado, ao mesmo tempo o positivo, porque contém, como supassumido em si, aquilo de que resulta, e não é sem ele.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Paredes, M. C. in Hegel, *Relación del escepticismo con la filosofía*, 2006, p.15.

¹⁴⁷ *Idem*, p.22.

¹⁴⁸ *Idem*, p.19.

¹⁴⁹ Hegel, *E.*, vol. I, § 81, Adendo 2, p.166.

O ceticismo proposto por Hegel na Introdução corresponde ao duvidar que penetra na inverdade do saber e não retorna ao objeto da dúvida.

Ao contrário, o ceticismo que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais.¹⁵⁰

2.3.1 A NEGAÇÃO DETERMINADA

Diferentemente do ceticismo antigo, Hegel não considera que a suspensão do juízo tenha como resultado o vazio. Ele vê na negação um aspecto positivo; “(...) a apresentação da consciência não verdadeira em sua inverdade não é um movimento puramente *negativo*.”¹⁵¹ O que se justifica, segundo ele, porque o resultado da negação contém a negação do conteúdo, ou, a nada do que foi negado. Somente para a consciência natural, e nesse caso, o ceticismo enquanto figura da consciência, o movimento é negativo.

Como foi apresentado, o que importa para o ceticismo é negar o objeto, retirar do objeto a certeza que ele possui sobre si mesmo. O resultado dessa negação é o nada e ele se contenta com esse nada. Sendo assim, ele é somente negação e, justamente por isso, improdutivo, não há continuidade para o seu movimento. Tal movimento tem continuidade somente quando um novo conteúdo é oferecido.

O ceticismo antigo, por essa razão, não se apreende como produtor de seu próprio movimento, pois ele precisa que novos conteúdos sejam ofertados para que possa agir. Ele não vê o novo conteúdo como dependente do conteúdo negado; o que faz com que não exista uma conexão entre os objetos examinados.

¹⁵⁰ Hegel, *FE*, § 78, p.75.

¹⁵¹ Hegel, *FE*, § 79, pp.75 -76.

O ceticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo de novo se lhe apresente – e que novo seja esse – para jogá-lo no abismo vazio.¹⁵²

A negação presente no movimento fenomenológico também parece conduzir a um puro nada, e, caso ficássemos somente com a perspectiva da consciência natural o puro nada seria de fato o resultado. No entanto, no momento em que passamos para a perspectiva do *para nós* descobrimos que o nada resultante da negação não corresponde a um puro nada, mas a um nada de alguma coisa, a um nada de um conteúdo. Descobrimos que a negação é uma negação determinada.

(...) o negativo pertence ao conteúdo mesmo e – seja como seu movimento *imane*nte e sua determinação, seja como sua *totalidade* – é o *positivo*. O que surge desse movimento, apreendido como resultado, é o negativo *determinado* e, portanto é igualmente um conteúdo positivo.¹⁵³

A ação da negação corresponde a negar um conteúdo específico e, portanto, seu resultado é um nada desse conteúdo. “Porém o nada (só)* tomado como o nada daquilo donde procede, ()* é de fato o resultado verdadeiro: é assim um nada *determinado* e tem um *conteúdo*.”¹⁵⁴ O nada determinado é o lado positivo que o ceticismo antigo é incapaz de perceber.

O movimento dessa negação determinada consiste no que Hegel compreende como *Aufhebung*. Um movimento em que há uma negação, ou seja, a capacidade do ceticismo hegeliano de penetrar na inverdade do saber. Seguido de uma superação, a qual, no entanto, não abandona o antigo objeto, pois a negação se mantém enquanto negação de algo.

La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*. El mismo

¹⁵² Hegel, *FE*, § 79, p.76.

¹⁵³ Hegel, *FE*, § 59, p.62.

¹⁵⁴ Hegel, *FE*, § 79, p.76.

conservar ya incluye en si el aspecto negativo, en cuanto se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. - De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido solo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado -.¹⁵⁵

Sendo assim, o diferencial do conceito de ceticismo hegeliano se encontra na negação determinada que conecta a gênese ao resultado. A negação determinada revela a necessidade presente dentro do movimento fenomenológico, revela que os conteúdos examinados não são ofertados de forma alheia, mas que resultam do próprio movimento de negação.

(...) quando o resultado é apreendido como em verdade é — como negação *determinada* —, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e (se fez)* na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o (avanço)* (resulta de)* si mesmo.¹⁵⁶

2.3.2 O MOVIMENTO DIALÉTICO

O que Hegel expõe como o ceticismo em vias de consumação, na Introdução, também pode ser concebido como o movimento dialético¹⁵⁷ que a consciência exerce nela mesma. Para auxiliar na compreensão deste conceito recorro, além da *Fenomenologia*, ao primeiro volume da *Enciclopédia das*

¹⁵⁵ Hegel, *WdL*, 1968, pp.97-98.

¹⁵⁶ Hegel, *FE*, § 79, p.76.

¹⁵⁷ De acordo com as indicações de Shen Zhang, no livro *Hegels übergang zum System: eine untersuchung zum sogennanten system fragment von 1800* (1991, pp. 210 -215), o termo dialética aparece em Hegel pela primeira vez entre 1802/1803 como um substantivo – *die Dialektik* - no artigo *Sobre o direito natural* em 1802, e aparece como adjetivo no *Sistema da Eticidade* no inverno de 1802 ou início de 1803. Nesse primeiro texto o termo dialética ainda não possui uma função negativa. Já na segunda obra ele passa a possuí-la, mas não se trata ainda de uma dialética compreendida como um método. A palavra dialética somente é utilizada no sentido de um método em 1804/5 no *Systementwürfen II*. Porém, esse método não é colocado ainda como um método filosófico. Isso somente ocorre na *Fenomenologia*, sendo somente finalizado sistematicamente, como negação da negação, na *Ciência da Lógica* de 1812; “(...) sua apresentação autêntica pertence à Lógica, ou melhor, é a própria Lógica (Hegel, 2003b,§48, p. 53).”

Ciências Filosóficas; trata-se da passagem em que Hegel discorre sobre uma das formas da lógica, ou seja, o lado dialético ou negativamente racional.

De acordo com Hegel, no primeiro volume da *Enciclopédia*, a origem da dialética não se encontra em sua filosofia, sendo Platão designado como o inventor da dialética. Isso porque, em Sócrates ela ainda possuía a figura da ironia, enquanto em Platão aparece com uma forma objetiva.

Sócrates dirigia sua dialética primeiro contra a consciência ordinária, em geral, e, em seguida, particularmente contra os sofistas. (...) Quando, por exemplo, os sofistas se chamavam mestres, Sócrates, por uma série de questões, levava o sofista Protágoras a ter de conceder que todo o apreender era rememoração. Platão mostra em seguida em seus diálogos rigorosamente científicos, pelo tratamento dialético em geral, a finitude de todas as determinações fixas do entendimento.¹⁵⁸

Já nos tempos modernos é Kant o responsável pela recuperação desse conceito.

Nos tempos modernos, foi Kant sobretudo que trouxe de novo a dialética à memória, e a instaurou de novo em sua dignidade, e isso por meio do desenvolvimento (...) das assim-chamadas antinomias da razão; em que não se trata, de modo algum, de um simples vaivém entre razões, nem de um agir meramente subjetivo, mas antes [se trata] de mostrar como toda a determinação abstrata de entendimento – tomada somente como ela se dá a si mesma – se converte imediatamente em sua oposta.¹⁵⁹

Hegel não considera como científico, contudo, o uso da dialética em Kant, pois a dialética nesta perspectiva é apreendida como um instrumento, o qual será aplicado a um conteúdo.

Não se pode, de modo algum, considerar como científico o uso daquela forma [triádica], onde a vemos reduzida a um esquema sem vida, a um verdadeiro fantasma. A organização científica [está aí] reduzida a uma tabela.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Hegel, *E.*, vol. I, § 81, Adendo, p.164.

¹⁵⁹ Hegel, *E.*, vol. I, § 81, Adendo, p.164.

¹⁶⁰ Hegel, *FE*, § 50, p.55.

Para Hegel é o próprio conteúdo o responsável pelo movimento que o permite ir além de si mesmo. Podemos verificar essa imanência, na apresentação que Hegel faz da dialética do finito, segundo a qual não se aplica ao finito um movimento dialético que o possibilite negar a sua finitude e ir além de si mesmo, mas é o próprio finito que tem em si mesmo o movimento dialético.

Sabemos que todo finito, em lugar de ser algo firme e último, é antes variável e passageiro; e não é por outra coisa senão pela própria dialética do finito que ele, enquanto é em si o Outro de si mesmo, é levado também para além do que ele é imediatamente, e converte-se em seu oposto.¹⁶¹

O movimento dialético, para Hegel, consiste, portanto, na estrutura do movimento também lógico e real, fazendo com que a conexão e a necessidade não sejam exteriores.

O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade imanentes*, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito.¹⁶²

Conforme essa interpretação, verifica-se como a certeza sensível não é negada pela percepção. Mas que a certeza sensível já contém em si mesma o gérmen de sua aniquilação, no caso em questão, trata-se da capacidade de ir além de si mesma, pois é o próprio movimento da certeza sensível que conduz a sua morte, ao aparecimento da percepção, a qual também contém em si o gérmen de sua aniquilação.

Ou, seguindo o movimento dialético que Hegel expõe na Introdução, o primeiro objeto não é negado pelo novo objeto. Mas, é o próprio primeiro objeto, enquanto busca confirmar a veracidade de sua posição, que se transforma¹⁶³ no novo objeto; ele mesmo contém o gérmen de sua aniquilação.

¹⁶¹ Hegel, *E.*, vol. I, § 81, Adendo, p.165.

¹⁶² Hegel, *E.*, vol. I, § 81, p.163.

¹⁶³ “En cambio, en la experiencia fenomenológica, el nuevo objeto aparece como resultado de una transformación de la consciencia (*Unkehrung des Bewusstseins*) de tal modo que esa transformación, ese movimiento de la consciencia, da necesariamente origen al nuevo objeto (Podetti, 2007, p.121).”

Outro exemplo se encontra na *Enciclopédia*:

Diz-se, assim, por exemplo: o homem é mortal, e considera-se então o morrer como algo que tem sua razão-de-ser apenas nas circunstâncias exteriores; e, conforme esse modo de considerar, são duas propriedades particulares do homem: ser vivo e *também* ser mortal. Mas a verdadeira compreensão é esta: que a vida como tal traz em si o gérmen da morte, e que em geral o finito se contradiz em si mesmo, e por isso se suprassume.¹⁶⁴

O movimento dialético, portanto, é um movimento de negação imanente. No entanto, é uma negação que, para Hegel, não é apenas negativa. Seu lado apenas negativo se mostra na perspectiva do *para a* consciência, a qual apreende a atuação imanente do negativo no objeto como morte, perda; o que de fato ocorre, pois o objeto negado não se encontra mais presente, enquanto primeiro objeto, no movimento fenomenológico. Já, do ponto de vista do *nós*, essa atuação imanente do negativo no objeto não é apenas apreendida como morte, mas, mostra-se também como a passagem entre as figuras da consciência.

2.4 O PROBLEMA DA EXIGÊNCIA DE UM PADRÃO DE MEDIDA

Retornando ao movimento que a consciência natural realiza, sabemos, pelo que já foi exposto, que ela não vê a si mesma como um saber não-real, e sim, como um saber real, por essa razão, o caminho da consciência natural tem uma significação negativa para ela. A consciência natural não consegue apreender a conexão entre a experiência realizada e o resultado dessa experiência;¹⁶⁵ “(...) no movimento da consciência ocorre um momento do *ser-em-*

¹⁶⁴ Hegel, *E.*, vol. I, § 81, Adendo, p.163.

¹⁶⁵ Conforme Marcos L. Müller, no artigo *A experiência, caminho para a verdade?*, “Ela exerce a compreensão do ser, mas é incapaz de ver-se compreendida na articulação do desvelamento que constitui a verdade para ela. (...) se ela caminha na verdade, - pois a verdade é o todo fora do qual nada é - ela não sabe que o seu solo é a verdade (Müller, 1967, p. 149).”

si ou do *ser-para-nós*, que não se apresenta à consciência, pois ela mesma está compreendida na experiência.”¹⁶⁶

Logo, ela acredita que é arrancada para fora de si mesma por um outro. Acredita que o resultado a que chegou é independente do movimento que realizou para comprovar a veracidade de seu saber.

O que está restrito 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.¹⁶⁷

No entanto, não é isso o que ocorre. A consciência filosófica, o *nós*, demonstra que se trata de uma apreensão equivocada, ou limitada por parte da consciência natural de seu próprio movimento. “*Para ela*, o que surge só é como objeto; *para nós*, é igualmente como movimento e vir-a-ser.”¹⁶⁸ Neste sentido, o *nós*, na medida em que tem a consciência natural como objeto, momento em que a consciência se torna para si mesma seu conceito, engendra um movimento dialético — uma negação determinada —, o qual não entraria em cena a partir da visão unilateral da consciência natural. Entendendo aqui conceito em sua conotação positiva, pois agora ele corresponde ao manifestar-se da consciência em sua verdade.¹⁶⁹

Mas a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e — já que este limite lhe pertence — é o ir além de si mesma. (...) Portanto, essa violência que a consciência sofre — de se lhe estragar toda satisfação limitada — vem dela mesma.¹⁷⁰

Cabe, neste momento, ressaltar que o fato da consciência natural não ir além de si por si mesma, não significa que ela não vá. Isso porque, é para si mesma que a consciência natural não é capaz de ir além de si, é devido à visão

¹⁶⁶ Hegel, *FE*, § 87, p.81.

¹⁶⁷ Hegel, *FE*, § 80, p.76.

¹⁶⁸ Hegel, *FE*, § 87, p.81.

¹⁶⁹ Cf. Heidegger, *El Concepto de Experiencia de Hegel*. Acesso em: 30 de setembro de 2013. Texto disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/experiencia_hegel.htm

¹⁷⁰ Hegel, *FE*, § 80, p.76.

unilateral de seu movimento que ela concebe o resultado como independente do movimento que realiza.¹⁷¹

Esse momento da consciência, o qual não é consciente do movimento realizado, pode ser observado na certeza sensível. Nesta figura do saber ocorre uma comparação por parte da consciência entre o saber e o objeto, cujo resultado é a negação da verdade da certeza sensível através do aparecimento de outra figura da consciência, a percepção.

Para a certeza sensível parece que a negação é realizada pela percepção, como se ela, ao entrar em cena, desvinculada da experiência da certeza sensível, negasse-a.

Ante essa violência, a consciência natural tenta protelar a negação. No sentimento dessa violência, segundo Hegel, a angústia ante a verdade faz com que a consciência tente recuar; uma angústia, conforme Philonenko (2004, p.153-154) que pode ser traduzida por medo e não deve ser confundida com as conotações que essa palavra ganha com o advento do existencialismo.¹⁷²

Para tal, ela poderá tentar permanecer em uma inércia carente-de-pensamento¹⁷³, apoiar-se no sentimentalismo¹⁷⁴, ou ocultar-se por trás da aparência de que é um zelo severo pela verdade¹⁷⁵.

¹⁷¹ “Também a consciência natural, que “está compreendida na experiência”, busca a verdade, pois sendo a verdade o todo, também ela não pode estar fora da verdade. Mas ela busca a verdade sem sabê-lo, ela busca algo que ainda não reconheceu, e, por isso, é mais conduzida do que condutora, mais agida do que agente (Müller, 1967, p.149).”

¹⁷² Hyppolite (2003) expõe essa angústia como sendo o propulsor do movimento fenomenológico da consciência – “Essa angústia – que possui a consciência humana e a impulsiona sempre adiante de si mesma, até que deixe de ser uma consciência humana, um entendimento humano como é o caso de Kant, mas que atinge o saber absoluto, o qual, ao mesmo tempo que é saber do objeto é saber de si, ao mesmo tempo que é saber de si é saber do objeto – não é somente, como já o assinalamos, uma angústia na ordem do conhecimento, mas ainda, como tende a provar toda a Fenomenologia, uma angústia existencial (Hyppolite, 2003, pp. 34-35).” Porém, conforme as indicações de Hegel – “(...) a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder (Hegel, 2003b, §80, p.76)” -, parece-me mais viável a posição que Philonenko assume diante deste termo, a saber, que ele se mostra enquanto um medo que paralisa a ação.

¹⁷³ Conforme Amelia Podetti, quando Hegel se refere à inércia carente-de-pensamento, essa posição “(...) puede estar encarnada por el *Schwärmer* (visionario), esto es, el exaltado, el iluminado, que desdeña la reflexión y se entrega a la imaginación, resolviendo la naturaleza en “figuras informes”. Pero también podría ser una figura de inercia sin pensamiento la de la fe, a la que Hegel se refiere en la *Fenomenología* como opuesta a la del intelectualismo de la Ilustración, señalando que ante “el calmo reino de su pensamiento”, la

No entanto, no primeiro caso, o próprio pensamento estorva a inércia e impede que se permaneça no não querer pensar; “(...) se quer ficar numa inércia carente-de-pensamento, o pensamento perturba a carência-de-pensamento, e seu desassossego estorva a inércia.”¹⁷⁶

No segundo caso, quando a consciência se apoia em um sentimentalismo, o qual “garante achar tudo *bom a seu modo*”¹⁷⁷, a razão impede que se permaneça nessa posição, porque considera que enquanto for um modo, ainda não poderá ser bom; o que somente ocorrerá quando não se tratar mais de um particular, e sim de um universal.

Por fim, quando a consciência se oculta por trás da aparência de que é um zelo severo pela verdade, cujo resultado é um vazio, deve ser abandonada, pois se afasta do universal.

(...) o medo da verdade poderá ocultar-se de si e dos outros por trás da aparência de que é um zelo severo pela verdade, que lhe torna difícil e até impossível encontrar outra verdade que não aquela única vaidade de ser sempre mais arguto que qualquer pensamento – que se possua vindo de si ou dos outros. Vaidade essa capaz de tornar vã toda a verdade, para retornar a si mesma e deliciar-se em seu próprio entendimento; dissolve sempre todo o pensamento, e só sabe achar seu Eu árido em lugar de todo o conteúdo. Esta é uma satisfação que deve ser abandonada a si mesma, pois foge o universal e somente procura o Ser-para-si.¹⁷⁸

Assim, por mais que a consciência, na angústia ante a verdade, procure recuar, não consegue permanecer na inverdade. O movimento

“realidad efectiva se presenta como una existencia sin espíritu que es preciso superar de una manera exterior”. Puesto que el pensamiento no puede ser calmo, esta fe se presenta en realidad como sin pensamiento (Podetti, 2007, pp.100-101).”

¹⁷⁴ Quanto ao sentimentalismo, de acordo com Podetti, “(...) puede ser ejemplificada por el eudemonismo de la Ilustración, que busca su justificación y el “socorro de una buena conciencia” gracias a una doctrina de la felicidad que permite reconciliarse con la realidad vulgar, finita y singular (Podetti, 2007, p. 101).”

¹⁷⁵ Quanto a essa posição, “es propia, por ejemplo, de la filosofía crítica, que se paraliza estudiando la facultad de conocer en vez de lanzarse directamente a conocer (...) (Podetti, 2007, p.101).” Já Alexis Philonenko (2004, p. 155), considera que Hegel está se dirigindo a Schelling, principalmente devido a Hegel considerar que essa posição “oculta uma vaidade de ser sempre mais arguto que qualquer pensamento”.

¹⁷⁶ Hegel, *FE*, § 80, pp. 76-77.

¹⁷⁷ Hegel, *FE*, § 80, p. 77.

¹⁷⁸ Hegel, *FE*, § 80, p.77.

fenomenológico tem como meta, aliás, uma meta que é imanente ao seu próprio movimento – “*o saber tem sua meta fixada tão necessariamente quanto a série do processo*”¹⁷⁹ – o saber que é igual a si mesmo, uma correspondência entre o objeto do saber e o saber desse objeto, não descansando enquanto a meta não for alcançada.

A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito. Assim, o processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente.¹⁸⁰

No entanto, neste ponto, a reflexão de Hegel parece esbarrar em um problema, pois sabemos que o exame da essência do conhecer, como Hegel apresenta, é um exame que se “*produz por si mesmo*”, de caráter necessário, mas, conforme Hegel, parece que esse exame não pode ser realizado sem um certo pressuposto colocado na base como padrão de medida.

Parece que essa exposição, representada como um *procedimento da ciência* em relação ao saber *fenomenal* e como *investigação e exame da realidade do conhecer*, não se pode efetuar sem um certo pressuposto colocado na base como *padrão de medida*. Pois o exame consiste em aplicar ao que é examinado um padrão aceito, para decidir, conforme a igualdade ou desigualdade resultante, se a coisa está correta ou incorreta.¹⁸¹

Uma contradição que não pode ser solucionada tomando-se a ciência como padrão de medida, pois como o movimento fenomenológico corresponde a um movimento de vir-a-ser, não há um padrão de medida aceito – fixo – ao qual a consciência natural possa recorrer. Ou seja, dentro do movimento fenomenológico, a ciência está apenas surgindo, ela não entra em cena realizada e desenvolvida em sua verdade, falta a ela em seu início o seu desenvolvimento; “(...) a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma (aparecimento)*

¹⁷⁹ Hegel, *FE*, § 80, p.76.

¹⁸⁰ Hegel, *FE*, § 80, p.76.

¹⁸¹ Hegel, *FE*, § 81, p.77.

[fenômeno]: seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade.”¹⁸²

Desse modo, a ciência não pode ser o padrão de medida para a realização do exame. A ciência não possui a autoridade para recusar determinado saber julgando-o falso. Como também não pode se legitimar através do pressentimento de ser um saber melhor que os outros. Em ambos os casos, a ciência poderia ser refutada.

A medida em geral, e também a ciência, se for a medida, são tomadas como a *essência* ou como o *em si*. Mas nesse ponto, onde a ciência apenas está surgindo, nem ela nem seja o que for se justifica como a essência ou o *em si*.¹⁸³

Mas o que então pode ser colocado como padrão de medida no interior de um movimento de vi-a-ser? Lembrando que, sem um padrão de medida fixo parece não haver a possibilidade de nenhum exame.

2.5 ANÁLISE DA EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA

A contradição resultante da exigência de um padrão de medida é solucionada por Hegel percorrendo as determinações abstratas do saber e da verdade — abstratas no sentido de que são determinações provisórias e limitadas — tais como ocorrem na consciência, “(...) pois enquanto nosso objeto é o saber fenomenal, suas determinações são também tomadas como imediatamente se apresentam (...).”¹⁸⁴ Trata-se do momento do saber e do momento da verdade, do saber que a consciência possui de algo e do algo sobre o qual ela sabe.

¹⁸² Hegel, *FE*, § 76, p.73.

¹⁸³ Hegel, *FE*, § 81, p.77.

¹⁸⁴ Hegel, *FE*, § 82, p.78.

A consciência consiste na atividade de distinguir de si o objeto, o qual é considerado como independente de ser objeto para a consciência. No entanto, ela também se relaciona a ele, ou seja, ela consiste na atividade de distinguir e de se relacionar com o que ela distingue de si.

Esse algo que a consciência distingue de si e ao qual se relaciona é um *para ela*, é algo *para a* consciência e esse momento de ser algo *para a* consciência corresponde ao momento do saber. “O aspecto determinado desse *relacionar-se* – ou do ser algo *para uma consciência* – é o *saber*.”¹⁸⁵

Todavia, esse *para a* consciência, não é somente *para ela*, porque ele também é um ser-em-si. “Nós porém distinguimos desse ser para um outro o ser-em-si; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como (sendo também)* fora dessa relação (...).”¹⁸⁶ Uma distinção feita pelo *nós*, pois a consciência natural não se pergunta pelo Em-si do objeto, porque ela não sabe que o que toma como o Em-si é somente para ela.

Dito de outra forma, a consciência filosófica é que supõe o em-si do objeto como algo inicialmente inapreensível e impensável pela consciência comum e nele deve procurar sua verdade.¹⁸⁷

Assim, o que a consciência sabe se distingue do saber, de ser algo *para a* consciência, e se coloca como possuindo uma existência fora dessa relação ao saber. O que a princípio era somente na relação, agora também é fora dela. Esse Em-si é chamado, por Hegel, de verdade – “(...) o lado desse Em-si chama-se *verdade*”¹⁸⁸ – e passa a ser considerado como a essência, como o padrão de medida em cada momento do movimento fenomenológico. Essência que pode também ser considerada como o absoluto dentro de cada momento da *Fenomenologia*, no sentido que corresponde à meta de cada momento, um

¹⁸⁵ Hegel, *FE*, § 82, p.77.

¹⁸⁶ Hegel, *FE*, pp. § 82, 77 - 78.

¹⁸⁷ Sales, L.S. *Nota sobre a Introdução à Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Acesso em 07 de julho de 2014.

Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev04b.htm>

¹⁸⁸ Hegel, *FE*, § 82, p.78.

absoluto que como veremos é examinado a cada nível do movimento fenomenológico.

O movimento da consciência em relação a seus momentos consiste em realizar uma comparação entre as suas determinações, sendo uma delas considerada como o padrão de medida. No início do movimento, considera-se o objeto — o momento chamado verdade — como o padrão de medida, pois enquanto o saber depende do objeto, já que é saber de algo, o Em-si é independente de outro para ser; o que é *para a* consciência é considerado pela consciência como independente de ser *para* ela, ou seja, ele também é fora da relação com a consciência. “Mas o objeto é o verdadeiro e a essência: ele é, tanto faz que seja conhecido ou não. Permanece mesmo não sendo conhecido — enquanto o saber não é, se o objeto não é.”¹⁸⁹

Na medida em que o exame do conhecimento investiga a verdade do saber, parece que o que se procura determinar é o que o saber é fora da relação com a consciência. “Se investigarmos agora a verdade do saber, parece que estamos investigando o que o saber é *em si*.”¹⁹⁰ E, como nesse exame o objeto é *para nós*, o acesso ao Em-si, ao que é fora da relação com a consciência, seria, portanto, o acesso ao ser *para nós*, tudo o que soubéssemos dele seria o que ele é *para nós*. “O Em-si do saber resultante dessa investigação seria, antes, seu ser *para nós*: o que afirmássemos como sua essência não seria sua verdade, mas sim nosso saber sobre ele.”¹⁹¹ O padrão de medida, neste caso, estaria em *nós*. O que gera o problema de que o objeto a ser comparado com ele poderia não reconhecer a sua validade.

Hegel soluciona esse problema recorrendo à natureza do objeto que investigamos, o qual revela a dissolução da separação entre saber e verdade “(...) a natureza do objeto que investigamos (dispensa)* essa separação ou essa

¹⁸⁹ Hegel, *FE*, § 93, p.86.

¹⁹⁰ Hegel, *FE*, § 83, p.78.

¹⁹¹ Hegel, *FE*, § 83, p.78.

aparência de separação e de pressuposição.”¹⁹² Uma dissolução que se realiza na medida em que se descobre que é a própria consciência que fornece nela mesma sua própria medida — que a distinção incide nela mesma — assim, “(...) *elimina da exposição a preocupação em adotar, em seu exame, um padrão de medida externo à consciência.*”¹⁹³

A consciência fornece (nela mesma)* sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência.¹⁹⁴

Por meio dessa distinção entre saber e verdade, a contradição que se colocava de início em relação à exigência de um padrão de medida se dissolve, tendo em vista que é a consciência que dá a si mesma seu próprio padrão de medida e que ele não é fixo, no sentido de que não é o mesmo para todo o movimento, pois, como veremos no decorrer da análise do movimento realizado pela consciência, a cada nível do conhecimento o movimento interno conduz a uma transformação e assim o padrão de medida vai se modificando no decorrer do movimento fenomenológico da consciência.

Sendo o padrão de medida inerente à própria consciência, Hegel passa a pensar, por meio de uma associação entre saber e conceito de um lado e verdade, ou essência, e objeto de outro, a realização do exame como a averiguação da existência ou ausência de correspondência entre conceito e objeto.

Um movimento que pode ser exposto desde dois pontos de vista distintos, os quais, no entanto, para o *nós*, correspondem ao mesmo ponto de vista — “Bem se vê que as duas coisas são o mesmo (...)”¹⁹⁵ Pode-se chamar o saber de conceito e a essência de objeto, fazendo com que o exame consista em verificar se o conceito corresponde ao objeto. Trata-se do exame desde o ponto

¹⁹² Hegel, *FE*, § 84, p.78.

¹⁹³ Iber, C. G. *Mudança de Paradigma da Consciência para o Espírito de Hegel*, 2007, p. 68.

¹⁹⁴ Hegel, *FE*, § 84, p. 78.

¹⁹⁵ Hegel, *FE*, § 84, p. 78.

de vista da consciência natural. Como também, pode-se chamar a essência ou o Em-si do objeto como conceito e entender por objeto o conceito enquanto objeto, ou seja, como ele é para um outro, o que faz com que o exame corresponda a verificar se o objeto corresponde ao seu conceito. Uma inversão que ocorre quando a consciência filosófica, o *nós*, toma o *para um* Outro, ou seja, o saber que é característico da consciência natural de tomar o que é *para si* como sendo a realidade, como o Em-si que ela deve analisar; o que faz com que o exame seja compreendido como uma verificação da ausência ou existência de uma correspondência entre o saber da consciência natural, entendido como o objeto, e o saber que o *nós* possui dele.

Com efeito, 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. Enquanto ambos são *para a consciência*, ela mesma é sua comparação: é para *ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto.¹⁹⁶

Sendo assim, o padrão de medida do exame que a consciência realiza se encontra nela mesma.

Portanto não precisamos trazer conosco padrões de medida e nem aplicar na investigação *nossos* achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a coisa como é *em si e para si*.¹⁹⁷

Uma consequência dessa incidência do saber e do objeto na consciência seria, tal como Hegel apresenta, que a consciência não teria a capacidade de saber o que o objeto é *em si*, o objeto seria somente tal como ela o conhece. “O objeto parece, de fato, para a consciência, ser somente tal como ela o conhece.”¹⁹⁸

¹⁹⁶ Hegel, *FE*, § 85, p.79.

¹⁹⁷ Hegel, *FE*, § 84, p.79.

¹⁹⁸ Hegel, *FE*, § 85, p.79.

Logo, se ela não consegue apreender o que o objeto é *em si*, ela também não conseguiria examinar o seu saber do objeto, pois como ela poderia examinar o seu saber do objeto se não sabe o que ele é *em si*?

Parece também que a consciência não pode chegar por detrás do objeto, [para ver] como ele é, *não para ela*, mas como é *em si*; e que, portanto, também não pode examinar seu saber no objeto.¹⁹⁹

Conforme Hegel, porém, porque a consciência sabe de um objeto, já está dada a distinção entre um momento que é *para a* consciência e outro que é *em si*.²⁰⁰ Dessa forma, não se pode acusar a consciência de não alcançar o que o objeto é *em si*, pois esse Em-si que se mostra como independente é dado pela consciência. O exame não se baseia sobre uma separação insuperável, mas sobre uma distinção colocada pela consciência.

Mas justamente porque a consciência sabe em geral (de)* um objeto, já está dada a distinção entre [um momento de] algo que é, *para a consciência, o Em-si*, e um outro momento que é o saber ou o ser do objeto *para a* consciência. O exame se baseia sobre uma distinção que é uma distinção dada.²⁰¹

Como foi colocado, o exame que a consciência exerce nela mesma consiste em uma averiguação da existência ou ausência de uma correspondência entre saber e objeto, lembrando que se trata de uma distinção estabelecida pela consciência. Caso não ocorra uma correspondência, parece que a consciência deva mudar o seu saber do objeto. “Caso os dois momentos não se

¹⁹⁹ Hegel, *FE*, § 85, p.79.

²⁰⁰ Um exemplo de Konrad Utz (2007) nos ajudará a compreender a presença do saber e do objeto na consciência enquanto momentos distintos; “(...) eu vejo uma rosa cor de laranja. Em minha consciência tenho, então, a consciência do ser-em-si de uma rosa laranja. Ao mesmo tempo tenho consciência de estar consciente. Tenho, então, ao mesmo tempo e junto com a primeira consciência a consciência do ser-para-mim dessa rosa ou de sua aparência. Ambas formas de a rosa ser dada na consciência são formas da consciência. Não estamos falando aqui da rosa como esta existe fora da consciência. Ela pode existir lá, independentemente de nossa consciência dela ou não. Para nós, enquanto fenomenólogo, isso não interessa. Tampouco pode interessar a nós a relação que nossa consciência tem com essa rosa real. A nós interessa apenas a “rosa fenomenológica”. E essa se apresenta nas duas formas do ser-em-si e do aparecer à consciência (Utz,2007, p.93).”

²⁰¹ Hegel, *FE*, § 85, p.79.

correspondam nessa comparação, parece que a consciência deva então mudar o seu saber para adequá-lo ao objeto.”²⁰²

Todavia, uma modificação no saber ocasiona também uma modificação no objeto, ocasionando o surgir – *daraus entspringt*²⁰³ – de um novo objeto; “(...) junto com o saber, o objeto se torna também um outro, pois pertencia essencialmente a esse saber.”²⁰⁴ Ou seja, o objeto que, a princípio, era considerado um *em si*, agora, após a transformação decorrente da não correspondência do exame é considerado um *em si para a consciência*.

Assim, o exame não é somente um exame do saber, mas também de seu padrão de medida, pois a medida do exame se modifica quando o objeto – o padrão de medida – é reprovado no exame. “O exame não é somente um exame do saber, mas também de seu padrão de medida.”²⁰⁵

Movimento dialético que Hegel compreende como a experiência que a consciência exerce nela mesma.

Esse movimento *dialético* que a consciência (exerce nela mesma)*, tanto em seu saber como em seu objeto, (na medida em que)* *surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência, é (propriamente)* o que se chama *experiência*.²⁰⁶

Quanto ao aparecimento do novo objeto, resultante do movimento dialético que a consciência exerce nela mesma, convém apontar que ele parece, a princípio, ser apenas uma reflexão da consciência sobre o seu saber, como se ela realizasse uma representação de seu primeiro saber do objeto.

Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um, o primeiro *Em-si*; o segundo, o *ser-para-ela desse Em-si*. Esse último parece, de início, apenas a reflexão da consciência sobre si mesma: uma

²⁰² Hegel, *FE* § 85, p.79.

²⁰³ Conforme Christian Iber, em seu artigo *Mudança de paradigma da consciência para o espírito de Hegel* (2007, p. 73), quando Hegel utiliza a palavra “surgir”, ele está se referindo à consciência que apenas apreende o conteúdo e não à sua gênese, salientando a importância do elemento que se encontra destacado nessa frase, ou seja, o novo objeto, o qual possibilitará que se apreenda o movimento da experiência não apenas através da perspectiva unilateral da consciência compreendida na experiência.

²⁰⁴ Hegel, *FE*, § 85, p.79.

²⁰⁵ Hegel, *FE*, § 85, p.80.

²⁰⁶ Hegel, *FE*, § 86, p.80.

representação não de um objeto, mas apenas de seu saber do primeiro objeto.²⁰⁷

No entanto, não se trata apenas de um saber do saber, pois esse resultado também é um objeto; ele também é essência, que difere do anterior por estar mais carregado de saber – ele contém o primeiro objeto e o saber do primeiro objeto.²⁰⁸

Só que, como foi antes mostrado, o primeiro se altera ali para a consciência; deixa de ser o *Em-si* e se torna para ela um objeto tal, que *só para a consciência é o Em-si*. Mas, sendo assim, o *ser-para-ela* desse *Em-si* é o verdadeiro; o que significa, porém, que ele é a *essência* ou é seu *objeto*.²⁰⁹

O movimento dialético que a consciência exerce nela mesma tem como resultado uma transformação no objeto da consciência. Na exposição desse movimento, segundo Hegel, parece que estão presentes duas concepções de experiência. Uma delas parece corresponder ao que se costuma entender por experiência, “(...) parece que nós fazemos a experiência da inverdade de nosso primeiro conceito, *em um outro objeto*, que encontramos de modo um tanto casual e extrínseco (...),”²¹⁰ e a outra parece não corresponder ao que se costuma entender por experiência, ou seja, trata-se da experiência da inverdade do primeiro objeto que se realiza nele mesmo.

Conforme Amelia Podetti²¹¹, o que podemos perceber é que não há uma diferença entre esses dois tipos de experiência, como já sugere a presença de um “parece”, pois a diferença se encontra no modo de apreensão da experiência. Sendo assim, podemos apontar que essa distinção faz referência às duas perspectivas do movimento da experiência. Trata-se do ponto de vista da consciência natural e do *nós*.

²⁰⁷ Hegel, *FE*, § 86, p.80.

²⁰⁸ Cf. Podetti, 2007, p.122.

²⁰⁹ Hegel, *FE*, § 86, p.80.

²¹⁰ Hegel, *FE*, § 87, p.80.

²¹¹ Cf. Podetti, 2007, pp.121 -122.

Desde a perspectiva da consciência natural parece que entre o primeiro e o segundo objeto não há conexão, ou, que a experiência da inverdade do primeiro objeto é realizada no segundo, de forma independente do primeiro; “(...) a *gênese* do novo objeto – se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece.”²¹²

Já, seguindo a perspectiva do *nós*, o que percebemos é que não há um outro que nega a verdade da consciência natural, mas que é o próprio movimento interno dessa consciência que possibilita a sua negação.

(...) no movimento da consciência ocorre um momento do *ser-em-si* ou do *ser-para-nós*, que não se apresenta à consciência, pois ela mesma está compreendida na experiência. Mas o *conteúdo* do que para nós vem surgindo é *para a consciência*: nós compreendemos apenas seu [aspecto] formal, ou seu surgir puro. *Para ela*, o que surge só é como objeto; *para nós*, é igualmente como movimento e vir-a-ser.²¹³

Sendo assim, a experiência exposta até o momento consistiu em uma negação do objeto da consciência. Descobriu-se que não havia correspondência entre o objeto e o saber que se possuía dele, pois o que era considerado um *Em-si* se revelou um *em si para a consciência*, fazendo-se necessário uma transformação no saber. No entanto, essa transformação não se limitou apenas ao saber, pois o objeto também foi modificado, surgindo um novo objeto.

De acordo com Hegel, dessa forma, o movimento da experiência não consiste em uma série de exames de objetos que não possuem conexão entre si. Como é o caso do ceticismo antigo, que a cada negação necessita que outro objeto lhe seja oferecido para que possa dar continuidade ao movimento. Ao contrário, a experiência corresponde a uma transformação da própria consciência, onde o primeiro objeto se torna o segundo. “No entanto, na perspectiva que foi apresentada, o novo objeto mostra-se como tendo vindo à existência por meio de uma *conversão da consciência* mesma.”²¹⁴

²¹² Hegel, *FE*, § 87, p.81.

²¹³ Hegel, *FE*, § 87, p.81.

²¹⁴ Hegel, *FE*, 1974, p.55.

Essa consideração do movimento, contudo, surge, somente a partir da interferência do *nós*, pois a consciência que está imersa na experiência não é capaz de apreender essa transformação.

Essa consideração da coisa é uma aproximação de nossa parte (*ist unsere Zutat*)²¹⁵, por meio da qual a série das experiências da consciência se eleva a um processo científico; mas, para a consciência que examinamos essa consideração não tem lugar.²¹⁶

Enquanto seguíamos a perspectiva da consciência natural tínhamos como resultado um vazio, no sentido de que ela era negada por um outro que aparecia de forma casual. Já, desde a perspectiva do *nós* o que estava oculto para a consciência natural se torna visível. Descobre-se que o movimento da experiência não resulta no nada vazio, pois o resultado contém o que o saber do primeiro objeto possui de verdadeiro. Ele contém a negação que se realizou no primeiro; trata-se da negação determinada. “Esse novo objeto contém o aniquilamento [natividade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele.”²¹⁷

Podemos apreender, dessa forma, o movimento da experiência não mais como um movimento de perda, mas como um movimento de enriquecimento tanto do saber quanto do objeto.

(...) a negação do primeiro objeto não é um empobrecimento, mas o seu enriquecimento, enquanto é uma negação que suprime e conserva o negado. E conserva enriquecendo-o, pois, na mediação que constitui a experiência, a consciência nega o objeto ampliando o âmbito da sua reflexão e reflete sobre si aprofundando a verdade do objeto.²¹⁸

Todavia, isso não significa que o antigo objeto seja preservado ao lado do novo objeto. O que ocorre é que o objeto negado está contido no segundo, enquanto o novo objeto corresponde à experiência realizada no primeiro.

²¹⁵ Inserção nossa.

²¹⁶ Hegel, *FE*, § 87, p.81.

²¹⁷ Hegel, *FE*, § 86, p.80.

²¹⁸ Müller, M. *A experiência, caminho para a verdade?*, 1967, p.156.

(...) não se pode dizer por isso que o *falso* constitua um momento ou mesmo um componente do verdadeiro. Nesta expressão: “todo o falso tem algo de verdadeiro”, os dois termos contam como azeite e água que não se misturam, mas só se unem exteriormente.²¹⁹

De acordo com Hyppolite (2003), a conexão entre o antigo e o novo objeto pode ser compreendida na relação que existe entre o todo e as partes, onde cada parte foi colocada pelo todo e sua negação é um retorno ao todo.

Posto um termo A, pode sua negação não engendrar um termo B verdadeiramente novo? Parece que não. De nosso ponto de vista, para compreender o texto hegeliano é preciso admitir que o Todo é sempre imanente ao desenvolvimento da consciência. A negação é criadora porque o termo posto havia sido isolado, por que ele próprio era uma certa negação. Desde então concebe-se que sua negação permita reencontrar esse Todo em seu pormenor. Sem essa imanência do Todo à consciência não se compreenderia como a negação pode, verdadeiramente, engendrar um conteúdo.²²⁰

Neste momento, podemos pontuar de forma mais precisa, tendo em vista a apresentação já realizada da forma como Hegel concebe o movimento da experiência, em que medida ele se distingue de Kant e Schelling. Tal como apontamos anteriormente, Kant coloca como necessário a realização de um exame do conhecimento prévio à atividade de conhecer, pois tem como pressuposto uma separação definitiva entre pensamento e ser. Por Hegel não partir dessa pressuposição, por não considerar o conhecimento um meio, concebe o exame do conhecimento como se realizando ao mesmo tempo em que o conhecimento ocorre, concebe a atividade de conhecer como o exame que possibilita a legitimação do saber.

Porém, o fato de Hegel não ter como pressuposição a separação entre o conhecer e o que será conhecido, não significa que na concepção de conhecimento hegeliana não esteja presente uma distinção entre o conhecer e o

²¹⁹ Hegel, *FE*, § 39, p.48.

²²⁰ Hyppolite, J., *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*, 2003, p.31.

que será conhecido. No entanto, a distinção que se faz presente para ele é colocada pela consciência e, ela mesma, conduz à sua superação, ou seja, ao momento em que se alcança o ponto em que o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito.

Ou, colocando em outros termos, enquanto a filosofia crítica considera problemática a separação entre ser e conhecer, porque não concebe que ela possa ser superada, a filosofia hegeliana a concebe como uma mediação necessária.

A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância – que é seu objeto – é a diferença entre eles, o *negativo* em geral. Pode considerar-se como falha dos dois, mas é sua alma, é o que os move. (...) Ora, se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela – ser uma atividade dirigida contra ela – é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito.²²¹

Pode-se verificar essa posição de Hegel, ou seja, a defesa de que o absoluto não é estático, na seguinte passagem da Introdução:

Se através do instrumento o absoluto tivesse apenas de chegar-se a nós, como o passarinho na visgueira, sem que nada nele mudasse, ele zombaria desse artifício, se já não estivesse e não quisesse estar perto de nós em si e para si.²²²

Essa posição, a qual apresenta que o absoluto já está e quer estar perto de nós, no entanto, parece opor-se ao que até agora apresentamos, ou seja, que Hegel não eliminava a presença de uma distinção entre o conhecer e o absoluto. Todavia, segundo Amelia Podetti (2007, p.69), o que ocorre é que há tanto uma distinção como a ausência dela em Hegel, pois a distinção é estabelecida, é a consciência que coloca essa distinção, ela não é dada de tal forma que não possa ser superada.

²²¹ Hegel, *FE*, § 37, p.46-47.

²²² Hegel, *FE*, § 73, p.72.

Para Hegel, em seu início, o absoluto não consiste ainda em um saber efetivamente real, o que somente ocorre quando ele se delimita de si mesmo e a partir desta delimitação percorre o movimento de retorno. Porém, voltar ao início não significa necessariamente ser o que era, e a transformação não é um problema para Hegel, ao contrário é a realização do saber.

(...) conocer y el ser están al mismo tiempo intrínsecamente referidos el uno al otro, por el esfuerzo que hace *efectivamente real* tanto al conocer como al ser. Lo absoluto está junto a nosotros desde el principio, pero ese estar tiene que realizarse, tiene que llegar a ser efectivamente real; por lo tanto, tampoco es algo inmóvil que permanezca inalterado durante el proceso.²²³

Sendo assim, por Hegel conceber que a distinção não é insuperável e problemática, mas concebê-la como estabelecida pela consciência, como uma mediação necessária, não está presente para ele a necessidade de um exame prévio ao conhecer; o que não significa que não esteja presente para ele a necessidade de um exame.

Segundo Heidegger, na *Dilucidación de la "Introducción" de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, não há como Hegel fugir da realização de um exame, porque está presente para ele a exigência do exame e da legitimação. Isso porque, no movimento do idealismo que precede a Hegel, reconheceu-se que o conhecimento do absoluto só pode ser alcançado se o conhecer se realizar de maneira absoluta, o que torna necessário ao conhecer examinar acerca de si mesmo para saber se esse conhecimento é absoluto e como ele se realiza.

El conocer tiene que ser examinado acerca de si y cómo puede ser un conocimiento absoluto. Este examen es hasta plenamente inevitable al interior del pensamiento moderno, según su propia actitud cognoscente; pues para el pensamiento moderno "verdad" significa la indudable certeza que se legitima a sí misma.²²⁴

²²³ Podetti, A., 2007, p. 69.

²²⁴ Heidegger, M. *Dilucidación de la "Introducción" de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*. Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/introduccion_fenomenologia.htm Acesso em: 01 de abril 2013.

Hegel, portanto, considera necessária a realização do exame, mas o modo como o concebe, devido a sua posição referente à distinção entre pensamento e ser, corresponde a um exame que se realiza junto com o conhecimento;

(...) o exame do conhecimento não pode ser feito de outra maneira a não ser *conhecendo*; no caso desse assim-chamado instrumento, examinar significa o mesmo que conhecê-lo.²²⁵ (...) Decerto, as formas do pensar não devem ser utilizadas sem exame: mas esse próprio exame é já um conhecimento. É preciso, assim, que estejam reunidas no conhecimento a atividade das formas-de-pensamento e sua crítica.²²⁶

A forma como Hegel se posiciona perante a distinção entre pensamento e ser, além de afastá-lo da filosofia crítica, afasta-o também de Schelling. Schelling, conforme Hegel, propõe uma identificação imediata entre pensamento e ser, o que é problemático para Hegel, pois se trata de uma posição que não legitima a si mesma. Já Hegel, concebe o processo de conhecimento do absoluto como um exame que a consciência exerce nela mesma.

ero sostener , como hace Hegel, que sí podemos conocerlo, enfrentándose a la filosofía crítica, no supone que la relación entre conocimiento y ser sea una relación inmediata y cumplida desde el comienzo; no se trata de oponer, a la separación definitiva, la inmediata identidad; esta posición había sido en cierto modo sostenida por Hegel en el período anterior a la *Fenomenología*, siguiendo a Schelling, quien se enfrentaba también a los filósofos de la reflexión oponiéndoles una identidad inmediata y real, desde el comienzo, entre conocer y ser.²²⁷

Por fim, podemos indicar que o resultado dessa análise nos conduz a compreensão do conceito de experiência, na Introdução, como o exame que a consciência exerce nela mesma para provar a correspondência entre pensamento e ser, um exame que se realiza de forma dupla, pois abarca a relação entre a consciência natural e o *nós*, na medida em que o *nós* integra em sua perspectiva o

²²⁵ Hegel, *E.*, vol. I, § 10, p.50.

²²⁶ Hegel, *E.*, vol. I, § 41, Adendo 1, p.109.

²²⁷ Podetti, A., 2007, p.62.

movimento realizado pela consciência natural. A experiência se mostra, assim, como um movimento de enriquecimento tanto do saber como do objeto.

3. A EXPERIÊNCIA NA CERTEZA SENSÍVEL

Após a análise realizada do conceito de experiência, no capítulo anterior, sirvo-me como auxílio para a compreensão deste, da experiência que se realiza na primeira figura do movimento fenomenológico – a certeza sensível.

A certeza sensível é a figura que compõe, junto com a percepção e o entendimento, o momento que se apresenta dentro da *Fenomenologia* como Consciência e que consiste em um saber que sabe a si mesmo, mas que se sabe enquanto seu si é considerado como objeto. Seu si, portanto, estabelece-se em oposição ao outro e o outro em oposição a ela. O que ela é se determina através do saber do outro, pois ela é saber, no entanto, esse outro é ela mesma; uma descoberta que se realiza no decorrer do movimento fenomenológico.

Podemos verificar essa descrição da consciência seguindo a exposição de Hegel presente na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*, onde ela se apresenta como um saber de algo, de um algo que ela distingue de si mesma, e além de se distinguir, relaciona-se com ele; “(...) a consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo *se relaciona* a ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo *para a consciência*.”²²⁸ Nessa distinção ela se estabelece como um saber de algo que não é ela, mas o estabelecimento dessa relação de oposição também é o início do movimento de descoberta para a consciência de que o que se apresentou como um objeto é um *ser-para-a-consciência do Em-si*, ou seja, que o que ela considerava como outro incide nela mesma.

Contudo, a primeira figura da *Fenomenologia* corresponde a um movimento que, mesmo estando dentro do momento que se apresenta como Consciência, parece não se tratar ainda de um movimento realizado pela consciência. Isso porque, devido ao modo como Hegel expõe a certeza sensível na *Fenomenologia do Espírito*, verifica-se que a consciência está ali como um

²²⁸ Hegel, *FE*, § 82, p. 77.

puro Eu; “(...) a consciência, (...) só está nessa certeza como puro *Eu*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*.”²²⁹ O que significa que não há um movimento por parte da consciência para alcançar o objeto de seu saber, e nem o objeto de seu saber é um rico relacionamento em si mesmo, mas o movimento se realiza como se o Eu recebesse o objeto de forma direta.

No decorrer da certeza sensível, no entanto, revelam-se as mediações realizadas por este puro Eu durante a apreensão do objeto, revela-se que não se trata de um puro Eu, mas que esse Eu realiza um movimento em direção ao saber, ou seja, que a apreensão não é imediata. Assim, a consciência entra em cena. Desse modo, percebe-se que na certeza sensível ocorre um movimento de constituição da consciência. Entretanto, essa constituição não pode ser entendida como se na certeza sensível não houvesse consciência e ali ela se constituísse. O que ocorre é que a princípio ela está oculta, ou melhor, ela ainda não entrou em cena.

A consciência, em seu início, corresponde a uma certeza de si, pois ainda não se revelou a mediação presente em sua relação com o objeto. “A consciência é, primeiro, a consciência imediata: sua relação ao objeto é, pois, a certeza dele, simples e não mediatizada.”²³⁰

Quanto ao que é exposto na primeira figura da *Fenomenologia do Espírito*, convém esclarecer que se trata da exposição da história da experiência da certeza sensível.

É claro que a dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história de seu movimento ou de sua experiência; e a certeza sensível mesma não é outra coisa que essa história apenas.²³¹

No entanto, essa exposição não expõe apenas um movimento que já se realizou, porque a exposição também consiste em uma realização, na medida em

²²⁹ Hegel, *FE*, § 91, p.85.

²³⁰ Hegel, *E.*, vol.III, § 418, p.188.

²³¹ Hegel, *FE*, § 109, p.92.

que a exposição é a integração do saber que se realizou e da exposição que está se realizando.

Neste sentido, a primeira forma que o saber assume no movimento fenomenológico, a certeza sensível, surge também como um ponto de partida imediato,²³² o qual será desenvolvido nos permitindo compreender que essa imediatidade é resultado de uma série de mediações. Sendo que o que permite a certeza sensível surgir como um imediato se encontra no movimento de suas mediações, porque as mediações se suprimem a si mesmas permitindo um surgir de forma imediata.

Os gérmenes, os pais, são uma existência imediata, inicial, em relação aos filhos etc; que são gerados. Mas os gérmenes, os pais, por mais que *sejam* como existentes em geral, *imediatos*, são igualmente gerados; e os filhos etc; apesar da mediação da sua existência, são imediatos, pois eles *são*.²³³

A *Fenomenologia*, portanto, tem início com o saber do sensível. Mas, de acordo com Amelia Podetti (2007), não porque na certeza sensível se exponha o salto do pré-conceitual ao conceitual, pois ela não se encontra neste momento do saber, mas sim, porque ela corresponde ao saber que Hegel pretende expor.

(...) la *Fenomenología* no describe la primera formación de conceptos, el salto desde lo preconceptual a lo conceptual; parte de un determinado nivel de conciencia, ya muy avanzado; no toma el proceso desde su origen primero, sino que lo toma en un nivel donde la existencia bruta ya ha sido transformada en sustancia espiritual; de cómo ocurrió esa primera negación, la

²³² Conforme Martin J. de Nys em seu artigo '*Sense-certainty' and universality: Hegel's entrance into the Phenomenology* (1993), tanto Feuerbach quanto Löwith criticam Hegel por ele realizar uma apreensão pobre do singular, pois, de acordo com eles, Hegel não se dedica à imediatidade, mas somente a aborda negativamente para engrandecer o universal. Ou seja, segundo eles toda a leitura de Hegel está voltada para o universal, e quando o imediato entra em cena, na certeza sensível, Hegel não se dedica a investigar o que ele é. A presença do imediato ali serve apenas para mostrar como ele é pobre em relação ao universal. No entanto, de acordo com Martin J. de Nys (1993), essa crítica não tem validade, porque o que Feuerbach e Löwith exigem de Hegel não é o que ele se propõe ao expor a certeza sensível. O que Hegel pretende com essa exposição não é alcançar o singular, mas sim, demonstrar que o objeto singular não é um objeto apreendido de forma imediata e passiva; o que se faz através do desenvolvimento do saber que se apresenta como um saber imediato.

²³³ Hegel, E., vol. I, § 66, pp. 146-147.

Fenomenología no nos informa. Pero esto no es una carencia de la *Fenomenología* sino un resultado del propósito de Hegel: la *Fenomenología* no es la historia de la razón humana, ella es más bien una investigación arqueológica de la razón europea moderna; no se trata de explicitar la génesis de la razón en general sino de indagar a partir de un saber absoluto ya constituido, disponible y contemporáneo, y que es la razón europeo-occidental del siglo XVIII y fines del XIX y, dentro mismo de ese saber, los estratos que se han sintetizado en él y que lo constituyen.²³⁴

Esse saber, esse imediato, corresponde ao hábito, a algo a respeito do qual parece não haver necessidade de investigação, pois já é conhecido por todos. Já Hegel, volta-se para esse saber, porque para ele não existe algo bem conhecido que possa ser colocado como ponto de partida sem a necessidade de uma análise. “É o modo mais habitual de enganar-se e enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está.”²³⁵ Para Hegel, é tarefa da filosofia investigar o que é abandonado por ser considerado supostamente conhecido, o que faz parte do hábito.

3.1 A EXPERIÊNCIA DO OBJETO DA CERTEZA SENSÍVEL

Hegel inicia a *Fenomenologia* abordando na certeza sensível o saber imediato. “O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: — *saber do imediato* ou do (ente)*.”²³⁶ A pretensão de Hegel ao partir de um imediato, segundo Martin J. de Nys (1993) está em revelar, através do desenvolvimento deste, como esse imediato não é imediato, ou, como o singular não é singular; trata-se de uma estrutura recorrente na *Fenomenologia*. Ou seja, Hegel não critica imediatamente determinada posição, mas a desenvolve e por meio desse desenvolvimento a

²³⁴ Podetti, A. 2007, p.117.

²³⁵ Hegel, *FE*, § 31, p.43.

²³⁶ Hegel, *FE*, § 90, p.85.

refuta.

Nessa investigação se revela como o singular, com o qual se inicia a certeza sensível, é um universal. Contudo, a passagem que se realiza para o universal não se faz por meio de um movimento de desenvolvimento do singular renegando sua própria singularidade e se tornando universal. Isso porque, o singular acredita ser um saber verdadeiro e não considera que a negação de seu saber seja realizada por ele. O que também não significa que a passagem para o universal se realize descartando esse singular como falso e apresentado o universal como verdadeiro. Isso não ocorre, porque no momento em que o resultado da experiência realizada sobre o primeiro objeto entra em cena, esse primeiro objeto já desapareceu.

De acordo com a concepção de experiência presente no capítulo anterior, a experiência da consciência, desde o ponto de vista da consciência compreendida na experiência, consiste em um exame para verificar se o seu objeto corresponde ou não ao padrão de medida, sendo que é através desse exame que entra em cena o novo objeto; o qual é apreendido em seu aspecto positivo apenas no momento em que é exposto.

O padrão de medida é determinado como o que é independente de outro para ser – o objeto. Já o que será examinado corresponde ao saber que se possui do objeto. Caso ocorra uma coincidência entre os termos a meta do movimento é alcançada. Caso contrário, faz-se necessário uma modificação no saber, o qual é essencialmente saber do objeto e, portanto, ocorre também uma modificação no objeto, no padrão de medida.

O conteúdo da certeza sensível, como Hegel descreve, em um primeiro momento, surge como o conhecimento mais rico devido ao seu conteúdo ser concreto. E neste ponto, quando Hegel fala de um conteúdo concreto, ele está se referindo a multiplicidade do sensível. Ou seja, trata-se dos inúmeros aqui e agora que o espaço e o tempo podem assumir. Sendo assim, porque seu conteúdo é infinito, ela surge como a mais rica. Além disso, surge como a mais verdadeira,

porque apreende toda a plenitude do objeto, para ela não há nada mais além do que ela apreende.

O conteúdo concreto da *certeza sensível* faz aparecer imediatamente essa certeza como o *mais rico* conhecimento, e até como um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite; nem *fora*, se percorrermos o espaço e o tempo onde se expande, nem [dentro], se *penetrarmos* nele pela divisão no *interior* de um fragmento tomado dessa plenitude.²³⁷

Porém, no decorrer do movimento da certeza sensível o conteúdo que permite a essa figura possuir o conhecimento mais rico sofre uma inversão, pois se descobre que seu conteúdo não é concreto, mas abstrato - vazio. Descobre-se que ela não alcança a mínima parte de toda a riqueza que acredita possuir. “Mas, de fato, essa *certeza* se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre.”²³⁸ Isso porque, o concreto da certeza sensível é um isto sensível – uma cadeira, uma mesa. E, ao longo do desenvolvimento dessa figura se descobre a incapacidade da certeza sensível em alcançar o isto, o singular. O que se descobre é que essa figura somente consegue enunciar que o isto é, mas não consegue dizer o que ele é, a certeza sensível não alcança, portanto, o seu conteúdo concreto.

A certeza sensível é capaz de enunciar: isto é um livro. Mas, com essa afirmação não se alcança o isto que se enuncia, pois enunciar não corresponde a dizer o que ele é. A palavra livro não alcança o que esse objeto é, já que ele também é papel, tinta, capa e outros; além disso, essas palavras também não alcançam esse objeto, pois o que o papel é não se limita a ser o livro que está na minha frente. Ou seja, ela não apreende o conteúdo concreto que faz com que seu saber seja considerado o mais rico. O conhecimento da certeza sensível, portanto, limita-se a saber que o objeto que ela sabe é; ela sabe que a coisa tem um ser, mas não sabe o que a coisa é. “Do que ela sabe, só exprime isto: ele é.”²³⁹

²³⁷ Hegel, *FE*, § 91, p.85.

²³⁸ Hegel, *FE*, § 91, p.85.

²³⁹ Hegel, *FE*, § 91, p.85.

Nela a consciência está como um puro este; “(...) a consciência, (...), só está nessa certeza como puro *Eu*, ou seja: *Eu só* estou ali como puro *este* (...).”²⁴⁰ Ela se apresenta com uma apreensão imediata do objeto. Quanto ao que ela apreende, trata-se de um puro isto que não se desenvolve para ser apreendido pelo Eu. O Eu não está certo do isto, porque o isto se relaciona com o que está a sua volta, ou com as propriedades que o compõem. Por exemplo, a apreensão do livro não abarca a relação de negação do livro com o que está a sua volta; na apreensão do livro não está contido que ele não é mesa, quadro, etc. E também não abarca a relação que se estabelece com as propriedades que o compõem; ou seja, como o livro pode ser capa, tinta, papel, plástico, etc. e, ao mesmo tempo, não ser nenhum deles. “O Eu não tem a significação de um multiforme representar ou pensar, nem a Coisa uma significação de uma multidão de diversas propriedades; (...).”²⁴¹

A verdade da certeza sensível se estabelece não devido às mediações por parte do Eu ou do isto, todas essas mediações são deixadas de lado. Mas a verdade da certeza sensível está em que a coisa é.

(...) a Coisa é, e ela é somente porque é. A Coisa é: para o saber sensível isso é o essencial: *esse* puro *ser*, ou essa imediatez simples, constitui sua *verdade*.²⁴²

Contudo, para o *nós* que observa esse movimento a relação presente na certeza sensível não é puramente imediata. “Uma certeza sensível efetiva não é apenas essa pura imediatez, mas é um *exemplo* da mesma.”²⁴³ Ou seja, a coisa não pode ser apreendida imediatamente, devido aos exemplos que se encontram ao lado dela.

Heidegger, no livro *Hegels Phänomenologie des Geistes (1988)*, no capítulo sobre a certeza sensível, explica o termo exemplo - *Bei-spiel* - através da

²⁴⁰ Hegel, *FE*, § 91, p.85.

²⁴¹ Hegel, *FE*, § 91, p. 86.

²⁴² Hegel, *FE*, § 91, p. 86.

²⁴³ Hegel, *FE*, § 92, p. 86.

tentativa de responder à questão: o que é a árvore? Em sua resposta, a árvore é apresentada como o pinheiro, o pessegueiro, etc. Cada espécie de árvore apresentada é árvore; cada um desses momentos é um exemplo da árvore, é o que está ao lado da essência árvore. A pura imediatidade da certeza sensível se fundamenta no ser da árvore, o qual é a essência, mas ao lado desse ser está presente uma designação do que ele é. Uma designação, como aponta Lima Vaz, que é considerada pela consciência mergulhada na certeza sensível como o inessencial.

Beispiel; beiherspielen: o exemplo e o que está em jogo. Hegel quer mostrar que o *exemplo* está simplesmente *ao lado* da coisa ou da essência: o *exemplo* é a coisa que vem designada na certeza sensível como objeto do *opinar*. O filósofo vê a mútua dependência entre a coisa e a designação da coisa (o exemplo); mas, para a consciência mergulhada na certeza sensível, a coisa é a essência, o saber (o exemplo) é o inessencial.²⁴⁴

O ser da árvore é considerado a essência, e a designação é o ser *para a consciência*, o momento do saber. Como a essência é o que é *em si*, independente de outro para ser, independente de ser pessegueiro ou pinheiro, passa a ser o padrão de medida. Já o saber que depende de outro para ser passa a ser o inessencial. Ocorre desse modo, uma distinção entre o objeto e o Eu.

(...) o objeto é o verdadeiro e a essência: ele é, tanto faz que seja conhecido ou não. Permanece mesmo não sendo conhecido – enquanto o saber não é, se o objeto não é.²⁴⁵

O *nós* que observa esse movimento sabe que o objeto não é independente do Eu que sabe dele.

Para nós, refletindo sobre essa diferença, resulta que tanto um como o outro não estão na certeza sensível apenas *de modo imediato*, mas estão, ao mesmo tempo, *mediatizados*. Eu tenho a certeza por *meio de* um outro, a saber: da Coisa; e essa está

²⁴⁴ Lima Vaz in Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, 1974, p.62.

²⁴⁵ Hegel, *FE*, § 93, p. 86.

igualmente na certeza *mediante* um outro, a saber, mediante o Eu.²⁴⁶

Entretanto, como essa dependência no início do movimento fenomenológico é visível somente para o *nós*, Hegel inicia a descrição do movimento da certeza sensível partindo da ideia de que não há dependência entre o Eu e o objeto. Dessa forma, ele não impõe o ponto de vista do *nós*, mas demonstra a existência de uma mediação entre os momentos que aparecem para a consciência como distintos.

Essa diferença entre a essência e o exemplo, entre a imediatez e a mediação, quem faz não somos nós apenas, mas a encontramos na própria certeza sensível; e deve ser tomada na forma em que nela se encontra, e não como nós acabamos de determina-la.²⁴⁷

Partindo dessa separação, a experiência realizada na consciência consiste em um exame para determinar se o objeto corresponde ao conceito que essa figura tem dele. A essência na certeza sensível é denominada como o que é imediato, que não depende de outro para ser, logo é preciso verificar se o objeto, o isto, é imediato. Trata-se do mesmo exame que se encontra na Introdução, sendo o papel do *nós*, em um primeiro momento, observar como o movimento se desenrola, pois o exame se realiza por si mesmo, já que ele corresponde ao próprio desenvolvimento da certeza sensível.

Nós não temos, para esse fim, de refletir sobre o objeto, nem indagar o que possa ser em verdade; mas apenas considerá-lo como a certeza sensível o tem nela.²⁴⁸

O exame se realiza verificando se o objeto é imediato, tal como a certeza sensível o apresenta. A pergunta, portanto, que conduz esse exame é: o que é o isto? O isto é algo que ocupa um espaço e é no tempo, logo é necessário dizer o que ele é no espaço e o que ele é no tempo. A certeza sensível deve dizer o que é o aqui e o que é o agora.

²⁴⁶ Hegel, *FE*, § 92, p. 86.

²⁴⁷ Hegel, *FE*, § 93, p.86.

²⁴⁸ Hegel, *FE*, § 94, p.87.

Na tentativa de responder a pergunta: o que é o agora? Hegel apresenta a seguinte experiência realizada pela certeza sensível. Se no momento em que se faz essa pergunta estamos no período da noite, a resposta será: o agora é noite. A experiência que permite verificar se essa resposta está correta corresponde a anotá-la em um papel e guardá-la; “(...) uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos.”²⁴⁹

Em outro momento, durante o dia, ao lermos a verdade anotada no papel, deparamo-nos com uma contradição entre a verdade anotada e o momento que o agora é. O que descobrimos é que essa verdade não se mantém, porque agora não é noite, mas é dia; “(...) a verdade anotada (...) se tornou vazia.”²⁵⁰

A verdade conservada se tornou vazia, pois o que lhe permitia ser verdade era a correspondência entre a afirmação anotada sobre o agora e o que ele era naquele determinado momento. Ao lermos a verdade anotada durante o dia, o agora não corresponde mais à noite, neste momento o agora é um agora que não é noite. O que se mantém nessa experiência não é a noite ou o dia, mas é o agora, pois o agora anotado se mantém no primeiro momento como noite e no segundo como não sendo a noite. Além disso, o agora anotado, quando o lemos durante o dia se mantém como não sendo o dia, porque lá está anotado que ele é noite.

Sendo assim, o agora se mantém como um negativo. Enquanto negativo esse agora não é um imediato, mas um mediatizado.

Portanto, esse agora que se mantém não é um imediato, mas um mediatizado, por ser determinado como o que permanece e se mantém *porque* outro – ou seja, o dia e a noite – não é.²⁵¹

O ser do agora não corresponde a ser o dia e nem à noite, mas corresponde à relação negativa que ele possui com o dia e com a noite. O que não significa que o agora não possa ser dia ou noite, pois ele pode ser tanto dia

²⁴⁹ Hegel, *FE*, § 95, p.87.

²⁵⁰ Hegel, *FE*, § 95, p.87.

²⁵¹ Hegel, *FE*, § 96, p.87.

como noite, ele é indiferente a ser dia ou noite, o que ocorre é que seu ser não está em ser um desses momentos. O dia e a noite não definem seu ser, ele é algo além do dia e da noite. Logo, pode ser dia ou noite sem que isso afete o que ele é. Esse agora, portanto é um universal através da negação, ele é um não-isto. “Nós denominamos um *universal* um tal Simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo – um *não-isto* -, indiferente também a ser isto ou aquilo.”²⁵²

A experiência sobre o agora o revelou como um universal. Do mesmo modo, a experiência realizada sobre o aqui resulta em um universal. Seguindo o exemplo apresentado por Hegel para a pergunta: o que é o aqui? A resposta de um Eu, puro este, que se encontra em frente a uma árvore será: o aqui é uma árvore. No entanto, quando este Eu se vira e nesse lado para o qual se virou está uma casa, o aqui não será mais uma árvore e sim uma casa.

O aqui que possuía sua validade em ser uma árvore é negado, porque ele não é mais uma árvore e sim uma casa. O que é negado é o ser do aqui como árvore ou casa; o aqui enquanto casa nega que o ser do aqui seja o aqui enquanto árvore e vice-versa. O que permanece nessa experiência é um não ser árvore nem casa. O aqui preservado é um universal que é indiferente a ser árvore ou casa, é um mediatizado. “Assim o *isto* se mostra de novo como *simplicidade mediatizada* ou como *universalidade*.”²⁵³

O movimento dialético que ocorre na experiência do agora é composto pelos seguintes momentos. O primeiro momento é a determinação imediata do ser do agora: o agora é noite. O segundo momento contém a negação do agora como noite, através da descoberta do agora como dia e a negação do agora como dia, por meio do agora anotado como noite. Já o terceiro momento mantém o agora como um agora que não é dia nem noite, como um negativo, como um universal. A negação do ser do agora como dia ou como noite, portanto, não resulta em um vazio, ao contrário, o agora é elevado em relação ao primeiro a um universal.

²⁵² Hegel, *FE*, § 96, p.87.

²⁵³ Hegel, *FE*, § 98, p.88.

O movimento dialético do aqui envolve uma primeira determinação do ser do aqui como árvore. O segundo momento corresponde à negação dessa determinação através da descoberta de um aqui como casa e a negação do aqui como casa em relação ao aqui como árvore. O terceiro momento conserva o aqui como um negativo, assim, ele é elevado a um universal. O movimento dialético tanto do agora como do aqui tem como resultado o agora e o aqui como universais. Com esse resultado o objeto, considerado como a essência, é reprovado no exame, pois a essência da certeza sensível é a imediatidade e o objeto, o qual foi considerado como padrão de medida por ser imediato, mostra-se um mediatizado. E, neste ponto, ocorre uma inversão do que é considerado como essência dentro da certeza sensível.

3.2 A EXPERIÊNCIA DO EU

A princípio, a essência é o objeto e o saber o inessencial. Como o conceito de essência não corresponde ao papel que o objeto desempenha na certeza sensível, é o Eu - o saber - quem se torna a essência. Esse saber é apresentado por Hegel na certeza sensível como o opinar – *meinen*. Trata-se de um saber que acredita apreender o singular isto. Para esse saber, o enunciado - este livro - refere-se a um livro determinado, sem perceber que a palavra livro se remete a todos os livros.

O resultado do exame revela que o objeto, a princípio considerado um imediato, é um mediatizado. Sendo que, esse resultado não está oculto para a certeza sensível. Ou seja, não é somente o *nós* que descobre esse puro ser como universal. Ela, portanto, sabe que o puro ser é um universal, entretanto, isso não é um problema para a certeza sensível, pois ela o mantém como essência ao colocar esse puro ser como objeto do opinar. Esse opinar apreende o objeto como meu objeto, e enquanto meu objeto ele é considerado um imediato. “Nosso ‘visar’,

para o qual o verdadeiro da certeza sensível não é o universal, é tudo quanto resta frente a esses *aqui e agora* vazios e indiferentes.”²⁵⁴

Porém, porque o puro ser somente permanece como essência enquanto é objeto do opinar, isso significa que ocorreu uma inversão. No início o objeto era independente de haver ou não um saber sobre ele para ser, já o saber não era se não havia um objeto, por essa razão, o objeto era a essência. Mas agora que se descobriu que o objeto é um universal, um mediatizado, o que mantém a certeza sensível é o Eu, pois o objeto somente é um imediato se é objeto do opinar. “Sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no ‘*visar*’ [meinem/Meinen]: o objeto é porque *Eu* sei dele.”²⁵⁵

Assim, essa descoberta do puro ser como um mediatizado não conduz ainda a uma expulsão da certeza sensível para fora de si mesma, pois ela passa o padrão de medida para o outro termo da relação e, assim, consegue impedir a negação de seu saber; “(...) a certeza sensível foi desalojada do objeto, sem dúvida, mas nem por isso foi ainda suprassumida, se não apenas recambiada ao Eu.”²⁵⁶

A passagem da certeza sensível para a percepção corresponde à morte dessa figura da consciência. Logo, a certeza sensível reluta em aceitar que essa morte ocorra. Neste sentido, pode-se apreender esse movimento em que a essência da certeza sensível é repelida para o Eu como uma das maneiras dessa figura da consciência protelar a sua morte. “No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder.”²⁵⁷

Entretanto, a certeza sensível não encontra descanso enquanto não alcança a igualdade entre a essência e o conceito. Logo, o Eu, que agora é a essência e mais tarde o indicar, precisa ser examinado. Um exame que revelará a

²⁵⁴ Hegel, *FE*, § 99, p.88.

²⁵⁵ Hegel, *FE*, § 100, p.88.

²⁵⁶ Hegel, *FE*, § 100, pp. 88-89.

²⁵⁷ Hegel, *FE*, § 80, p.76.

ausência de correspondência entre os termos, resultando no desvanecer da certeza sensível.

A verdade da certeza sensível se encontrava no ser do objeto. Mas agora o objeto é um imediato porque o Eu sabe dele. O aqui e o agora singulares não se sustentaram nas experiências apresentadas. Porém, agora o Eu os sustenta.

Agora, pois a força de sua verdade está no Eu, na imediatez de meu *ver*, *ouvir* etc. O desvanecer do agora e do aqui singulares, que visamos é evitado porque *Eu* os mantenho. *O agora é dia* porque Eu o vejo; *o aqui é uma árvore* pelo mesmo motivo.²⁵⁸

Entretanto, é necessário verificar se a imediatidade presente no opinar se sustenta. Para isso, Hegel recorre a seguinte experiência. O Eu vê uma árvore, um aqui que por si mesmo não se sustenta como árvore, mas o Eu afirma esse aqui como árvore. Contudo, um outro Eu, em uma posição diferente do anterior, vê uma casa e afirma que o aqui é uma casa. Essa segunda afirmação nega a primeira, pois para ela, o aqui não é uma árvore, mas uma casa. E, ao mesmo tempo, a primeira afirmação do aqui como árvore nega o aqui como casa.

A credibilidade dessas verdades se encontra na sua imediatez, porém, essa credibilidade não se mantém quando cada Eu possui um aqui diferente. “As duas verdades têm a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do ver, e a segurança e afirmação de ambos quanto a seu saber; uma porém desvanece na outra.”²⁵⁹

O que resulta dessa experiência é o Eu, enquanto indiferente aos objetos de seu opinar, ou seja, o Eu não é mais um imediato, mas ele é mediatizado pela negação. Ele se mantém indiferente ao ver a casa, a árvore, a montanha, ele não é afetado pelo que vê. Tal como nas experiências anteriores que resultaram em um agora e em um aqui universal tem-se um Eu universal. “O

²⁵⁸ Hegel, *FE*, § 101, p. 89.

²⁵⁹ Hegel, *FE*, § 101, p. 89.

que nessa experiência não desvanece é o *Eu* como *universal*; (...).”²⁶⁰ Assim, os momentos da certeza sensível se revelam o contrário do que ela acreditava ser.

Além desse exame, Hegel apresenta a linguagem como uma prova de que a certeza sensível não lida com o singular e sim com o universal. “*Enunciamos* também o sensível como um universal. O que dizemos é: *isto*, quer dizer, o *isto universal*; ou então: *ele é*, ou seja, o *ser em geral*.”²⁶¹ Isso porque, quando um *isto* é enunciado é sempre a um *isto universal* que o enunciado se refere. A linguagem, portanto, refuta o *visar*. Ela se encontra no terreno do universal.

(...) como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que ‘*visamos*’.²⁶²

O resultado das experiências realizadas até agora trazem o objeto e o *Eu* como universais, portanto, mediatizados. Como a certeza sensível se fundamenta na imediatez, sua essência não pode ser o objeto nem o *Eu*. Mas, mesmo assim, a certeza sensível ainda não é suprimida. Na tentativa de manter a verdade de seu saber a essência é repelida para a própria relação da certeza sensível. Dessa forma, o que passa a ser a essência não é mais um momento, mas o todo da relação. “Assim, é só a certeza sensível *toda* que se mantém em si como *imediatez*, e por isso exclui de si toda a oposição que ocorria precedentemente.”²⁶³ Trata-se do movimento de indicar que se fixa em um determinado ponto.

²⁶⁰ Hegel, *FE*, § 102, p.89.

²⁶¹ Hegel, *FE*, § 97, p. 88.

²⁶² Hegel, *FE*, § 97, p. 88.

²⁶³ Hegel, *FE*, § 103, p. 90.

3.3 A EXPERIÊNCIA DA RELAÇÃO ENTRE OS MOMENTOS DA CERTEZA SENSÍVEL

No movimento do indicar não se estabelece uma distinção entre o Eu e o objeto, onde um é o essencial e outro o inessencial. Portanto, as experiências anteriores sobre o aqui, o agora e o Eu cuja função era determinar se eram ou não a essência na certeza sensível, não são levadas em consideração. Ou seja, quando se indica o aqui como uma casa não ocorre um voltar-se para os outros aqui que negam a casa, esses outros aqui não interessam, o que interessa é a relação imediata com o aqui que ela está indicando; como também não lhe interessa o ser outro do agora e do eu.

Eu, este, afirmo assim o aqui como árvore, e não me viro de modo que o aqui se tornaria para mim uma não-árvore. Também não tomo conhecimento de que um outro Eu veja o aqui como não-árvore, ou que Eu mesmo em outra ocasião tomasse o aqui como não-árvore, e o agora como não-dia. (...) Também não comparo o aqui e o agora um com o outro, mas me atenho a *uma* firme relação imediata: o agora é dia.²⁶⁴

Por essa razão, a relação imediata, o agora é dia, não é perturbada pelo exame que se realiza do agora. Para que se verifique se essa relação é imediata é necessário percorrer o movimento do indicar. Para isso, é necessário que o *nós* se insira nessa relação imediata, pois se a veracidade dessa relação se encontra em sua imediatez é necessário que o *nós* se insira no mesmo agora e no mesmo aqui da relação. Ou seja, de acordo com Hegel a relação em que o *nós* se insere não pode ser posterior e nem distante.

(...) a verdade dessa relação imediata é a verdade desse Eu, que se restringe a um *agora* e a um *aqui*. A verdade desse Eu não teria a mínima significação se a captássemos *posteriormente* ou se ficássemos *distante* dela; pois lhe teríamos suprasumido a imediatez que lhe é essencial.²⁶⁵

²⁶⁴ Hegel, *FE*, § 104, p.90.

²⁶⁵ Hegel, *FE*, § 105, p.90.

Não há como o *nós* verificar a veracidade dessa relação se ele não é um com a própria relação, pois o exame não ocorreria sobre a imediatidade e, desse modo, não teria validade. “Devemos (...) penetrar no mesmo ponto do tempo ou do espaço, mostrá-los a nós, isto é fazer de nós [um só e] o mesmo com esse Eu que-sabe com certeza.”²⁶⁶

Para isso, a experiência proposta por Hegel visando verificar a imediatidade do indicar se detém, a princípio, no movimento de indicar o agora. Conforme Hegel, em um intervalo de tempo de 10 segundos se estabelece uma relação de indicar o terceiro segundo. Porém, o tempo não se conserva ao ser indicado, mas ele sempre está em movimento. O que foi indicado na relação já no momento em que foi indicado passou para o quarto segundo. Quando o agora é indicado não se indica algo que é, mas que deixou de ser; o quarto segundo não é o terceiro que se pretendia indicar. A verdade dessa relação se encontra na afirmação — o agora é. Mas o que é indicado é um agora que já foi. A verdade do agora, portanto, não está em ser, mas em não ser. Essa relação indica um não-ser.

Hegel apresenta esse movimento dividido em três momentos. O primeiro é composto pelo movimento de indicar o agora como verdadeiro, o agora é. Porém, ao indicar é impossível indicar este agora, agora, mas o que é indicado é algo que já foi. Assim, quando indico um determinado agora, o que indico é um agora que já foi. A segunda afirmação coloca como verdadeiro que o agora já foi; já que quando indico o agora o que é indicado é um agora que já foi.

Na segunda indicação, ocorre um movimento que suprime a primeira afirmação, pois a primeira afirmação corresponde a um agora que é e a segunda a um agora que não é. Mas, em um terceiro momento ocorre uma recusa desse agora que já foi. Isso porque, a essência é um imediato e não um mediatizado. Assim, ocorre um movimento de suprimir a segunda afirmação. Ao suprimir a

²⁶⁶ Hegel, *FE*, § 105, p.90.

segunda afirmação o que é suprimido é o agora suprimido, a negação da primeira afirmação.

Logo, estou negando a primeira negação e retornando a primeira afirmação, o agora é. O movimento é composto por uma afirmação, uma segunda afirmação que nega a primeira e uma negação da segunda negação que retorna a primeira afirmação; "(...) o agora é precisamente isto: quando é, já não ser mais."²⁶⁷

Como o não ser não corresponde à essência é necessário suprimir esse não ser, e, assim, ocorre um retorno para um agora que é. Porém, essa afirmação a que se retornou não é idêntica à primeira.

(...) esse primeiro refletido em si mesmo não é exatamente o mesmo que era de início, a saber, um *imediato*, ao contrário, propriamente algo *em si refletido* ou um *simples*, que permanece no ser-Outro o que ele é: um agora que é absolutamente muitos agora; (...).²⁶⁸

A primeira afirmação é imediata, já a segunda é mediatizada pelo curso do indicar. Tanto a constituição do agora, como a constituição do indicar são mediatizados. Se o agora fosse imediato seu indicar seria imediato. Porém, para indicar o agora é preciso percorrer o seu não ser. É preciso estabelecer que o agora não possui um ser singular para poder indicar esse ser singular como o agora. Assim, o resultado a que se chega não é que o agora é o que se indica dele, mas que ele é muitos agora; (...) esse é o verdadeiro agora, o agora como simples dia que tem em si muitos agora [ou] horas."²⁶⁹ Ou, como Eduardo Ferreira Chagas (2007) coloca;

(...) o agora da certeza sensível não é um mero instante, mas um tempo que une o "é" e o "já foi" e tem em si uma pluralidade de agoras (*eine Vielheit von Jetzen*) instantâneos: o agora, como

²⁶⁷ Hegel, *FE*, § 106, p.91.

²⁶⁸ Hegel, *FE*, § 107, p. 91.

²⁶⁹ Hegel, *FE*, § 107, p. 91.

simples dia inclui, por exemplo, muitas horas, que contêm, por sua vez, muitos minutos, e assim por diante.²⁷⁰

Esse movimento dialético também ocorre no indicar do aqui, pois no momento em que eu indico o aqui, o ser do aqui se detém em um este aqui. Mas, além do este indicado como aqui existem inúmeros outros momentos, os quais também são aqui e que, portanto, suprimem o aqui indicado. Essa segunda afirmação nega o aqui indicado, mas, ao mesmo tempo, porque esses momentos não correspondem ao aqui que foi indicado eles também são negados. O resultado é um negativo, como o não ser não pode ser considerado essência, retorna-se ao primeiro movimento que indica o aqui como algo. Contudo, o resultado não é um aqui imediato, mas uma pluralidade de aquis.

(...) o aqui não é um mero ponto único, fixo, imediato, repelente, mas um espaço sintetizado, no qual se revelam muitos aquis, um aqui que se fragmenta e tem mediações em si: acima-abaixo, diante-atrás, esquerda-direita. Quando a certeza sensível indica o aqui, ela o anuncia como um universal, pois ele não é, de fato, um este aqui imediato, simples, único, mas um complexo negativo, constituído de muitos aquis.²⁷¹

O movimento do curso do indicar corresponde à expulsão da certeza sensível para fora de si mesma, corresponde à sua superação. A certeza sensível possui a sua verdade na imediatidade de seu saber e o que sustenta essa relação imediata está em que o objeto é. As experiências anteriores realizadas no objeto, no duplo aspecto de seu ser — aqui e agora —, revelaram que o objeto da certeza sensível não é imediato. Portanto, a certeza sensível que, a princípio, considera o essencial de seu saber como o objeto precisa inverter a sua consideração de essencial e inessencial para manter a sua verdade. Nessa inversão o objeto passa a ser considerado inessencial, porque é mediatizado e o Eu passa a ser o essencial.

²⁷⁰ Chagas, E.F. *Os Limites da Certeza Sensível e da Percepção na "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*, 2007, p.171.

²⁷¹ *Idem*, p.172.

Ou seja, nesse momento não ocorre ainda uma superação da certeza sensível. Uma nova experiência é realizada e se descobre que o Eu também não é imediato. Contudo, ainda não ocorre uma superação da certeza sensível, porque a essência é transferida para o movimento de indicar. Os termos não são mais considerados separados, o que se leva em consideração é a relação imediata que se fixa em um determinado aqui ou agora excluindo todos os demais.

O resultado da experiência realizada sobre a relação imediata revela, tal como as experiências anteriores, que o elemento da certeza sensível não é um imediato, mas um universal. Assim, através da exposição da história da certeza sensível, Hegel demonstra a existência de uma mediação entre o objeto e o Eu, que no início do movimento fenomenológico é visível somente para o *nós*.

Quando se chega ao indicar não existe mais um momento que possa ser considerado como a essência, portanto, não há mais como a certeza sensível retardar a passagem para a percepção, a qual ela considera como sua morte. Além disso, acredita que a violência exercida nela, a negação de sua imediatez, é exercida de fora. Para ela, não é concebível que seu próprio desenvolvimento a expulse de si mesma.

No entanto, não há um outro que a expulse de si, o que ocorre é que a certeza sensível se transforma na percepção. Ou seja, o desenvolvimento da certeza sensível, o seu movimento dialético é responsável pelo aparecimento da figura capaz de apreender o verdadeiro da certeza sensível que é o universal. Quando isso ocorre não há mais uma certeza sensível em oposição à percepção, pois no momento em que a percepção entra em cena é porque a certeza sensível já se converteu nela.

Nos momentos anteriores, os resultados a que se chegaram eram para a certeza sensível, pois ela tomava uma atitude frente a eles. Já a experiência que ocorre no indicar está oculta para ela, o que faz com que a passagem para a percepção seja considerada como a sua morte. Nas experiências anteriores não ocorreram interferências do *nós* mostrando o que estava oculto, porque o que surgiu também era para ela. Agora se torna necessário a sua interferência, pois é

preciso que o *nós* direcione o olhar para que se apreenda a passagem de uma figura à outra, para que se apreenda a morte da consciência como um movimento positivo. O *nós* revela que não se trata de uma morte, a qual resulta em um vazio, mas que essa morte tem como resultado o nascimento de uma nova figura.

O que está presente, o que é exposto na certeza sensível é o desenvolvimento dessa certeza que conduz ao aparecimento do novo objeto, no caso, uma nova figura da consciência. Ou seja, o que é descrito é a experiência que se realiza nessa primeira figura. Assim, esse novo objeto por ser resultado do desenvolvimento não é um novo objeto, como se fosse independente do primeiro, pois ele é resultado do desenvolvimento deste, é uma transformação do primeiro no segundo. Porém, a consciência inserida na percepção, que é a nova figura da consciência, considera a si mesma como independente da figura anterior. Isso porque, toda a experiência realizada nessa figura é deixada no esquecimento, ou melhor, as mediações suprimem a si mesmas e permitem que a nova figura da consciência surja como imediata, a qual necessita ser examinada para comprovar a veracidade de seu saber.

4. A EXPERIÊNCIA NA PERCEPÇÃO

Além de recorrer ao capítulo sobre a certeza sensível como auxílio para a compreensão do conceito de experiência, voltamo-nos também para a análise da experiência exposta no segundo capítulo da *Fenomenologia do Espírito* – a percepção. Análise que nos permitirá visualizar sob outra perspectiva a experiência da consciência, no sentido de que a experiência da percepção se constrói em cima do resultado da experiência da certeza sensível, trata-se de uma experiência enriquecida pelo caminho percorrido na figura anterior.

A percepção – *Wahrnehmung* –, tal como a certeza sensível, também faz parte do momento que, no movimento fenomenológico, chama-se Consciência. Mas, diferentemente da certeza sensível que não se apossa do verdadeiro, pois sua verdade é o universal e ela quer apreender o singular, a percepção tem como princípio o universal.

A certeza sensível não se apossa do verdadeiro, já que a verdade dela é o universal, mas a certeza sensível quer captar o *isto*. A percepção, ao contrário, toma como universal o que para ela é o (ente)*.²⁷²

Embora o *perceber* parta da *observação* do material sensível, não fica nela: não se limita, pois, a cheirar, saborear, ver, ouvir e tocar, mas segue adiante e necessariamente até relacionar o sensível com um *universal* não observável imediatamente; a conhecer cada [ser] singularizado como algo que inclui a conexão em si mesmo – por exemplo, a reunir na força todas as suas exteriorizações – e a procurar relações e mediações existentes entre as coisas singulares. Assim, enquanto a consciência *puramente sensível* apenas *indica* as coisas, isto é, mostra-se simplesmente em sua imediatez, o *perceber*, ao contrário, apreende a conexão das coisas, faz ver que, se as circunstâncias são dadas, segue-se daí (...)*; e desse modo começa a *demonstrar* as coisas como *verdadeiras*. Mas essa demonstração ainda é falha, não é uma demonstração última. Pois aquilo pelo qual se deve demonstrar algo é ele mesmo um *pressuposto*, por conseguinte uma coisa que precisa de demonstração. Assim se vai nesse campo de

²⁷² Hegel, *FE*, § 111, p.95.

*pressuposições em pressuposições, e se recai no processo até o infinito. (...).*²⁷³

O universal se apresenta como princípio da percepção, não por acaso, mas sim, porque é resultado da experiência anterior; como vimos na certeza sensível todas as experiências (objeto, Eu e momentos da relação) resultaram no universal. Todavia, essa conexão não é algo que está presente para a consciência compreendida na experiência da percepção, mas ela é somente para o *nós*. Além disso, o universal se apresenta como necessário em relação ao fim do percurso, tendo em vista que, para Hegel, o verdadeiro é o “(...) círculo que pressupõe seu fim como sua meta (...), e que só é efetivamente mediante sua atualização e seu fim.”²⁷⁴

Para nós esse princípio *emergiu* [como resultado]; por isso, nosso apreender da percepção não é mais um apreender aparente [fenomenal], como o da certeza sensível, mas sim um apreender necessário.²⁷⁵

Esse universal, por ser resultado da experiência anterior é mediatizado por ela, logo, não se apresenta como um universal totalmente livre do sensível, mas sim, como um universal ainda condicionado por ele. O que significa que se mostra como um singular, mas não como um puro singular da certeza sensível, pois nele estão contidas suas múltiplas propriedades sensíveis. Trata-se de um universal condicionado que também será examinado, tal como o imediato da certeza sensível foi, resultando, como veremos, ao seguir o movimento interno da percepção em um universal incondicionado.

Retomando o conceito “suprassumir”²⁷⁶, ou o conceito “transformação”, o qual consiste na negação realizada pela experiência, na negação determinada,

²⁷³ Hegel, *E.*, vol.III, § 420, Adendo 1, pp.191-192.

²⁷⁴ Hegel, *FE*, § 18, p.35.

²⁷⁵ Hegel, *FE*, § 111, p.95.

²⁷⁶ “La palabra Aufheben [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin. El mismo conservar ya incluye en si el aspecto negativo, en cuanto se saca algo de su inmediatez y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. - De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido solo su inmediatez, pero que no por esto se halla anulado – (Hegel, 1968, pp.97-98).”

temos que ele contém em si também um conservar. Como Hegel coloca, o nada resultante da negação é um nada de algo, e esse conservar, agora, implica que o universal da percepção é condicionado pela certeza sensível. “O *suprassumir* apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um *negar* e um *conservar*.”²⁷⁷

O sensível conservado, no entanto, apresenta-se modificado. Não mais como um singular visado — este isto —, e sim como um ‘isto’ universal, como propriedade, ou matérias livres²⁷⁸, tais como a brancura, a sapidez, etc.

Assim, o isto é oposto como *não isto*, ou como *suprassumido*; e portanto, não como nada, e sim como um nada determinado, ou *um nada de um conteúdo*, isto é, um nada *disto*. Em consequência ainda está presente o sensível mesmo, mas não como devia estar na certeza imediata — como um singular visado —, e sim como universal, ou como o que será determinado como *propriedade*.²⁷⁹

Sendo o universal o princípio da percepção, os seus momentos também são universais; momentos que correspondem à consciência que percebe, que realiza a síntese de uma diversidade — o sujeito —, e à coisa percebida, à síntese do diverso em um ponto só — o objeto.

Como a universalidade é seu princípio em geral, assim também são universais seus momentos, que nela se distinguem imediatamente: o Eu é um universal, e o objeto é um universal.²⁸⁰

Momentos que, na certeza sensível, mostraram-se separados, independentes um do outro.

No emergir do princípio, ao mesmo tempo vieram-a-ser os dois momentos que em sua aparição [fenomenal] apenas *ocorriam fora*, a saber — um, o movimento de indicar; o outro, o mesmo

²⁷⁷ Hegel, *FE*, § 113, p.96.

²⁷⁸ “A terminologia da ciência física no tempo de Hegel usava o nome de “matéria livre” para designar os fenômenos que se concebiam como propriedades da coisa material. Assim se falava “matéria calórica”, “matéria elétrica”, “matéria magnética”, etc (Vaz *in* Hegel, 1974, p.71).”

²⁷⁹ Hegel, *FE*, § 113, p.96.

²⁸⁰ Hegel, *FE*, § 111, p.95.

movimento, mas como algo simples: o primeiro, o *perceber*; o segundo o *objeto*.²⁸¹

Conforme a essência, ambos os momentos são o mesmo, e, para o *nós*, ou *em si*, esses dois momentos diferenciados se mostram ambos como inessenciais. Mas, uma vez que ambos são o universal, ambos são essenciais.

O objeto, conforme a essência, é o mesmo que o movimento: este é o desdobramento e a diferenciação dos momentos, enquanto o objeto é seu Ser-reunido-num-só. Para nós — ou em si —, o universal como princípio é a *essência* da percepção, e frente a essa abstração os dois momentos diferenciados — o percebente e o percebido — são o *inessencial*. De fato porém por serem ambos o universal ou a essência, os dois são essenciais.²⁸²

Entretanto, na medida em que são elementos de uma comparação, lembrando que o movimento da consciência corresponde a um exame que se efetua por meio de uma comparação, somente um pode ser o essencial. Sendo o objeto, a princípio, o essencial; “(...) enquanto se relacionam como opostos um ao outro, somente um pode ser o essencial na relação; e tem de se repartir entre eles a distinção entre o essencial e o inessencial.”²⁸³

Nesse exame, caso ocorra uma correspondência entre o que a consciência percebe e o que o objeto é, finaliza-se o movimento fenomenológico. Caso contrário, um novo objeto entra em cena.

4.1 A EXPERIÊNCIA DO OBJETO DA PERCEPÇÃO

Antes de discorrermos sobre o objeto da percepção convém indicarmos que se trata, neste momento, de uma experiência exposta a partir do ponto de vista do *nós*, descrevendo o objeto que surgiu da experiência realizada na certeza

²⁸¹ Hegel, *FE*, § 111, p.95.

²⁸² Hegel, *FE*, § 111, p.95.

²⁸³ Hegel, *FE*, § 111, p.95.

sensível. Enfatizando que, a perspectiva do *nós* não insere nada no movimento já realizado, mas desvela o que se encontra oculto. Tal como Hegel coloca:

*Para nós, essa experiência já está contida no desenvolvimento, antes exposto, do objeto e do procedimento da consciência para com ele; vai ser apenas o desenvolvimento das contradições ali presentes.*²⁸⁴

O princípio geral da percepção, o qual emergiu da certeza sensível, é o universal, e por isso, seus momentos, o objeto e a consciência que percebe, também são universais. Sendo o objeto, a princípio, considerado como o essencial no movimento da percepção, pois ele se apresenta como independente de outro para ser, o que não ocorre com o momento do sujeito. “Um, determinado como o simples – o objeto – é a essência, indiferente a ser ou não percebida; mas o perceber, como o movimento, é o inconsistente, que pode ser ou não ser, e é o inessencial.”²⁸⁵

O objeto é um universal, o que significa que se mostra como um mediatizado, como a coisa de muitas propriedades, pois tem nele a mediação ou o negativo.

O princípio do objeto – o universal – é em sua simplicidade um *mediatizado*; assim tem de exprimir isso nele, como sua natureza: por conseguinte se mostra como a *coisa de muitas propriedades*.²⁸⁶

Tomemos como exemplo o aqui da certeza sensível, concebido enquanto universal. Ele se mostra como um singular onde estão presentes inúmeros aqui. Nele está contido a direita, a esquerda, como também, o não ser direita, nem esquerda; a negatividade não está excluída, mas lhe pertence. Nos termos de Chagas (2007):

²⁸⁴ Hegel, *FE*, § 117, p.99.

²⁸⁵ Hegel, *FE*, § 111, p.95.

²⁸⁶ Hegel, *FE*, § 112, p.96.

(...) o aqui não é um mero ponto único, fixo, imediato, repelente, mas um espaço sintetizado, no qual se revelam muitos aqui, um aqui que se fragmenta e tem mediações em si: acima-abaixo, diante-atrás, esquerda-direita.²⁸⁷

Isso significa que a riqueza do saber sensível pertence à percepção e não à certeza sensível. Na certeza sensível, os exemplos, os quais mediam a apreensão da coisa são vistos como estando ao lado dela. O pessegueiro e a macieira são exemplos da árvore, encontram-se ao lado dela, pois a árvore não é pensada como reunindo em si todas as espécies de árvore que ela é e não é. Já na percepção, o ser e o não ser pessegueiro ou macieira se encontram reunidos em um só, no objeto. “Com efeito, só a percepção tem a *negação*, a diferença, ou a múltipla variedade em sua essência.”²⁸⁸

O objeto se apresenta na percepção como um universal que possui duas faces. Ele é uma multiplicidade de propriedades.

Enquanto expressas na *simplicidade* do universal, essas determinidades – que só são a rigor propriedades por meio de uma determinação ulterior que lhes advém – relacionam-se *consigo mesmas*, são *indiferentes* umas às outras: cada uma é para si, livre da outra.²⁸⁹

Como é também uma unidade relacionada consigo mesma. Trata-se da unidade independente das diversidades, mas que lhes serve de meio, ou, como Hegel coloca, trata-se do aqui e do agora, os quais são um conjunto simples de muitos que em sua determinidade são universais.

Mas a universalidade simples, igual a si mesma, é de novo distinta e livre dessas determinidades: é o puro relacionar-se-consigo ou o *meio*, onde são todas essas determinidades. *Interpenetram-se* nela, como uma unidade *simples*, mas sem se *tocarem*; porque são indiferentes para si, justamente por meio da participação nessa universalidade.²⁹⁰

²⁸⁷ Chagas, 2007, p. 172.

²⁸⁸ Hegel, *FE*, § 112, p.96.

²⁸⁹ Hegel, *FE*, § 113, p.96.

²⁹⁰ Hegel, *FE*, § 113, p.96.

Além disso, esse meio universal é designado como um *também* indiferente, por meio do qual se evita a contradição e se garante que as múltiplas propriedades coexistam com desenvoltura num aqui simples. Dessa forma, a consciência garante que a contradição esteja afastada do objeto. Logo, o *também* é um dos instrumentos que a percepção recorre para preservar sua verdade.

Como exemplo desse meio universal Hegel apresenta o cristal de sal, o qual, ao mesmo tempo em que é uno — este sal —, é múltiplo, pois é cúbico e também branco, etc.

Este sal é um aqui simples, e ao mesmo tempo múltiplo; é branco e *também* picante, *também* é cubiforme, *também* tem peso determinado etc. Todas essas propriedades múltiplas estão num *aqui* simples no qual assim se interpenetram: nenhuma tem um aqui diverso do da outra, pois cada uma está sempre onde a outra está. Igualmente, sem que estejam separadas por aqui diversos, não se afetam mutuamente por essa interpenetração. O branco não afeta nem altera o cúbico, os dois não afetam o sabor salgado etc., mas por ser, cada um, simples *relacionar-se consigo*, deixa os outros quietos, e com eles apenas se relaciona através do indiferente também. Esse *também* é portanto o puro universal mesmo, ou o meio: é a *coisidade* que assim engloba todas essas propriedades.²⁹¹

No entanto, o que até o momento se apresentou sobre a universalidade correspondia apenas a seu aspecto positivo. O que se apresentará agora corresponde ao aspecto negativo da universalidade, o qual é tão essencial quanto o aspecto positivo; momento que será a negação da primeira afirmação sobre o objeto.

Retomando a apresentação do objeto, percebemos que ele não encerra indistintamente diferentes propriedades, pois se isso ocorresse, se as propriedades fossem indiferentes umas às outras, elas não seriam determinadas, tendo em vista que para ser determinada uma propriedade precisa se diferenciar e se relacionar com outras como opostas. O meio, portanto, não dá conta da

²⁹¹ Hegel, *FE*, § 113, p.97.

determinidade das propriedades que nele se encontram. O que faz com que o meio não seja apenas um *também*, mas, além disso, uma unidade excludente.

(...) se as muitas propriedades determinadas fossem simplesmente indiferentes, e se relacionassem exclusivamente consigo mesmas, nesse caso não seriam *determinadas*: pois isso são apenas à medida que se *diferenciam* e se relacionam *com outras* como opostas. Mas, segundo essa oposição, não podem estar juntas na unidade simples de seu meio, que lhes é tão essencial quanto a negação. A diferenciação dessa unidade – enquanto não é uma unidade indiferente, mas excludente, negadora do Outro – recai assim fora desse meio simples. Por isso, esse meio não é apenas um *também*, unidade indiferente; mas é, outrossim, o Uno, *unidade excludente*.²⁹²

Tomemos o cristal de sal como exemplo de como o meio se apresenta agora. O branco do sal se apresenta como indiferente ao picante e ao cúbico, assim, temos uma unidade indiferente. No entanto, essa indiferença não está presente diante de outras cores, em relação às quais ele se encontra em oposição, as quais ele exclui, característica que o torna determinado, ou seja, ele é branco e não preto. Sendo assim, as propriedades, na medida em que são determinadas, são diferentes entre si, excluem-se mutuamente; o que significa que não podem estar uma ao lado da outra em uma unidade como indiferentes.

O objeto da percepção, portanto, apresenta-se – completa-se – nesses momentos tomados juntamente. Ele é a universalidade passiva e indiferente a todas as suas partes, trata-se do meio envolvente, do *também*. Além disso, corresponde à unidade excludente. Como também, é o relacionamento dos dois momentos anteriores, trata-se da negação tal como se relaciona com o momento indiferente.

Esse terceiro momento corresponde à apreensão da coisa como singularidade e universalidade, como uma multidão de diferenças, as quais elas mesmas são universais. “É o ponto da singularidade, irradiando em multiplicidade no meio da subsistência.”²⁹³ Ou seja, há tanto um relacionar-se indiferente como

²⁹² Hegel, *FE*, § 114, p.97.

²⁹³ Hegel, *FE*, § 115, p.98.

um relacionar-se excludente. O branco, em relação ao picante se mostra indiferente, porém, em relação ao preto se mostra excludente.

Essas diferenças, pelo seu aspecto de pertencerem ao meio indiferente, são universais elas mesmas, só consigo se relacionam e [mutuamente] não se afetam. Mas pelo aspecto de pertencerem à unidade negativa são, ao mesmo tempo, excludentes, e contudo têm necessariamente esse relacionamento de oposição para com propriedades que estão afastadas de seu *também*.²⁹⁴

Essa síntese corresponde ao objeto da percepção e a consciência, nesse movimento da experiência, é determinada em sua relação com o objeto como percebente — *Wahrnehmendes bestimmt* —, pois à consciência cabe somente apreender, e o que surge da apreensão é o verdadeiro para ela. “A consciência tem *somente de captá-lo* e de proceder como pura apreensão: para ela, o que dali emerge é o verdadeiro.”²⁹⁵ Caso interferisse, no sentido de incluir ou excluir, em algum aspecto do apreender, estaria alterando a sua verdade. Como o objeto é o verdadeiro e o universal, e a consciência é o imutável e o inessencial, o provável é que ela percebeu incorretamente o objeto e iludiu-se.

Caso sua apreensão não corresponder ao que o objeto é, deve então mudar o seu saber, pois o objeto é o verdadeiro.

A consciência percebente é cônica da possibilidade da ilusão, pois na universalidade, que é [seu] princípio, o *ser-Outro* é para ela, imediatamente: mas enquanto *nulo*, [como] suprasumido. Portanto seu critério de verdade é a *igualdade-consigo-mesmo*, e seu procedimento é apreender o que é igual a si mesmo. Como ao mesmo tempo o diverso é para ela, a consciência é um correlacionar dos diversos momentos de seu apreender. Mas se nesse confronto surge uma desigualdade, não é então uma inverdade do objeto — pois ele é igual a si mesmo —, mas [inverdade] do perceber.²⁹⁶

²⁹⁴ Hegel, *FE*, § 115, p.98.

²⁹⁵ Hegel, *FE*, § 116, p.98.

²⁹⁶ Hegel, *FE*, § 116, pp.98-99.

Retomando essa experiência, percebemos as implicações ocasionadas por esse movimento de jogar para o sujeito a responsabilidade do erro, pois o objeto que eu apreendo, a princípio, apresenta-se como um puro Uno, como um singular excludente (este sal), entretanto, ele tem nele mesmo a propriedade de um universal que ultrapassa a sua singularidade. Há nele uma multiplicidade de propriedades. “O objeto que eu apreendo apresenta-se como *puramente Uno*; também me certifico da propriedade que há nele, que é *universal* mas que por isso ultrapassa a singularidade.”²⁹⁷

Sendo assim, temos que a primeira apreensão da consciência acerca do objeto não era correta. O Uno não pode ser a sua essência. A consciência, portanto, equivocou-se em sua apreensão. Devido à universalidade das propriedades, a consciência toma agora a essência do objeto como uma comunidade de propriedades. “Devido à *universalidade* da propriedade, devo tomar a essência objetiva antes como uma *comunidade* em geral.”²⁹⁸

Porém, como percebo que as propriedades são determinadas, as quais estão opondo-se e excluindo-se umas às outras, descubro que a consciência novamente se iludiu e deve alterar sua posição. O resultado dessa alteração consiste na apreensão do objeto, não mais como uma comunidade geral, mas, em razão da determinidade das propriedades, como uma unidade excludente.

O problema que entra em cena, agora, consiste em que a consciência vê no objeto muitas propriedades que não se afetam mutuamente, que não se excluem, que são indiferentes. Sendo assim, a consciência se equivocou mais uma vez. Não seria correto para a consciência apreender o objeto como uma unidade excludente. Assim, o objeto passa a ser um meio comum universal em que as múltiplas propriedades estão como universalidades sensíveis.

²⁹⁷ Hegel, *FE*, § 117, p.99.

²⁹⁸ Hegel, *FE*, § 117, p.99.

(...) agora ele é um *meio comum* universal, onde muitas propriedades estão como *universalidades sensíveis*, cada uma para si, excluindo as outras enquanto *determinadas*.²⁹⁹

O problema decorrente dessa nova apreensão, no entanto, como Hegel coloca, consiste em que o simples e verdadeiro que passa a ser apreendido não é um meio universal e sim uma propriedade singular para si, que ainda não é nem propriedade e nem determinada, pois não está nem em um uno nem em relação com outras. O objeto concebido desta forma é um ser sensível em geral, privado da negatividade. “Permanece como esse puro relacionar-se-consigo-mesma, apenas *Ser sensível* em geral, pois já não tem em si o caráter da negatividade.”³⁰⁰ Assim, se a diversidade lhe é excluída como distingui-lo das demais coisas?

Agindo dessa forma a consciência regressa à certeza sensível. Um retorno que, no entanto, não implica na realização do mesmo movimento. Isso porque, a consciência que apreende na percepção já é uma consciência enriquecida da experiência que se realizou na certeza sensível.

A consciência, para a qual existe agora um ser sensível, é somente um *visar*, isto é, saiu totalmente para fora do perceber, e regressou a si mesma. Só que o ser sensível e o ‘visar’ passam, eles mesmos, para o perceber: sou relançado ao ponto inicial, e de novo arrastado no mesmo circuito – o qual se suprassume em cada momento e como todo.³⁰¹

Ou seja, esse movimento implica em um retorno à visada do isto, pois o objeto agora somente é branco para meus olhos, cúbico para meu tato, etc. Mas a forma como esse movimento aqui se apresenta é distinto da anterior. Isso porque, nesse retorno a consciência perceberá a reflexão em si mesma que ocorre no momento da apreensão do objeto. “Ela fez, justamente, (no)* perceber a experiência de que o resultado e o verdadeiro dele é sua dissolução ou a reflexão (nela)* mesma, a partir do verdadeiro.”³⁰²

²⁹⁹ Hegel, *FE*, § 117, p.99.

³⁰⁰ Hegel, *FE*, § 117, p.100.

³⁰¹ Hegel, *FE*, § 117, p.100.

³⁰² Hegel, *FE*, § 118, p.100.

4.2 EXPERIÊNCIA DO SUJEITO QUE PERCEBE

O retorno da consciência ao visar da certeza sensível não corresponde ao mesmo visar, pois possibilita à consciência perceber a reflexão nela mesma que realiza no movimento da apreensão do objeto. E, neste sentido, podemos perceber o processo de enriquecimento que vem ocorrendo ao longo do caminho percorrido pela consciência.

Ao apreender a reflexão nela mesma, fica determinado para a consciência que seu perceber não é uma apreensão pura e simples do objeto, mas uma apreensão perpassada por uma reflexão, pois ao captar o objeto descobre que opera uma reflexão nela mesma, e com essa reflexão altera o seu objeto, e faz com que para mim ele seja outra coisa do que é *em si*.

(...) ficou determinado para a consciência como é que seu perceber está constituído, isto é: não consiste em ser um puro apreender simples, mas em ser seu *apreender* ao mesmo tempo *refletido em si a partir* do verdadeiro. Esse retorno da consciência a si mesma, que – por se ter mostrado essencial ao perceber – se *insere* imediatamente no puro apreender, altera o verdadeiro.³⁰³

Logo, para tentar manter o objeto como o verdadeiro a consciência distingue a sua reflexão de seu perceber. Ela percebe e é cônica de sua reflexão, como resultado de sua reflexão do objeto, e se separa da simples apreensão, que é a apreensão da percepção. A consciência, então, reconhece esse processo como seu, mantendo a primeira em estado puro. “A consciência reconhece igualmente esse aspecto como seu, e o toma sobre si; e assim fazendo, manterá puro o objeto verdadeiro.”³⁰⁴

Dessa forma, temos o mesmo movimento que se realizou na certeza sensível, onde a consciência é repelida sobre si mesma. A diferença agora consiste em que não é a verdade do perceber que incide na consciência, mas sim,

³⁰³ Hegel, *FE*, § 118, p.100.

³⁰⁴ Hegel, *FE*, § 118, p.100.

a ilusão; “(...) aqui o perceber reconhece, ao invés, que a *inverdade* que ali ocorre recai nele.”³⁰⁵

No entanto, ao reconhecer que a ilusão é ocasionada por ela mesma, a consciência é capaz de distinguir o seu apreender do verdadeiro da inverdade de seu perceber, ou seja, é capaz de distinguir do movimento do apreender as reflexões que ela realiza, e assim, é capaz de se libertar da inverdade de seu perceber; ela pode corrigir seu perceber. Um processo que é obra e experiência da consciência, o que faz com que a verdade recaia na consciência e, nos termos de Hyppolite (2003)³⁰⁶, devido à própria consciência discernir entre a parte de sua reflexão e a parte da objetividade, sem o saber, torna-se a própria medida do verdadeiro. Quando isso ocorre temos uma inversão do ponto de partida em que o objeto era considerado o essencial e a consciência o inessencial.

(...) enquanto assume, ela mesma, essa correção, a verdade — como verdade do perceber — recai de certo *na consciência*. O comportamento dessa consciência, a ser tratado de agora em diante, é de tal modo constituído que a consciência já não percebe, simplesmente; senão que também é cônica de sua reflexão-sobre-si, e a separa da simples apreensão.³⁰⁷

Na experiência anteriormente descrita, percebe-se que no movimento em que a consciência procura apreender a coisa, o que ela acaba fazendo é a experiência das contradições da coisa. Primeiro, apreende a coisa como unidade, mas depois percebe que à coisa parecem pertencer uma multiplicidade de propriedades, no entanto, a coisa é Uno.

Na tentativa de resolver essa contradição — como a coisa pode ser uma e, ao mesmo tempo, uma multiplicidade de propriedades? — joga-se a diversidade para a consciência, joga-se para o sujeito; “(...) estamos conscientes que recai em nós essa diversidade pela qual a coisa deixa de ser Uno.”³⁰⁸

³⁰⁵ Hegel, *FE*, § 118, p.100.

³⁰⁶ Hyppolite, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 2003, p.128.

³⁰⁷ Hegel, *FE*, § 118, p.100.

³⁰⁸ Hegel, *FE*, § 119, p.101.

Esse deslocamento da multiplicidade de propriedades para o sujeito faz com que seja o sujeito que veja o sal como sávido, também branco, salgado, etc. A diversidade assim, não é obra da coisa, mas obra da diversidade dos sentidos do sujeito. O meio universal agora é a consciência.

(...) essa coisa é branca só para *nossos* olhos, e *também* tem gosto salgado para *nossa* língua, é *também* cúbica para nosso tato etc. Toda a diversidade desses aspectos, não tomamos da coisa, mas de nós. Para nós, em nossos olhos, incidem totalmente diversos um do outro, do que são para nosso paladar etc. Somos assim o *meio universal* onde esses momentos se separam e são para si.³⁰⁹

Dessa forma, dissolve-se a contradição, pois ao jogar a diversidade para o sujeito, mantém-se a coisa como Uno; "(...) mantemos a igualdade-consigo-mesma e a verdade da coisa: a de ser Uno." ³¹⁰

O problema em manter a coisa como Uno, no entanto, consiste em que, se ela assim for, não é discernível das outras. Assim, a tentativa de resolver a contradição da coisa, ao mantê-la como uno jogando a diversidade para o sujeito, dissolve-se justamente nesse ser uno da coisa; pois como poderíamos explicar, tendo em vista, que as propriedades da coisa estariam no sujeito, a apreensão de distintas cores no interior de uma mesma coisa, possuindo o sujeito somente um órgão de visão? ³¹¹

Como Hegel coloca, o que permite à coisa ser determinada são as suas propriedades que possibilitam a ela se distinguir de todas as outras.

O branco só é em oposição ao preto etc., e a coisa só é Uno justamente porque se opõe às outras. Mas não exclui de si as outras porque seja uno – já que ser Uno é o universal relacionar-se-consigo-mesmo -, e sim devido à *determinidade*. Assim, as próprias coisas são *determinadas* em si e para si; têm propriedades pelas quais se diferenciam das outras.³¹²

³⁰⁹ Hegel, *FE*, § 119, p.101.

³¹⁰ Hegel, *FE*, § 119, p.101.

³¹¹ Cf. Chagas, 2007, p.180.

³¹² Hegel, *FE*, § 120, p.101.

A coisa sendo uma multiplicidade de propriedades, sendo ela o também, ou o meio universal, a contradição se restabelece. A tentativa agora de dissolver a contradição consiste, portanto, em considerar que é a unidade que se encontra no sujeito. É a consciência, portanto que unifica a multiplicidade de propriedades determinadas que se opõe umas às outras na coisa; movimento que se realiza no momento em que ela introduz o *enquanto*.

Diz-se, portanto, da coisa: é branca e *também* cúbica e *também* tem sabor de sal etc. Mas enquanto *branca* não é cúbica e enquanto cúbica e também branca não tem sabor de sal etc. (...) A coisa é elevada, dessa maneira, a um verdadeiro *também*, enquanto se torna uma coleção de “matérias”, e em vez de ser *Uno* fica sendo uma simples superfície envolvente.³¹³

O resultado dessa experiência, onde há um deslocamento tanto para a coisa quanto para o sujeito da unidade e da multiplicidade conduz a uma apreensão, por parte da consciência de que não é somente a consciência que é contraditória.³¹⁴ Na experiência anterior o resultado consistia em que a contradição se encontrava na consciência, era um erro dela não perceber a coisa em sua verdade. A experiência que se realiza da perspectiva da consciência revela que ambas são contraditórias; uma contradição que, agora, mostra-se como problemática, mas, como veremos ao longo da experiência da percepção, mostrar-se-á como constitutiva da coisa.

A consciência acha, através dessa comparação que não é apenas seu “tomar do verdadeiro” [perceber], que nele possui a diversidade do apreender e do retornar a si, mas, antes, é o próprio verdadeiro – a coisa – que se apresenta dessa dupla maneira de ser. Sendo assim, é isto o que está presente para a consciência que apreende através dessa experiência: a coisa se *apresenta* de um modo determinado, mas ela está, *ao mesmo tempo, fora* do modo como se apresenta, e refletida sobre si

³¹³ Hegel, *FE*, § 121, p.102.

³¹⁴ “(...) a consciência percipiente vê que faz alternadamente ora na coisa (como no empirismo), ora em si mesma (como no criticismo kantiano), tanto a experiência do também (da pluralidade), dissolvido em matérias independentes uma das outras, sem a unidade, quanto à experiência do puro uno, sem a multiplicidade (Chagas, 2007, p. 181).”

mesma. Quer dizer: a coisa tem nela mesma uma verdade oposta.³¹⁵

Na experiência que se realizou a consciência percebeu que mesmo atribuindo a multiplicidade ou a unidade a si mesma ela não consegue manter o objeto como igual a si mesmo. Sendo assim, ela conclui que o objeto é simultaneamente *para si* e *para Outro*. O objeto é agora o movimento todo que antes estava dividido entre a coisa e a consciência. A coisa é um ser *em si* e *para si* uno, idêntico e um ser *para Outro* múltiplo, diferente.

O objeto agora é para ela o movimento todo, antes dividido entre o objeto e a consciência. A coisa é o *Uno*, sobre si refletido; é para si, mas também é *para um Outro*. Na verdade, é *para-si* um *Outro* do que é *para Outro*.³¹⁶

4.3 A EXPERIÊNCIA DA RELAÇÃO ENTRE OS MOMENTOS DA PERCEPÇÃO

Tal como na certeza sensível, a consciência compreendida na experiência tenta protelar a negação de seu saber, e faz isso jogando de um momento ao outro o padrão de medida. A percepção não aceita facilmente a descoberta de uma não correspondência, e se desdobra em artimanhas para preservar sua verdade.

A sofistaria da percepção procura salvar de sua contradição esses momentos e mantê-los por meio da diferenciação dos *pontos de vista* – por meio do *também* e do *enquanto*, assim como procura finalmente apreender o verdadeiro mediante a distinção entre o *inessencial* e uma *essência* que lhe é oposta.³¹⁷

³¹⁵ Hegel, *FE*, § 122, p.102.

³¹⁶ Hegel, *FE*, § 123, p.103.

³¹⁷ Hegel, *FE*, § 130, pp.105 - 106.

Uma dessas artimanhas consiste em apreender a contradição que se apresentava enquanto uma contradição entre unidade e multiplicidade, como uma contradição entre ser *para si* e ser *para Outro*. Agora a coisa é *para si* e *para Outro* e é diversa no que é *para si* e no que é *para Outro*, sendo esses momentos situados em coisas diversas. Ou seja, as propriedades do sal não pertencem apenas a ele, mas também a um conjunto de outras coisas que sejam cúbicas, salgadas, brancas, o que faz com que no cristal de sal cada propriedade somente seja determinada em relação a seus outros exemplos, o conjunto de outras coisas cúbicas, salgadas, brancas. Assim, o ser outro não pertence à coisa, mas a um outro que se defronta com ela perturbando sua unidade.³¹⁸

A coisa, portanto, é para si e *também* para um Outro, um ser diverso *duplicado*; mas é *também Uno*. Mas o ser-Uno contradiz essa sua diversidade. A consciência deveria, pois, retornar sobre si esse “pôr-em-um só” e mantê-lo afastado da coisa; deveria, assim, dizer que a coisa, *enquanto* é para si, não é para Outro. Entretanto, o ser-Uno também compete à coisa, como a consciência já o experimentou: a coisa é essencialmente refletida sobre si. Portanto, recai igualmente na coisa o *também*, ou a diversidade indiferente, assim como o *ser-Uno*. Mas, já que os dois diferem, não [incidem] na mesma coisa, e sim, em coisas *diversas*.³¹⁹

Cada coisa nesse movimento se determina em si mesma como algo diverso não de si, mas das outras. A coisa, portanto, tem sua unidade perturbada pelas outras coisas. “Assim a coisa é mesmo — em si e para si — igual a si mesma; mas essa unidade consigo mesma é estorvada por outras coisas.”³²⁰ Dessa forma, cada coisa se determina como algo distinto e tem nela o que a distingue das outras, mas não de modo que seja uma oposição em si mesma.

Como a consciência verifica que a coisa é uma *em si* e *para si*, a consciência toma essa determinidade simples como o caráter essencial da coisa. Já a relação da coisa com as outras é considerada como o inessencial. Temos

³¹⁸ Cf. Chagas, 2007, p. 182.

³¹⁹ Hegel, *FE*, § 123, p.103.

³²⁰ Hegel, *FE*, § 123, p.103.

assim, a inserção de um *enquanto* que passa a diferenciar a determinidade essencial que constitui a coisa, da diversidade, considerada como o inessencial. “Sendo porém que a determinidade constitui a essência da coisa – pela qual se diferencia das outras e é para si, essa constituição diversa e multiforme é o *inessencial*.”³²¹

Como foi colocado, a unidade da coisa é perturbada pelas outras coisas que se defrontam a ela, assim, sua unidade é preservada na medida em que ela é um ser *em si e para si*, na medida em que se mantém separada da relação com as outras; “(...) somente é coisa – ou Uno (sendo)* para si – enquanto não está nessa relação com as outras (...).”³²²

A coisa somente é Uno quando se encontra em relação apenas a si mesma, pois em uma relação a outro o que se sobressai é o cessar de ser *para si*, a conexão com o outro. Mas, o ser-para-si se apresenta em virtude da negação do ser-outro, e para que essa relação seja absoluta é preciso que ela dependa apenas de si mesma. O problema decorrente disso, portanto, consiste em que a negação que somente se relaciona negativamente a si, equivale a suprassumir a si mesma, ou seja, a ter sua essência em Outro. “Mas a negação que se relaciona consigo é o suprassumir *de si mesma*; ou seja, é ter sua essência em um Outro.”³²³ Assim, a coisa desmorona através de sua propriedade essencial, e se liga às propriedades múltiplas, tendo agora sua essência em um outro. “O objeto é, por conseguinte, suprassumido em suas puras determinidades – ou nas determinidades que deveriam constituir sua essencialidade (...).”³²⁴

Dessa forma, fica descartado o último *enquanto* que separava o ser-para-si do ser-para-Outro, pois a coisa é na verdade o oposto de si mesma. Ela tem uma determinidade essencial que constitui o seu ser-para-si, a sua singularidade, e nessa singularidade tem ainda a multiplicidade, a qual é considerada como inessencial, porém, é tão essencial quanto à primeira. Como

³²¹ Hegel, *FE*, § 124, p.103.

³²² Hegel, *FE*, § 125, p.104.

³²³ Hegel, *FE*, § 126, p.104.

³²⁴ Hegel, *FE*, § 129, p.105.

Hegel coloca, essa distinção entre essencial e inessencial é um puro jogo de palavras; “(...) essa é uma distinção que só reside nas palavras: o *inessencial* que ao mesmo tempo deve ser *necessário* suprassume a si mesmo. Ou seja: é aquilo que acima se chamou “negação de si mesmo.”³²⁵

A coisa agora é a unidade da unidade e da multiplicidade – identidade da identidade e da não-identidade. Os dois extremos que se contradizem não estão apenas lado a lado, mas em uma unidade, numa unidade absolutamente incondicionada que se põe a si mesma.³²⁶

O objeto é, antes, sob o *mesmo e único ponto de vista, o oposto de si mesmo: para si, enquanto é para Outro; e para outro, enquanto é para si. E para si, em si refletido, Uno; mas esse para si, em si refletido, ser-Uno, está em unidade com seu oposto – o ser para um Outro. É portanto posto apenas como suprassumido, ou seja: esse ser-para-si é tão inessencial quanto aquele, que só deveria ser o inessencial, isto é, a relação com Outro.*³²⁷

Por fim, percebemos que por mais que a consciência tente protelar a inverdade de seu saber, um esforço que para ela se justifica em vista da visão unilateral que possui de seu próprio movimento, não consegue. A contradição que se tentava retirar da coisa se mostra como lhe sendo constitutiva, a coisa se mostra como uma unidade da unidade e da multiplicidade.

Só que tais expedientes, em vez de afastar a ilusão no [ato de] apreender, antes se revelam como nulas. O verdadeiro que deve ser obtido por meio dessa lógica da percepção mostra ser o oposto, sob o mesmo e único ponto de vista; e assim, [mostra] ter por sua essência a sua universalidade indistinta e indeterminada.³²⁸

E, quando ambos os momentos do objeto estão em um todo inseparável estamos a caminho do entendimento – a terceira figura do movimento

³²⁵ Hegel, *FE*, § 127, p.104.

³²⁶ “Ela está, portanto, numa unidade dialética com seu oposto: ser-para-si e ser-para-outro, ou seja, é, na linguagem hegeliana, a unidade da unidade e da multiplicidade, ou a identidade da identidade e da não-identidade (Chagas, 2000,p.184).”

³²⁷ Hegel, *FE*, § 128, pp.104-105.

³²⁸ Hegel, *FE*, § 130, p. 106.

fenomenológico da consciência; “(...) só aqui a consciência entra de verdade no reino do entendimento.”³²⁹ Ou, em outros termos, nos deparamos com o novo objeto resultante da experiência da percepção.

Em resumo, esse capítulo nos permite verificar a característica do conservar que se faz presente na negação — a qual se apresenta como uma distinção entre o ceticismo antigo e o ceticismo hegeliano, tal como vimos no segundo capítulo desta dissertação. Isso porque, o novo objeto, o qual é resultado de um processo de negação conservou em si um aspecto da figura anterior, o que fez com que o universal, na percepção, se apresentasse como um universal condicionado pelo sensível. Recorrendo à percepção evidenciamos de forma mais clara como a percepção, ou o entendimento são resultados necessários da figura anterior, não esquecendo, porém, o papel do fim nesse movimento que não se apresenta como um conjunto de momentos isolados.

Além disso, percebemos, tal como no capítulo anterior, que o novo objeto unifica a apreensão da consciência compreendida na experiência e da experiência da consciência que observa o que está oculto para a primeira. Mas, não no sentido de que a primeira tome consciência do momento da passagem, e sim, no sentido de que percebemos que é a primeira que realiza a passagem.

³²⁹ Hegel, *FE*, § 129, p.105.

CONCLUSÃO

O conceito de experiência se mostrou, no decorrer da análise realizada sobre a Introdução e os dois capítulos iniciais da *Fenomenologia*, como um movimento dialético que a consciência exerce nela mesma, de forma dupla, cujo resultado é o novo objeto verdadeiro para a consciência.

No movimento da experiência, exposto na Introdução e nos capítulos iniciais da *Fenomenologia*, percebemos desde o ponto de vista da consciência natural, que o movimento da experiência se mostra como negativo, tendo em vista que a consciência natural possui uma visão unilateral, limitada de seu movimento. Já, para a consciência filosófica, para o *nós*, esse movimento se mostra como um enriquecimento da consciência.

Enquanto este caminho é percorrido a partir do ponto de vista da consciência natural, o resultado de sua experiência é apreendido como um novo objeto, independente da experiência que a consciência exerce nela mesma, ou, do movimento de examinar a si mesma visando estabelecer a presença ou ausência de correspondência entre saber e objeto. No entanto, quando o novo objeto surge para a consciência natural, Hegel ressalta um momento por meio do qual, segundo ele, será lançada nova luz sobre o aspecto científico da exposição que se realiza. Trata-se da descoberta de uma experiência que não parece corresponder ao que se costuma entender por experiência, a qual compreende o novo objeto como independente do antigo, pois agora, apreende-se o antigo objeto como se tornando, ele mesmo, o novo objeto, no caso, o para-a-consciência do primeiro Em-si.

Assim, desde o ponto de vista da consciência natural, o novo objeto é apreendido de forma independente do primeiro e concebido como o responsável por sua negação. Porém, na medida em que se revela o que ocorre por trás das costas da consciência, na medida em que o movimento de aparecimento do novo objeto é exposto desde a perspectiva da consciência filosófica, do *nós*, percebe-se

que não há uma independência entre o antigo e o novo objeto, mas que o novo é resultado da experiência realizada no antigo.

Detendo-nos sobre a exposição desse movimento, por vezes somos tentados a conceber que a experiência é realizada apenas pela consciência natural, e que o *nós*, a consciência filosófica, somente expõe um movimento já realizado. Entretanto, no decorrer da análise, percebemos que o *nós* se coloca tanto como observador do movimento realizado pela consciência natural, como também engendra o movimento dialético, ao ter o saber da consciência natural como seu objeto, e nesse processo desvela o que ocorre por trás das costas da consciência natural. Trata-se de um dobrar-se da consciência filosófica sobre si mesma que articula esses momentos. Além disso, não podemos esquecer que o próprio movimento de deixar de interferir já é uma ação.

Em decorrência da exposição que o *nós* realiza, ele se mostra como integrador da gênese ao resultado, permitindo que o objeto resultante da experiência da consciência natural se mostre não como um novo objeto, e sim como o resultado da experiência que se realizou no antigo; lembrando que o *nós* não introduz momentos no movimento que a consciência natural realiza, pois a consciência natural percorre ela mesma o caminho que a expulsa de si, todavia, esse caminho não é para ela; no sentido de que ela não é consciente do aspecto positivo do movimento que realiza.

Percebemos este movimento da experiência, nas duas primeiras figuras da *Fenomenologia*, as quais ainda seguem as regras do jogo colocadas na Introdução.

Por meio do movimento da certeza sensível, presenciamos o caminho da consciência, realizado principalmente desde o ponto de vista da consciência natural, examinando seus momentos. Trata-se do exame que a consciência exerce nela mesma, um exame que corresponde à comparação entre o padrão de medida, o qual é independente de outro para ser, o objeto, e o saber desse objeto. Tendo presente que para a consciência filosófica que observa o movimento, o objeto não é visto como imediato. Como Hegel coloca: “*Para nós*, refletindo sobre

essa diferença, resulta que tanto um como o outro não estão na certeza sensível apenas *de modo imediato*, mas estão, ao mesmo tempo, *mediatizados*.³³⁰ Porém, para descrever a experiência, o *nós*, a princípio, abandona a consciência natural à sua própria visão unilateral.

Neste capítulo, portanto, nos deparamos com as tentativas da consciência natural de protelar a negação de seu saber, o qual se mostra como um saber do imediato, e que é apreendido pela certeza sensível como o saber real, o que faz com que o movimento da experiência tenha para ela uma significação negativa. Assim, a experiência presente na certeza sensível, desde o ponto de vista da consciência natural, não corresponde a um movimento de desenvolvimento do singular renegando sua própria singularidade e se tornando universal.

As tentativas de protelar sua negação, no entanto, não alcançam sua meta e, neste momento, percebemos o movimento da dúvida, tal como foi descrito no capítulo sobre a Introdução, porque o caminho da dúvida, ou, como Hegel coloca, o caminho do desespero, não corresponde aqui a um vacilar em uma pretensa verdade seguido de um retorno a essa verdade, mas corresponde a uma “penetração consciente na inverdade do saber fenomenal”. O que faz com que o movimento fenomenológico seja também compreendido como um ceticismo em vias de consumação.

O movimento dialético da certeza sensível é responsável pelo aparecimento de uma nova figura — percepção — capaz de apreender o verdadeiro da certeza sensível, que é o universal. Todas as experiências da certeza sensível conduzem ao universal. O objeto, o Eu e o movimento do indicar se mostram como mediatizados. A certeza sensível apreende esse resultado de sua experiência como um novo objeto responsável pela negação de seu saber. No entanto, quando a passagem se efetiva, ou, quando o *nós* expõe o que parece ocorrer por trás das costas da consciência, não há mais uma certeza sensível em

³³⁰ Hegel, *FE*, § 92, p.86.

oposição à percepção, pois no momento em que a percepção entra em cena é porque a certeza sensível já se transformou nela.

O novo objeto resultante da experiência que a certeza sensível exerce nela mesma, para a percepção, mostra-se como independente da experiência realizada na figura anterior, ou seja, para ela, desde a perspectiva da consciência natural que há nela, toda a experiência realizada é deixada no esquecimento. Neste sentido, a exposição que se faz presente no início da percepção é desde o ponto de vista do *nós*, e é ele, e não a consciência compreendida na experiência, que revela o princípio da percepção enquanto resultado da experiência que se realizou na certeza sensível; ele revela a necessidade presente nesta passagem, conecta os momentos do saber.

Deste modo, o que percebemos consiste em que o *nós* exerce a negação no movimento da experiência de forma consciente, ele percorre o movimento de aparecimento do novo objeto ao lado da consciência natural, penetra na inverdade da consciência natural ao tomá-la como objeto, e nega a forma como a consciência natural apreende o seu resultado. Logo, não se trata apenas de uma exposição da experiência realizada pela consciência natural, pois o *nós* também é constitutivo do que Hegel expõe como experiência.

O papel do *nós*, portanto, neste processo de passagem consiste em revelar a necessidade presente no aparecimento de uma figura da consciência, pois sem sua intervenção o movimento fenomenológico se apresentaria como um conjunto de figuras sem conexão entre si, visto que cada figura da consciência considera o seu saber como o verdadeiro e não apreende o novo objeto como resultado do exame que a consciência exerce nela mesma.

Enquanto na certeza sensível podemos perceber o movimento da experiência, tanto na experiência que se realiza no objeto, no Eu e na totalidade da relação, na percepção a ênfase se volta para a negação determinada. Na percepção nos deparamos com o momento da passagem, com a conexão entre as figuras da consciência.

Sendo assim, na percepção, o que se procurou ressaltar foi a negação determinada, a negação de um conteúdo que não resulta no vazio, mas cujo resultado é o nada de um conteúdo determinado. Ou seja, procurou-se ressaltar que o movimento do supracumir, ou a transformação, é ao mesmo tempo um negar e um conservar. Tendo em vista que, o princípio da percepção, enquanto resultado da experiência que se realizou na certeza sensível, mostra-se como condicionado pelo sensível; o sensível mesmo ainda está presente. No entanto, está presente não como se apresentava na certeza sensível, como um singular visado, mas sim, como universal, ou, como propriedade.

Além disso, vimos também como o conceito de experiência demarca a concepção que Kant e Hegel possuem do conhecimento. Isso porque, Kant coloca como necessário a realização de um exame do conhecimento prévio à atividade de conhecer, pois tem como pressuposto uma separação definitiva entre pensamento e ser. Já Hegel, na medida em que considera a separação como uma distinção colocada pela consciência, concebe o exame do conhecimento, o movimento da experiência, como se realizando ao mesmo tempo em que o conhecimento ocorre, concebe a atividade de conhecer como o exame que possibilita a legitimação do saber.

Além disso, a forma como Hegel se posiciona perante a distinção entre pensamento e ser, afasta-o também de Schelling. Schelling propõe uma identificação imediata entre pensamento e ser, o que é problemático para Hegel, pois se trata de uma posição que não legitima a si mesma. Já Hegel, ao contrário de Schelling, por conceber o processo de conhecimento do absoluto como um exame que a consciência exerce nela mesma, oferece uma posse exotérica do absoluto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bourgeois, B.. *Commentaire de la préface en abrégé*. In: Hegel, G.W.F. *Préface et Introduction de la Phénoménologie de l'esprit*. Trad. Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1997.

Cassirer, E. *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fundo de cultura econômica, 1953.

Chagas, E. F. *Os Limites da Certeza sensível e da Percepção na "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*. In: *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*. (Orgs.) Eduardo Chagas; Konrad Utz; James Wilson J. de Oliveira. Fortaleza: Edições UFC, 2007, pp. 161 – 186.

Chiereghin, F. *Introdução à leitura de Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1994.

Forster, M. *Hegel's dialectical method*. In: Beiser, F. C. (org.) *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, (11^a printing) 2005, pp.130 – 170.

Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Logica*. Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar S.A, 2^a ed., 1968.

_____. *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003a.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio*. Volume I e III. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. *Fé e Saber*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 2ª ed., 2003b.

_____. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Trad. Wenceslao Roces. Vol. III. México: Fondo de cultura econômica, 1977.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Verlag, 1986.

_____. *Relación del Escepticismo con la Filosofía*. Trad. María del Carmen Paredes. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

Heidegger, M. *Dilucidación de la "Introducción" de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*. Acesso em: 01 de abril 2013.

Disponível

em:

http://www.heideggeriana.com.ar/textos/introduccion_fenomenologia.htm

_____. *El Concepto de Experiencia de Hegel*. Acesso em: 20 de julho de 2014. Disponível em:

http://www.heideggeriana.com.ar/textos/experiencia_hegel.htm

_____. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1988.

Hösle, V. *O Sistema de Hegel - O Idealismo da Subjetividade e o Problema da Intersubjetividade*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

Hyppolite, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2ª. ed., 2003.

Iber, C. *Mudança de Paradigma da Consciência para o Espírito de Hegel*. In: *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*. (Orgs.) Eduardo Chagas; Konrad Utz; James Wilson J. de Oliveira. Fortaleza: Edições UFC, 2007, pp. 65 - 82.

Koch, A. F. *Certeza Sensível e Percepção na "Fenomenologia do Espírito"*. In: *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*. (Orgs.) Eduardo Chagas; Konrad Utz; James Wilson J. de Oliveira. Trad. Kleber Amora. Fortaleza: Edições UFC, 2007, pp. 145 – 160.

Martin J. De Nys *'Sense-certainty' and universality: Hegel's entrance into the Phenomenology*. In: (Org. Robert Stern) *G.W.F. Hegel - Critical Assessments*. Vol. III (*Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic*). London; New York: Routledge, 1993, pp. 54 – 130.

Martin, L. F. B. *O ceticismo na Filosofia de Hegel em Jena (1801 -1802)*. Campinas, São Paulo, 2004. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP.

Meneses, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2ª. ed.,1992.

Müller, M. L. “A Experiência, caminho para a verdade? Sobre o conceito de experiência na Fenomenologia do Espírito de Hegel”. In: Revista Brasileira de Filosofia, v. XVII, nº 66, 1967, pp. 146-177.

Nicolau, M. F. *O Movimento dialético da Introdução ao Sistema da Ciência – O Prefácio à “Fenomenologia do Espírito”*. In: *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. (Orgs.) Eduardo Chagas; Konrad Utz; James Wilson J. de Oliveira. Fortaleza: Edições UFC, 2007, pp. 127 – 144.

Philonenko, A. *Lecture de la “Phénoménologie” de Hegel*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

Pinkard, T. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Podetti, A. *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Biblos, 2007.

Safatle, V. ‘Fenomenologia do Espírito’ de Hegel (aulas sobre a *Fenomenologia do Espírito*). Acesso em: 07 de julho de 2014. Disponível em: <http://projetophronesis.com/2011/06/23/vladimir-safatle-%E2%80%93-aula-730-%E2%80%93-%E2%80%98fenomenologia-do-espirito%E2%80%99-de-hegel/>

Sales, S.L. *Nota Sobre a Introdução à Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 3º, nº4, junho de 2006. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev04b.htm> Acesso em: 20 de julho de 2014.

Zhang, S. *Hegels Übergang zum System: eine Untersuchung zum Sogennanten “Systemfragment von 1800”*. Bonn: Bouvier, 1991.

Utz, K. *A Questão do Método na “Fenomenologia do Espírito”*. In: *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. (Orgs.) Eduardo Chagas; Konrad Utz; James Wilson J. de Oliveira. Fortaleza: Edições UFC, 2007, pp. 83 – 104.