



UnB

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – IH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA – FIL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPG-FIL

IGOR LAGO CARIBÉ

O PONTO DE VISTA DA SEPARAÇÃO:
GÊNESE DIALÉTICA DA POSTURA COGNITIVA DO “ENTENDIMENTO” NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL

BRASÍLIA

2017

IGOR LAGO CARIBÉ

O PONTO DE VISTA DA SEPARAÇÃO:
GÊNESE DIALÉTICA DA POSTURA COGNITIVA DO “ENTENDIMENTO” NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BRASÍLIA

2017

C277p Caribé, Igor Lago

O ponto de vista da separação: gênese dialética da postura cognitiva do "entendimento" na Fenomenologia do Espírito de Hegel / Igor Lago Caribé. -- Brasília, 2017. 116 f. : il .

Orientador: Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima. Dissertação (Mestrado - Filosofia) -- Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação de Filosofia, 2017.

1. Consciência. 2. Dialética. 3. Separação. 4. Objetividade. 5. Conceito. I. Lima, Prof. Dr. Erick Calheiros de. II. Título.

CDU 162.6:130.21

IGOR LAGO CARIBÉ

O PONTO DE VISTA DA SEPARAÇÃO:
GÊNESE DIALÉTICA DA POSTURA COGNITIVA DO “ENTENDIMENTO” NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora.

Orientador: _____

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima, Universidade de Brasília
(UnB)

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza, Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. Luiz Fernando Barrére Martin, Universidade Federal do ABC (UFABC)

Coordenador: _____

Maria Cecília Pedreira de Almeida,
Universidade de Brasília (UnB)

Brasília, dezembro de 2017.



Et in Arcadia ego – Guercino

Dedico esta dissertação à minha avó Cinara, aos meus amigos Anderson, Rafael e Alexandre, aos demais espíritos livres e ao Espírito Absoluto.

Esta dissertação não seria possível sem o fomento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), bem como sem as aulas instigantes de meu orientador, o professor Dr. Erick Lima, cuja capacidade de articulação das ideias a partir da intertextualidade da tradição filosófica nos ensinou a sempre voltar aos textos. Tão importante quanto, para minha formação e entusiasmo com a Filosofia, foram as aulas ministradas pela professora Dra. Priscila Rossinetti Rufinoni, cuja presença na banca de qualificação e suas marcações no texto naturalmente foram muito qualitativas e proveitosas. Também presente na banca de qualificação esteve o professor Gilberto Tedeia, cujos apontamentos proferidos foram igualmente consideráveis e considerados. Não poderia deixar de citar as calorosas conversas nos corredores da Universidade de Brasília (UnB), sobretudo com os demais membros do corpo docente da Filosofia, especialmente Douglas Anderson e Rafael Siqueira.

Também contribuiu para meu êxito a paciência e dedicação dos funcionários do Departamento de Filosofia da UnB, bem como a presteza, e paciência, dos funcionários da Biblioteca Central da UnB (BCE). Não menos importante foi o apoio de minha mãe Relcy, que desde meu anúncio de interesse por cursar Filosofia, ainda na graduação, sempre muito me incentivou, afirmando que eu me encontraria, pois o curso era “a minha cara”. A meu pai Roberto e minha irmã Carolina, saibam que a confiança de vocês em meu processo e capacidade intelectual foi inúmeras vezes a fonte do fôlego que me faltava. De importância ímpar foram as inúmeras conversas, em seu ouvir e aconselhar, de minha tia Rita, figura chave em meu renascer espiritual. E você, vó Cinara, saiba que seu amor e rigorosidade, em partes significativas porque certamente as mais decisivas pelos prazos envolvidos, sua dedicação a mim foi absolutamente imprescindível. Também fundamentais foram as cobranças de minha amada, Beatriz Domingues, rigor cujo amor lhes transformou em apoio. Por fim, mas sempre já aqui, indispensável é a divindade que em nós habita e circunda, razão que enquanto sombra nada mais é do que seu próprio desenvolvimento ao espírito absoluto.

A todas e todos vocês, meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

Esta dissertação versa sobre a relação entre sujeito e objeto na Fenomenologia do Espírito (1807), de G.W.F. Hegel, tema que anima a primeira parte desta obra em questão. Veremos que essa relação estabelece uma dinâmica, a assim chamada dialética da consciência natural, na qual, apesar de partirmos da separação aparente entre mente e mundo, por outro lado é a identidade não refletida (inconsciente) entre o regime epistemológico e o regime ontológico da verdade, o que sustenta a aparência de separação. Apesar de o desenvolvimento deste suposto paradoxo, em suas interpretações e consequências, ser uma peça-chave para a gênese justificada, e assim incontornável, da consciência-de-si em sentido forte, esse processo, em geral, é negligenciado mesmo pela pesquisa hegeliana acadêmica. Desse modo, pretende-se aqui apresentar o significado e a necessidade de o projeto hegeliano começar por uma fenomenologia do percurso que vai da certeza sensível, passa pela percepção e chega ao entendimento, demonstrando a presença do “conceito” nas sucessivas mudanças de critérios quanto à objetividade e suas correlatas mudanças de subjetividade. Veremos, portanto, que por um lado, a consciência é narcísica, i.e., egoica, pois projeta-se no objeto e a ele se apega, e por outro lado, é somente a morte do ego, suspende a cisão e lhe transcende em espírito.

Palavras-chave: consciência, dialética, separação, consciência-de-si, objetividade, conceito.

ABSTRACT

This dissertation deals with the relation between subject and object in the Phenomenology of Spirit (1807) by G.W.F. Hegel, theme that animates the first part of this work in question. We will see that this relationship establishes a dynamic, the so-called dialectic of the *natural consciousness*, in which at the same time that we start from the apparent separation between mind and world, on the other hand, it is the not reflected identity (unconscious) between the epistemological and ontological regime of truth which maintains the appearance of separation. Although the development of this supposed paradox, in its interpretations and consequences, be a key piece for the justifiable genesis, and thus unavoidable, of the self-consciousness in a strong sense, this process, in general, is neglected even by Hegelian academic research. In this way, it is intended here to present the meaning and necessity of the Hegelian project to begin with a phenomenology of the pathway that goes from the sense-certainty, passes through the perception and arrives at the understanding, demonstrating the presence of the "concept" in the successive changes of criteria regarding the objectivity and their correlates changes of subjectivity. We shall see, therefore, that on the one hand, consciousness is narcissistic, i.e., egoic, because it is projected onto the object and attached to it, and on the other hand, it is only the death of the ego that suspends the split and transcends it in spirit.

Keywords: consciousness, dialectic, separation, self-consciousness, objectivity, concept.

LISTA DE FIGURAS

Et in Arcadia ego – Guercino.....	03
-----------------------------------	----

“As crianças – todos os pedagogos eruditos estão de acordo a este respeito – não sabem a razão daquilo que desejam; também os adultos, da mesma forma que as crianças, caminham vacilantes e ao acaso sobre a terra, ignorando, tanto quanto elas, de onde vêm e para onde vão. Não avançam nunca segundo uma orientação segura; deixam-se governar, como as crianças, por meio de biscoitos, pedaços de bolo e vara. E, como agem por essa forma, inconscientemente, parece-me, portanto, que se acham subordinados à vida dos sentidos.” (GOETHE, in. Werther)

“... pode-se dizer aos que asseveram tal verdade e certeza da realidade dos objetos sensíveis, que devem ser reenviados à escola primária da sabedoria, isto é, aos mistérios de Eleusis, de Ceres e de Baco, e aprender primeiro o segredo de comer o pão e de beber o vinho. De fato, o iniciado nesses mistérios não só chega à dúvida do ser das coisas sensíveis, mas até ao seu desespero. O iniciado consome, de uma parte, o aniquilamento dessas coisas, e, de outra, vê-las consumirem seu aniquilamento. Nem mesmo os animais estão excluídos dessa sabedoria, mas antes se mostram iniciados no seu mais profundo; pois não ficam diante das coisas sensíveis como sendo em si, mas desesperando dessa realidade, e na plena certeza de sua nadaidade, as agarram sem mais e as consomem. E a natureza toda celebra como eles esses mistérios revelados, que ensinam qual é a verdade das coisas sensíveis.” (HEGEL, G.W.F., in. Fenomenologia do Espírito)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	10
INTRODUÇÃO	25
CAPÍTULO 1 – O cenário filosófico anterior a Hegel e seu embate por meio da <i>Fenomenologia</i> com o sujeito transcendental da <i>Crítica</i> de Kant	32
1.1: O conceito de objeto do ponto de vista da revolução científica.....	32
1.2: A crítica de Hume e o advento do sujeito transcendental kantiano.....	38
CAPÍTULO 2 – O começo da experiência fenomenológica da consciência	45
2.1: Apresentação do lugar da <i>Fenomenologia do Espírito</i> na obra hegeliana.....	45
2.2: Por que começar do ponto de vista mais imediato?.....	53
2.3: Considerações metodológicas.....	57
2.4: Primeira figura da consciência natural: a certeza sensível.....	59
2.5: O segundo momento da dialética da consciência: a percepção.....	73
CAPÍTULO 3 – O reino do entendimento e o fundo dinâmico das Coisas	82
3.1: (§ 132) Legado da consciência até aqui: o ser Universal incondicionado.....	82
3.2: (§ 133) A liberdade de um objeto livre do sujeito.....	87
3.3: (§ 134) Diferença ontológica do objeto da percepção e do entendimento.....	89
3.4: (§ 135) Aristóteles e Leibniz: imanência e fluxo de identidade e diferença.....	92
3.5: (§ 136) Determinação do objeto do entendimento pelo conceito de força.....	95
CONCLUSÃO	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

APRESENTAÇÃO

O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto.
Hegel

Até onde a história que nos chega conta – do ponto de vista dos mitos sobre a criação do mundo e da própria humanidade –, parece ter havido um tempo em que nossa espécie ainda não se compreendia separada da natureza. Um tempo em que ainda não havia guerras e os povos viviam na abundância de recursos, que sem lhes interpor esforços davam-lhes o que precisavam. Assim, por exemplo, o mito mosaico diz que ali pela região mesopotâmica, à época composta de quatro rios (GÊNESIS, 2:10-14), Adão e Eva – o “tirado da terra e a mãe dos viventes” –, ou seja, os primeiros seres humanos, viveram vidas abundantes e harmoniosas, nas quais conviver com Deus, consigo e com os outros não era objeto de juízo. Viver era, portanto, um evento imediato, i.e., natural, já que se dava ser posto em questão. Não era preciso refletir sobre aquela condição, pois tudo estaria dado, tal como aparecia, e assim, pensava-se e pronto, sem aperceber-se de estar pensando. As frutas nos saciavam a fome, o paladar e os nutrientes necessários, ao que nos bastaria coletá-las para o desenvolvimento pleno de nossa saúde física. E, assim, o clima, temperado, não nos causaria grandes transtornos com o que se infere não haver a necessidade de qualquer mediação, técnica ou conceitual, para nossa sobrevivência. Viver era um fim realizado sem meios.

Mas esta era também uma condição de dependência, em que a relação invisível entre mente e mundo, sujeito e objeto, impedia que a consciência fosse além daquilo que aparecia como o que é. A identidade imediata entre mente e mundo bloqueia a consciência-de-si e, com isso, o devir do conceito (*Begriff*) e do espírito (*Geist*)¹. Daí que a união não duraria *ad infinitum*, de modo que o mito indica que, pelo ato por meio do qual nós nos demos acesso ao conhecimento do bem e do mal (propiciado por seguirmos a sugestão da “serpente” em desobedecermos a uma ordem expressa de Deus), teríamos sido expulsos do paraíso e nosso castigo seria ter de trabalhar e sofrer dor (desde o parto) para manter a reprodução diária de nossa existência².

¹ Sobre o conceito de “conceito”, cf. p. 24, nota 33, e sobre o conceito de “espírito”, cf. p. 23, nota 32.

² O tema da “queda” como cisão interior e sua relação com o despertar da consciência é debatido por Hegel no § 24, 3º adendo do 1º volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*.

Ocorre que não é apenas a Bíblia que faz referência a uma “queda” em sua mitologia básica. Hesíodo (VIII a.C.) nos dá a entender que esse também é um tema presente na mitologia grega antiga, quando, em *Os Trabalhos e os Dias*, nos fala do “Mito das Cinco Raças”, no qual os primeiros seres assemelhados aos humanos, a assim chamada “raça de ouro”, viveram como deuses, em plena harmonia, “espontânea a terra nutriz fruto trazia abundante e generoso a eles, contentes, tranquilos nutriam-se de seus prodigiosos bens.” (HESÍODO, 1990, p.31). Essa “geração de ouro” teria desaparecido, sem detalhes de explicações, de modo que outra geração lhe sucederia i.e., a “raça de prata”, já mais degenerada que a anterior, mas que também, levada pela Terra, daria lugar à “raça de bronze”, ainda mais tosca que a “de prata”, e que, uma vez também extinta, lhe sucederia, agora sim, a “raça dos heróis semideuses”. Quanto a esta raça de heróis, filhos e filhas de imortais com mortais (vide Hércules, Helena, Hipólita, Aquiles etc.), seria aquela que imediatamente nos antecederia na ordem cronológica dos acontecimentos, no entanto, não lhes descenderíamos, sendo a nossa raça, a “de ferro”, outra criação destas independentes. Fadados ao trabalho extenuante para garantirmos nossa sobrevivência, à necessidade de reafirmarmos continuamente a justiça perante a força, o bem do mal etc., nossa era seria incerta, podendo sempre reservar, para o dia seguinte, a dor, a fome, a doença ou a velhice. Noutras palavras, no caso do mito grego, por duas vezes nos afastamos de um estado de bem-aventurança espiritual e material e nos vemos lançados em um mundo cindido e decaído.

Seguindo esta linha, a mitologia hindu nos fala a respeito de um tempo, o *Kali Yuga*, cuja duração é controversa de acordo com a fonte, entretanto, não divergente sobre seu sentido. Tratar-se-ia da era dos vícios, um período em que a humanidade estaria envolta em uma frequência de profunda desarmonia interior e exterior, resultando em guerras, destruição de todas as formas, desvios de conduta, em suma, a total desorientação quanto espírito. A questão da não concordância das fontes com respeito à data de início e fim deste ciclo, no entanto, não interferem no fato de sua ampla abrangência, que remeteria, ao menos já, desde aproximadamente o início das civilizações antigas (por volta de 3.000 a.C.), e se prolonga, para uns, até o século passado, para outros, até 2012, e para outros ainda, não teria acabado. Nesta leitura, este que figura como o quarto e penúltimo período da breve história humana no *cosmo*, representa, mitológica e cosmologicamente, a idade da noite, da escuridão ou das trevas, e assim antecede o que virá a ser ou está iniciando, nossa “era de ouro”, “amanhecer galáctico” ou “aurora humana”. Seria nesta perspectiva a suspensão da era da cisão, para nós, o momento que reconheceremos a divisão como parte do processo da identidade do Todo.

Refletindo ainda deste ponto de vista mais econômico-político, em termos da vida social da humanidade, conta-se, em todos os continentes, que civilizações de longa data prosperaram sobre a Terra³. Entretanto, novamente a “queda” sempre lhes advêm inescrupulosamente. Nesse sentido, outro relato que nos chega sobre formas de vida pré-históricas, no entanto desenvolvidas, vem de Platão, que diz, pela voz de Timeu em um diálogo com Sócrates, que o legislador Sólon, em viagem ao Egito, descobrira com sacerdotes locais que uma antiga Atenas, de grande imponência e prestígio, guerreara e derrotara o grande exército da época, oriundo do império da ilha de Atlântida, que situada além do Estreito de Gibraltar, todavia estenderia seu território pela Ásia e parte da Europa. Data-se a existência de Atlântida até mais ou menos 12 mil anos atrás, quando, subitamente, a ilha teria desaparecido, por ocasião de mais um dilúvio na Terra (PLATÃO, *Timeu*, 25d). Por fim, o sacerdote informara a Sólon que junto a Atlântida teriam sido levados os guerreiros atenienses que a derrotaram, razão pela qual nem mesmo Sólon sabia deste momento épico da história de seu próprio povo. Oportuno desvelar da desorientação em relação às conquistas históricas, quando Sólon vivia em volto a questões estruturantes da ordem de Atenas, bem como para a *pólis* ateniense do tempo de Platão, que, tendo recém-condenado Sócrates, via-se agora alvo do avanço da tirania.

Poderíamos continuar elencando casos para retratar o que estamos apresentando, mas o essencial já pode ser captado sem que tenhamos de fazer tal esforço de comparações, isto é, o que gostaríamos de ressaltar é que, por um lado, restou-nos apenas a lembrança, um tanto nostálgica, de paraísos há muito tempo perdidos para todo vivente que temos registro de lhes terem comunicado. Por outro lado, isto parece nos colocar temporalmente em uma condição de estranhamento com a realidade em sua verdade e potencialidade, de modo que a imagem da queda em todos esses mitos indicaria uma separação originária, ainda que não essencial, na condição humana sobre a Terra. Não vem ao caso aqui entrar em defesa da facticidade ou não destas eventuais aldeias ou mesmo civilizações, isto é, independentemente de se tratar de história, mito ou alegorias (como provavelmente a Atlântida de Platão), perpassa-lhes uma ideia central que diz respeito a todo ser humano: o rito de separação-iniciação-retorno ao espiritual. Em certo sentido, também é esse o papel que cumpre a *Fenomenologia do Espírito* (1807): aceitando o horizonte da separação como condição humana, fornece-nos como que uma arca,

³ Cf. PAUWELS, L. e BERGIER, J., in. *O Despertar dos Mágicos*, 1996, p. 175, 180-1. Cf. também DOS SANTOS, A.N., in. *Tratado da Pedra Filosofal de Lambsprinck*, 1996, p. 62, 156, 270-1.

que é o próprio sujeito, para atravessar o dilúvio das contradições de uma objetividade que se afasta do todo. A iniciação é conhecer que até no absoluto Outro lá estamos como Conceito.

A ideia de conceito enquanto universalidade será desenvolvida pormenorizadamente ao longo do corpo do texto, de maneira que basta por ora apenas instruir quanto à dimensão modelar e justificada da realidade que aparece para a consciência em estado de cisão frente ao em si. Nada aparece que não seja mediado por nós mesmos, ainda que seja somente na linguagem, e este processo se repete em todos os seres humanos, razão pela qual nosso modo de ser no mundo é espiritual, o que nos exige, uma hora ou outra, aceitar a razão como guia da ação. Com vistas nesta possibilidade de um horizonte de vida emancipada no futuro, guardado, como que em semente, na autocompreensão de cada ser humano enquanto espiritual em si, para isto nos serve a ideia de um paraíso perdido e de uma queda inerente: para despertar. Assim, o paraíso, se compreendido como o ideal de uma forma de vida emancipada, permanece como uma presença, sempre viva, apesar de lhe termos supostamente perdido, como um tempo e lugar que sobrevive independentemente de suas efetividades comprovadas. Tornando-se, assim, “utopia”, um ideal desejado de vida sem lugar no presente objetivo, mais do que um registro antropológico ou mesmo arqueológico sobre as origens da espécie humana, o jardim do Éden e Cia. tornam-se o novo aeon, a “era de aquário”, o comunismo etc.

Esta narrativa tríplice dos mitos (cisão-iniciação-retorno), evidente, sobretudo, na trajetória do herói em geral, é o que essas manifestações sobre o espírito humano têm em comum e que gostaríamos de trazer à baila, com vistas a abrir nosso estudo sobre a dialética da consciência na *Fenomenologia*. Mais especificamente, nosso interesse é aquela desorientação originária. Compreendemos que abordar esta desorientação a partir de um viés epistemológico⁴ significa atribuir, ao que chamamos de consciência, a perspectiva cognitiva que parte do ponto de vista de uma cisão entre sujeito e objeto, concebendo, assim, o Outro enquanto substância ou coisa existente em si e por si, independente de contextos relacionais. Nossa interpretação é de que uma vez que o sentido da vida se perdeu, ou ao menos não é autoevidente, a humanidade força o entendimento (como quem “força a barra”) sobre o mundo e a vida ao seu redor, espécie de instinto de sobrevivência diante do temor ao desconhecido. A cisão sujeito/objeto seria assim postulada inconscientemente como o pressuposto da consciência que conhece, porque uma vez que não estamos integrados com a natureza, dominar-lhe identificando-a seria o caminho mais

⁴ O entendimento da *Fenomenologia* como um expediente epistemológico dentro da sistemática hegeliana significa basicamente que cumpre a obra uma função de alinhamento das condições de possibilidade de uma interpretação não metafísica do todo, i.e., o sistema tem de vir a ser para nós.

fácil, de modo que recusar-lhe a alteridade torna-se, disso, uma condição. Ou seja: a separação produz a ilusão de que a identidade que “aparece” é aquilo que a coisa é.

Noutras palavras, o que está em questão nesta apresentação é destacar que talvez aquilo que Hegel chama de “consciência natural” (*das natürliche Bewusstsein*) é a “consciência comum”. Expressão recorrente na *Fenomenologia* e que intenta demarcar a diferença entre a consciência científica, especulativa, de uma consciência ainda apenas naturalmente consciente, que é aquela cindida entre si e sua experiência cognitiva⁵, esta expressão, sem deixar de comunicar que, na ordem lógica, a condição natural e imanente de estabelecermos relações cognitivas com o mundo seja de modo imediato e abstrato, indicaria, todavia, um modo Universal⁶, mas também histórico, ainda que de origem imemorial. Ou seja: mesmo na visão dos mitos, há muito que a humanidade vem seguindo rumos incertos, cega de seus sentidos, orientada por regras heterônomas. Mas, por um lado, nem sempre foi assim, e depois, não precisa continuar sendo. Esta constatação tem a função metodológica de inscrever a dialética da consciência em um registro que, ao mesmo tempo em que desenvolve a história ou o movimento Universal do conceito como se dá em todos os seres racionais, todavia não encontra qualquer justificativa para este Universal ser a-histórico, ou seja, pode vir a ser um tempo em que, realizada a “utopia”, nosso ponto de partida não seja mais a separação. A defesa da existência no passado desta condição não encontra respaldo, exceto em nostálgicos inconscientes coletivos, ou, em reducionismos, como a ideia romântica de “*ethos* único”.

A ideia de *ethos* (costume, moral) único tem importância metodológica com vistas à compreensão da consciência que, arraigada à substância de sua vida prática de tal modo,

⁵ Teremos diversas ocasiões para ressaltar e desenvolver este raciocínio (ver sobretudo nosso capítulo 2) de modo que o principal é compreender que a *Fenomenologia* pode ser (para nós, deve ser) interpretada enquanto o caminho de preparação das condições práticas e cognitivas para a Ciência e a vida plena na eticidade do Estado (não confundir com a “concepção liberal do Estado”. Para esta distinção vide HEGEL, G.W.F., in. *Filosofia do Direito*, 2010, p. 26). Isso porque a Ciência, no sentido que Hegel lhe atribui, é a experiência da autorreflexão do conceito, movimento das formas puras da Ideia que, no entanto, não aparecem senão de modo indireto para a consciência em estado natural. Assim, seja para um acesso não metafísico ao sistema hegeliano (lógica-natureza-espírito), seja para a emancipação humana, a saída da consciência de seu enraizamento imediatista (natural) faz-se um pressuposto fundamental. Isto é que nos propomos aqui, o despertar do Si. Sem o retorno da consciência de sua ida aos objetos, permanece presa a um juízo que só lhe satisfaz o ego.

⁶ O termo Universal designa, neste caso, o caráter sistêmico da dinâmica da objetividade conceitual. Noutras palavras, o modo como a consciência se desenvolve conceitualmente, em sua relação com o mundo de objetos, até que se torne cônica de ser participativa desta relação e depois desperte para a intersubjetividade que lhe perpassa, esse caminho, possui uma natureza determinada no que tange ao seu movimento, às suas passagens de um momento ao outro. Esta universalidade dinâmica do conceito difere radicalmente da universalidade das categorias do sujeito transcendental kantiano, pois que a plenitude do conceito em Hegel depende de seu desenvolvimento enquanto experiência. Assim, o conceito é Universal, mas sua atualização depende da participação ativa/histórica do sujeito.

reproduz uma relação irrefletida de entendimento desta, de Si, da vida e do Outro por meio desta. Ocorre que a adesão acrítica dos valores culturais, institucionais, mitológicos, cosmogônicos etc. é incapaz de destacar a inerência da historicidade nestes conteúdos, sustentando-os por uma legitimação tautológica, como quem vale porque desde sempre valeu. Neste contexto, os indivíduos são substancialmente preenchidos pela prática, não restando espaço para o ser do sujeito enquanto instância autorreferencial. O oposto desta situação seria o caso do Iluminismo e de todo o Esclarecimento (*Aufklärung*) moderno. Na modernidade, o sujeito se torna o centro do Universo e submete tudo à potência de Si, o negativo. Também se reproduz uma relação abstrata por sua unilateralidade. Mas a modernidade produziu a abstração que sabe de si enquanto tal e com isso teorizou com René Descartes (1596-1650), Immanuel Kant (1724-1804) e o Idealismo Alemão sobre a presença da consciência na objetividade, i.e., a anterioridade da consciência-de-si frente à consciência.

Nosso argumento seguirá aqui uma via dupla. Por um lado, trata-se de reconhecer que a existência de uma forma de vida em estado de união *a priori* da consciência, do espírito e da natureza é historicamente desconhecida, entretanto, situa-se no horizonte de inúmeras narrativas cosmogônicas e tradicionais, na representação do *paraíso perdido*. Por outro lado, este estado de contínua separação teve formas históricas diferentes, sendo umas mais aproximadas da unidade e outras menos, no entanto, todas seriam abstratas.

O mais próximo de uma realidade conhecida em que vigoraria um olhar comum sobre o mundo, um horizonte de valores compartilhados entre o indivíduo e seus contemporâneos, seriam possíveis formas de vida primitivas comunitárias, além de certo modo os povos tradicionais e algumas civilizações antigas. Quanto ao comunismo de povos originários, trata-se, provavelmente, do início, se não de todas, da maioria dos grupamentos humanos, uma vez que, tanto um estado de natureza “neutro” quanto de “guerra de todos contra todos”⁷ não garantiria nossa sobrevivência, somente viável pela união de uns com os outros para se protegerem enquanto avançavam no entendimento das dinâmicas do mundo. Aliás, nada mais natural, uma vez que olhando para o passado do ponto de vista do conceito, isto é, como sendo os primeiros passos do espírito enquanto consciência-de-si, tudo seria para nós desconhecido,

⁷ A ideia de “estado de natureza” é uma tópica do contratualismo, corrente da filosofia política moderna. Assim, John Locke defenderia um estado “neutro”, em que conflitos surgiam ocasionalmente. Thomas Hobbes defende tratar-se de um estado de guerras permanente entre os indivíduos, enquanto Jean-Jacques Rousseau defende se tratar de um estado de união solidária. De qualquer maneira, todos concordam que a fonte das divergências está na propriedade privada.

falta de sentido tamanha que da angústia fará nascer a fé. O “medo da morte violenta” do qual nos fala Hobbes, de fato tem procedência, mas ao contrário de derivar em uma sociedade de “guerra de todos contra todos” influi na irmandade dos sujeitos. Noutras palavras, a intersubjetividade é condição da individuação e da cisão, razão pela qual a memória coletiva do paraíso tem igualmente procedência, isto é, ser humano não significa ser naturalmente egoísta, e sim ser naturalmente envolvido por uma rede de relações simbólicas e materiais que nos transcendem e nos permitem progressivamente aperfeiçoar-nos. Condição deste perfectibilismo é o falibilismo inerente às nossas práticas e cognições, razão pela qual o erro faz parte do processo ou da condição humana de ser autocrítica, o que nos leva à necessidade de sempre termos de justificar nossas práticas e cognições. O problema não é errar, mas persistir no erro, e este é um dos vícios da mente.

Para entendermos isso, é preciso que façamos uma distinção entre a natureza e o que para nós existe como uma *segunda natureza*, isto é, uma força tão forte quanto a natural, entretanto produto da história, como a cultura, a linguagem, os costumes etc. O termo tem origem na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles e Hegel se apropria do jargão, em vistas de fornecer à explicação sobre o modo de vida humano um caráter mais embasado em nossa historicidade imanente⁸. Desse modo, quando dizemos que persistir no erro é um vício da mente, precisamos compreender por mente o aspecto da consciência que é mais fortemente influenciado por tendências naturais. Maneira de dizer que é a parte natural da consciência que não quer sair de seu lugar de satisfação prático-cognitiva, uma vez que tal saída seria para a consciência uma espécie de exílio, um distanciar-se de casa ou a perda da identidade. O medo da morte está aqui atuante neste processo de perpetuação do juízo ou do comportamento que já se tinha, à medida que a mudança é o inseguro e diante da morte é preferível não se expor a riscos. A ideia de vícios da mente diz respeito, assim, às estratégias de sobrevivência que nossa consciência inconscientemente adota diante da possibilidade de ter de rever seu conceito sobre algo. Persistir no erro é um vício à medida que o acerto provoca uma instabilidade no arranjo já existente, tirando o Eu de sua zona de conforto.

Por outro lado, toda consciência é também espírito, i.e., intersubjetividade ou segunda natureza, com o que é perpassada pela vontade de ir além do que está dado, ir sempre para frente, à medida que o processo humano de existência envolva justificação por razões

⁸ A segunda natureza designa, para Aristóteles, os hábitos que, de tão cristalizados, se automatizam. Hegel vê no conceito uma expressão da ideia de espírito enquanto intersubjetividade histórica. Cf. Hegel, § 4 *Filosofia do Direito* e § 28 da *Fenomenologia do Espírito*.

compartilhadas, e estas não sossegam. Enquanto espírito humano, a consciência tem a potência de suspender a fixação que seria sua tendência natural, pondo em dúvida mitos, opiniões, paradigmas etc., forçando essas figuras da consciência (representações do sujeito) e figuras do espírito (representações da forma de vida enquanto intersubjetividade historicamente mediada) a se transcenderem na imanência de sua pragmática. Noutras palavras, da mesma forma que o uso recorrente de determinados padrões de interpretação da realidade promove sua fixação e enraizamento enquanto caminho único a ser seguido na persecução de determinadas questões geradoras, o reaparecimento de certas temáticas promove a reflexão sobre as mesmas, sugerindo, à consciência, dilacerar-se em sua certeza e se reencontrar, como espírito, no mundo por detrás do espelho.

Voltando ao recurso de considerar formas de vida orientadas por valores compartilhados, em sua importância metodológica vinculada ao conceito de *ethos* único, temos o exemplo das formas de vida tradicionais e as *pólis* gregas da antiguidade. Primeiramente, no que diz respeito às formas de vida tradicionais, normalmente orientadas por narrativas cosmogônicas alinhadas com os ciclos da natureza e com a origem e destino daquele povo, oferecem um entendimento sobre a vida e sobre o mundo que não deixa brechas para o advento do sujeito enquanto instância autorreferencial. Ou seja, do ponto de vista de culturas fortemente enraizadas em mitologias ou outras narrativas ou influências supraindividuais, tudo já está demasiadamente positivado (abstrato) quando confrontado com o interesse teórico crítico. Em todo caso, uma pretensa e idealizada relação imediata entre sujeito-sujeito e sujeito-objeto não é vista por Hegel como algo possível, mas conquanto existissem, não seria desejável, tal que é nesta diferença que, como indica a própria mitologia mosaica, a mediação – o conhecimento e o trabalho –, torna-se não apenas possível, como significa o que nos torna semelhantes a Deus⁹. Quanto à isso – a passagem que refere-se à dita “queda do paraíso”, vista aqui em seu desfecho do ponto de vista da narrativa bíblica – Hegel ressalta que:

Deus falou: “Veja só: Adão se tornou como um de nós, pois sabe o que é bom e [o que é] mau”. O conhecer é aqui designado como o divino; e não, como antes, como o

⁹ Cf. Hegel: “Depois vem a assim chamada maldição que Deus lançou sobre o homem. O que aí se salienta refere-se principalmente à oposição do homem para com a natureza. O homem deve trabalhar com o suor de seu rosto, e a mulher deve dar à luz na dor. O que aí concerne mais precisamente ao trabalho, o próprio trabalho é tanto o resultado da cisão como sua superação. O animal encontra imediatamente o que precisa para satisfação de suas necessidades; o homem, ao contrário, se relacionam com os meios de satisfação de suas necessidades como algo produzido e formado por ele. Mesmo nessa exterioridade o homem se refere assim a si mesmo.”, in. *Enc.* Vol. 1, 1995, p. 85.

que não deve ser. [...] A filosofia é conhecer, e só pelo conhecer é que se realizou a vocação original do homem: ser uma imagem de Deus. [...] o homem, segundo seu ser natural, é certamente finito e mortal; mas no conhecer é infinito. (HEGEL, G.W.F., 1995a, p. 85)

Noutras palavras, Hegel se apropria criticamente do símbolo bíblico do pecado original, pois aceitar o mal (*para si*) é o caminho do bem. Que o homem é mal por natureza significa que permanecer no estado de separação é algo mal, pois inibe a reflexão, a justiça, a cultura etc., e mesmo Deus^{10,11,12}. É preciso sair da inocência, enfrentando as dúvidas e certezas em prol da verdade, do conhecimento, para sermos livres. O sujeito que duvida é a negatividade do conceito, o Universal em si e para si, mas, como abstrata inocência imediatista, desconhece o sujeito esta sua natureza espiritual, i.e., não se sabe Universal, presente, portanto, além dali.

Neste sentido, como veremos em melhores detalhes ao longo de nosso estudo, a separação não é de todo um mal, ainda que permanecer no estado de separação não seja apropriado, pois “neste ponto de vista da separação, recai toda a finitude do pensar e do querer” (Idem, *ibidem*), isto é, não somos razão nem liberdade, mas entendimento que representa, e desejo de consumo, figuras de uma consciência que se pensa apenas enquanto particular, *para si*. Para que o pensar esteja no modo da razão, o sujeito-indivíduo deve reconhecer sua socialização prévia, ver que o mundo como aparece é sempre já mediado por sua disposição diante deste mundo e que ambos vieram a ser. Entretanto, para que tal mudança de compreensão e atitude perante o real aconteça – de modo a lhe produzir, conceitualmente, tal qual historicamente se desenvolveu, alinhando assim a continuidade na descontinuidade, e vice-versa –, a consciência deve, como já foi dito, antes de tudo, suspender o imediatismo. Por isso, sair do estado natural, abstrato, é aproximar-se de nossa divindade. Mas este processo de saída, da abstração rumo à concretude, da consciência para a ciência/filosofia, do finito ao infinito, da

¹⁰ Cf. Hegel: “De fato, reside no conceito do espírito que o homem é mau por natureza, e não se tem de representar que pudesse ser também de outra maneira. Na medida em que o homem é, como ser-da-natureza, e se comporta como tal, é este um comportamento que não deve ser. O espírito deve ser livre, e ser por si mesmo o que é. A natureza, para o homem, é apenas o ponto de partida, que ele deve transformar.”, *idem*, p. 86. Mal/natural é, pois, seguir impulsos e inclinações imediatas.

¹¹ MAGEE, G. Alexander, in. *Hegel and the Hermetic Tradition*, 2001, p. 142-3.

¹² Cf. Eudoro de Souza: “Efetivamente, o primeiro episódio da Recusa, primeiro em qualquer dos dramas, cujos argumentos são variantes do tema da <<<hominição>>, consiste em o homem verificar que tão mal a vontade se sente na Natureza, quanto Adão se sentira no Paraíso. O exílio adâmico é mito que corre paralelamente a história, embora Paraíso e Natureza não sejam o mesmo, já que esta não volta sempre para o homem a sua face benéfica. Adão pode sair do Paraíso, mas o homem não pode exilar-se da Natureza. Destruí-la é a precaríssima solução do insolúvel, pois, consumada, lhe custará a vida. Mas Natureza não é o seu mundo...”, in. *Mitologia I: Mistério e Surgimento do Mundo*, 1988, p. 8.

imagem/intuição para o conceito, do particular para o Universal, começa justamente ao se romper a ingenuidade do mito do dado e do isolamento do indivíduo.

A imagem da queda do *paraíso* novamente se justifica, à medida que Hegel lhe reserva uma analogia à passagem da certeza sensível (*Sinnlich Gewissheit*) para a percepção (*Wahrnehmung*)¹³, que são as duas primeiras figuras da consciência separada, a consciência de objetos, na *Fenomenologia*, e que antecedem sua figura final, e o entendimento (*Verstand*). Noutras palavras, o começo do processo de autoconhecimento da consciência enquanto espírito – a “certeza sensível” – representa a ingenuidade da consciência que está imersa no mundo e que, portanto, não se realiza enquanto autoconsciência, apegando-se ao que aparece aos sentidos como a verdade ou essência do ser. A queda seria, assim, a passagem do reino dos sentidos ao do pensamento¹⁴, representando, portanto, um processo que urge se repetir em todo ser humano, conquanto esteja em questão para a humanidade se desgarrar dos preconceitos que lhe animam, em direção a uma forma de vida emancipada. Entre o maior dos preconceitos está aquele que apoia a verdade na experiência somente empírica, como se o conhecer não fosse um ato cognitivo. Muitas são as formas do conhecer, a empiria é uma.

Isto nos dá ocasião de fazermos uma breve consideração sobre o último caso que elencamos enquanto forma de vida mediada por um *ethos único*, as civilizações antigas, encerrando essa introdução com a determinação do objeto da *Fenomenologia*, situando-a enquanto progressão da consciência a partir da história moderna. O maior exemplo desta forma idealizada a que a literatura às vezes se remete como um caso de unidade e coesão foi a *pólis* de Atenas. Hegel recorre ao termo comunidade (*Gemeinwesen*) para definir tanto as formas de vida tradicionais quanto as *pólis* da antiguidade. O que diferencia, para Hegel, uma comunidade de uma sociedade, é que aquela mantém o vínculo entre seus membros não a partir de seus interesses, mas pela adesão imanente que fazem de um elã justificativo sobre seus agires e juízos. Conceitualmente, portanto, o vínculo comunitário é um vínculo interior, enquanto que o das sociedades, como o caso da moderna sociedade civil-burguesa (*bürgerlich gesellschaft*) da qual Hegel fazia parte e que ainda vigora como paradigma global de socialização, seria exterior. Em uma sociedade, o Outro (seja uma pessoa ou o mundo, i.e., a natureza ou as instituições como o mercado) é apenas um meio para realização de finalidades privadas,

¹³ Idem, p. 144.

¹⁴ Idem, ibidem. Cf. ainda Hegel: “Parece como adequado considerar o mito da queda logo no início da lógica, pois ela diz respeito ao conhecer, e também nesse mito se trata do conhecer, de sua origem e significação.”, in. *Enc.*, 1995, p. 84.

individualistas, do Eu. Quando nos referimos às formas de vida tradicionais e à *pólis* ateniense como exemplos de comunidades, isso tem o significado de que seus membros se veem prioritariamente enquanto parte de um todo maior que lhes dá sentido. Observamos, assim, haver uma semelhança entre as comunidades perdidas, remanescentes apenas em nosso imaginário, e uma comunidade como a de Atenas ou outras formas de organização social comunitária fundamentada em mitologias e ordenamentos sociais rígidos. Afinal, a metafísica básica dessas comunidades, sua conseqüente moral naturalizada e o senso de pertencimento de seus membros a um todo maior, trazia consigo uma dependência típica da que caracteriza a vida nos paraísos perdidos. Tudo se passa como se ao invés da liberdade positiva (capacidade de sermos autônomos), contentavam-se os antigos com a liberdade negativa, ou livre-arbítrio (capacidade de escolha entre opções dadas). Afinal, uma vez que a adesão irrefletida a padrões culturais de resposta diante das pressões sociais, gnosiológicas e psicológicas era a segunda natureza destes povos, salvo raras exceções como o despontar da Filosofia e da frágil democracia ateniense, o que via de regra vigorava eram circuitos fechados de explicação e justificação ontológicas, discursos de legitimação cujo lugar de fala era uma verdade se não tradicional, contemplativa, em todo caso, passiva. Somente na modernidade abre-se o horizonte do crivo ativo da análise autocrítica, e verdadeira liberdade pode surgir, quando o Outro não é mais algo imediato, mas sim absolutamente mediatizado¹⁵.

Ocorre que aquela desagregação, que tomará conta do jardim do Éden e da qual nos contam diversas outras narrativas originárias, também tomará corpo em comunidades mais desenvolvidas, como é o caso da antiga *pólis* ateniense. Mas se por um lado comunidades tradicionais não abrem espaço para a individuação, o mesmo não se dará na democracia de Atenas. Notório neste sentido é, por exemplo, o advento da própria filosofia, assim como dos retóricos e da tirania. A tragédia *Antígona*, de Sófocles, encarna a autocrítica desta situação, recorrendo para tanto à dicotomia presente em uma sociedade que possui sua própria mitologia fortemente enraizada, e que tem valor normativo (lei divina), mas que simultaneamente se vê alvo do avanço do individualismo sobre o âmbito público. Não que o caso da Filosofia devesse ser encarado nesta perspectiva, uma vez que a Filosofia encarna justamente o contrário, a pretensão de universalidade no discurso e a busca da verdade pela verdade. Entretanto, a Filosofia tem em comum com a retórica e os déspotas o fato de que põe em questão os valores

¹⁵ Cf. Hegel: "...a liberdade é justamente isto: estar junto de si mesmo no seu Outro; depender de si, ser o determinante de si mesmo. ...liberdade só existe ali onde para mim não há nenhum Outro que não seja eu mesmo.", in. *Enc. Vol. 1*, 1995, p. 80.

tradicionais, tendo, aliás, surgido em um ambiente comercial (a *pólis* de Mileto, um dos grandes portos do mediterrâneo), ocasião em que a partir da multiplicidade de explicações sobre os mesmos temas (no caso sobretudo cosmogônicos) surgiu a necessidade de uma explicação geral que não fosse relativa, cultural, mas absoluta., válida para todos. No que diz respeito ao déspota, ao levantar a sua lei frente ao consuetudinário, rompe com o horizonte de valores compartilhados que lhe antecederam, sendo, portanto, inquestionável, tratar-se de um exemplo de desagregação da coesão.

A *pólis* democrática configura-se em Aristóteles como uma comunidade política (*koinonia politiké*), unidade ética e normativa que realiza o potencial de animal político (*zoon politikon*) que caracteriza uma espécie dotada de razão (*logos*). Noutras palavras, a *pólis*, ou melhor, as comunidades políticas, são a condição da atualização das potências humanas, uma vez que traz em seu bojo a unidade da multiplicidade, a aceitação de que existem diferenças, mas que as mesmas são diferenças específicas, reunidas em torno da unidade de uma mesma comunidade, cujo fim é a felicidade (*eudaimonia*), jamais algo individual, mas algo que deve ser sempre orientado para o bem-comum.

Mas se como vimos a teoria aristotélica da *koinonia politiké* já não encontrava respaldo sequer na época do estagirita, de que nos vale tanto esta quanto as demais recapitulações com respeito ao ideal do *ethos* único das comunidades? Ora, como ressaltamos, nosso interesse é apenas de caráter metodológico, com o que teremos agora a condição de demarcar o ponto de vista da separação como um fenômeno natural e como um fenômeno da modernidade. Este é o caso uma vez que no que diz respeito às formas de vida tradicionais e às civilizações antigas como a *pólis* de Atenas, a separação entre o homem e a natureza bem como dos membros de um mesmo povo entre si não era objeto de reflexão, o que significa que a separação era uma condição inconsciente. Maneira de dizer que havia, sim, uma unidade, mas esta era abstratamente sustentada. Por outro lado, aspectos históricos (ou materiais) apontam para o advento da modernidade enquanto apartada inclusive desta união superficial. A fim de destacar esta separação na raiz da própria sociabilidade moderna, é preciso considerar ao menos três aspectos: (1) com a desagregação da sociedade grega, dá-se início o império romano, no qual entre seus principais elementos encontra-se a liberdade do indivíduo enquanto pessoa de direito público, o que significa que todos teriam o mesmo direito, portanto, seriam abstratamente iguais; (2) o fim do feudalismo, posterior ao período romano, teve entre suas consequências a separação derradeira do homem da terra, sendo esta uma das condições *sine qua non* do advento

do capitalismo; (3) caracteriza-se a modernidade por sua ruptura com a tradição em geral, aspecto este que fará eco em todas as manifestações intelectuais do Esclarecimento, resultando na necessidade que se entende como a autocertificação moderna¹⁶.

Em suma, na modernidade, a cisão se acentua e, em larga medida, torna-se a tópica do “novo tempo”. São disso exemplos o advento da figura do artista enquanto aquele dotado de estilo (antes da modernidade, as obras de arte não possuíam assinatura, com o que apenas representavam lugares comuns do imaginário); o luteranismo e a revolução protestante com a interiorização da lei mosaica no coração; a revolução científica e a recusa do aristotelismo no que diz respeito ao *telos* da natureza enquanto causa de explicação do movimento dos corpos terrestres etc. Mas, acima de todos estes exemplos, o mais notório é o posto em marcha pela própria história da Filosofia a partir de expoentes como René Descartes e a ideia central de suas reflexões, o *cogito*. Basicamente, a ideia é não aceitar como válida qualquer proposição que não tenha sua justificativa assentada na própria racionalidade do sujeito de conhecimento (disto também se faz exemplo a filosofia de Francis Bacon e sua refutação dos “ídolos”). Noutras palavras, é o próprio advento do sujeito enquanto indivíduo isolado o que está em questão nestes desdobramentos filosóficos da história moderna. Se na antiguidade um grego se compreendia, sobretudo, como grego, e um espartano como espartano, na modernidade os vínculos substanciais se dissolveram, restando apenas a solidão de cada um por si, e agora sim, todos contra todos. Neste cenário desolador, a própria sociabilidade teria seus reflexos, de modo que Hegel define a moderna sociedade civil-burguesa, tanto como o “sistema da eticidade perdida em seus extremos” quanto como o “espetáculo igualmente do excesso, da miséria e da corrupção física e ética comuns a ambos” (HEGEL, G.W.F., 2010, p. 189-90). A primeira definição refere-se ao fato de que nem mais a família e tampouco o Estado trazem consigo conteúdos que respaldem o agir e os valores dos indivíduos, restando apenas o frio interesse de indivíduos movidos pelo entendimento e pelo desejo. A segunda definição é a consequência material direta da primeira definição, à medida que, sem qualquer vínculo interior entre os membros das modernas sociedades, a desigualdade econômica se acentua e assume progressivamente feições de um abismo social vertiginoso, como podemos constatar sem dificuldades na contemporaneidade. A separação tornou-se a lei do espírito do tempo.

Mas nem tudo são trevas na ocasião e nos desdobramentos da era das luzes. Afinal, se a maior peculiaridade da modernidade é o advento do sujeito enquanto instância

¹⁶ HABERMAS, Jürgen, in. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 12.

autorreferencial, apesar de todas as consequências sociais envolvidas neste paradigma, por outro lado, a consciência alça-se à sua verdadeira natureza enquanto espírito, isto é, passa a conhecer a si mesma. Isso significa que, na modernidade, uma vez tendo levado a separação ao máximo, permitiu que a liberdade encontre terreno fértil para seu enraizar. Noutras palavras, o ponto de vista da separação, uma vez assumindo-se enquanto tal, cria finalmente a condição para a sua suspensão enquanto espírito.

O mal envolvido no estado de separação, de cisão, na subjetividade humana pós-queda (perda do paraíso, o estado imediatista de união homem/natureza), é que é o despertar da consciência (representado no mito bíblico pelo pudor¹⁷), não implica simultaneamente o despertar da consciência-de-si no sentido forte. Isto, pois, apesar de uma vez separados do imediato, temos de mediar nossa apropriação do mundo. Ainda assim, esta mediação não se sabe enquanto tal. Para que a consciência reconheça a mediação como parte de si, despertando, portanto, enquanto consciência-de-si, deverá primeiramente enfrentar o Outro em sua diferença pressuposta, dobrando sua resistência em permanecer estranho e lhe transformando em vista de nossas finalidades para com ele. Liberdade de fato só existirá lá onde não haja Outro que não seja Eu mesmo¹⁸, de modo que o ponto de vista da separação se revela então como diabólico, pois mantém a consciência em um regime de escravidão pela autossatisfação. Sem a mediação autocrítica (saber enquanto saber), própria à autoconsciência, a passagem de um pensamento ao outro é algo casual, sem a necessidade (*Notwendigkeit*) própria do conceito do tema, da Coisa (*Sache*) pensada, sem fazer jus, portanto, à liberdade nem dos objetos nem dos sujeitos. A consciência natural apenas sabe, logo, sem saber que sabe, vive como Adão e Eva, em um ingênuo paraíso – nesse caso, artificial, produto de sua própria limitação, ainda que o paraíso do mito, por depender da vontade divina, não nos pareça menos artificial. A diferença entre ser e saber está na base de qualquer juízo com pretensão de validade (pela mediação da correção e

¹⁷ Cf. Hegel: “A primeira reflexão da consciência, ao despertar, foi que os homens notaram que estavam nus. É um traço muito ingênuo e profundo. [...] está situada a separação do homem de seu ser natural e sensível. Os animais, que não chegam a essa separação, são por isso sem pudor.”, in. *ENC*, 1995, p. 85.

¹⁸ Cf. Hegel: “Na lógica, os pensamentos são apreendidos de modo que não tenham nenhum outro conteúdo a não ser o conteúdo pertencente ao pensar mesmo, e produzido por ele. Os pensamentos são assim pensamentos *puros*. Desse modo o espírito está puramente junto de si, e por isso, livre. pois a liberdade é justamente isso: estar junto de si mesmo no seu Outro; depender de si, ser o determinante de si mesmo. Em todos os impulsos, eu parto de um Outro, de uma coisa que para mim é algo onde exterior. Aqui falamos de dependência. Liberdade só existe ali onde para mim não há nenhum Outro que não seja eu mesmo. O homem natural, que só é determinado por seus impulsos, não está junto de si: por mais caprichoso que seja, o *conteúdo* do seu querer e de seu opinar não é conteúdo próprio seu, e sua liberdade é uma liberdade apenas *formal*. Ao pensar, eu renuncio à minha particularidade subjetiva, aprofundo-me na Coisa, deixo o pensar atuando por si mesmo; e eu penso mal, quando acrescento algo meu.”, in. *ENC*, 1995, p. 80.

da completude), de modo que somente em estado de profunda inocência poderíamos nos contentar, como faz o animal, com a imagem que nossa cognição imediata tem do mundo. Refletir é cindir-se, diferenciar o pensamento do pensado, e este gesto de separação é a porta de entrada para a reunião, dessa vez, concreta, mediada, do espírito com a natureza. A natureza não reduz o espírito, razão pela qual “[quando contemplando a natureza] tem a certeza a qual Adão tinha quando ele encarou* Eva, ‘Esta é carne da minha carne, esta é osso do meu osso’”¹⁹.

Vemos que, se por um lado, o ponto de vista da separação é uma constante na história humana, por outro não é menos conhecida a necessidade de lhe superarmos. Este é o sentido profundo do mito da perda do paraíso e outras “quedas”, isto é, referem-se à necessidade de não aceitação do estado de coisas como se dão a ver²⁰. Assim, o papel da religião não deve ser o de infundir princípios/dogmas de pensamento e conduta, mas sim auxiliar os indivíduos, por sua narrativa prenhe de sentido, a retirar o véu de *Maya* e ver o conceito por detrás da existência, do ser-aí (*Dasein*), isto é, enxergar com os olhos do espírito. À Filosofia cabe a mesma tarefa, com a vantagem de não mais ter de falar por metáforas (fechando-se em si), mas preferir o método exotérico de exposição. Aliás, é justamente no que diz respeito ao método de exposição que Hegel irá se distinguir de toda a tradição teosófica e filosófica até seu tempo. Exceção apenas à tradição literária, na qual, no mais, foi provavelmente da *Antígona* do tragediógrafo Sófocles que teria surgido a Hegel um modo crítico de exposição. Este método a que Hegel chamará de “dialético” não nega a posição imediata da consciência, ao contrário, lhe aceita e lhe refuta internamente, a partir de seus próprios pressupostos. Partimos, portanto, da consciência ingênua para reencontrar o paraíso enquanto produto da atividade autocrítica, i.e., o trabalho do conceito. Nesse sentido, somente quando a objetividade for um produto da modelagem do espírito consciente de si, superando assim o estranhamento do mundo como aparece, é que poderá então a objetividade ser um momento genuíno da consciência, no que reside o significado profundo da famosa passagem hegeliana, contida em seu prefácio: “...tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*.” (HEGEL, G.W.F., 2002, p. 34)

¹⁹ HEGEL, in. *Filosofia da Natureza*, apud MAGEE, Alexander, 2001, p. 140.

²⁰ Cf. Hegel: “Também em outros povos, de consciência mais profunda, encontramos a representação de que o primeiro estado do homem foi um estado de inocência e união. Nisso está implicado o [ponto de vista] correto, de que não se pode, decerto, dar-se por satisfeito na cisão em que encontramos tudo o que é humano; [mas,] é incorreto que essa unidade natural imediata seja o correto. O espírito não é simplesmente um imediato, mas contém essencialmente em si o momento da mediação.”, in. *ENC*, p. 84-5.

INTRODUÇÃO

Talvez o momento mais decisivo, e por isso também o mais controverso, de toda a *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel, seja o encerramento da primeira parte da obra²¹. Intitulado “Força e Entendimento, Fenômeno e Mundo Suprassensível”, é o momento da passagem da consciência (*Bewußtsein*) à consciência-de-si (*Selbstbewußtsein*). A dialética das condições para essa passagem é o tema de nosso interesse. Nesse sentido, veremos como no processo dialético, ao mesmo tempo que a verdade de um momento determinado é o momento seguinte (ou seja, que a verdade da certeza sensível é a percepção desta, o entendimento, e da consciência como um todo é a consciência-de-si²²), por outro lado o caminho desenvolve-se de tal modo que cada etapa não viria-a-ser sem as etapas anteriores.

Mas para entendermos do que se trata o problema em questão, precisamos, antes, compreender tanto a forma quanto o conteúdo próprios da *Fenomenologia do Espírito*. Tal esclarecimento pressupõe a relação interna que forma e conteúdo estabelecem entre si para a concepção dialética. Há neste sentido uma apropriação da parte de Hegel da maneira como Aristóteles concebe sua metafísica em geral. Aristóteles concebe a finalidade natural de todos os seres como a realização plena de suas potencialidades (*enteléquia*). Este processo acontece, para ele, de tal modo que tudo, exceto o primeiro motor, é um composto singular (*synolon*) de matéria (*hylé*) e forma (*morphé*), sendo que em cada ato (*energéia*) a matéria se auto-organiza de uma forma, realizando uma potência (*dynamis*), que lhe é interior, no modo da exteriorização. Esta lógica é de caráter dialético por sua alternância dos opostos (os pares) mediada pelo singular. Substituindo-se matéria por conteúdo e composto singular por conceito, entramos no jargão dialético-especulativo de Hegel. Portanto, trata-se, para Hegel, de compreender o conceito como diferença interior, cujo *fim* é a auto-organização. Para ele, trata-

²¹ Hans-Georg Gadamer vê, em um argumento quase ao final do capítulo do entendimento, o do mundo invertido, como “uma das seções mais difíceis no contexto do todo” da *Fenomenologia*. Cf. Gadamer, in. *Mundo às Avessas*, 2012, p. 47. Para o comentador Jon Stewart, este capítulo trata-se do mais difícil (“opaque pieces”) do idealismo alemão. Cf. Jon Stewart, in. *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 2000, p. 79. Dentre os propósitos deste trabalho está reconhecer que entre as dificuldades, e assim chaves, deste capítulo a que daremos ênfase, estão na necessidade da virada para o ponto de vista do espírito. A resolução do capítulo adequadamente resulta, por sua imanência, na adesão por parte da consciência pela “suspensão” de sua própria unilateralidade. Noutras palavras, o capítulo é difícil, pois envolve a morte de toda uma dimensão da consciência: a separação. Cf. Hegel, já ao final do capítulo do entendimento: “Entretanto, tais oposições de “interior e exterior”, “fenômeno e suprassensível” como de dois tipos de efetividade, aqui já não ocorrem. As diferenças repelidas não tornam a dividir-se entre duas substâncias que lhes deem suporte e confirmem um subsistir separado – por onde o entendimento, surgido do interior, recaísse em sua posição precedente.”, in. *Fenomenologia do Espírito*, p. 127.

²² Idem, p. 132.

se de reconhecer que essência, o conteúdo, é tão essencial à forma quanto é a forma essencial ao conteúdo²³, o que quer dizer que a forma é a expressão (configuração) do conteúdo, e que, portanto, ao mesmo tempo em que traz em si o conteúdo do qual deveio, também o conteúdo só se realiza enquanto tal ao transformar-se noutra de si, que seria sua forma atualizada, desenvolvida. Forma e conteúdo são interdependentes, ou seja, determinam-se reciprocamente. Este movimento é a contradição, a alma do conceito. Dito isto, torna-se compreensível dizer que a forma da *Fenomenologia* segue uma dinâmica sistêmica, exigida pelo conteúdo ali proposto, qual seja, já em seu processo, em seu caminhar, ser a “*ciência da experiência da consciência*”, “*pois o caminho para a ciência já é ciência ele mesmo*” (HEGEL, 2002, p. 81). Em sua *Enciclopédia* (1830), obra de divulgação escolar, Hegel diz, quanto à forma e conteúdo da *Fenomenologia*:

Na *Fenomenologia do Espírito* expus a consciência em seu movimento progressivo, desde a oposição primeira e imediata dela e do objeto até o saber absoluto. Esse caminho percorre todas as formas da *relação da consciência com o objeto* e tem como seu resultado o *conceito da ciência*. Esse conceito (independentemente de nascer da própria lógica) não necessita aqui, portanto, de nenhuma legitimação, porque ele a adquiriu no próprio caminho. (HEGEL, 2011, p. 27)

Fazemos tais ressalvas com vistas a evitar que um eventual leitor destas passagens, desavisado do contexto filosófico em que a *Fenomenologia* está inserida, pudesse as encarar, de maneira certamente preconceituosa, como recursos estilísticos, isto é, como se a obra tivesse um modo literário de exposição. A bem dizer, apesar de indiretamente a tragédia *Antígona*, de Sófocles, influenciar o modo de Hegel organizar as inferências de seus argumentos²⁴, no entanto, como veremos em nosso primeiro capítulo, a estilística de Hegel tem sobretudo a ver com a necessidade do leitor acompanhar ativamente a gênese dialética das categorias²⁵, o que já faz parte da resposta filosófica do problema da origem mesma das categorias, tal como legado pelo pretense sujeito transcendental, universal, de Kant.

Assim sendo, enquanto “*movimento progressivo*” da consciência, a *Fenomenologia* começa da posição mais ingênua possível, que é a da certeza pretensamente sem conceito

²³ Cf. Hegel: “Justamente por ser a forma tão essencial à essência quanto essa é essencial a si mesma, não se pode apreender e exprimir a essência como essência apenas. [...] Deve exprimir-se igualmente como *forma* e em toda a riqueza da forma desenvolvida [...]”, in. *Fenomenologia do Espírito*, 2002, p. 35.

²⁴ WESTPHAL, Kenneth R., in. *Hegel's Epistemology*, 2003, pgs. 3 e 14-37.

²⁵ PINKARD, Terry, in. *Hegel's Phenomenology and Logic: an overview*, 2008, p. 164.

quanto à verdade do ser-aí (*Dasein*) que aparece ao sujeito²⁶. Assim, este percurso – que em verdade representa o processo de autoconhecimento do espírito²⁷ (*Geist*) nas formas da consciência –, começa da “certeza sensível” (*die sinnliche Gewißheit*). O tema da separação entre intuição (*Anschauung*) – enquanto acesso imediato (*unmittelbaren*) à “realidade” por meio dos sentidos –, e do conceito²⁸ – que medeia a realidade que aparece para nós, organizando-a enquanto idêntica apesar do diverso da sensibilidade – é um tema que, de certa maneira, já desde Descartes está posto (2ª meditação), mas que foi Kant quem o radicalizou. Assumiu, como núcleo de sua *Crítica da Razão Pura* (1781), o que chamou de “unidade originariamente

²⁶ STERN, Robert, in. *Hegel, Kant and the structure of the object*, 1996, p. 44.

²⁷ A tradução do termo alemão *Geist* para o vernáculo “espírito” não se estabelece sem suscitar controvérsias, afinal, há ao menos três sentidos para a palavra espírito. Do ponto de vista do cristianismo, e Hegel era cristão (da linha hermética dos *rosae crucis*, tal qual Bacon, Descartes, Newton e tantos outros), espírito compõe a expressão “espírito santo”, representando o elemento unificador da trindade com Deus pai e Jesus, o filho. O espírito é assim o vínculo entre o Céu e a Terra, Deus e o homem e, ainda, é o que há de comum à alma de todos os homens. É o elã que está em tudo, como o éter, que os gregos chamavam de *pneuma*, uma espécie de sopro. Vale ressaltar que a concepção de Hegel segundo a qual o espírito daria origem à lógica e à natureza também advém desta raiz hermético-cristã. Também o movimento da consciência imediata até o saber absoluto (*das absolute Wissen*), em suas certezas e malogros, é comparado com “o tratamento dado pelo cristianismo à jornada do espírito através do sofrimento em direção à redenção e o renascimento.” (STERN, Robert, in. *Hegel, Kant and the structure of the object*, 1996, p. 43, tradução I.L.C.). Espírito pode significar também “mente”, como por vezes é vertido para traduções inglesas, mas esta interpretação é apenas parcial diante dos argumentos de Hegel na *Fenomenologia*, isto é, de fato o espírito envolve a mente, mas a ela não se reduz, ao contrário, é o que lhe dá substância. Daí vem o significado de espírito enquanto “forma de vida”, isto é, um modo determinado de viver no mundo, ao que corresponde a expressão “espírito do tempo” (*Zeitgeist*), ou “espírito de época”. Espírito é pois a essência intersubjetiva (portanto histórica) de um povo e/ou dos povos, a substância ou ainda a unidade da diversidade das consciências-de-si singulares (dos sujeitos). Hegel assume abertamente esta perspectiva em sua *Fenomenologia*, no capítulo IV, ao dizer que o espírito é o “*Eu, que é Nós, Nós que é Eu*” (HEGEL, in. *Fenomenologia do Espírito*, 2002, p. 142). Nesse sentido, o espírito é análogo ao papel teórico-filosófico da *pólis* na *Política* de Aristóteles (ou seja, ser o que é anterior, simultâneo e posterior aos indivíduos – o *nós* como esfera supra individual ou universal). Também em Montesquieu e seu *Espírito das Leis* (1748) o termo tem apelo histórico-materialista, e é sobretudo daí que Hegel é devedor (HEGEL, 2010, p. 50). Sua objetividade se dá na linguagem, nas instituições, na cultura, na ciência, no direito etc. Em Hegel, portanto, espírito é assim a trajetória viva da experiência de vida humana, ou seja, é o efetivo. Há ainda um terceiro sentido, mas que deve ser desconsiderado devido seu anacronismo, que é o proveniente do espiritismo.

²⁸ Diferentemente do que se concebe pelo viés da lógica formal, o conceito de “conceito” (*Begriff*) não é apenas uma representação mental (*Vorstellung*), com o que é reduzido àquilo que há de comum no diverso (por exemplo, o conceito de vermelho), e serviria apenas como um expediente subjetivo de atribuição de predicados a sujeitos (p. ex. no juízo a rosa é vermelha). Ora, se fosse o conceito apenas uma entidade da mente, assim, portanto, meramente formal e desprovido de conteúdo, não seria possível deduzir nada de conceito algum, no que o próprio senso comum contradir-se-ia. Dizer que o conceito é livre tem a importante significação de que não é limitado, isto é, não se prende a uma determinação, mas engloba em si o seu oposto, ou seja, é totalidade. Portanto o conceito não é meramente formal, senão que é a “forma infinita, criadora, que em si encerra, e ao mesmo tempo deixa sair de si, a plenitude de todo conteúdo” (Idem, *ibidem*). O essencial é, pois, compreender que o conceito não está apenas na mente senão que está também no mundo, uma vez que somente apreendemos o mundo porque ele é em si mesmo conceitual, potência e ato (a exemplo de uma semente). Cf. Hegel: “O princípio motor do conceito, enquanto ele não só dissolve as particularizações do universal, mas, também, enquanto as produz, eu chamo de *dialética* [...] A dialética superior do conceito não consiste em produzir e apreender a determinação meramente como barreira e como contrário, mas, sim, em produzir e apreender a partir dela o conteúdo e o resultado *positivos*, enquanto por essa via, unicamente, a dialética é *desenvolvimento* (*Entwicklung*) e progredir imanente. Esta dialética não é apenas um fazer *externo* de um pensar subjetivo, mas a *alma própria* do conteúdo, que organicamente faz brotar os seus ramos e os seus frutos. [...] a ciência tem somente a tarefa de trazer à consciência esse trabalho próprio da razão da coisa.”, in. *Filosofia do Direito*, 2005, pgs. 21-22.

sintética da apercepção”, ou “unidade transcendental da autoconsciência” (KANT, 2010, pgs. 131-132), ou seja, a consciência-de-si, enquanto Eu puro, como o *cogito* cartesiano, reconhecível ao dizermos “eu sou”. Assim como em Descartes, podemos dizer que esta presença mínima do sujeito estaria por detrás de todas suas vivências (*Erlebnis*), tornando-as experiências (*Erfahrung*), já que seriam todas universalmente determinadas pelo mesmo princípio transcendental. A posição kantiana basicamente se resume em dizer que há uma objetividade possível que é determinada *a priori*, demarcando consigo os limites do entendimento humano. Objetividade é então aqui o resultado da construção formal, por parte do sujeito, da unidade dos objetos, que indistintos para a sensibilidade, por meio de um conjunto de conceitos, a que chama de categorias, unificam-se como fenômeno (*Erscheinung*) – que é precisamente aquilo que aparece para a consciência. Essas categorias seriam fixas, não se alterando em número nem em qualidade, sendo o pretense resultado da derivação por dedução daquele princípio que seria o universal “Eu puro”. Daí a separação originária entre intuição e conceito em seu sistema, já que é a partir desta unidade transcendental do Eu puro no sujeito, que aplica *a priori* seus conceitos como um esquema pronto de categorias ou juízos determinantes, que pode a intuição sensível “enxergar” alguma coisa. Deste ponto de vista, a coisa-em-si significa o resultado negativo que estaria além das possibilidades das categorias, ou nas palavras de Kant, seria o incognoscível.

Assim, por assumir que os conceitos que estruturam a identidade dos objetos são preexistentes a qualquer experiência, Hegel imputa a Kant a crítica de “*querer conhecer já antes do conhecimento, ou em querer entrar n’água antes de ter aprendido a nadar*” (HEGEL, 1995a, p. 109), ou seja, querer acessar um efeito, que é o conceito enquanto resultado da interação sujeito-objeto, como se esse fosse autoevidente ou causa de si mesmo, uma condição incondicionada. Trata-se justamente a *Fenomenologia* da resposta radicalmente dialética e especulativa (ou fenomenológica e processual) à estática do esquematismo kantiano de categorias transcendentais (idênticas para todos os sujeitos racionais), havendo, portanto, aqui, não um conjunto rígido de categorias a serem aplicadas a partir de fora do conteúdo em questão, de modo a dar forma ao material fornecido pelos sentidos, como se fosse isso o significado de objetividade: a representação (*Vorstellung*) dos dados sensíveis no formalismo do entendimento. O que temos com Hegel, no percurso da *Fenomenologia*, é o processo imanente de autossuspensão²⁹ reflexiva do que pareciam ser para a consciência seus limites últimos, mas

²⁹ Escolhemos o termo “suspensão” para traduzir *Aufhebung*, um substantivo alemão *sui generis* da filosofia dialético-especulativa de Hegel, no que seguimos assim a opção de Marcos Lutz Müller, em sua tradução das

que se revelam, de fato, pela experiência de reconstrução das mediações ou pressupostos desses limites, serem apenas barreiras, postas por si. Desse modo concatena-se, pela experiência dialética, o almejado sistema puro do conceito, a *Lógica*, para o qual suas categorias estabelecem relações recíprocas:

A única coisa *para alcançar a progressão científica* – e em vista de cuja intelecção inteiramente *simples* é necessário se empenhar de modo essencial – é o conhecimento do enunciado lógico de que o negativo é igualmente positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular* ou que uma tal negação não é toda negação, e sim *a negação da questão determinada* que se dissolve, com o que é negação determinada; que, portanto, no resultado está contido essencialmente aquilo do qual resulta – o que é propriamente uma tautologia, pois de outro modo seria um imediato, não um resultado. (HEGEL, 2011, p. 34)

O processo dialético do conceito assume assim forma de espiral³⁰. Conforme procedemos na exposição/apresentação (*Darstellung*) dos pressupostos de determinada posição da consciência quanto à objetividade, o desenvolvimento converte-se em sua refutação (refutação seria propriamente desenvolvimento³¹). Para o ponto de vista especulativo, ou o propriamente racional-positivo – que enquanto etapa do processo do movimento da consciência situa-se como a perspectiva conceitual que reúne em si a abstração do entendimento e sua crítica pelo momento seguinte, o dialético, ou propriamente o racional-negativo -, a oposição resulta da ilusão de separação do todo, a unilateralidade de juízos finitos. A especulação é o juízo infinito, para o qual o verdadeiro é o todo, e assim, só se encontra ao final da caminhada, mas não enquanto mero resultado imediato (o cadáver nu), positividade estanque e abstrata, mas sim enquanto resultado que veio-a-ser, que traz consigo seu processo. Assumindo-se esta lógica

Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito (Cf. FD, 2005, nota 25, pgs. 32-33). Em sua semântica sistêmica, o termo comporta três movimentos básicos: (1) anular/suprimir – momento de cancelamento da validade unilateral de uma figura da objetividade; (2) elevar/erguer – momento transitório, em que o ser negado não deixa de ser, ainda que permaneça de outro modo; (3) conservar/guardar – momento em que o negado e o que ficou do que foi negado se unem em uma nova configuração especulativa. Via de regra, Hegel mobiliza o termo para dar vazão aos três momentos, ainda que por outras vezes apenas o primeiro sentido (a negação) esteja em questão.

³⁰ A força da imagem da espiral reside na continuidade sempre renovada do processo dialético. Podemos desse modo afirmar que se trata em Hegel de um movimento sintrópico, ou seja, no qual cada etapa do processo se impulsiona além de si, i.e., cria as condições de possibilidade do seguinte. Entretanto, este desenvolvimento, apesar de sua inerente complexificação progressiva, simultaneamente torna cada nova etapa a base ou o pressuposto momentâneo, e portanto, uma nova simplicidade. Deste ponto de vista a espiral é também um círculo, já que o fim é sempre o começo.

³¹ Cf. Hegel: “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.”, in. *Fenomenologia do Espírito*, 2002, p. 33. Maneira de dizer que o procedimento crítico da *Fenomenologia* é baseado em uma e lógica imanente do automovimento do conceito (a determinação recíproca sujeito-objeto), sendo, portanto, crítica da lógica interior.

processual, que resolve limites dados em novo conceito, este transcender-se imanente que é o próprio *conceito de conceito*, cujo motor é a dialética da negação da negação em tudo inerente (tornando toda substância sujeito, enquanto produtora de sua autodiferenciação; bem como todo sujeito, substância, enquanto momento de um processo mais amplo, que é o da totalidade), podemos, agora, compreender, de que maneira nosso terceiro capítulo se insere na ordem da argumentação hegeliana. Afinal, trata-se, a *Fenomenologia*, de um exemplo prático do método dialético-especulativo, aqui, entregue à apresentação do processo de autotematização ou autoconhecimento do espírito *em si e para nós*.

O percurso que antecede a chegada ao patamar do “entendimento” (*Verstand*) é o que fornece o conteúdo que lhe servirá de pressuposto, como seu ponto de partida. Imediatamente, antecede ao “entendimento” a perspectiva da “percepção” (*Wahrnehmung*), que por sua vez começa após a “certeza sensível”. Em resumo, a certeza sensível concluiu pela falência de sua pretensão de reduzir a verdade do ser de algo (*etwas*) ao “isto” imediatamente dado no visado, à sua opinião (*Meinung*). Ao dizermos, por exemplo, “*este pedaço de papel*”, (HEGEL, G.W.F., 2002, p. 94), isso vale para qualquer pedaço de papel. Em outras palavras, a certeza sensível queria o imediato (*Unmittelbar*), mas diz o universal (*Allgemein*). A percepção começa então do universal, notando que aquele “isto” indeterminado se assumido como coisa (*ding*), poderia ser percebido universalmente em suas qualidades, já que seriam iguais para todos. Todavia, também esta pretensão irá malograr, pois não somente a coisa se altera, deixando sua configuração momentânea em favor de outra, como a redução da coisa em suas propriedades não encontra acabamento. Num primeiro momento a consciência percebente irá pretender que essa ilusão fosse erro seu, um erro subjetivo.

Ressalta-se que há, aqui, uma grande conquista, que é a sapiência da modificação, pela consciência, dos objetos que aparecem para si, surgindo, desse modo, uma proto-objetividade. Mas não é apenas por interferência da consciência, na construção da unidade do objeto enquanto objetividade, que essa unidade se altera. É a realidade quem se revelará dinâmica, igualmente processual tal qual a consciência do sujeito. Será preciso um novo conceito, que concilie a um só tempo a unidade do objeto e sua autodiferenciação, seu processo imanente de tornar-se outro de si. Mas tal conceito extrapola os limites da consciência que pensa por propriedades, incapaz de assumir que a identidade de um objeto passe por ser e não ser algo, já que está presa ao conceito de propriedade condicionada à coisa. Aqui entra em campo a postura do entendimento, por meio do conceito universal de uma “unidade absoluta incondicionada” (HEGEL, G.W.F.,

2002, p. 105), cuja primeira figura é a ideia de força (*Kraft*), tida enquanto identidade dinâmica suprassensível. A força será assim o ato e a potência, o para outro e o para si. Este é o último esforço da consciência natural em manter sua pretensão coisal em relação ao objeto, isto é, a pretensão de que a verdade do objeto é sua identidade, enquanto independente do sujeito de conhecimento desta experiência. Mas, porque o conceito de força é insuficiente para *manter a unidade da identidade e da multiplicidade do objeto*? É que como dito, a força aparece duplicada para o sujeito, ora como fenômeno (*Erscheinung*), ser para outro, ora como essência (*Wesen*), entendida enquanto unidade da relação entre interior e exterior, forma e conteúdo. Nós, entretanto, não entraremos no desenvolvimento dialético deste objeto do entendimento, de modo que nosso objetivo é apenas construir o objeto como força, explicitando seu caráter contraditório, e o quanto por outro lado esta contradição é a própria forma do conceito, com o que o entendimento prepara sua autossuspensão, o que somente ficará explícito ao final do capítulo, com o conceito de vida (*Leben*)³². Mas uma vez que deixaremos de lado esse ponto, apenas antecipamos a importância ímpar do conceito de força para a dialética da consciência-de-si. Intenta-se, desse modo, sustentar que a passagem para a consciência-de-si depende epistemologicamente da experiência da dialética da consciência, não sendo aquela portanto um dado ou um princípio *a priori* do conhecimento, mas um resultado da tentativa de atribuir independência ao objeto lhe separando do sujeito.

³² Nota-se nesta estrutura contraditória do conceito e sua semelhança com o movimento da vida uma apropriação da parte de Hegel do movimento do “juízo reflexionante” contido na *Crítica do Juízo* (1789-90) de Kant. Tratava-se ali de oferecer uma relação da consciência com o mundo que não fosse meramente um produto da aplicação mecânica de categorias (“conceitos”) *a priori* do entendimento, como no caso das primeiras críticas, em que o juízo era sempre determinante. Diferem basicamente estes dois tipos de juízo na medida em que o reflexionante não encerra em suas proposições a verdade do “objeto” em questão, mas mantém sempre uma tensão aberta entre um eventual caso particular e a eventual universalidade que lhe abarcaria na forma do juízo. Noutras palavras, o “juízo reflexionante” é um juízo dinâmico, que possui uma historicidade imanente, e cuja vida está na determinação recíproca entre sujeito e objeto. Esta ocasião, de um juízo que não subsume peremptoriamente, Kant reconhece na relação que o sujeito estabelece com objetos de caráter estético e os oriundos da natureza, que para serem pensados, deve-se pressupor que haja uma finalidade (*telos*) em sua base. Cf. Kant: “O princípio próprio do Juízo é, pois: a natureza específica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo.”, in. *Crítica do Juízo*, 1789-90, p. 179.

CAPÍTULO 1 – O cenário filosófico anterior a Hegel e seu embate por meio da *Fenomenologia* com o sujeito transcendental da *Crítica de Kant*.

“A doença de nosso tempo – a qual chegou ao desespero – é [pensar] que nosso conhecimento é apenas um conhecimento subjetivo, e que esse subjetivo é a última palavra.” (Hegel)

Neste primeiro capítulo, começaremos fazendo um breve resumo sobre os principais movimentos filosóficos que constituem o cenário do nascimento da filosofia crítica kantiana, a saber, o racionalismo e o empirismo. Então teremos a ocasião de ver a crítica de Hume, ou o problema da indução, e a resposta de Kant. Ressalta-se que não temos a pretensão de sermos exaustivos no tratamento dos temas levantados, mas apenas nos orientarmos para a discussão posterior que tem nesses temas seu próprio direcionamento ou justificativa. Trata-se, portanto, de uma exposição da dialética da história do conceito na história da reflexão filosófica.

1.1: O conceito do objeto do ponto de vista da revolução científica.

Para compreendermos o que chamamos, no título deste capítulo, de *embate de Hegel por meio da Fenomenologia com o sujeito transcendental da Crítica de Kant*, faz-se mister reconhecermos qual é o contexto histórico-filosófico destas obras. Essa preocupação justifica-se porque, entre os motivos que animam a *Fenomenologia*, além do ponto de vista interno à sistemática hegeliana (na qual cumpre a função de ser o começo de seu sistema, seu início de ordem epistemológica), outro motivo diz respeito à necessidade, para conhecermos o verdadeiro, de suspendermos o que chamaremos de *perda do Ser na realização kantiana do cogito como Eu puro*. Por ambas as razões – seja interna à sistemática hegeliana ou à solução kantiana – é que a reconstrução, ainda que simplificada do cenário filosófico, que responde por demandas históricas legadas pela ciência da época, parece ser o melhor caminho para introduzir o leitor na importância epistemológica da *Fenomenologia do Espírito*³³.

A chamada *hipóstase do Eu puro* e suas categorias é um resultado oferecido por Kant como encaminhamento para o problema da objetividade e inteligibilidade dos fenômenos da experiência, a partir de sua assimilação crítica do ideário da revolução científica, iniciada por Nicolau Copérnico (1473-1543) e Galileu Galilei (1564-1642). Sua complementaridade

³³ Dialoga pois com Descartes, Kant etc., ao buscar as condições de possibilidade do conhecimento.

filosófica advém sobretudo de Francis Bacon (1561-1626), René Descartes (1596-1650), John Locke (1632-1704) e posteriormente, Gottfried Leibniz (1646-1716). O resultado da união desses pensadores tem em Sir. Isaac Newton (1643-1727) seu corolário, em um experimentalismo racionalista que basicamente propõe a dominação da natureza pela via de um entendimento formal de que o mundo seria regido por forças que são leis quantificáveis.

Assim, a matemática se torna o fundo unitário do mundo, e a mecânica, suas frias relações. Nota-se, neste recorte da história da ciência – e que em larga medida perdura como paradigma científico até hoje –, uma faceta do que compreendemos enquanto a era moderna da separação. Afinal, apesar deste monismo formalista (que é tomar a matemática como o fundo comum subjacente à diversidade do comportamento dos corpos, e a mecânica como a regra geral [norma, leis] de suas relações exteriores), o que ocorre, do ponto de vista da experiência, é um dualismo entre ser e pensar. Isso, pois a ideia da matemática ser a forma, a linguagem, que expressa a mecânica do comportamento dos corpos em choque uns com os outros, i.e., a interação externa entre eles, é uma maneira de afirmar a independência do reino dos objetos, que passivamente apenas reagem. Desse modo, ficava excluído do estudo dos corpos físicos qualquer indício daquela teleologia que em Aristóteles era tida como a causa interior ou o fim (*telos*) que explicava o movimento dos corpos sublunares (i.e., abaixo da Lua, os corpos terrestres). Na modernidade, os corpos perderam sua alma e deixaram de ser vistos como instâncias ativas, perseguidores da realização plena de suas potencialidades, o que significa que se tornaram corpos mortos, ou se preferir, cadáveres, aglomerados de matéria em arranjos casuais, de modo que as leis que lhes governam são forças estranhas. Ao contrário do sujeito, quer dizer, da consciência, que seria dotada de liberdade e autonomia, o mundo objetivo é, dirá Descartes, uma *substância extensa*³⁴, uma coisa plástica, mera matéria passível de modificações, quantas fossem as intervenções externas – mudança mecanicista de paradigma que relegou, assim, a até então vigente lógica interior, de ordem teleológica. Mas não é apenas com a determinação da qualidade amorfa da realidade extensa que Descartes contribuiu para o avanço da dominação sobre o mundo por parte da revolução científica. Também no que diz respeito ao método, i.e., à forma, a ciência “beneficia-se” de Descartes, incorporando entre seus procedimentos o caminho que vai de cima para baixo, isto é, do todo para suas partes, e esquadrihando assim a realidade experimentada, decompõe o objeto e o analisa de baixo para cima, juntando as partes isoladas. Esse itinerário resume a abordagem metodológica diante dos

³⁴ DESCARTES, René, in. *Meditações*, 1979, p. 96 e 107.

problemas científicos como proposta por Descartes em sua obra *Discurso do Método* (1637), que escrita em francês, voltava-se para o público em geral. Desse modo, temos assim duas contribuições básicas à ciência por parte de Cartesius³⁵, de modo que podemos localizar a origem da primeira na obra *Meditações Concernentes à Primeira Filosofia*, publicada em 1641 e que escrita em Latim, representou esse momento de aprofundamento em si mesmo do pensador francês. Nesta obra, tratava-se de encontrar os alicerces de sua filosofia e da ciência em geral a ocasião da “descoberta” do *cogito*, enquanto instância autorreferencial de certificação do conhecimento possível, portanto, o próprio alicerce que buscava Descartes. Por outro lado, a obra também é a ocasião da interpretação mecanicista relativa à interação dos corpos físicos que, distintos da substância da mente, teriam, portanto, regime ontológico próprio. Este segundo aspecto ou influência do cartesianismo sobre a ciência oficial, juntamente com as contribuições do empirismo inglês, constituem o básico da essência da visão de mundo materialista da ciência moderna.

Mas antes de entrarmos nos pressupostos empiristas da ciência moderna, vale a pena antes destacarmos que o racionalismo cartesiano tem duas faces complementares, e que de certa forma ambas embasam a ciência. Entretanto, é distorcendo uma delas, a face epistemológica do *cogito*, que a ciência ali fundamenta sua concepção abstrata de objeto, enquanto um constructo ou modelo, e cuja dimensão hipotética se pavimenta com o pensamento de Bacon, e parece inspirar a crítica do escocês David Hume (1711-1776). Noutras palavras, também na determinação do sujeito enquanto *res cogitans*, coisa ou substância pensante ou reflexiva, a ciência moderna encontrou fontes de inspiração. Conforme tal concepção, que responde filosoficamente pelo sentido do racionalismo cartesiano, existem ideias inatas que são condição do conhecimento. Em resumo, podemos dizer que a suposta ideia inata do *cogito*, isto é, a certeza pretensamente imediata de que se “*eu penso, logo existo*”³⁶ – ao menos durante o tempo em que tal sentença é pronunciada –, funciona como uma instância de fundo para toda a objetividade. Qualquer que seja o pensamento que tenhamos, este é um resultado, nas palavras de Cartesius, de uma “inspeção da mente” (DESCARTES, René, 1979, p.97), ou seja, *um ato cognitivo que unificaria um objeto para o sujeito*. A conclusão de Descartes quanto a essa descoberta é que, por detrás de todo objeto pensado pela consciência, independentemente de

³⁵ Ressalta-se que, além de contribuir ontológica e metodologicamente, as contribuições à ciência por parte de René Descartes são inúmeras, no que tange às suas hipóteses e mesmo notações. Todavia, fazem parte mais da história da ciência do que propriamente das “descobertas científicas”.

³⁶ DESCARTES, René, in. *Discurso do Método*, 1979, p. 46-7. Cf. também *Meditações*, p. 94.

seu grau de evidência, de conhecimento, lá está a própria consciência, sendo esta, assim, uma condição ou pressuposição de qualquer objeto concebido. Desse modo, ficava patente que o conhecimento de si é mais simples (está implícito) em todo conhecimento sobre o Outro, isto é, sobre objetos. Ocorre que por parte da prática científica, não foi propriamente isso o que foi assimilado, mas antes a ideia de que um objeto do pensamento é necessariamente um constructo e, enquanto tal, possui uma pretensão de validade objetiva formal. Assim, a consciência poderia inferir (concluir), por dedução, relações determinantes acerca da realidade pensada teoricamente, derivando do modelo suas consequências. Esta lida meramente abstrata com os objetos enquanto modelos, construções teóricas hipotéticas, possibilitou à prática científica orientar-se sem mais pela experiência empírica, já que esta não passaria de dados para o modelo, cuja validade perdura enquanto possa explicar os dados, sua finitude fundamental.

Foi assim que a outra vertente do pensamento epistemológico moderno se afirmou, a saber, a corrente empirista, inaugurada por Locke e depois reformulada com uma visada mais cética por Hume. Mas a concepção empirista se baseia em um monismo material, de modo que seu materialismo era tão abrangente que à mente, reduzida ao cérebro, não restava nada além de ser um receptáculo de impressões sensíveis, isto é, seria uma tábula rasa sem qualquer conteúdo prévio à experiência. Desse modo, temos aqui o “oposto” do racionalismo, isto é, a concepção de que não existem ideias inatas, sendo inata apenas a condição de possibilidade de conhecer, de modo que o conhecimento viria todo da experiência empírica, ou seja, dos dados imediatos intuídos pelos sentidos (visão, audição etc.), que seriam apenas armazenados (pela memória) e conjugados e analisados (pelo raciocínio, isto é, o entendimento). Como se duração, sensibilidade, análise, matéria etc. fossem autoevidentes.

Falta-nos dizer que, atrelado a tais concepções, está o método indutivista de Francis Bacon, que já apontamos no início de nosso texto como um dos pilares da revolução científica. Poderíamos nesse sentido ver em Bacon até mesmo um precursor da ciência moderna, uma vez que sua argumentação já traz em si elementos tanto do racionalismo quanto do empirismo (pondo em xeque sua “oposição”). Bacon não parece ver necessidade na perspectiva cartesiana de afirmar a unidade do objeto no sujeito, mas reserva à ideia de hipótese (portanto um constructo abstrato) um papel central na determinação da explicação e previsibilidade da experiência científica moderna. O conhecimento começa da observação dos dados dos sentidos, que induzem o sujeito à formulação de modelos de explicação (as hipóteses), que deveriam ser

sucessivamente testadas por experiências controladas (laboratoriais), que confirmariam, ou não, as hipóteses levantadas. As hipóteses representavam, portanto, probabilidades quanto à essência do mundo observado, possibilitando ao conhecimento assim avançar, não se prendendo no medo de errar. Uma vez que as hipóteses encontrassem qualquer obstáculo epistemológico (como dirá o filósofo da ciência Gaston Bachelard), deveriam ser revisitadas, sendo alteradas superficialmente, ou radicalmente, até uma nova explicação satisfatória. Desse modo, se por um lado o objeto da ciência tinha como sua base os dados dos sentidos, como queriam os empiristas, sendo o resultado de inferências indutivas, por outro, uma vez alcançado o modelo, a dedução racional guia as expectativas. Ainda que estes procedimentos e compreensões não correspondam aos expedientes da ciência moderna, mesmo sem querer, há um princípio *a priori* em seu empirismo. Como diz Hegel:

A ilusão-básica no empirismo científico é sempre esta: utilizar as categorias metafísicas de matéria, força, e também uno, múltiplo, universalidade, infinito etc., e além disso avançar por *silogismos* na linha de tais categorias, ali pressupondo e aplicando as formas do silogismo; e não saber que em tudo, ele mesmo, assim inclui e pratica metafísica; e usa essas categorias, e suas ligações, de uma maneira completamente acrítica e inconsciente. (1995a, p. 104)

Em todo caso, de certo modo, devemos entender a ciência moderna como o amálgama daquelas duas teorias, racionalista e empirista, e vê-la enquanto constituída de um objeto que é simultaneamente: (1) externo, dela independente e possuidor de uma realidade objetiva própria, com leis inerentes a serem descobertas pelo pensamento; e (2) tal realidade objetiva seria imediatamente intuída pelo sujeito de conhecimento, uma vez que a realidade experimentada não possuiria diferenças significativas no modo como é sentida, tal que nosso aparato sensorial seria apenas um meio inerte, resultando em uma informação sensível igual para todos: algo que recebemos passivamente, ou seja, mero “dado dos sentidos”. Ao mesmo tempo, para poder não somente descrever aquilo que lhe aparece aos sentidos – as propriedades dos objetos –, mas também poder explicar a causa das mudanças percebidas, a multiplicidade dinâmica da natureza do mundo em geral, a ciência formula leis, que constroem um objeto enquanto o resultado de forças cegas e ocultas, forças da natureza. Afinal, uma vez que parte do paradigma segundo o qual a realidade lhe é exterior, suas leis de entendimento do comportamento dos corpos não poderiam ser apenas expedientes explicativos, mas também deveriam valer enquanto realidade ontológica do mundo, e porque exteriores seriam leis mecânicas, leis de força (*Kraft*). E uma vez que a mecânica, enquanto expressão da lei, não passaria de regras da interação ou relação exterior dos corpos materiais, esta poderia ser expressa por meio de relações matemáticas,

relações numéricas. Perdemos aqui a realidade, já que a qualidade estava reduzida às suas quantidades. O objeto era um constructo ideal, um modelo, que valia enquanto a realidade em si.

Entretanto, a prática de projetar uma realidade ontológica a produtos do pensamento é justamente o cerne do procedimento natural da consciência que queremos demonstrar aqui, de modo que se a ciência finda por trair seu próprio paradigma, é em parte porque, conforme a leitura que faremos de Hegel, a própria consciência já tem a tendência para este movimento, caracterizando-se, portanto, enquanto ciência abstrata, ou má abstração. É verdade, também, (necessidade esta que veremos apresentar-se por sua própria força ao longo de nosso estudo), que a consciência tem, poderíamos dizer, uma força dupla. Ao mesmo tempo que “a convicção fica satisfeita quando atinge um ponto de repouso já conhecido” (HEGEL, 2002, p. 54), tendência da consciência a paralisar a dialética do conceito inerente à Coisa (*Sache*), sua contradição essencial, e fixar (limitar) sua objetividade no que toma aparentemente como o verdadeiro no objeto; por outro lado, “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” (Idem, p. 76). Para nós, trata-se de distinguir estas duas tendências da consciência, compreendendo a primeira enquanto natural, mas a segunda enquanto espiritual. Mas quanto à essas duas força contraditórias, deixemos para um segundo momento.

1.2: A crítica de Hume e o advento do sujeito transcendental kantiano.

Apesar do caráter bem-sucedido, do ponto de vista instrumental (de uma racionalidade conforme a fins), o método de análise e pressuposição ontológica do objeto da ciência oficial mantinha algo de inconsistente em seu aparato argumentativo. Trata-se do problema da conexão necessária entre os fenômenos da experiência, ou ainda, o problema da validade epistemológica do método indutivo. De acordo com o autor da crítica, o cético David Hume, seria impossível, assumindo estritamente os dados fornecidos pelos sentidos, inferir qualquer relação entre fenômenos observados (de causa e efeito por exemplo), já que os sentidos apenas nos dão informações isoladas: situações distintas em espaços e tempos distintos. Deste modo, era sobretudo o método de Francis Bacon que estava posto em xeque, já que aquele, por sua vez, não possuía uma fundamentação racional suficiente que lhe permitisse concluir suas hipóteses explicativas, uma vez que, por sua própria natureza indutiva, aquelas deveriam concluir mais do que o observado. Noutras palavras, sendo o conhecimento indutivo aquele cuja conclusão não está contida nas premissas, caracterizando-se, portanto, enquanto um conhecimento que nos provém de mais informações do que inicialmente detínhamos, para que suas proposições fossem verdadeiras, seria preciso que outras premissas fossem aceitas, a exemplo da simples ideia de uma continuidade espaço-temporal, algo que, no entanto, não teria outra fonte para se afirmar se não na própria experiência. Que eventos regulares do passado irão ocorrer no futuro, dirá Hume, é uma questão de crença, ou melhor, de hábito³⁷. E assim, que eventos do presente se repitam em lugares distintos do presente, ou do passado em passados, mais remotos, também.

Immanuel Kant vê esta situação em que Hume coloca a ciência moderna e suas pressuposições epistemológicas e metodológicas como uma problemática incontornável, ficando tanto desolado quanto entusiasmado. Desolado, pois que para ele permanecia o problema de se justificar, intersubjetivamente, i.e., de modo universal, a validade dos juízos das ciências naturais, bem como de outras experiências humanas como a moralidade e o juízo de gosto. Mas, ficou também entusiasmado, pois como diz em seu *Prolegômenos*, obra posterior à primeira Crítica, foi Hume quem “interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático”³⁸,

³⁷ Cf. Hume: “O hábito é, pois, o grande guia da vida humana. É aquele princípio único que faz com que nossa experiência nos seja útil e nos leve a esperar, no futuro, uma sequência de acontecimentos semelhantes aos que se verificaram no passado. Sem a ação do hábito, ignoraríamos completamente toda questão de fato além do que está imediatamente presente à memória ou aos sentidos.”, in. *Investigação sobre o Entendimento Humano*, 1980, p. 152.

³⁸ KANT, Immanuel. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, 1973, p. 104.

dando ocasião para que Kant se questionasse com outros olhos quanto ao problema da relação entre os dados dos sentidos e as explicações com pretensão universal. Era preciso inverter a natureza da justificação, e acompanhando a crítica de Hume à metafísica do entendimento empírico, reconhecer que toda explicação, todo entendimento, era originado no sujeito, o que tornava todo objeto um *fenômeno* (*Erscheinung* ou *phaenómena*), de modo que a validade do entendimento repousaria apenas em nós mesmos, já que seria algo que existe enquanto aparece para nós. Segundo Kant, o problema era de que as conexões, ou como diria Hume, as “associações”³⁹ que nos permitiam a interpretação da realidade, deveriam ter alguma fundamentação universal, sendo mais que meramente hábitos dos sujeitos, de modo que se era verdadeiro que tal justificação da experiência (*Erfahrung*), enquanto válida universalmente, não provinha dos sentidos, deveria provir de todos os Eus.

A solução kantiana para essa falta de crítica no uso das categorias dá início ao que ensejará posteriormente o idealismo alemão⁴⁰, à medida que reavivando o princípio do *cogito* em Descartes, Kant responde a Hume que a unidade da experiência é o resultado de uma mediação constitutiva e espontânea por parte de um *Eu puro* (i.e., *a priori*, independentemente da experiência), ou seja, o “*eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações*” (KANT, 2010, p. 132, B 132). Este acompanhamento seria por sua vez formalmente universal, igual para todos os sujeitos racionais, o que garantiria, assim, a possibilidade do conhecimento indutivo. Kant conclui desse modo pela necessária dedução de um esquema fundamental de conceitos, ou como irá se referir, *categorias*, que fossem compartilhadas por todos os indivíduos isolados, isto é, que constituíssem o chamado *sujeito transcendental*, que enquanto tal seria portador de “originárias relações de opostos” (HEGEL, 1995a, p. 108), *juízos sintéticos a priori* por meio dos quais se realizaria, para todo sujeito e de maneira igual, a estruturação mínima dos objetos. O que precisamos ter em mente é que esta solução kantiana, da qual veremos na sequência alguns pressupostos, tem como sua principal consequência, devida por seu cartesianismo radical, a reafirmação da separação entre sujeito e objeto, i.e., entre pensar e ser. Mas esta separação foi aqui tão ferrenha que, no limite, o conhecimento se apresentava como algo justificado, entretanto não mais a verdade. Novamente estamos diante da perda do ser. O acesso ao ser, ou na linguagem kantiana, à coisa-em-si (*Ding-an-sich*), resultava como um além,

³⁹ Cf. HUME, David, in. *Investigação sobre o Entendimento Humano*, 1980, p. 142-3.

⁴⁰ O Idealismo Alemão desbrava a seara da relação entre sujeito e objeto como aberta por Kant em sua primeira crítica, incluindo autores como Fichte, Schelling, Hölderlin, Jacobi e o próprio Hegel.

posto como o negativo inatingível por nosso esquema cognitivo. Nesse sentido, entretanto, este era um limite posto pelo próprio entendimento, de modo que a coisa-em-si kantiana também é um pensamento, justamente aquilo que não pode ser conhecido pelas categorias formais do sujeito transcendental⁴¹.

Mas desse modo parecia a Kant que a objetividade do conhecimento estava finalmente à salva das investidas céticas de Hume, e poderíamos continuar fazendo ciência, desde que nos ativésemos aos limites dados pelo nosso modo fenomênico de conhecer. As categorias forneciam, portanto, uma forma pura de inteligibilidade, que seria condição para qualquer experiência possível, de modo que a própria ideia de experiência reduz-se ao resultado desta aplicação do esquema transcendental. Hegel não hesitará em imputar ao idealismo do Eu puro kantiano a alcunha de “idealismo subjetivo” (idem, p. 116), pois, como diz Hegel anteriormente:

[...] a objetividade kantiana, por sua vez, é também apenas subjetiva, enquanto os pensamentos segundo Kant – embora sejam determinações universais e necessárias – são contudo *somente* nossos pensamentos, e diferentes do que a coisa é *em si*, por um abismo intransponível. Ao contrário, a **verdadeira objetividade do pensar** é a objetividade em que os pensamentos não são nossos pensamentos simplesmente, mas ao mesmo tempo são o *Em-si* das coisas e do objetivo em geral. (1995a, p. 110, grifo nosso)

Logo se vê que a solução oferecida por Kant não fora considerada satisfatória para Hegel, já que o nativo de Königsberg, ao realizar sua “revolução copernicana” como afirma no prefácio da segunda edição de sua *Crítica da Razão Pura* – à medida que deslocou o núcleo da questão da objetividade do conhecimento da experiência do âmbito dos objetos, para o âmbito do sujeito de conhecimento –, produzira uma cisão ainda maior na relação entre sujeito e objeto. Maior, pois, o que se perdera com isso, foi o próprio objeto, que reduzido a fenômeno, mantém como além da experiência possível qual seja seu modo de ser *Em-si*, que, portanto, é assim determinado como coisa-em-si, que seria precisamente o que está além da experiência possível, ou seja, algo sem mediações. Este além da mediação é um “abismo intransponível” para o sistema kantiano, o que deriva de sua separação estanque entre intuições e conceitos, isto é,

⁴¹ Cf. Jon Stewart: “Kant's basic dualism, consisting of a representation or object for consciousness and a thing-in-itself apart from consciousness, is, for Hegel, an absurdity. When we examine the issue, we see that the thing-in-itself is also an object for consciousness in a certain sense, namely, in the sense that it is merely the abstraction from what is given in perception. It is thus an abstract object of thought.” in *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 2000, p. 26. [O dualismo básico de Kant, que consiste de representações ou objetos para a consciência e uma coisa-em-si apartada da consciência é, para Hegel, uma absurdidade. Quando nós examinamos o tema, vemos que a coisa-em-si é também um objeto para a consciência em um certo sentido, nomeadamente, no sentido de que esta é meramente a abstração daquilo que é dado na percepção. É assim um objeto abstrato do pensamento.] (Tradução, I.L.C.)

para Kant o sujeito transcendental já traz *a priori* as condições de possibilidade da objetividade, incluindo aí a estruturação mínima dos objetos sensíveis, as assim chamadas *formas puras da intuição*, que são as formas do tempo e espaço. Em síntese: o acesso ao objeto é acesso à suposta condição subjetiva do aparecer do objeto.

A devolutiva do projeto hegeliano de uma crítica da crítica de Kant – ao pretender radicalizar a origem fenomênica dos objetos da consciência sem com isso perder a possibilidade de inteligibilidade concreta da realidade tematizada – parte da ideia de que a própria intuição já é em si mesma constituída enquanto algo que veio a ser. A determinação das relações imediatas da consciência com o mundo é mediada, histórica, intersubjetiva, ou se já se preferir o jargão hegeliano, são determinações do espírito objetivado. A intuição é assim em si conceitual.

A crítica de Hegel será a de que compartilham, senso comum, ciência, racionalismo, empirismo e mesmo Kant, aquela já citada ilusão básica segundo a qual alguns pressupostos não se apresentam enquanto tais, isto é, conceitos como o de substância, propriedades, sujeito, objeto etc., seriam assimilados de maneira acrítica, ou seja, não reflexiva. Daí que esta metafísica inconsciente de fundo produziria as anomalias que estamos analisando, já que não se questiona quanto à base mesma da separação entre ser e pensar. Em Descartes, por exemplo, esta separação já ocorria, mas simultaneamente não ocorria. Afinal, por um lado, sujeito e objeto opõem-se substancialmente enquanto *res cogitans* e *res extensa*, e isto origina o dualismo moderno na filosofia. Mas, por outro lado, ainda não ocorria, já que ele buscava sustentar a verdade dos objetos conhecidos na pretensa autoevidência do *cogito*, enquanto certeza de si mesmo – ainda que, no limite, Deus ressurgia ali como condição do real, e assim, do próprio conhecimento (3ª, 4ª, 5ª e 6ª meditações). Nós entendemos que essa unidade da consciência na autoconsciência inaugura o idealismo em sentido amplo, como contraponto àquela diferença ou cisão substancial, razão pela qual a filosofia de Descartes traz em si uma via dupla, e como dissemos, não se sustenta internamente, recorrendo a Deus na justificação da possibilidade de juízos verdadeiros. Aliás, Kant ergue sua filosofia crítica voltada para a necessidade, além de responder ao problema humano da causalidade, também para resolver esta dependência teológica na determinação epistêmica da objetividade pela via racionalista. Em certo sentido, por considerar o apelo de Descartes a Deus (enquanto condição de possibilidade da experiência) um retrocesso quanto à conquista cartesiana do *cogito* (que pautava a justificação da verdade da experiência, e portanto da ciência, com base apenas no que nos seria mais próprio – a saber,

a autoconsciência), é que Kant radicaliza a certeza do *Eu penso* enquanto princípio. Para ele, o legado racionalista do inatismo, ou das condições *a priori* do conhecimento, estaria bloqueado em suas reais potências, como validar a experiência científica, enquanto se pautasse em razões externas a si próprio, como é o caso de pressupor Deus, enquanto um conteúdo extra conceitual. Assim, a objetividade e o critério da verdade reduzem-se ao Eu puro, que é por Kant compreendido enquanto uma “unidade transcendental da autoconsciência”, “apercepção originária”, ou ainda a “*unidade sintética da apercepção*”⁴², cujas determinações ou diferenças internas dela se deduzem, formando um esquema transcendental (universal) de intuições sensíveis (tempo e espaço) e categorias (esquemas conceituais). É o arranjo das faculdades cognitivas do sujeito transcendental. Todos os objetos da experiência (percepção e entendimento) seriam representações (*Vorstellung*) filtradas por tal condição cognitiva originária, existente *a priori*, idêntica para todo sujeito de conhecimento. Ressalta-se que estas categorias não possuem em si mesmas nenhum conteúdo (como seria o caso de Deus ou do *cogito* em Descartes), pois são anteriores, ou seja, são os pressupostos inalteráveis de toda experiência – sendo portanto para Kant apenas as condições formais da inteligibilidade em geral⁴³. Mas seriam elas que garantiriam o aparecimento, enquanto objeto, de qualquer conteúdo possível para a consciência. O conhecimento, portanto, começaria pela experiência, pois a própria condição da experiência não seria conhecimento de fato, mas apenas ensinava o limite, a forma pura do saber: um esquema pronto da cognição de todos os seres racionais.

Uma vez definidas quais eram as categorias dedutíveis do núcleo puro do Eu penso, ficava estabelecido o que era o sujeito transcendental, e ficava garantida a possibilidade dos juízos científicos, já que todo ser racional compartilharia os mesmos critérios (cuja aplicação era espontânea, necessária ou inevitável), no processo de apreender os objetos da experiência. Entretanto, sacrificou-se neste rito calculista de esquadrihar as capacidades e assim “saber” os limites da consciência, nada menos do que a própria consciência, por um lado, enquanto processo de tornar-se o que se é, bem como, por outro, o acesso à matéria dos juízos, isto é, o conteúdo do que seria a coisa-em-si mesma torna-se relegado, em favor de um esquema seguro

⁴² Cf. Immanuel Kant, in. *Crítica da Razão Pura*, 2010, p.132-3 e 135, B131-7.

⁴³ Cf. Jon Stewart: “For Kant, *a priori* knowledge was not something with content, i.e., Descartes God or the *cogito*, but rather formal cognitive faculties which make perceiving and understanding possible in the first place.” in. *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 2000, p.15. [Para Kant, o conhecimento *a priori* não era algo com conteúdo, i.e., o Deus de Descartes ou o *cogito*, mas antes faculdades cognitivas formais que tornam a percepção e o entendimento possíveis em primeiro lugar.] (Tradução I.L.C.). Ressalta-se que, apesar de Deus ter conteúdo, este por sua natureza infinita não seria cognoscível plenamente por seres finitos como nós.

(porque fixo) de acesso a qualquer objeto enquanto “*para nós*”. Kant julgava assim ter resolvido o problema da objetividade e da validade do conhecimento científico, derivando do princípio do *Eu penso* o arranjo formal de toda experiência possível. Foi assim, portanto, que tentando validar a objetividade, o pensamento perdeu o objeto, o ser, como resultado da radicalização do *cogito* como Eu puro, restando à concretude do mundo estar além do sujeito.

A posição de Hegel sobre esta situação é basicamente a seguinte: a Ciência (*Wissenschaft*) não deve se resumir a um conjunto de asseverações predicativas com pretensão pragmática sobre a realidade, mas deve ser o conceito especulativo, que por “seu movimento dialético, seu elemento é o conceito puro, e por isso tem um conteúdo que em si mesmo é absolutamente sujeito” (HEGEL. G.W.F., 2000, p. 66). Enquanto autoconsciência do conceito interno do verdadeiro, o método dialético-especulativo proposto por Hegel tenta lidar com aquela perda do Ser, legada pelo construtivismo kantiano, que relegou a coisa-em-si a outro mundo distinto do acessível pelo entendimento. Certamente, isto satisfaz mais a consciência do que ter de aceitar a duplicação da realidade entre ser e pensar⁴⁴. O método da ciência deveria ser portanto um que recolhe em si os momentos de aparecimento do real enquanto determinidades de uma lógica interior, capaz desse modo de não ter de dominar seu objeto de estudo, seu tema (*die Sache*), mas ser a expressão teórica do automovimento do conceito. Nas palavras de Hegel:

A ciência só se permite organizar mediante a própria vida do conceito: nela, a determinidade, que do esquema é aplicada exteriormente ao ser-aí, constitui a alma semovente do conteúdo pleno. O movimento do sendo (*Die Bewegung des Seienden*) consiste, de um lado, em tornar-se um Outro e, assim, seu próprio conteúdo imanente; de outro lado, o sendo recupera em si esse desenvolvimento ou esse ser-aí. Isto é, faz de si mesmo um *momento* e *se* simplifica em direção à determinidade. A *negatividade* é nesse movimento o diferenciar e o pôr do *ser-aí*; e é, nesse retornar a si, o vir-a-ser da *simplicidade determinada*. Dessa maneira, o conteúdo mostra que sua determinidade não é recebida de um outro e pregada nele; mas antes, é o conteúdo que se outorga a determinidade e se situa, de per si, em um momento e em um lugar do todo. (2002, p. 57).

Abrir mão da coisa-em-si, e contentar-se com o que a experiência é para nós, enquanto considera-se que o que nós somos, por nossa condição cognitiva, distorce o que experimentamos, seria abrir mão da própria verdade e da Ciência como tais. Em seu sentido enfático, verdade não pode ser algo que não seja absoluto, enquanto que o produto da aplicação

⁴⁴ Idem, p. 18

kantiana de categorias “universais” nada teria a ver com isso, senão que seria uma meia verdade, relativa a um nós absoluto.

Como veremos de agora em diante de modo mais direto, a *Fenomenologia do Espírito* é a condição para o acesso da consciência ao elemento do puro conceito, tratado propriamente na *Ciência da Lógica* (1812-16), evitando, desse modo, que sua interpretação fosse assimilada como de caráter ontológico, ou metafísico. Como já evocado, a visão ontológica e metafísica do mundo não é pensada por Hegel apenas como uma visão de mundo passada, senão que é o padrão típico da consciência natural, isto é, naturalmente atribuímos essências, identidades, e nos separamos delas como sendo independentes de nós. Mas quando a própria filosofia passou a reafirmar essa independência mútua entre ser e pensar, o resultado foi a perda da liberdade do sujeito e do objeto. Eis a crise que dará força à tarefa da *Fenomenologia*, que se ergue portanto enquanto processo da relação entre sujeito e objeto assumidos como momentos dialéticos da inteligibilidade, i.e., do Conceito⁴⁵. Este processo é aquilo que Hegel entende por *conceito de Conceito*, cuja dinâmica dialética é de tal ordem que figuras de mundo, figuras de objetividade, e de subjetividade, se determinam reciprocamente, e o modo como apreendemos um determinado objeto se revela a contraimagem do modo como nos pomos no mundo enquanto sujeitos. A estratégia de agora em diante será seguir os rastros do conceito, de modo a ver surgir enquanto resultado cognitivo aquilo tido como intuição.

⁴⁵ Idem, p. 28.

CAPÍTULO 2 – O começo da experiência fenomenológica da consciência.

2.1.: Apresentação do lugar da *Fenomenologia do Espírito* na obra hegeliana.

Segundo o próprio Hegel, a *Fenomenologia do Espírito* (1807) situa-se como a porta de entrada apropriada para seu sistema filosófico⁴⁶. Isso, pois se trata de um livro que dispõe sobre a trabalhosa passagem do estado natural da *consciência* (*Bewußtsein*) – imersa na representação (*Vorstellung*) de *objetos* (“externos” e aperceptivos) como se fossem coisas (*Ding*) independentes dela, existentes em si e por si (*an und für sich*) –, para o estado da ciência (*Wissenschaft*) que, enquanto espírito consciente de si (*SelbstBewußtsein*), sabe do objeto (*Gegenstand*) como sendo conceito, i.e., relação/configuração em si, bem como para nós, sujeitos históricos de conhecimento. Estar no *ponto de vista da ciência*, ou seja, do *espírito sendo em si e para si* é, portanto, algo não natural. Para a consciência em estado natural (a natureza consciente), o que lhe é mais imediato é o mundo ao seu redor. É a partir da relação com o mundo que a consciência se relaciona consigo. Que exista para mim (Si) algo Outro, isso implica na minha própria existência: o Si é o Outro do Outro Si para Si.

Entretanto, não sou ainda cômico, em profundidade, da minha própria existência. Não compreendo que, por ser relacional, eu meio e sou mediado pelo Outro, i.e., penso que eu e o mundo (tal como me aparece aos sentidos e entendimento) somos desconexos, isolados. Todavia, esta perspectiva da mente subjetiva (consciência natural), de ser algo estranho àquilo que pensa (percebe e entende) – i.e., de ser independente do Outro –, além de não se sustentar, sob um exame imanente e sincero, em sua pretensão quanto à objetividade e à própria subjetividade, não oferece condições para uma relação ativa e efetiva com o mundo (natureza e sociedade em geral) e consigo. Permanecendo presos às nossas pretensões (pré-conceitos), convertemos o objeto em reflexo abstrato do sujeito (a mente se projeta no objeto), algo desprovido de vida, tal que somente à força sustenta-se a cisão daquilo que, como camadas de uma cebola, cresceu junto. Para entendermos a importância da *Fenomenologia do Espírito* na obra de Hegel, bem como em nossas vidas, faz-se fundamental que compreendamos a diferença em questão entre consciência e consciência-de-si e a passagem de uma para outra. Depreende-se de seu segredo a chave para o ponto de vista da *Ciência da Lógica* (1812-15), bem como para uma apreciação não metafísica do sistema hegeliano. Em poucas palavras, a

⁴⁶ HEGEL, G.W.F., in *Enciclopédia das Ciências filosóficas em Compêndio*, Vol. I, 1995, p. 87.

Fenomenologia cumpre um papel de formação do sujeito, que a partir de sua relação natural da consciência como mero meio de conhecimento dos objetos⁴⁷, volta-se para si mesmo como fundo desta objetividade. Este é o papel da passagem. Deste momento em diante, em que desperta para a consciência-de-si como fundo, é a própria consciência que se torna objeto para o sujeito, e este passa novamente a separar-se, mas agora de outras consciências. Entretanto surge aí a primeira antecipação explícita da figura do espírito enquanto necessária para o desenvolvimento do argumento. Pelo reconhecimento do Outro como igualmente sujeito consciente-de-si, entra o sujeito na esfera da razão, na qual se fazem necessários procedimentos que justifiquem as pretensões de objetividade intersubjetivamente. Enquanto razão, a consciência legisla sobre o mundo a partir do conceito – a lógica processual do real –, e não de suas projeções. Uma vez que a consciência é consciência-de-si e procede racionalmente perante o mundo e a sociedade em geral, nesta unidade de consciência e autoconsciência o espírito surge como a verdade da razão, da consciência-de-si, e da consciência natural, de modo que será necessário refazer seu caminho, agora de posse de Si. Retornando às origens do aparecimento histórico da razão, do conceito e do espírito consciente de si, passando pelo essencial de sua trajetória até o momento presente, alcança o sujeito, enquanto espírito do mundo, a condição para a verdadeira ciência, o ponto de vista do saber absoluto, no qual a contradição é lógica. Carentes desse processo, sem antes o pensamento se esfalfar nas contradições de ser em si e para si Universal, restam-nos apenas proposições finitas, unilaterais, para, descrevendo, identificar a natureza da verdade e do pensamento, o que deixa de lado o essencial: o processo (devir) da verdade e do pensar. Em seu prefácio à *Fenomenologia*, parte do texto escrito após o desenvolvimento da obra, Hegel diz:

O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como *espírito*, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito. [Eis] o conceito mais elevado que pertence aos tempos modernos e à sua religião. Só o espiritual é o *efetivo*: é a essência ou o *em-si-sendo* (*Ansichseiende*): o *relacionado* consigo e o *determinado*; o *ser-outro* e o *ser-para-si*; e o que nessa determinidade ou em seu ser-fora-de-si permanece em si mesmo - enfim, o [ser] espiritual é *em-si-e-para-si*. (2002, p. 39)

⁴⁷ Cf. Hegel: “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.”, in. *Fenomenologia do Espírito*, 2002, p. 71. Este trecho – primeiro parágrafo da Introdução à *Fenomenologia* –, apresenta o paradigma da consciência natural na modernidade (instrumento de dominação) e na antiguidade (meio de contemplação). Já a crítica de querer conhecer aquilo que conhece, destina-se a Kant.

Deixando por ora de lado a questão relativa à religião moderna (cristianismo), fixemos nossa atenção no aspecto ambivalente do espírito, para compreendermos a tese hegeliana de que “o verdadeiro só é efetivo como sistema”, dando vazão assim à função da *Fenomenologia* nesta visão sistêmica. Como veremos ao longo do desenvolvimento de nosso estudo, esta ambivalência está na raiz do problema relativo à objetividade, uma vez que para a consciência imediatamente engajada na experiência do objeto, aquilo que aparece como o que a Coisa é em Si deveria ser idêntico àquilo que a Coisa é para Outro, isto é, para todo sujeito de conhecimento. Ocorre, entretanto, que o que a consciência costuma tomar como o verdadeiro ou o essencial, na verdade, é aquilo que o Ser é para si próprio, ou seja, um aparecer. Tomando a aparência pela essência, projeta a consciência o para Si como o em Si. Aquilo que diante de Si está sendo é nessa medida considerado como sua plenitude. Mas, conforme o processo se desenvolve, e as contradições inerentes na pretensão de sustentar esta identificação imediata são escutadas em sua força argumentativa, o para Outro não pode escapar de uma abordagem integrativa por parte da mente. Por exemplo, o fato de que quando a “certeza sensível” da mente diz “isto”, de modo a tentar abarcar o imediato, qualquer outra coisa poderia ser “isto”, conquanto fosse excluído como condicionante desta proposição o lugar de fala do sujeito, ou seja, sua referência presencial diante do que chama “isto”, transformado o que se queria por imediato em mediado, e revelando o particular como Universal. Que o ser seja idêntico a si mesmo não pode excluir o fato de que sua identidade só é na medida em que traz em si diferenças, e mais do que isso, estas diferenças também não são fixas, mas envolvem, em sua determinação, relações. Por esta razão, o que do Ser aparece é apenas um momento na totalidade de suas variações, sendo a verdade, portanto, a unidade da diferença, o para Si e o para Outro.

Desse modo, tal como uma palavra, em que seu sentido só é devidamente compreendido mediante o contexto da frase, e desta mediante sua inserção em uma forma de vida e os usos que se atribuem àquela palavra na linguagem de um povo, igualmente a verdade só pode ser devidamente objeto da consciência na medida em que, o que se toma por determinado, for compreendido enquanto determinidade, i.e., momento na totalidade das relações que perfazem o objeto (Ser) em questão⁴⁸. Mas essa visão sistêmica, dialético-especulativa, da Coisa, requer da consciência o “esforço tenso do conceito” (HEGEL, 2002, p. 61), isto é, permitir-se

⁴⁸ A assim chamada filosofia continental, representada sobretudo por pensadores germânicos e estado-unidenses, identifica na virada pragmática do segundo Wittgenstein (*Investigações Filosóficas*) um elo de ligação entre a filosofia sistemática de Hegel e a função e modo de ser da linguagem enquanto forma de vida (*Lebens Welt*).

suspender suas certezas para deixar que a identidade venha-a-ser, reunindo em Si tanto o momento abstrato, imediato, como a reflexão sobre aquele primeiro momento, retomando, portanto, a abstração e a reflexão em uma nova unidade/simplicidade: o conceito. Essa simplicidade que veio-a-ser a partir da cisão, isto é, da reflexão subjetiva que encontra diferenças no que antes era tido por identidade, não é mais apenas uma projeção da consciência (como o momento abstrato da certeza imediata), à medida que é o conteúdo que é reconhecido como desenvolvido em determinações. Conteúdo e forma são desse modo dois “lados” do conceito, sendo a forma o conteúdo que se manifesta, enquanto o conteúdo é a forma recolhida adentro de Si (veremos em detalhes essa dialética do conceito em nosso terceiro capítulo). Compreender esta dialética naquilo que era tido por objeto fixo não é algo fácil, ou seja, envolve o trabalho de pensar o positivo (forma) como o negativo (conteúdo), e o negativo como positivo, o que seria dizer o mesmo que pensar o finito como infinito e o infinito como finito, ou ainda a substância, como sujeito, e o sujeito, como substância. Vemos, portanto, que o pensar conceitual, diferente do modo representativo (formalista, raciocinante) de proceder perante a verdade, exige o advento de uma nova linguagem, ao que Hegel chama de dialética-especulativa, linguagem essa capaz de ver o processo, a contradição, como inerente à realidade⁴⁹.

Para que esta inteligibilidade conceitual se faça valer para a consciência, é necessário abrir mão da vaidade da liberdade subjetiva em função da liberdade do conceito⁵⁰. Esta renúncia, entretanto, não pode ser o fruto de uma simples decisão, ou pior ainda, não pode ser forçada, mas deve ser um resultado necessário evidenciado pela própria experiência da consciência sobre a objetividade. Esta experiência é o percurso da *Fenomenologia*. Por isso Hegel também se referiu à *Fenomenologia* enquanto a “elevação da certeza à verdade” (HEGEL, 1995b, p.187), i.e., o caminho que vai da consciência de objetos, à consciência de Si – “para a qual o Eu é o objeto” (Idem, *ibidem*) – e à razão – que é a “unidade de consciência e consciência de Si, de modo que o espírito intui o conteúdo do objeto como a Si mesmo, e a Si mesmo como determinado em Si e para Si” (Idem, *ibidem*). Noutras palavras, somente quando

⁴⁹ Sobre o automovimento do trabalho do conceito e a relação entre conceito e representação, cf. Hegel ao final do mesmo parágrafo do trecho supracitado: “Renunciar a suas próprias incursões no ritmo imanente dos conceitos; não interferir nele através de seu arbítrio e de sabedoria adquirida alhures – eis a discrição que é, ela mesma, um momento essencial da atenção ao conceito.”, in. *Fenomenologia do Espírito*, 2002, p. 61.

⁵⁰ Sobre a renúncia da liberdade subjetiva, cf. Hegel, in. *Fenomenologia do Espírito*, p. 61.

a consciência se reconhece espelhada no objeto – que é o patamar do espírito –, é que se consolida a condição para a 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. É a pura espiritualidade como o *universal*, que tem o modo da imediatez simples. Esse simples, quando tem como tal a *existência*, é o solo da ciência, [que é] o pensar, o qual só está no espírito. Porque esse elemento, essa imediatez do espírito é, em geral, o substancial do espírito, é a *essencialidade transfigurada*, a reflexão que é simples ela mesma, a imediatez como é para si, o *ser* que é reflexão sobre si mesmo. (HEGEL, 2002, p. 39)

Reconhecendo o objeto – que inicialmente é tomado como “*ser-outro*” –, como sendo conceito, aquele se torna para a consciência sua própria imagem e semelhança – não só subjetiva, do Eu que diz *minha* consciência, mas, antes, coletiva, da nossa consciência histórica, o espírito. O espírito sendo em Si e para Si é assim a ciência, o culminar da *Fenomenologia*, no que reúne, sob a figura do *saber absoluto*, a unidade da consciência e da consciência-de-si na razão. Mente e mundo encontram-se perpassados de forma e conteúdo, mas de tal modo entrelaçados um no outro, que estas distinções já não fazem mais sentido. A bem dizer, já ao longo da *Fenomenologia*, por intermédio da figura do *nós* (*Wir*) como audiência filosófica⁵¹, a suspensão da separação já é constantemente evocada, como metacrítica, para facilitar o desenvolvimento epistemológico da experiência. Esta evocação constante auxilia o leitor a não se esquecer de que as figuras da consciência e suas dialéticas apresentadas na obra devem ser consideradas enquanto unilateralidades, e não a totalidade do conceito, mas seus momentos, idealidades. Mas este saber enfaticamente conceitual já é o patamar do saber absoluto, que enquanto tal é o fim (*telos*) da *Fenomenologia* que, uma vez atingido pela necessidade interior da experiência da consciência, cria o elemento da *Ciência da Lógica* – no que o conceito deixa de ser apenas uma pressuposição auxiliar, como ao longo da experiência para o vir-a-ser deste elemento (ou patamar) lógico. Se por um lado a *Fenomenologia* situa-se no elemento do

⁵¹ Hegel recorre sistematicamente a um narrador que intervém no curso imanente do processo, reapresentando-o sob a perspectiva do sistema como um todo, pois o momento, se tomado como última palavra, seria a hipóstase abstrata da certeza, o ser para si, em verdade, ser em si. Para evitar esta fixação ou vício da consciência natural o *nós* intercede, como o coro da tragédia Ática fazia ao soar seus conselhos ao herói. Daí que o *nós* é, ou dialoga com, não propriamente a consciência engajada no processo, mas com uma audiência filosófica, a parte do leitor que simultaneamente ao envolvimento interno com a experiência, distancia-se para observar de fora, reconhecendo nos movimentos dialéticos da experiência as etapas do devir do conceito.

fenômeno (*Erscheinung*), que pressupõe a lógica do conceito como pano de fundo não explícito, mas em processo de explicitação, a *Lógica*, por sua vez, situa-se no elemento do conceito sendo em Si e para Si. Uma vez que o percurso da experiência da consciência se encontra novamente com sua origem, transfigurando a essência imediata pela reflexão, cria-se as condições para o automovimento do conceito, a “*ideia pura*”⁵², que produz a partir de si mesma suas determinações. Assim, a *Fenomenologia* é o rito de iniciação que, a partir da consciência natural, eleva o sujeito ao território da ciência:

Já que esta exposição tem por objeto exclusivamente o saber fenomenal, não se mostra ainda como ciência livre, movendo-se em sua forma peculiar. É possível, porém, toma-la, desse ponto de vista, como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. (HEGEL, in. *Fenomenologia do Espírito*, 2002, p. 74).

Nós, entretanto, não iremos tão longe, aliás, daremos apenas o primeiro passo: o desenvolvimento dos pressupostos de inteligibilidade do mundo dos fenômenos, como objetos de experiência, para a passagem da consciência à autoconsciência. Noutras palavras, nosso foco será a reconstrução do objeto como aparece para o entendimento, uma vez que, neste ponto de vista, balizado pelo conceito de força (*Kraft*) como verdade do Ser (do objeto), tem-se a forma do *conceito de conceito*. Por outro lado, se não avançarmos a linha divisória entre a criação das condições de possibilidade da passagem, para a passagem efetiva à autoconsciência, nosso tema tem o importante papel de se debruçar precisamente sobre a condição básica da Ciência, a saber, o reconhecimento do Universal como dinâmica do conceito. Para tanto, a consciência, que pressupõe a exterioridade e, portanto, a identidade como paradigma da objetividade, deve ser capaz de suspender sua fixação pela Coisa em Si em um conceito de Coisa ou tema (*Sache*) que contém em Si diferenças (qualidades ou propriedades), e que também estas diferenças se suspendam quando em relação a outras Coisas ou a sujeitos. Assim, deve a consciência progredir na determinação da objetividade como sendo tanto *em Si* como *para Outro*. A estruturação da objetividade dos fenômenos que aparecem para a consciência de objetos é sempre já mediada, perpassada, pela consciência-de-si, à medida que, qualquer que seja a objetividade, lá está a consciência, como o fundo Universal. O outro é um espelho, no qual a consciência se vê, mas não se enxerga. Mas isto não seria possível não houvesse um compartilhamento ontológico entre Ser e Saber, isto é, se a própria realidade objetiva, o mundo, a natureza, não fosse também lógica em Si (não apenas

⁵² HEGEL, G.W.F., in. *Enc. I*, 1995, p. 65.

para nós). Daí que acessar o conceito do que seja a Coisa em Si significa acessar o que ela é para nós, e o porquê, portanto, de que “Só o espiritual é o *efetivo* (*Das Geistige allein ist das Wirkliche*)”, porque o espiritual é o que está em seu absolutamente outro, é natureza que se sabe espírito.

Do ponto de vista do espírito, uma vez que a tentativa de apreender os objetos, i.e., a natureza, o mundo, a vida ou o Outro em geral, revelar-se como momentos de seu próprio ser, então se suspende aquele estranhamento que no início da experiência da consciência vigorava em sua força máxima, e natural: a separação sujeito-objeto. Logo, a suspensão da dicotomia entre Sujeito e Objeto é um resultado da ida do espírito ao mundo das coisas como se estas tivessem uma existência independente, até que compreende que esta suposta outra realidade ou substância é Outro de Si. O conhecer do Ser como Outro do espírito passa pelo conhecer-se Outro do Outro. Por isso a virada da consciência para a consciência-de-si não seria possível abdicando-se desse enfrentamento do espírito com o mundo, pois somente na suspensão da tentativa de redução do Outro ao Si é que pode o Si despertar de sua ingenuidade relativa à pretensão de apaziguar o Ser do mundo como contradição. Essa estrutura relacional que se nega a si mesma é o conceito do espírito, enquanto contradição semovente, ou o Universal. Negar-se à contradição é negar-se espírito. O espírito é o negativo enquanto produtor de suas diferenças, a negação da negação, que é, portanto, positiva, e suspende suas diferenciações enquanto avança em seu processo. O espírito, “sempre tomado por um movimento para frente” (HEGEL, 2002, p. 31), descobre compartilhar com a natureza, o Outro em geral, este mesmo modo de ser dinâmico. Esta compatibilidade lógica de ser automovimento é, portanto, Universal, ou seja, é o conceito, a substância como sujeito. O conceito está no mundo e na mente, na natureza e no espírito, é o todo em sua transformação, mas esta descoberta só se afirma em sua necessidade mediante a experiência da dialética da certeza sensível até depois do entendimento.

Com o fim da dialética da consciência, tendo o sujeito voltado a si mesmo do mundo de pretensos objetos estranhos, e tendo agora por objeto sua própria consciência (que como veremos é resultado da condição de possibilidade de entendimento do suprassensível ser a presença do próprio pensamento na objetividade da Coisa), o espírito já não mais se coloca em uma condição de Outro frente ao mundo objetivo. O pensamento está no mundo, porque o mundo é espiritual, e quando o espírito reconhece a si mesmo naquilo que ele achava ser algo absolutamente Outro, então está suspenso o véu de *Maya* que ocultava como uma ilusão o

espírito de si próprio. Enquanto a *Fenomenologia* é uma condição para o espírito consciente de Si, e o espírito consciente de Si ou sendo em Si e para Si é uma condição para a *Lógica*, esta é condição para a realização da liberdade, enquanto eticidade (*Sittlichkeit*)⁵³:

A carência [*Bedürfnis*] de compreender a *Lógica*, em um sentido mais profundo que o de ciência do pensar puramente formal, é ocasionada pelo interesse da religião, do Estado, e da vida ética. Outrora, nada se viu de mal em pensar; pensava-se e pronto. Pensava-se sobre Deus, a natureza e o Estado, e tinha-se a convicção de que só por meio do pensamento se chega a conhecer o que é a verdade, e não pelos sentidos ou por algum representar e opinar contingente. Mas, enquanto se continuava a pensar assim, aconteceu que na vida as relações superiores foram comprometidas por isso. Por meio do pensar, ao positivo foi-lhe retirado o poder. Constituições políticas caíram em holocausto ao pensamento; a religião foi atacada pelo pensamento, as sólidas representações religiosas, que valiam pura e simplesmente como revelações, foram sepultadas; e a antiga fé foi destituída em muitas almas. Assim, por exemplo, os filósofos gregos se opuseram às velhas religiões e aniquilaram suas representações. Por isso, filósofos foram banidos e mortos por motivo de subversão da religião e do Estado, que ambos estavam essencialmente conexos. Desse modo, o pensar se fez valer na efetividade e exerceu a mais colossal eficácia. Por isso, se despertou a atenção para o poder do pensar, começando-se a examinar mais de perto suas reclamações, e se pretendeu ter achado que ele tinha pretensões em excesso, e não podia efetuar o que empreendia. Em vez de conhecer a essência de Deus, da natureza e do espírito – e, de modo geral, em vez de conhecer a verdade – o pensamento destruiu a religião e o Estado. Exigiu-se por esse motivo uma justificação do pensar a respeito de seus resultados, e o exame sobre a natureza do pensar e sua legitimação é o que, nos tempos modernos, constitui em grande parte o interesse da filosofia. (HEGEL, 1995a, p. 68-9)

Dito de maneira geral, a *Fenomenologia* não se caracteriza apenas como uma introdução ao sistema de Hegel. Deve ser compreendida, por um lado, como o desenvolvimento do conceito que produz, a partir de sua própria dinâmica interior, a necessidade do saber da falibilidade inerente às nossas pretensões de inteligibilidade, saber esse que, ao contrário do que supõem muitos desavisados ou leitores superficiais sobre o sistema hegeliano, não representa uma filosofia do acabamento, mas da permanente abertura de sentido daquilo que é mediação. Por outro lado, enquanto ritual de iniciação, é a purificação por assim dizer invertida, em que o sujeito deve se preencher da substância ética, ao invés de se esvaziar, criando, assim, as condições para a realização justificada da liberdade no mundo.

⁵³ O conceito de eticidade traduz a maneira hegeliana de dar conta do legado de Immanuel Kant com respeito à filosofia prática. Para Kant, a relação entre a liberdade e o agir conforme o dever (agir ético) era de ordem formal, depurando, deste modo, os aspectos subjetivos e contextuais, atribuindo ao dever razões universais. Hegel considera esta perspectiva excessivamente mecânica, produto da separação entre sensibilidade e entendimento. Desse modo, a eticidade é o terceiro momento no processo da liberdade tal como exposto na *Filosofia do Direito*, que passando pela positividade do direito e a negatividade da moral subjetiva, ambas abstratas, reúne estes polos na mediação concreta de formas de vida em que o reconhecimento seja institucional.

2.2.: Por que começar do ponto de vista mais imediato?

É uma coisa simples: quando você está apegado, como você pode ser Universal?
Yogi Bhajan

O começo do processo de progressão fenomenológica da consciência à ciência – ou do espírito imediato (*unmittelbar*) ao espírito que retornou a Si mediado por seu Outro –, parte do ponto de vista (*Standpunkt*) da cisão entre Sujeito e Objeto. Todavia, desde sempre nós (*Wir*), a audiência filosófica, tomamos consciência desta falsa separação. Conforme diz Hegel, no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*:

[...] esse caminho abarcará por seu movimento a mundanidade completa da consciência em sua necessidade. 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.** [...] **O ser-aí imediato do espírito – a consciência – tem os dois momentos: o do saber e o da objetividade, negativo em relação ao saber.** Quando nesse elemento o espírito se desenvolve e expõe seus momentos, **essa oposição recai neles, e então surgem todos como figuras 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. (2002, p. 46, grifo I.L.C.)

A primeira parte da ciência começa pelo “ser-aí imediato do espírito”, que é a consciência. Sabendo que “ser-aí” (*Dasein*) significa um ser determinado, existente, e que a primeira parte da ciência é a *Fenomenologia do Espírito*, o começo da ciência é portanto a experiência da consciência de ser espírito (intersubjetividade), o que se revelará como uma condição para que possa alcançar o saber absoluto, isto é, a consciência saber-se conceito e que o conceito é um automovimento dialético. Esta seria a característica central deste elemento ou nível da própria ciência (sim, pois a *Fenomenologia*, enquanto caminho para a ciência, já é também ciência ele mesmo): expor cientificamente o ponto de vista da consciência em seus pressupostos. É como se fosse a Crítica de Hegel, análoga à função da Crítica de Kant.

Conforme disse Hegel, “O elemento do ser-aí imediato é, por isso, a determinidade pela qual essa parte da ciência se diferencia das outras”. Maneira de dizer que a mediação, ainda que já presente, será um resultado. Assim, a meta da *Fenomenologia* é o desenvolvimento da ciência – e não apenas até a ciência –, desde a perspectiva da consciência natural, i.e., a consciência não científica, que é aquela que procede imediatamente diante do objeto que lhe aparece. Nesse

sentido, o caminho da *Fenomenologia* é o da reconstrução prático-conceitual das mediações que se pretendem o estatuto de objetividade, i.e., de verdade, mas que se prendem em determinações abstratas, fixas, estancadas na separação entre ser e pensar. Maneira de dizer que bastaria à consciência se entregar ao exercício de autocrítica das posições que assume em relação à objetividade, que ela se ergueria ao patamar dialético-especulativo da lógica do conceito como ciência, em que a determinação da objetividade reflete a subjetividade, o que só fica patente ao final do capítulo do entendimento. Ressalta-se que Hegel neste ponto diverge de Kant, à medida que para o autor das *Críticas*, a determinação da objetividade é também uma síntese (processo, tal como em Hegel), entretanto espontânea, produto de um entendimento formal, e não da interação entre sujeito e objeto⁵⁴. O que ocorre é que, se a consciência não é cônica de si mesma enquanto intersubjetiva e conceitualmente mediada, vale para Si seu ponto de vista privado, individual. Entretanto, este individualismo metodológico (isto é, ter como critério a separação das partes como independentes umas das outras, que é o que Hegel visa combater tanto no âmbito da teoria do conhecimento, quanto na filosofia prática da vontade – já que escreve, entre outras obras a própria *Fenomenologia*, com vistas em autores não apenas como Kant, mas também Hobbes, Locke e Rousseau), por mais que tente se auto imunizar das críticas, não escapa às suas contradições, uma vez que se renda à exposição de seus pressupostos e consequências.

Neste sentido, a *Fenomenologia* começa como quem não soubesse de nada daquilo que virá adiante admitindo abertamente a verdade do objeto tal qual pretende a consciência natural: como algo imediatamente aí sendo. Assumindo a separação que a consciência reclama como o ponto de vista mais rico a apreender o objeto, começamos desse modo ignorando o espírito. Assim, tudo aquilo que seria concluído dali em diante teria a força da necessidade, da completude e consistência típicas de um método que leva ao limite as consequências de seus pressupostos, já que não se afirmaria sem mais qual seja a forma e o conteúdo puros do conceito, mas é o próprio movimento da substância que é o conceito. Atitude contemplativa simultaneamente ativa, a consciência deve ser o Si do conceito, unificando o em Si e o para Si.

⁵⁴ A semelhança entre os métodos de Kant e Hegel diz respeito ao seu caráter transcendental, uma vez que em ambos está em questão a determinação das condições de possibilidade do conhecimento. Todavia, divergem Kant e Hegel, conquanto o método kantiano pretende deduzir o quadro de categorias da inteligibilidade a partir de um princípio único e já previamente contido nos sujeitos, que, como vimos no capítulo anterior, refere-se à ideia da *unidade originária da aprecepção*. Hegel, por sua via, recorre ao método fenomenológico justamente em função de compreender ser necessário o desenvolvimento imanente das categorias da objetividade, imanência esta que está em íntima relação com posturas práticas não apenas de sujeitos isolados, mas de formas de vida. Conferir, neste sentido, Jon Stewart, in. *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 2000, p. 23.

Uma vez que a consciência abdique da vaidade de sua liberdade⁵⁵, poderá desgarrar-se de suas verdades prontas, reconhecendo certezas como opiniões.

Basicamente, anima o espírito da obra suspender a dicotomia entre mente e mundo, um legado filosófico das cisões da modernidade⁵⁶, o que para tanto requeria uma filosofia enraizada historicamente, que erguesse suas pretensões de validade a partir da opinião comum sobre o que era o conhecimento. Não a opinião geral do senso-comum, relativo a diversos acontecimentos, interesses e desejos subjetivos os mais variados, mas a opinião comum sobre a essência do mundo objetivo, sobre o que é, devendo começar assim de sua concepção epistemológico-existencial. Filosofar desde o ser-aí imediato tem assim o duplo sentido de ser tanto desde o objeto dado aos sentidos como algo aí-sendo, quanto desde a consciência imediata, que toma o objeto que lhe aparece aí-sendo como algo dado sem mediações. Uma vez que a consciência é convidada a refletir e teorizar linguisticamente sobre a pretensa falta de mediação de seu objeto, e seu dizer converta o visado no indizível, e o sujeito não consiga dizer o que pretendia que fosse o que via, então abre-se a passagem pela qual a série de mediações pode se desenvolver, por si mesma, até o saber absoluto. Desse modo, o ponto de vista da *Fenomenologia* situa-se relativamente aquém de seu patamar seguinte, que seria a *Filosofia Especulativa* propriamente dita, contida em sua *Ciência da Lógica* (1812-15). Afinal, aqui ainda temos de lidar com o processo de aquisição imanente das mediações categoriais do conceito. Mas não fosse pela experiência fenomenológica, que lida com o que aparece, poderia parecer que a filosofia especulativa da lógica dialética do conceito seria apenas mais uma metafísica. Ao contrário de ser um apanhado geral sobre o ser do mundo, nem metafísica, nem ontologia propriamente dita, nem psicologia, a *Fenomenologia do Espírito* é uma teoria prática do conhecimento, ou ainda, uma epistemologia contextualista, na qual se relacionam figuras da subjetividade e da objetividade, isto é, posturas da cognição com modos de estar ou viver no mundo. É, pois, teoria do conhecimento, pautada no desenvolvimento dialético do conceito pela experiência.

⁵⁵ Cf. Hegel: “Exige-se da vaidade o esforço de abandonar tal liberdade; e, em vez de ser o princípio motor arbitrário do conteúdo, mergulhar essa liberdade nele, fazer que se mova conforme sua própria natureza, isto é, através do Si como seu próprio conteúdo; e contemplar esse movimento. Renunciar suas próprias incursões no ritmo imanente dos conceitos; não interferir nele através de seu arbítrio e de sabedoria adquirida alhures – eis... um momento essencial da atenção ao conceito.”, in *Fenomenologia do Espírito*, 2002, p. 61.

⁵⁶ Cf. Jürgen Habermas: “Ao criticar as oposições filosóficas entre natureza e espírito, sensibilidade e entendimento, entendimento e razão, razão prática e razão teórica, juízo e imaginação, eu e não-eu, finito e infinito, fé e saber, Hegel pretende responder à crise que está na cisão da própria vida.”, in *Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 32.

Junto à consciência, portanto, justamente para validar a partir de dentro a objetividade de seu conhecimento, assumimos (nós, a audiência filosófica) inicialmente que o Ser, objeto de nosso saber, é Outro (é exterior) em relação a nós. Interpreta-se, portanto, a realidade experimentada como autoevidente, um dado pronto e acabado, que se opõe à consciência como “isto” sendo, um ser estranho, indeterminado, mas intuído enquanto tal, ser indeterminado. Sabemos que algo aí é. A consciência, nesse sentido, sabe que sabe o objeto conforme algo que lhe aparece. No dizer de Hegel, “O ser-aí imediato do espírito – a *consciência* – tem os dois momentos: o do saber e o da objetividade, negativo em relação ao saber”. Nesse sentido, do ponto de vista da consciência imediatamente engajada na experiência da objetividade, o ser do objeto é essencialmente idêntico a si próprio, de modo que qualquer discrepância que possa haver entre seu saber e a objetividade deve recair, para si, consciência, enquanto um erro de má apreensão.

O objeto supostamente não deveria mudar, pois, pensa a consciência (tal qual pensava o pré-socrático Parmênides em relação ao Ser), que o que é, é, e não pode deixar de sê-lo. Todavia, assim como diria Heráclito à posição do Eleata, o devir também deve ter parte no Ser, de modo que o idêntico tem também suas diferenciações, seja no que diz respeito a suas qualidades atuais, ou ainda em suas potências por vir, tanto fruto da relação com outros seres, quanto ainda as diferenças que tendem a brotar autonomamente. Desse modo, incluir a diferença na constituição da objetividade do objeto será o primeiro trabalho do negativo, modificando, pela necessidade do conceito, o que antes era identidade abstrata. Mas não é só a diferença enquanto parte do objeto o que a consciência irá encontrar nesta experiência, mas também a diferença de sua própria interpretação, de seu saber anterior, que afirmava, quanto à objetividade, ser determinada enquanto indeterminada, ser o Ser abstrato. O antigo Ser, a antiga objetividade ou verdade do objeto, torna-se antigo saber. Mas com isso, a dualidade dos opostos, tornando-se identidade no saber, produz uma dupla dualidade, já que sujeito e objeto duplicaram-se, tornando-se cada um Outro de Si. Desse reconhecimento em diante, trata-se de expor o ser objetivo, pensado enquanto saber, na forma de um saber efetivo, que exposto linguisticamente, possa de direito pretender ter validade universal: para todos. O objeto se torna conceito, e a unidade traz em Si a diferença.

2.3.: Considerações metodológicas.

Hegel assume, enquanto principal tarefa de sua Filosofia, a necessidade de demonstrar o absoluto como o verdadeiro, e a verdade do absoluto como resultado que segue em processo. Em suas próprias palavras, “O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim” (HEGEL, 2002, p. 35). Este enunciado, a princípio um tanto enigmático, pode ser ainda mais difícil de acessar do que parece inicialmente. Isso, pois se considerarmos que se trata de algo em particular, como o verdadeiro de uma árvore, então dir-se-ia que sua verdade é o processo de seu vir-a-ser teleológico, isto é, a maneira pela qual uma semente desenvolve-se em árvore – atualiza-se e assim realiza sua própria finalidade. Está contido, no conteúdo da semente, ou se preferir, em seu conceito, transformar-se em árvore no futuro. Isso até que é simples de se entender.

O problema começa quando relacionamos o processo de vir-a-ser da semente em árvore, do ponto de vista de todas as suas relações, isto é, quando reconhecemos que cada etapa do movimento de autodesenvolvimento da planta estabelece uma conexão imanente com outros seres que não são si mesma, como outras plantas, micro e macro organismos, a terra, o sol, a lua e outros astros, os nutrientes, a água ou o ar... Neste momento, acessamos o pressuposto de que a verdade da semente é uma *totalidade* enquanto *rede holística de interações*, e levando em consideração que estes processos não estabelecem conexões apenas arbitrárias, casuais, mas determinam-se reciprocamente de modo necessário, acessamos o pressuposto de que esta rede holística é em si mesma uma *lógica processual*. Repare que dizemos *é*, e não *tem*, de modo que não se trata aqui de considerar a maneira específica como o mundo parece se comportar, enquadrando seu processo em modelos que afirmam esse ou aquele predicado do Ser, sem nunca permitir com isso que o Ser, a substância, seja livre. Não são propriedades das plantas se enraizarem e produzirem folhas, flores e frutos, nem novas sementes, etc., mas são o que as “plantas” são. É como se põem no mundo: são rede de conceitos, interações entre suas “partes” que lhe tornam um organismo que é no meio. Diferenciar-se, articulando-se internamente pela interação com o meio, eis a característica do conceito – e assim, de tudo o que está sendo. Certa inquietude toma conta da alma de tudo no mundo.

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. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. (HEGEL, 2002, p. 36).

Nesse sentido, Hegel busca, tal qual o começo histórico da Filosofia, a unidade da multiplicidade, a *arché* ou essência de tudo o que é, entretanto, o faz por um método oposto ao assumido pelos pré-socráticos. Ao invés de buscar a unidade na origem, começa sua busca pelo fim, como quem pressupõe que o último estágio de desenvolvimento do princípio devesse ainda carregar em si mesmo, por assim dizer, o DNA ou a verdade do começo. Deus, o Universo, o sujeito, o objeto, a sociedade, o capitalismo, enfim, tudo deveio. Este método, que poderíamos chamar de retrospectivo, ao mesmo tempo em que pressupõe o todo como o verdadeiro, parte-se do que, depois do processo, se reconhece como o aspecto mais imediato. Afinal, a rigor, Hegel pretende que seu sistema justifique-se a si mesmo, não necessitando de nada como pressuposto, ou fundamento, exterior. Ou seja, apesar da totalidade (o absoluto em processo), estar pressuposto em cada etapa do sistema de Hegel, por outro lado, que o absoluto seja o verdadeiro e que sua verdade seja processual, é algo que a mera pressuposição não pode servir como justificativa, isto é, Hegel pretende que a filosofia, que para ele, é a ciência, não precise de fundamentos. Daí que começar do ponto de vista da consciência natural (imediate) e percorrer as etapas de sua dialética, de suas mediações, tal como ocorre na *Fenomenologia*, é a alternativa que resta se aceita-se esta prerrogativa antifundacionalista do método. Nesse sentido, faz-se imprescindível destacar que a metodologia que seguiremos no processo de análise do desenvolvimento das etapas da consciência natural é da ordem da transcendência na imanência, quer dizer, toda perspectiva é, ao mesmo tempo, unilateral e contraditória, de modo que sua unilateralidade suspende a si mesma conforme seus pressupostos apontem para além daquilo que pressupõem.

Noutras palavras, Hegel parte da representação natural da consciência sobre o mundo, que toma aquilo que aparece à sensibilidade como se fosse aquilo que é, ou seja, enquanto algo pretensamente independente de mediações conceituais (e nesse sentido do próprio sujeito de conhecimento), e expõe, a partir deste ponto de vista, sua transcendência em um nível que lhe negue, mas também lhe conserve. Hegel, portanto, não se contenta em afirmar, como que por um postulado, a existência primordial do absoluto (como Schelling), ou mesmo da consciência de si (como Descartes, Kant e Fichte), e a partir destas ideias fazer deduções que explicassem a possibilidade da multiplicidade, i.e. do diverso a esses fundamentos. É preciso demonstrar a

necessidade de o que está aí ser tal qual ora aparece, e não diferente, de modo que não basta para um ponto de vista que se queira denominar realmente científico contentar-se com uma hipótese que poderia estar ao lado de outras hipóteses distintas. Por esta razão que o método empregado é uma fenomenologia, de caráter dialético-especulativa, do espírito. Desse modo, Hegel pode começar a um só tempo pressupondo a ausência, para a consciência natural, de algo que possa chamar de absoluto, mas, recorrendo à figura discursiva do *nós*, encaminhá-la ao absoluto presente da mediação conceitual inerente à sensibilidade. Temos, portanto, outro aspecto metodológico central no processo da dialética-especulativa, mas que também não se dá enquanto um pressuposto, mas algo cuja necessidade se afirma pelo próprio caminhar da *Fenomenologia*, a saber, o método nega separação entre intuições – identificadas com a sensibilidade –, e conceitos, como se fossem modos cindidos da relação da consciência com a objetividade.

Reconhecer esta complementaridade entre o que a representação natural assume como sendo modos opostos de sua relação com objetividade, todavia, é algo que somente se mostra em sua evidência quando a consciência ultrapassa o umbral do entendimento e se torna espírito, ocasião na qual tendo caído por terra todas as tentativas de sustentar a diferença estanque entre mente e mundo, a consciência compreende que desde seu mais tenro momento a mediação já se fazia presente. Nosso método, portanto, tem uma via dupla, que é a ordem dos fatos e a ordem da razão (do conceito sendo em si e para si), de modo que, apesar de não coincidentes, o caminho que o indivíduo percorre em seu solipsismo, em sua ordem cronológica, somente encontra sua verdade quando ressignificado pela ordem lógica, na qual aquilo que aparecia posto é reinterpretado em posto do pressuposto:

[...] 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. (HEGEL, 2002, p. 42)

2.4.: Primeira figura da consciência natural: a certeza sensível.

O início do processo de progressão fenomenológica da consciência (*Bewußtsein*) à ciência começa do ponto de vista (*Standpunkt*) mais imediato (*unmittelbar*) que aparece (*Shein*)

para um Eu (*Ich*) singular (um Eu qualquer), em estado natural de consciência, isto é, não consciente-de-si como *espírito* – forma de vida conceitual. Acompanhando os passos desta progressão dialética como exposta por Hegel, o que veremos será a resistência da consciência em assumir ou reconhecer que a verdade dos objetos que aparecem para si é esta relação (*Verhältnis*) conceitual proveniente do contexto. Desse modo, a *Fenomenologia do Espírito* caracteriza-se enquanto crítica imanente da relação da consciência com o objeto (*Gegenstand*) como lhe aparece, sendo, portanto, a “ciência da experiência que faz a consciência” (HEGEL, 2002, p. 46) quanto à determinação objetiva do objeto “conhecido”. Por isso, o caminho da consciência natural, que se supõe estritamente imediata, até a consciência científica (ou filosófica), que sabe do conceito em Si e no Objeto, já é ciência ele mesmo, tal que o movimento de uma perspectiva, ou figura, à outra dá-se pela mediação (*Vermittlung*) autocrítica, por parte do sujeito, quanto a sua participação dialético-conceitual.

O ponto de vista mais imediato da relação da consciência com seu pensamento-objeto, Hegel chamou de “**certeza sensível**” (*Sinnlich Gewisheit*). O característico da certeza sensível é considerar que a essência (*Wessen*) ou a verdade (*Wahrheit*) do objeto, sua riqueza de conteúdo (*Inhalt*), é ser algo singular, o que supõe intuir por um puro (*Reine*) contato sensível com o mundo, sem qualquer conceito. Para o Eu imediato, abstrato, o objeto é igualmente um ser imediatamente dado. Assim, diz Hegel, no parágrafo noventa (90), logo no começo do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*:

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 *sendo*. Devemos proceder também de forma *imediata* ou *receptiva*, nada mudando assim na maneira como ele se *oferece* e afastando de nosso apreender o conceitual. (HEGEL, 2002, p. 85)

Hegel é enfático: precisamos começar como quem nada sabe, como quem acessa o que está aí sendo sem usar conceitos, começando, portanto, do saber que supõe-se sem mediações, ou seja, como pura intuição (*Anschauung*). É o “*Saber do imediato* ou do *sendo*” (*Wissen des Unmittelbaren* oder *Seienden* ist). Estamos diante da leitura que a audiência filosófica (o *nós*) faz desta experiência pretensamente imediata. Esta leitura se estenderá até o parágrafo noventa e três (93). Portanto, vejamos em maiores detalhes o que está contido como os pressupostos desta pretensão do objeto da certeza sensível. Primeiramente, é preciso destacar que enquanto

pura intuição, o saber do objeto da certeza sensível não se compreende enquanto tal, isto é, enquanto saber. Afinal, aquilo que é simplesmente intuído não possui diferença em relação àquele que intui, isto é, o sujeito. Noutras palavras, estabelece a consciência sensível uma relação de identidade de tal ordem com seu “objeto” que a mesma não se distingue daquilo que conhece. Há aqui uma relação mimética. Podemos reconhecer neste sentido uma crítica de Hegel à postura do romantismo, de expoentes como Fichte, Schelling e Jacobi, crítica esta já antecipada, também nas entrelinhas, em sua apresentação⁵⁷. Também o empirismo em suas variantes modernas está sob a mira desta exposição do caráter imediatista da consciência.

Um segundo aspecto que está destacado nos pressupostos do objeto da certeza sensível é que enquanto saber imediato seu objeto é o imediato, isto é, o sem mediações. Assim, enquanto saber do *sendo*, não se trata do saber do que posteriormente será designado como ser-*aí* (*Dasein*), uma vez que este será o ser determinado, e como tal, a determinação é mediação. O *sendo* é o estritamente qualitativo, é pleno, não havendo pois qualquer diferenciação (quantidade) que lhe estruture. Não há neste ponto de vista qualificações, como propriedades que lhe sejam inerentes. Estamos portanto diante de uma perspectiva do ser como indeterminado, cuja única verdade que lhe é atribuível é o fato abstrato de ser algo *aí sendo*, isto é, em movimento. Para si, do ponto de vista da história da filosofia, trata-se do momento Parmênides da consciência, mas para nós, que sabemos que o que lhe aparece é a fluidez do ser, ainda que lhe apareça como identidade, o que já se lhe entrevem é o devir de Heráclito.

Por fim, a pretensão de acessar imediatamente e sem conceitos leva à ausência de perspectiva em relação à comunicabilidade deste ponto de vista, na medida em que a linguagem envolve determinações. Portanto, se quer sair da vivência em que se encontra e expor sua pretensão de objetividade enquanto válida universalmente, deve a certeza sensível ser capaz de estruturar linguisticamente (conceitualmente) seu objeto, o que, todavia, já é algo que se encontra além de seu ser pressuposto. Brotar a linguagem, a comunicabilidade, será também o brotar do *nós*, enquanto instância da universalidade da coisa que não se circunscreve no solipsismo da mera intuição, mas torna-se por sua própria necessidade, saber de experiência possível. Passemos ao parágrafo de número noventa e um (91), no qual veremos o que a consciência pretende acessar com sua relação imagética (intuitiva) com o ser:

⁵⁷ HEGEL, G.W.F., 2002, p. 28.

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 percorremos o espaço e o tempo onde se expande, nem [dentro], se *penetramos* pela divisão no *interior* de um fragmento tomado dessa plenitude. Além disso, a certeza sensível aparece como a *mais verdadeira*, pois do objeto nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda a sua plenitude, diante de si. (Idem, *ibidem*)

Porque desconhece a mediação (o universal, o conceito, a linguagem ou a forma de vida) como constitutiva daquilo que apreende como sendo, a certeza sensível supõe estar diante da verdade em sua plenitude. O ser se mostra infinito, isto é, não há limites para seu conhecimento, sejam eles espaço-temporais ou em seu âmago (dentro). Pensa, portanto, que acessa o conteúdo total daquilo que lhe aparece, justamente porque não diferencia o ser de seu aparecer, o que só seria possível na medida em que o que aparece aparecesse como aparecer. Falta a autorreferência, típica da subjetividade, capaz de levar a consciência para além desta ficção positivista, atomista e a-histórica do que lhe aparece como um dado, algo pré-cognitivo. Aliás, a rigor, esta estrutura autorreferencial da consciência que reconhece sua participação inferencial na determinação do objeto só é algo que se evidenciará pela força do conceito quando entrar a consciência no reino do entendimento, etapa posterior à percepção, que será a figura da consciência posterior à certeza sensível. Aqui, conforme toma o sendo como a essência, supondo, desse modo, nada adicionar no objeto, o objeto é tido como completo, esgotado, verdadeiro tal como foi captado. Hegel então continua o desdobramento desta figura da consciência, indicando quais as contradições já reconhecíveis a partir desta sua pretensão de ser saber imediato:

Mas, de fato, essa *certeza* se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele *é*. Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro *Eu*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*. Eu, *este*, estou certo *desta* Coisa; não porque *Eu*, enquanto consciência, me tenha desenvolvido, e movimentado de muitas maneiras o pensamento. Nem tampouco porque a *Coisa* de que estou certo, conforme uma multidão de características diversas, seja um rico relacionamento em si mesma, ou uma multiforme relação para com outros. (Idem, *ibidem*)

Primeiramente, vale a pena ressaltar que há, na maneira como Hegel apresenta, textualmente, esta mudança do objeto, algo que pode novamente parecer meramente estilístico, entretanto, indica um aspecto metodológico central. Trata-se da diferença entre certeza e

verdade, que ocorre logo na primeira linha deste trecho final do parágrafo. Se por um lado a consciência engajada na experiência pretende que sua certeza seja o que a coisa é em si, entretanto, “de fato”, ou na verdade em sentido enfático, aquela sua certeza era apenas uma opinião, e não a verdade enquanto tal. Sua *verdade* é ser a perspectiva “mais abstrata e mais pobre” em relação ao objeto. Dito isso, duas são as estratégias da consciência para dar conta desta sua concepção imediatista da coisa. A primeira é reduzir o objeto ao puro ser, tratamento este que faz coro com a tradição proveniente também dos pré-socráticos, mas neste caso, da escola de Eléia, entenda-se, Parmênides, para quem o ser é, e o não ser não é⁵⁸. Faz-se necessária aqui a distinção entre o que se pretende por puro ser, e o que seria o ser puro, afinal, o puro ser é apenas a categoria mais abstrata da metafísica, que por sua própria natureza designa tudo aquilo que é. Este é o ponto de vista em questão para a certeza sensível. O ser puro, por outro lado, teria a ver com o ser purificado, isto é, que possuía determinações, mas passando por um processo de expiação de suas características, restaria apenas enquanto a essência do objeto. Seria exemplo deste segundo caso a tentativa empreendida por Edmund Husserl de uma fenomenologia das essências pela *epoché* (suspensão da validade) das certezas prontas, pela qual seria necessário esvaziarmo-nos de nossos pré-conceitos para algo saber. Mas por se tratar do primeiro caso, o puro ser não é um resultado de um processo de abstração, mas a abstração enquanto tal, ou seja, trata-se da categoria mais ampla, abrangente, da metafísica, que assim tudo abarca, já que tudo que existe é. Daí Hegel referir-se a esta postura da certeza sensível como produzindo de fato o contrário daquilo que pretendia inicialmente, uma vez que contentar-se com o fato de que tudo que é, é, implica em um conhecimento que, a rigor, é ele mesmo vazio.

A outra estratégia da certeza sensível, que também faz coro com a tradição filosófica é a designação deste puro ser enquanto “isto”, que é o gesto de apontar, um querer dizer (ainda que não diga). Neste caso é John Locke quem escutamos falar pela voz da pretensão da certeza sensível. Afinal, o célebre empirista inglês, pai a um só tempo da moderna teoria do conhecimento bem como do liberalismo político, pretendia que definições ostensivas não sejam mediadas conceitualmente, mas sejam apenas “ideias”, concepção pela qual supõe que sejam destituídas de fundo linguístico, sendo apenas representações mentais imediatas da sensibilidade.

⁵⁸ PARMÊNIDES, in. Pré-Socráticos, p. 139-143.

Assim sendo, a consciência tem diante de si algo que sabe que existe unicamente na medida em que ela está defronte, também como um puro Eu, deste algo como “isto”. A objetividade que tem diante de si é um espelho de sua auto representação, enquanto subjetividade igualmente vazia, carente de qualquer conteúdo além do Eu. O sujeito, nesta condição de puro Eu, reflete-se na estruturação da objetividade. Precisamos ressaltar neste ponto que a expressão “puro Eu” também poderia ocasionar confusão, se em seu lugar for pensado o que Immanuel Kant referiu-se por “Eu puro”, seguindo a linha cartesiana da determinação da objetividade. Conforme já vimos em nosso primeiro capítulo, esta é uma ideia central na composição da arquitetônica de sua *Crítica da Razão Pura*, na medida em que denota a presença de uma instância transcendental da subjetividade que seria condição de possibilidade para todo conhecimento empírico. O Eu puro, em Kant, é o âmago *a priori*, isto é, anterior à experiência, que presidiria como fundamento todo conhecimento possível. Hegel, que como veremos na sequência do desdobramento dialético destes pressupostos do objeto da certeza sensível, se nega a aceitar esta dicotomia, apontando, portanto, para a necessidade de uma crítica da crítica, na qual como já estamos vendo, faz-se necessário demonstrar a necessidade das categorias que estruturam a inteligibilidade (o conhecimento) conforme o próprio processo de chegada na realidade, isto é, não há qualquer fundo imaculado da subjetividade que garanta a validade universal de nossos conhecimentos por razões externas à própria experiência da consciência. Ou a experiência por si mesma desenvolve o conceito em sua imanência, o que significa aceitar que o conceito está não apenas na mente, mas faz parte do modo de ser do mundo, ou nada mais teremos exceto pré-conceitos, que enquanto tais permanecerão velados para si desta sua dinâmica estruturante como fundo da objetividade. Sigamos, portanto, este caminho do autodesdobramento imanente do conceito como aparece para nós:

Ora, os dois [termos] nada têm a ver com a verdade da certeza sensível; nem o Eu nem a coisa tem aqui a significação de uma mediação multiforme. O Eu não tem a significação de um multiforme representar ou pensar, nem a Coisa uma significação de uma multidão de diversas propriedades; ao contrário, 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*. A certeza igualmente, enquanto *relação*, é pura relação imediata. A consciência é *Eu*, nada mais: um puro *este*. O singular sabe o puro *este*, ou seja, sabe o *singular*. (Idem, p. 86).

Hegel continua, aqui, a apresentação do objeto da certeza sensível tal como exposto no final da passagem anterior, isto é, pela via negativa de afirmar o que esta não é. Seu conhecimento se pretende não proveniente de qualquer experiência no sentido forte da palavra, quer dizer, não se trataria de um apreender da coisa a partir da historicidade do sujeito de

conhecimento, tampouco das relações da coisa dentro de si ou de si com outras. A pretensão da certeza sensível é de acessar o verdadeiro enquanto algo sendo. Quem acessa é o “puro Eu”, dimensão estritamente singular, imediata, da subjetividade, ou seja, trata-se do Eu enquanto não apenas é sem experiência, sem história (não confundir com abstraído de sua história, como no caso do “Eu puro”), mas enquanto é apenas um Eu singular diante disto singular. Há aqui uma analogia, que como já ressaltamos é por certo crítica, do cartesianismo, especificamente no que diz respeito à pretensão de verdades transparentes, ou como se consagrou na tradição filosófica, autoevidentes, como o caso do *cogito*, nas *Meditações Metafísicas* (1641) de René Descartes, que pretende que o “Eu penso” seja a verdade “clara e distinta” a partir da qual ergueria o sólido edifício das ciências. Como veremos a partir do próximo parágrafo, de número noventa e dois (92), está, no reconhecimento desta pretensão, como sendo de caráter insustentável, a abertura para a passagem à suspensão, do ponto de vista da certeza sensível, já que sua “verdade” apoiava-se na imediatez ontológica de seu objeto como puro ser. Aquilo que até aqui se toma como “relação imediata” esconde em si contradições insuspeitas, o que levarão ao objeto ontológico, dado, revelar-se objeto de saber:

No entanto, há muita coisa ainda em jogo, se bem atendemos, no *puro ser* que constitui a essência dessa certeza, e que ela enuncia como sua verdade. Uma certeza sensível efetiva não é apenas essa pura imediatez, mas é um *exemplo* da mesma. Entre as diferenças sem conta que ali se evidenciam, achamos em toda a parte a diferença-capital, a saber: que nessa certeza ressaltam logo para fora do puro ser os dois *estes* já mencionados: um *este*, como *Eu*, e um *este* como *objeto*.

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 igualmente na certeza *mediante* um outro, a saber, mediante o Eu. (Idem, *ibidem*)

A determinação da singularidade do “isto”, como tal, já em si mesma é o resultado da mediação do “Eu” singular, no que aquilo que antes era pensado como unidade indiferenciada do singular na relação entre ser e saber revela-se cindida nestes dois polos: “este” Eu e “este” Outro, ou “isto”, o objeto. Aquilo que era um, devêm dois. Vemos, portanto, que o singular não é apenas singular, mas é um Universal, tal que o sujeito é singular e o objeto também, bem como é singular a relação entre ambos. Esta separação como tal, em que ambos os “estes” estabelecem uma relação de mediação recíproca, é o início do malogro da perspectiva solipsista da certeza sensível, uma vez que, de acordo com seu pressuposto, seu conhecimento era imediato. Há um duplo aspecto da relação entre o Eu e o Outro, que não é apenas imediata, mas mediatizada, isto é, o Eu sabe por que sabe de algo, e aquilo que é a certeza ou o conhecimento

do Eu só é enquanto é conhecimento. Esta contradição, em se querer algo imediato mas que só é mediante a mediação, é o que caracteriza portanto a cisão da certeza sensível. Ter certeza sensível é nesse sentido um exemplo na medida em que esta certeza pressupõe mais do que havia pressuposto, pois para acessar o conhecimento que toma como certeza singular demanda já nesta certeza algo mais do que aquilo que poderia estar imediatamente dado, isto é, requer a forma da universalidade, que enquanto tal, já é negação do mero singular. Somente enquanto um exemplo de algo Universal é que este objeto singular pode ser referido por este Eu singular, à medida que ser “singular” é já em si algo Universal. Ou a consciência consegue sustentar essa oposição como apenas formal, e não relativa ao conteúdo de sua própria crença, ou terá de abandoná-la.

A mediação do imediato é desse modo a falha que precisava ser reconhecida para que a própria comunicabilidade do objeto da certeza sensível viesse a ser *para nós*. Não por acaso que somente neste momento é que surge a audiência filosófica para fazer a reconstrução do objeto imediato enquanto mediatizado. Mas esta mediação não é apenas um resultado de um expediente reconstutivo por parte da consciência que analisa sua própria experiência, mas como veremos no próximo parágrafo, o noventa e três (93), faz parte da própria condição do sujeito em ser em si histórico:

“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 determiná-la. Na certeza sensível, um momento é posto como o *sendo* simples e imediato, ou como a essência: o *objeto*. O outro momento, porém, é posto como o inessencial e o mediatizado, momento que nisso não é *em-si*, mas por meio de um Outro: o Eu, *um saber*, que sabe o objeto só porque *ele é*; saber que pode ser ou não. 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.” (Idem, *ibidem*)

Estamos diante da construção da ambivalência do objeto como aparece ao sujeito, e de sua estratégia para não ter de abandonar o conteúdo de sua posição relativa à objetividade. Na medida em que, seu pressuposto de inteligibilidade, era que o objeto fosse algo de imediatamente disponível, mas tendo uma vez reconhecido que esta sua certeza já é em si mesma uma relação que lhe pressupõe (sujeito), sua presença neste processo não poderia, para seu ponto de vista que se quer externo àquilo que concebe, ter o mesmo peso que a presença efetiva do objeto diante de si. Noutras palavras, a mediação, que o *nós* reconhece como sendo uma determinação recíproca, será, até o limite, defendida por parte da consciência engajada na

certeza, como uma via de mão única. O objeto deve ser o mesmo, idêntico, em si, enquanto que se qualquer diferença existe entre o que o objeto é e que o sujeito sabe deste objeto, esta diferença há de recair sobre as costas do sujeito, esse inconstante. Afinal, voltemos a Parmênides, e lembremos que para esta posição da consciência, o que é, é, e o que não é, não é, de modo que o objeto não pode ser e não ser, ou seja, se há contradição entre ser e saber, este erro é apenas do saber. Se o objeto não é tal como se lhe concebe, logo, “o saber não é”.

Do parágrafo noventa e quatro (94) até o parágrafo noventa e nove (99), veremos se delinear a dialética do objeto da certeza sensível tal como construído no parágrafo anterior. Será o caso de se perguntar “*Que é o isto!*” (Idem, p.87), que em sua estrutura mais elementar aponta para algo que é espaço-temporalmente posto. É enquanto aqui e agora que o isto se faz valer para o sujeito que lhe apreende, de modo que este duplo aspecto, que enquanto tal já é uma nova cisão, é o ser do isto. Não vamos nos aprofundar, como fizemos até esse momento da exposição do objeto da certeza sensível, parágrafo a parágrafo, de modo que faremos uma reconstrução sumária dos principais movimentos da dialética do “isto” nestes polos, e suas principais consequências, para assim avançarmos para sua cisão derradeira.

O isto possui sua própria dialética, na medida em que se bifurca entre isto que é aqui e agora. Se nos perguntarmos então o “*que é o agora*” (Idem, ibidem), ou o que é o aqui, também estas palavras, que se pretendem definições ostensivas e expressar verdades singulares, imediatas e indubitáveis, nos levarão a contornos capazes de deixar qualquer um zozzo. Afinal, por sua própria natureza referencial, estes conceitos dependem da presença daquele que fala como condição de validade daquilo que denotam, isto é, se um Eu diz agora quando for noite, por exemplo, na virada para o dia aquele conteúdo, que no instante proferido era o caso, deixa de ser. E nem precisaríamos de muitas horas para que o mesmo efeito de perda de validade do agora ocorresse, pois a rigor, o agora, sempre que dito, já não diz o que queria dizer, pois ao mesmo tempo em que todo instante, em sua atualidade, é agora, por outro lado, todo agora, no que quer apreender o instante, deixa-lhe escapar por entre os dedos. O agora tem assim uma natureza fugidia de tal ordem que sua verdade “mantém-se como um *negativo* em geral” (Idem, ibidem). Vemos assim que apesar de o “agora” querer-se acesso ao imediato, entretanto, sua verdade é ser “mediatizado, por ser determinado como o que permanece e se mantém *porque* outro – ou seja, o dia e a noite – não é”. (Idem, ibidem). A verdade do agora só é na medida em que tudo aquilo a que se relaciona não lhe determina, ou seja, ele se conserva somente na medida

em que é negação determinada, tal que “seu ser-Outro” (idem, ibidem), isto é, todo tempo de agora, não lhe condiciona:

“Nós denominamos um *universal* um tal Simplex que é por meio da negação; nem isto nem aquilo – um *não isto* -, e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível.” (Idem, ibidem).

Também o “aqui” é um universal, passando neste sentido pela mesma dialética, na medida em que ao estar condicionado pelo lugar a que se refere o sujeito, sua verdade aí não se fixa, podendo qualquer outro lugar, como ali ou acolá, ser o aqui. Igualmente, a sensibilidade em geral somente é enquanto universal, contrariando, portanto, por todos os lados a pretensão da certeza sensível em fundar sua verdade na distinção entre a intuição puramente espaço-temporal e a mediação conceitual, uma vez que ser um universal, incondicionado, é o mesmo que ser conceito. Noutras palavras, a própria intuição é mediada conceitualmente em si mesma. Dizemos, por exemplo, “isto”, com a intenção de querer dizer o que é no imediato, entretanto, o dito não diz o que quer dizer, na medida em que “isto” tudo pode ser. Por mais bem intencionados que sejamos ao fazermos uso destas palavras, aquilo que elas representam para o sujeito que as fala tendo por referência aquilo que “visa” não é o mesmo que significam enquanto tomadas na forma de seu conceito. Afinal, já enquanto linguagem, o que temos é sempre a forma da universalidade:

[...] 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*”. (Idem, p. 88)

Se a certeza sensível quer ainda sustentar sua pretensão de objetividade calcada no puro ser, este já não pode mais ser tal como antes se dava à consciência, devendo o sujeito interiorizar que sua verdade é o universal, não mais o visado. Cedendo para a natureza negativa e mediada daquele puro ser, este tem em si esta determinação, de ser negação determinada, e, portanto, não é mais mera intuição. Obtemos nesse patamar um novo objeto, bem como um novo saber, para o ponto de vista da certeza sensível: se antes queria o singular, este é, mas como universal. Assim, o parágrafo cem (100) marca essa passagem de uma objetividade à outra no interior da dinâmica da dialética da certeza sensível:

Comparando a relação, em que o *saber* e o *objeto* surgiram primeiro, com a relação que estabelecem, uma vez chegados a esse resultado, [vemos que] **a relação se**

inverteu. O objeto, que deveria ser o essencial, agora é o inessencial da certeza sensível; isso porque o universal, no qual o objeto se tornou, não é mais aquele que deveria ser essencialmente para a certeza sensível; pois ela agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era o inessencial. Sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no “*visar*” [meinem/Meinen]: o objeto é porque *Eu* sei dele. Assim, a certeza sensível foi desalojada do objeto, sem dúvida, mas nem por isso foi ainda suspensa, se não apenas recambiada ao *Eu*. Vejamos o que a experiência nos mostra sobre sua realidade. (Idem, p. 88-9)

Esta inversão é um movimento típico do processo dialético. Antes a consciência ou certeza sensível queria o objeto, como o singular, mas ao tentar apreender o singular enquanto singular, sua pretensão não pode sustentar aquilo que queria. Isso, pois como observamos, aquela singularidade enquanto imediato não encontra respaldo do ponto de vista do movimento do conceito. A verdade da certeza sensível é o universal, que enquanto negativo, é o que permanece. Aliás, nós, que reconstruímos este processo da consciência, sabemos que, já pelo conceito ser movimento não poderia permanecer em um “lado”, como no objeto, ou no sujeito, mas estabelece uma relação de determinação recíproca, entre particular e universal. O singular – que, como quem não interfere, estamos vendo desdobrar-se pela própria força imanente das pretensões da consciência –, é já em si um amálgama destes dois momentos, ainda que a certeza sensível fosse disto inicialmente cega. Aqui, refletida de volta a si de sua fixação na verdade do objeto enquanto ser imediato, transcende aquela dimensão abstrata e ressignifica o objeto enquanto mediatizado, isto é, pelo próprio sujeito. O objeto perde assim a centralidade que tinha para a consciência até então, afinal, sua verdade é enquanto é para mim, é “*meu* objeto”. *Eu* sou a verdade do singular, ou seja, o *Eu* é o universal, aquilo que permanece e sustenta o particular. Somente mediado pelo *Eu* é que o isto, o aqui e o agora podem ter validade objetiva. Mas, como a consciência ainda intenta sustentar sua pretensão de acesso ao ser, ainda que solapada pela dialética experimentada anteriormente – destes referencialismos ou definições ostensivas –, recambiando o ser abstrato ao *Eu*, toma, portanto, aquele conteúdo, enquanto conceito de coisas, enquanto conteúdo do *Eu*. Assim, de agora em diante, o objeto é “*meu*”, é apenas o visado, i.e., trata-se de uma estratégia de sustentação daquela experiência como conteúdo subjetivo, não mais um dado imediato da intuição.

Agora, pois, a força de sua verdade está no *Eu*, na imediatez do meu *ver*, *ouvir* etc. O desvanecer do agora e do aqui singulares, que visamos, é evitado porque *Eu* os mantenho. (Idem, p. 89).

Ocorre que uma nova e mesma dialética espera à espreita por essa tentativa de objetividade que, mesmo deixando de pautar-se na intuição sensível do objeto como dado, ainda

pauta-se no solipsismo da consciência. Afinal, se o objeto apenas é porque ele é para mim, então basta que outro Eu visse ou ouvisse outro objeto para que esta verdade também se desvanecesse. A dialética do puro Eu, enquanto o Universal da experiência, falha quando outro Eu que não sou Eu também recorre às definições ostensivas para afirmar aquilo que visa. “As duas verdades tem a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do ver, e a segurança e afirmação de ambos quanto a seu saber” (Idem, *ibidem*). Sendo o crivo da validade do conhecimento objetivo a consciência isolada de um sujeito, o mesmo critério, uma vez estendido aos demais sujeitos, perde sua eficácia normativa, justificativa, quanto à essência da verdade. Ou seja, critérios pautados no individualismo metodológico negam-se mutuamente. A única saída para este imbróglio em que se encontra a consciência é o conceito⁵⁹. Apelos atomistas, nominalistas e o referencialismo em geral, são todos pautados neste individualismo quanto ao método. Mas que o conceito seja a solução para a contradição das perspectivas isoladas, subjetivas, garantindo a possibilidade de uma validade para todos, ou seja, intersubjetiva, é algo que leva a consciência além de seu horizonte de compreensão, no que deixaria de ser aquilo que afirma que seja.

O Eu é só universal, como *agora, aqui, ou isto*, em geral. <<Viso>>, de certo, um *Eu singular*, mas como não posso dizer o que ‘viso’ no agora, no aqui, também não o posso no Eu. Quando digo: *este aqui, este agora*, ou um *singular*, estou dizendo *todo este, todo aqui, todo agora, todo singular*. Igualmente quando digo: *Eu, este Eu singular*, digo todo *Eu* em geral; cada um é o que digo: *Eu, este Eu singular*. (Idem, p.89).

A verdade do conteúdo das sentenças mediadas pelo Eu como critério de objetividade resvalam todas na mesma dialética do isto, do aqui, do agora e do singular, ou seja, por serem definições ostensivas, que se pretendem sem conceitos, e assim sem qualquer determinação exterior, são por seu-Outro condicionadas, não permanecendo como verdades uma vez mudadas suas condições. O meio ao qual se referem interfere diretamente na verdade do conhecimento objetivo. Tudo o que é pode ser designado como isto, bem como todo instante é, foi ou será o instante de agora⁶⁰, todo lugar pode ser para alguém um aqui, tudo que existe é algo singular, e todo Eu que se refere a si mesmo é “Eu, este Eu singular”, pois tomado nessa abstração, o Eu é um conceito universal, pois todo Eu é para si mesmo o Eu. Vemos se delinear assim um ponto estruturante da crítica de Hegel não apenas à consciência natural, à representação comum sobre

⁵⁹ Cf. Hegel: “Pois a natureza da humanidade é tender ao consenso com outros, e sua existência reside apenas na comunidade instituída das consciências. O anti-humano, o animalesco, consiste em ficar no estágio do sentimento, e em só poder comunicar-se através do sentimento.”, in. Ph.G., p. 68.

⁶⁰ Para uma leitura crítica, política e contemporânea do conceito, conferir *Jetztzeit* em Walter Benjamin.

o mundo, mas sobretudo a Kant, na medida em que empreende fundar no Eu universal a validade objetiva do saber:

Quando se apresenta à ciência, como pedra de toque – diante da qual não poderia de modo algum sustentar-se – a exigência de deduzir, construir, encontrar *a priori* (ou seja como for) o que se chama esta coisa ou um este homem, então seria justo que a exigência dissesse qual é esta coisa, ou qual é este Eu que ela Visa; porém é impossível dizer isso. (Idem, *ibidem*).

Noutras palavras, querer acessar o mundo imediatamente e sem conceitos, sem mediação linguístico-cognitiva, já é em si uma contradição performativa, afinal, qual mundo quer-se acessar? Sem qualquer conceito, não há mundo em comum. Voltaremos à indizibilidade do singular visado como um resultado do individualismo metodológico na sequência, mas o faremos na última tentativa de sustentar aquilo que a certeza sensível pretende ter, isto é, acesso imediato pela sensibilidade. Entretanto, primeiro, passemos à conclusão de qual seja o novo objeto desta dialética até aqui, que agora, passa a:

[...] por como *essência* da própria certeza sensível o seu *todo*, e não mais apenas um momento seu – como ocorria nos dois casos em que sua realidade tinha de ser primeiro o objeto oposto ao Eu, e depois o Eu. Assim, é só a certeza sensível *toda* que se mantém em si como *imediatez*, e por isso exclui de si toda oposição que ocorria precedentemente. (Idem, p. 89-90)

A verdade da certeza sensível é a totalidade do movimento que vai do indicar ao indicado, não devendo, portanto, ser cindida, como ocorria antes, ocasião em que se dava a ver a contradição de um objeto sem sujeito, e de um sujeito sem objeto. Sujeito e objeto, se quer um acesso imediato, devem ser considerados juntos, são complementares enquanto determinam o singular, e somente assim este se dá. Nesse sentido, assumindo que somente a relação como um todo é a verdade da imediatez da pretensão da certeza sensível, então poderia parecer que todas as dialéticas precedentes que bifurcavam a unidade em dualidade, agora que voltam a ser uma simplicidade, não teriam passado de um mal entendido da consciência. Afinal, para aquele que afirma o isto, o aqui ou o agora, não está em questão, para a verdade de sua representação, que noutra ocasião as coisas fossem diferentes. Não importa igualmente se para outros sujeitos a referência mude o significado daquilo que para mim o significante utilizado (a definição ostensiva) quer dizer. Assim sendo, a consciência volta a repousar em sua relação de identidade imediata. Por sua própria vontade, permanece nesta certeza, e isto lhe basta, está satisfeita. Esta é então a ocasião do brotar imanente do *nós*, que neste caso, precisa intervir:

Já que essa certeza sensível não quer mais dar um passo em nossa direção - quando lhe fazemos notar um agora que é noite ou um Eu para quem é noite -, vamos a seu encontro e fazer que nos *indique* o agora que é afirmado. Temos de fazer que nos indique, pois a verdade dessa relação imediata é a verdade *desse* Eu, que se restringe a um *agora* ou a um *aqui*. A verdade desse Eu não teria a mínima significação se a captássemos *posteriormente* ou se ficássemos *distante* dela; pois lhe teríamos suspenso a imediatez que lhe é essencial. Devemos, portanto, 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. Vejamos assim como está constituído o imediato que nos é indicado. (Idem, p. 90)

O nós surge no curso da experiência dialética da consciência porque esta, por sua própria imanência, encontrou-se travada. Assim, para desbloquear a dialética da certeza sensível, faz-se necessário lhe fazer jus no modo como quer que a Coisa seja, experimentando consigo a constituição do objeto enquanto um visado para si. Esta empatia com o ponto de vista da consciência natural é uma tentativa de comunicar-se com aquilo que quer dizer, para que não seja atribuída a crítica negativa de que sua pretensão houvesse sido ignorada, silenciada ou discriminada. Já que a certeza sensível trabalha no registro da definição ostensiva, então aceitemos seu critério, e vamos nos concentrar no indicado. Entretanto, aquilo que o nós demanda da certeza sensível, por mais simplório que pudesse parecer, isto é, que indique aquilo que visa (o aqui e o agora), não é algo efetivamente possível:

O *agora* é indicado: – *este agora*. *Agora*: já deixou de ser enquanto era indicado. O *agora* que é, é um outro que o indicado. E vemos que o *agora* é precisamente isto: enquanto é, já não ser mais. O *agora*, como nos foi indicado, é um *que-já-foi* – e essa é sua verdade; ele não tem a verdade do ser. E porém verdade que já foi. Mas o *que foi* é, de fato, *nenhuma essência* [Kein Wesen/gewesen]. *Ele não é*; e era do ser que se tratava. (Idem, p. 90-91)

Vemos que mesmo que tentemos, não conseguimos acessar aquilo que a certeza sensível pretende querer dizer ao centrar sua verdade no mero indicar. O *agora* indicado é algo indizível, pois o fator tempo faz cindir o dizer do indicar. O que se queria era o imediato, mas quando se diz, aquilo que queria já deixou de ser, pois o *agora* dito já não é mais o *agora* do indicado. A verdade do *agora* volta, portanto, a ser o Universal, uma multidão de *agoras*, e o mesmo vale para o *aqui*, o isto, um singular, o puro Eu, e toda forma de pretensa imediatez:

Quando o que se diz de uma coisa é apenas que é uma *coisa efetiva*, um *objeto externo*, então ela é enunciada somente como o que há de mais universal, e com isso se enuncia mais sua igualdade que sua diferença com todas as outras. Quando digo: uma *coisa singular*, eu a enuncio antes como de todo *universal*, pois uma coisa singular todas são; e igualmente, *esta* coisa é tudo que se quiser. Determinando mais exatamente, como *este pedaço de papel*, nesse caso, *tudo e cada papel* é um *este* pedaço de papel, e o que eu disse foi sempre e somente o universal (Idem, p. 94)

Reconhecendo que a perspectiva da linguagem é a perspectiva do conceito, a consciência deve abdicar de sua pretensão ingênua como no início deste seu itinerário relativo à experiência da objetividade, e aceitar que o verdadeiro da experiência imediata é o surgimento da coisa enquanto mediada, Universal. Mas se o singular era a pretensão da certeza sensível, não teremos mais propriamente esta forma da consciência, mas uma forma que parte do ponto de vista da determinação da coisa mediada em Si e para Si: como Universal. Conceber o mundo, de modo a lhe destacar enquanto Universal, é lhe perceber.

2.5.: O segundo momento da dialética da consciência: a percepção.

O novo objeto da percepção é a unidade do uno e do múltiplo (o aqui de muitos aqui), de modo que a percepção continua a pretender o imediato, mas agora, está consciente do Universal como sua verdade. A experiência da certeza sensível expôs a necessidade da mediação conceitual como estruturação da objetividade daquilo que lhe aparece como sendo. Antes da experiência, valia para a consciência aquilo que era objeto de seus sentidos, que tomava como algo visado, o ser, mas agora, seu aceso é um “apreender necessário” (HEGEL, 2002, p. 95). A consciência sabe de si como conceito e assume isso. Aquilo que Locke chamou de qualidades secundárias são conceitos, como veremos mais adiante no desenvolvimento da experiência deste novo objeto. Também o Eu será Universal para a consciência que percebe por conceitos:

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 sendo. Como a universalidade é seu princípio em geral, assim são universais seus momentos, que nela se distinguem imediatamente: o Eu é um universal, e o objeto é um universal. (Idem, *ibidem*).

Faremos uma reconstrução mais enxuta do objeto da percepção, por entendermos que boa parte do capítulo dedica-se às tentativas por parte da consciência em sustentar seu novo pressuposto de que a coisa, enquanto dotada de múltiplas propriedades (aquelas qualidades secundárias), é estável. Iremos portanto nos concentrar em construir o objeto, e depois destacar o que consideramos essencial no movimento dialético desta nova postura cognitiva. Assim, o primeiro aspecto deste novo objeto tal como aparece para a percepção é que o *sendo* é tomado como algo Universal, e não mais singular. A universalidade é, portanto, o princípio da percepção, que nesse sentido conserva este resultado da certeza sensível, tendo assim lhe

suspendido em si. Desse modo, a consciência percebente reúne em um só conceito aquela cisão que a certeza sensível produzia entre o indicar e indicado. Perceber é assim considerar o objeto como o simples do que, na forma do indicar, é movimento.

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. (Idem, ibidem)

Noutras palavras, permanece para a percepção a pretensão de que o objeto seja algo externo e igual a si mesmo, de modo que a percepção concebe sua constituição como algo pleno de diferenciações, determinações estruturantes. Daí que sua objetividade se resume na ideia de ser uma coisa, para a qual cabe um nome, a identidade da multiplicidade. Para nós, o Universal está no singular, de modo que a diferença deve ser também universal. Entretanto, uma vez que aquilo que é percebido nem sempre esgota o que há para se perceber em um objeto, estes dois momentos, perceber e percebido, entram em relação, e o perceber se torna o inessencial. E por entrarem em relação, desenvolverão esta dialética, que se seguirá até o parágrafo cento e dezessete (117) e cento e dezoito (118), onde se dará a primeira anunciação implícita da postura que lhe sucederá, a saber, o entendimento, a partir da necessidade da comunidade ou comunicabilidade interna entre universais. Deste momento em diante, será o caso de enfrentar as contradições de Uno e múltiplo como coisa, até esta posição malograr.

O percebido deve ser imutável, permanente em si mesmo, a continuidade na descontinuidade de proposições atribuíveis à coisa. É o conceito que separa aquilo que na imanência do mundo está junto. Assim o conceito, separando-se da imediatez que se contentava com a unidade abstrata, se equivoca, toma uma coisa por outra, entra em constante ilusão em relação à verdade. Entretanto a suspensão do erro também ocorre por mediação conceitual, e uma vez que esta discrepância é pressuposta, a ilusão faz parte do acertar da cognição. O processo de inteligibilidade se revelará como de tentativa e erro. Deste ponto de vista seu avanço em relação à certeza sensível é fundamental para o transcender dialético da consciência natural em espírito sendo em si e para si, na medida em que representa a crítica do mentalismo e do privatismo que incidiam sobre aquela postura anterior. Uma vez que a percepção concebe a experiência como estrutura proposicional, esta se dá por relação entre conceitos, não mais intuições. Vejamos então as decorrências do novo objeto, constructo/configuração da consciência natural, como consciência percebente:

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*. Pertence à percepção a riqueza do saber sensível, e não à certeza imediata, na qual só estava presente como algo em-jogo-ao-lado [exemplo]. Com efeito, só a percepção tem a *negação*, a diferença, ou a múltipla variedade em sua essência. (Idem, p. 96)

Enquanto visava o imediato, o puro ser, o objeto da certeza sensível abstraía de si todas as determinações, era apenas “isto”. Agora, a sensibilidade, que ainda era abstrata na certeza sensível, tem aqui corporeidade, já que por meio da linguagem, que exprime a coisa enquanto conjunto de características diversas, o Universal, que o “isto” se revelou ao final da certeza sensível – já que “O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o ‘visar’, de torná-lo algo diverso, não o deixando assim aceder à palavra” (Idem, p. 94) –, é a reflexão. Por meio da reflexão a consciência nega a imediaticidade abstrata da certeza sensível, que concebe o ser como coisa-em-si, de modo que o “isto”, o singular, é suspenso como nada determinado, ou “*um nada de um conteúdo*, isto é, um nada *disto*.” (Idem, p. 96). É a própria dinâmica dialética quem se faz valer nesta passagem da positividade plena para *sua* negação, de modo que Hegel abre um parêntese na exposição do movimento para enfatizar isto:

O *suspend* apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um *negar* e um *conservar*. O nada, como *nada disto*, conserva a imediatez e é, ele próprio, sensível; porém é uma imediatez universal. (Idem, ibidem)

Ao invés de segurar a verdade na certeza sensível da Coisa como infinitamente isto, a consciência baseia-se agora na finitude de um conteúdo determinado, “uma imediatez universal”. Tratam-se das propriedades da coisa, que devem valer para todo sujeito de conhecimento. A indizibilidade do “isto” singular que é suspensa, pois ao se descrever o rol de propriedades universais que perfazem o isto, este é negado em sua condição de meramente isto, universalidade abstrata, e conservado em sua identidade no nome da coisa e suas diferenças. Sair do âmbito da intuição como verdade é sair da relação empática de *Acquaintance*⁶¹ com o singular, como algo que não precisava ser racionalizado. Descobrir a universalidade por detrás desta pretensão de acesso imediato é descobrir que a mediação, ainda que inconsciente, fora sempre já sua verdade. A história invisível da certeza sensível, por detrás da condição da

⁶¹ O termo em sua acepção filosófica vem de Bertrand Husserl, e quer dizer conhecimento direto, imediato, dos dados dos sentidos (*sense-data*), por uma espécie de “intimidade” ou “familiaridade”.

intuição como simples, era assim desde sempre seu pressuposto, ainda que invisível⁶². Ocorre que esta universalidade também tem sua contradição, no que tanto serão universal as propriedades da coisa, quanto a coisa enquanto tal - o comum na diversidade de propriedades. E na medida em que as propriedades são universais, cada uma é para si independente das demais, de modo que estabelecem um relacionamento meramente externo (*Verhältnisse*), sem vínculo entre essas determinações. Cada propriedade é livre em si mesma e relaciona-se consigo mesma. Por outro lado, todas as propriedades são de uma mesma coisa, razão pela qual também devem se relacionar, na medida em que sua independência para si é mediada por esta universalidade. Temos, assim, a divisão da unidade da verdade da percepção, que se antes era tomada como Universal, agora é a um só tempo a junção de universais (diferenças) relativas a um só universal que lhes sustenta como um conjunto (identidade). Assim, é a dialética da certeza sensível que retorna, repaginada:

Esse meio universal abstrato, que pode chamar-se *coisidade* em geral ou *pura essência*, não é outra coisa que o *aqui* e agora como se mostrou, a saber: como um junto simples de muitos. Mas os muitos são, por sua vez, *em sua determinidade, simplesmente universais*. 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. (Idem, p. 97)

A determinação da coisa enquanto *coisidade* (meio/também das propriedades), representa sua essência como coabitação entre Universal e particular. Trata-se da “universalidade positiva” (Idem, *ibidem*) do objeto, isto é, não temos ainda a negatividade típica de uma estrutura proposicional autoreferencial. Representa, portanto, a dimensão metafísica da substância (o *hypokeimenon* de Aristóteles) em sua fixidez. Para que esse universal fosse concreto, seria preciso que estas diferenças fossem um resultado em processo – autodiferenciação. Esta é a falha da percepção:

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 contrapostas (*denn sie sind dies nur, insofern sie sich unterscheiden und sich auf andere als entgegengesetzte beziehen*). Mas, segundo essa contraposição (*Entgegensetzung*), não podem estar juntas na unidade simples de seu meio, que lhe é tão essencial quanto a negação. A diferenciação dessa unidade – enquanto não é uma

⁶² Cf. Hegel: “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.”, in. *Fenomenologia do Espírito*, 2002, p. 92.

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*. (Idem, *ibidem*)

Para poder sustentar a diversidade como parte da identidade do objeto, o conceito anteriormente mobilizado de coisidade, enquanto a essência positiva, deve ser suspenso no conceito enfático de coisa, tal que o “meio não é apenas o também, unidade indiferente” entre seus aspectos estruturantes, mas é *Uno*, é diferente de outras coisas, igualdade consigo mesmo. A igualdade consigo mesmo é simultaneamente diferença com outros, bem como diferença em si. Assim, “Nesses momentos conjuntamente, a coisa esta completa com o verdadeiro da percepção” (Idem, p. 98), ou seja, está constituído o objeto tal como aparece (*Shein*) à percepção. Sua determinação é, portanto, tríplice:

A coisa é: 1) – a universalidade passiva e indiferente, o *também* das muitas propriedades (ou antes, “*matérias*”); 2) – a negação igualmente como simples, ou o *Uno* – o excluir de propriedades opostas; 3) – as muitas *propriedades* mesmas, o relacionamento dos dois primeiros momentos, a negação tal como se relaciona com o elemento indiferente e ali se expande como uma multidão de diferenças. É o ponto da singularidade, irradiando em multiplicidade no meio da subsistência. (Idem, *ibidem*).

Tudo que seria preciso a partir deste momento seria desenvolver as contradições de um objeto que se quer acabado, entretanto não resolve plenamente o modo de ser dessa triplicidade que lhe é inerente. A contradição entre a universalidade abstrata (*também*) e a singularidade (*Uno*) da coisa, leva-a, tal qual a certeza sensível, a diversas estratégias, no intuito de continuar querendo fixar a diferença absoluta como dimensão “ontológica”. Nós vamos nos contentar em pôr em evidência apenas aquelas estratégias que antecipam as condições de surgimento da postura por vir, o entendimento, já que como sabemos, é a partir das contradições de uma postura determinada que sua resolução lhe transcende os pressupostos, sendo necessária uma nova postura epistêmica (de relação simbiótica com posturas práticas). Até lá, a consciência, de fato cônica de seu perceber do objeto, diferencia-se desse e recorre à sua própria falibilidade como a causa inerente da desigualdade entre ser e saber. Desse modo, como anunciado logo no início deste nosso tópico:

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] suspenso. 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. (Idem, p. 98-9)

Que a coisa seja idêntica a si mesma é um princípio da lógica formal de origem aristotélica. Chama-se também princípio da não contradição, ou do terceiro excluído. Esta igualdade lógica, entretanto, é apenas um critério de verdade, de modo que do ponto de vista da consciência, vale o que Leibniz chamou de harmonia pré-estabelecida. Precisamos, para perceber, pressupor que o mundo já possui em si um arranjo. Esta pressuposição de uma pré-estruturação dos dados sensoriais como condição de possibilidade do real e do conhecimento tenderá desse modo a acumular informações sobre a realidade. A experiência da consciência percebente será desse modo o transitar do Uno para o múltiplo, e vice-versa, na medida em que supondo esta identidade formal como natureza ontológica (isto é, não se dando conta ainda de se tratar do movimento do conceito), em um determinado momento irá supor que por conta da “universalidade da propriedade, devo tomar a essência objetiva antes como uma *comunidade* em geral.” (Idem, p. 99), e tão logo refutar esse anúncio da *koinonia* dos gêneros, rompendo desse modo a continuidade com outros e se apegando à coisa como Uno excludente. Isso é, “permanece como esse puro relacionar-se-consigo-mesma, apenas *Ser sensível* em geral, pois já não tem em si o caráter da negatividade” (Idem, p. 100). Esta perda da negatividade antes conquistada na determinação da coisa como múltipla em si faz com que a consciência retorne à pretensão de que a verdade seja o singular visado, e não aquela diferença. Assim, no parágrafo cento e dezoito (118), veremos como a dinâmica interna das próprias pretensões de objetividade como atribuídas pela consciência percebente lhe levam além de sua visão unilateral sobre o objeto como Outro:

A consciência, portanto, percorre necessariamente esse círculo, mas ao mesmo tempo não é do mesmo modo que na primeira vez. Ela fez, justamente, sobre o perceber a **experiência de que o resultado e o verdadeiro dele é sua dissolução ou a reflexão sobre si mesma, a partir do verdadeiro**. Sendo assim, ficou determinado para a consciência como é que seu objeto está constituído, isto é: **seu objeto 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. A consciência reconhece igualmente esse aspecto como o seu, e o toma sobre si; e assim fazendo, manterá puro o objeto verdadeiro. (Idem, *ibidem*).

A fixação identitária da consciência, este vício oriundo de seu estado de separação do conceito do espírito, só reconhece a mudança como sua, para si. A coisa em sua verdade permanece algo singular existente em si e por si. Entretanto, o que mudou foi que a experiência

da consciência já não é a mesma em relação ao objeto Uno do perceber. Sua nova verdade redimensionou o conteúdo do saber, o conhecimento. A experiência da consciência está progressivamente se afastando da centralidade do objeto. Não está mais tanto em questão o que a coisa seja em si, mas sim de que maneira nos apropriamos de sua verdade. E esta maneira é tal que será sempre mediada pela verdade do objeto em questão, isto é, vemos que o tema é determinado pelo movimento concreto do conceito na coisa, ainda que a consciência não tenha formulado ainda sua experiência nestes termos. Seu trabalho neste momento é apenas criar as condições formais para um ambiente propício de inteligibilidade de algo que é uma aparente oposição em si mesmo. Para tanto, reconhece que “seu *apreender*”, é não apenas simples intuir, mas é “ao mesmo tempo *refletido em si a partir do verdadeiro*”. Seu critério é material, é a ordem dos fatos, mas aceita que seja possível um acompanhamento pela ordem das razões. Como o juízo reflexionante do Kant da terceira crítica, pressupõe que o conteúdo deve determinar uma harmonização entre intuições e conceitos, de modo que pela finalidade da identidade modifique o verdadeiro. Entretanto, essa condição de que minha objetividade seja mediada por mim e pelo objeto não produz ainda na consciência percebente uma força suficiente para lhe convencer de que a Coisa seja dinâmica em si mesma, de modo que apenas vê neste seu papel que não acessa imediatamente o que a coisa seja substancialmente, sua capacidade de reunir informações, predicados, sobre o que seja a realidade ao seu redor. A percepção só é histórica na medida em que essas informações lhe constituem, entretanto, não sabendo vincular internamente seus arranjos proposicionais, permanece refém de uma má-infinitude como fundo da Coisa. Essa má-infinitude, enquanto fica nisso, sucede em uma dialética paralisada, que força o real a ser algo de abstrato:

Com isso, sucede agora o que ocorria na certeza sensível; pois no perceber se apresenta o aspecto de ser a consciência repelida sobre si mesma. Mas não como se a verdade do perceber incidisse na consciência - como era o caso na certeza sensível -, pois aqui o perceber reconhece, ao invés, que a inverdade que ali ocorre recai nele. A consciência, porém, através desse reconhecimento é capaz, ao mesmo tempo, de suspender essa inverdade: distingue seu apreender do verdadeiro, da inverdade de seu perceber; corrige-o. E, à medida que 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. (Idem, *ibidem*).

Este redimensionamento do objeto da percepção, que passa a saber-se objeto de percepção, prenuncia o advento do Universal sendo em si e para si do entendimento, tal que a consciência produziu em si e para si sua presença. Estamos nesse sentido diante do início da

mudança da percepção também em consciência de si, uma vez que essa universalidade não é apenas da coisa, mas é si mesma. A coisa é contraditória em si, pois duplica-se em aquilo que é para outro e aquilo que é em si, ou para si mesma. No âmbito do entendimento, esta dualidade terá a forma do fenômeno e do interior (coisa-em-si), que se apresentará como força, lei, mundo invertido e vida. Enquanto vida, a consciência reconhecerá definitivamente sua comunhão com o modo de ser do mundo, passando para o caminho sem volta do despertar da consciência de si. E tudo isso está antecipado nessa diferença entre o que a coisa é para nós daquilo que ela é em si mesma. A coisa, como objeto de percepção, é potencialmente outra de si, traz em seu âmago novamente a negatividade. Portanto, “somos o *meio universal* onde esses momentos se separam e são para si” (Idem, p. 101), quer dizer, somos o elemento da diferenciação. Todavia, esta multiplicidade não poderia fazer parte apenas do sujeito de reflexão, mas deve ser parte do que a coisa em si é como Una excludente, de modo que “a coisa é o *também*, ou o *meio universal*, no qual as propriedades subsistem, fora uma da outra, sem se tocarem e sem se suspenderem. Tomada assim, a coisa é <<tomada como o verdadeiro>> [percebida].” (Idem, ibidem). A multiplicidade da coisa subsiste em sua universalidade como também das propriedades diversas. Mas para que seja Una e múltipla, sua multiplicidade de propriedades não pode interferir em sua dimensão excludente. Para esse fim, a consciência mobilizara uma nova estratégia diante desta contradição:

[...] a consciência ali introduz o *enquanto*, mediante o qual as mantém separadas umas das outras, e mantém a coisa como o também. Com toda razão o ser-uno é assumido pela consciência e, dessa forma, o que se chama propriedade vem a ser representado como *matéria livre*. 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.” (Idem, p. 102).

Este tipo de estratégia, de dizer que algo, enquanto é determinada propriedade, não é outra, mas ao mesmo tempo que é uma é também outra, não passa de um jogo de vai-e-vem que não quer deixar transparecer o que realmente está em jogo. Quer bloquear que a coisa seja em si mesma autodiferenciação, para o que recorrerá a todas as defesas disponíveis. Entretanto, já não pode negar que “a coisa se *apresenta* de um modo determinado, mas ela está, *ao mesmo tempo, fora* do modo como se apresenta, e refletida sobre si mesma. Quer dizer: a coisa tem nela mesma uma verdade oposta” (Idem, ibidem). A conclusão desta reflexividade é que:

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

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, retomar 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*. [...]

Essa unidade consigo mesma é estorvada por outras coisas. A unidade da coisa desse modo é preservada; mas o é igualmente o ser-*Outro*, tanto fora dela como fora da consciência. (Idem, p. 103)

Estão estabelecidas as condições para a suspensão do ponto de vista da percepção. Sua objetividade já cedeu tudo que podia, isto é, descaracterizou-se como tal enquanto percepção, de modo que aquela “diferença absoluta” (Idem, p. 104) que lhe caracterizava produz antes seu oposto, isto é, a identidade com outras coisas. Somente como relação reflexiva em si mesma, para com outras coisas e para nós é que a identidade do diferente se afirma. Absoluta diferença é pois identidade. Ocorre que “a relação, porém, é a negação de sua independência, e a coisa antes desmorona através de sua propriedade essencial.” (Idem, *ibidem*). A coisa não pode ser outra de si apenas tal como queria a estratégia do *enquanto*, se não que sua diferença deve ser-lhe constitutiva, cisão interior que faz brotar de si as determinações.

O objeto é, por conseguinte, suspenso em suas puras determinidades – ou nas determinidades que deveriam constituir sua essencialidade –, assim como em seu ser sensível se tinha tornado um suspenso. Tornou-se um universal a partir do ser sensível; porém esse universal, por se originar do sensível, é essencialmente por ele condicionado, e por isso, em geral, não é verdadeiramente igual-a-si-mesmo, mas é uma universalidade afetada de um oposto; a qual se separa, por esse motivo, nos extremos da singularidade e da universalidade, do *Uno* das propriedades e do *também* das matérias livres. Essas determinidades puras parecem exprimir a essencialidade mesma, mas são apenas um ser-para-si que está onerado de um ser para um *Outro*. No entanto, já que ambos estão essencialmente em uma unidade, assim está presente agora a **unidade absoluta incondicionada** – e só aqui a consciência entra de verdade no reino do entendimento. (Idem, p. 105).

CAPÍTULO 3 – O reino do entendimento e o fundo dinâmico das Coisas.

Neste último capítulo, faremos uma exposição detalhada dos primeiros parágrafos do terceiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, que vão do 132 até o 136, e que versam sobre a terceira figura da consciência natural, ou seja, o entendimento. Trata-se, portanto neste início, de uma etapa ainda construtiva do conceito do objeto tal como aparece para o entendimento (enquanto resultado positivo e negativo, ou seja, o que fica do malogro do expediente cognitivo da percepção). Desse modo, não entraremos aqui na dialética propriamente dita do conceito do entendimento, em seus momentos em si, para si e em si e para si, que por sua vez já representam o processo mesmo do malogro desta forma de objetividade. Concluiremos, portanto, aqui, a gênese da postura cognitiva do entendimento, e não seu desenvolvimento.

3.1: (§ 132) Legado da consciência até aqui: o ser Universal incondicionado.

O terceiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, intitulado “Força e entendimento; Fenômeno e mundo suprassensível”, começa com um resumo do devir do objeto como lhe chega em função das insuficiências dos argumentos conceituais prévios. Estamos em uma situação pós indexical e pós descritivista da experiência epistêmica da consciência em relação à objetividade, mas que no entanto, permanece em uma situação referencialista, imbuída de preconceitos ontológicos:

Para a consciência, na dialética da certeza sensível, dissiparam-se o ouvir, o ver etc. Como percepção chegou a pensamentos que primeiro reúne no Universal incondicionado. Se esse incondicionado fosse agora tomado por essência inerte e simples, nesse caso não seria outra coisa que o *extremo* do *ser-para-si*, posto de um lado; em confronto com ele se colocaria a inessência; mas nessa relação à inessência seria também ele inessencial. No entanto, surgiu como algo que a si retornou a partir de um tal ser para si condicionado. (HEGEL, G.W.F., 2002, p. 108).

Como sabemos, em todos os momentos desse processo dialético, cada etapa se inicia onde se encerram os esforços da tentativa epistêmica anterior, ou melhor, onde os esforços, quando levados ao extremo de seu pressuposto, resultam na negação/conservação-suspensão/superação (*Aufhebung*) do próprio pressuposto. Neste caso, começamos o entendimento (*Verstand*) pelo resultado do avanço da percepção (*Wahrnehmen*) frente à certeza sensível (*Sinnliche Gewißheit*), e da insuficiência da percepção diante da dinâmica processual do real. A verdade do objeto, para a certeza sensível, era a imediatez do puro ser, aferido pelos

sentidos (ver, ouvir etc.). O que propriamente era aferido não importava tanto quanto o fato de que algo era aferido. Desse modo, deixava-se de lado as qualidades do ser, e se prendia à força de uma identidade, a do Uno igual a si mesmo. Entretanto, ao tentar sustentar essa unidade da identidade consigo mesmo enquanto o ser em sua forma plena (a verdade ou a essência do objeto) caía na contradição de querer dizer o “isto”, o “visado”, sem, todavia, se dar conta de que tais palavras já envolvem em si próprias uma rede de relações semânticas de ordem contextual, e que por sua própria condição excedem o singular, pois são Universais, quer dizer, são conceitos.

A saída da certeza sensível, e entrada na forma e conteúdo da consciência percebente, ocorrem neste encontro com o Universal. Deste momento em diante, já estávamos perante um objeto mediado pela consciência enquanto forma de vida, mesmo que inconsciente desta sua realidade constitutiva, em que medeia o objeto⁶³. E o que faz a percepção com o resultado da certeza sensível, i.e., com o Universal? Para justamente não ter de lidar com sua participação na constituição da objetividade, projetou o Universal na coisa, isto é, o objeto deveria ser em si Universal, comum para todos, o que ao torná-lo único, tornava-o também diferente. Estas diferenças, a consciência percebente reconhecia enquanto propriedades da coisa, o seja, aquilo que chamamos na tradição empirista de qualidades secundárias. Assim, a percepção avançava em relação à certeza sensível, já que trazia como critério da objetividade a unidade de identidade e diferença, e não mais aquele conceito minimalista de verdade do objeto que é a identidade simples. A diferença seria o momento do *para outro*, enquanto que a identidade, seu *para si*. O sensível enquanto tal é negado pela passagem da certeza sensível à percepção (“dissiparam-se o ouvir, o ver etc”), no entanto é conservado enquanto Universal, isto é, enquanto conceito. A percepção, por sua vez, assume o conceito, mas não assume que este seja para si um ser-para-outro, ou seja, ainda não compreende o Conceito como dinâmico, isto é, a negatividade inerente ao conceito. Colocava a identidade como algo substancial, dado, e assim, o para outro é o acidente. A essencialidade do objeto, para o ponto de vista da percepção, era que a “coisa” (*Ding*) era como dito constituída de múltiplas propriedades, sendo sua verdade a descrição destas propriedades fixas. Daí que a percepção não conseguia lidar com a variação das propriedades de uma mesma coisa, atribuindo a qualquer para outro diferente, não previamente

⁶³ Cf. Jon Stewart: “This issue of mediation is key, since it is through this idea that Hegel will demonstrate the necessity of a social determination of the subject-object Notion.” in. *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 2000, p. 63 [Este tema da mediação é a chave, desde que é por meio dessa ideia que Hegel irá demonstrar a necessidade de uma determinação social do Conceito sujeito-objeto.] (Tradução I.L.C.)

percebido, o estatuto de ilusão (*Täuschung*) da sua parte, i.e., do sujeito. Ou ainda, não conseguia lidar com o fato de que um mesmo rol de propriedades explicava outra coisa que, exceto pela comunhão dessas características, era diversa da que se pretendia descrever originariamente. Mas quando bastaria a penetração no âmago da substância do ser de modo a encerrar-lhe seus predicados, seus acidentes idiossincráticos? Quanto mais teria de ser levada de lá para cá (de uma reflexão à outra na constituição do objeto), de modo a continuar afirmando a coisa enquanto una e múltipla? Havia o Outro no conceito da percepção, mas não enquanto um momento constitutivo do Conceito, ou seja, faltava-lhe explicar a mudança, pois o Outro estava subordinado, condicionado, pela noção de que a coisa era ela mesma um Universal incondicionado, que é aquilo que Hegel chamou acima de “essência inerte e simples”, ou “o extremo do *ser-para-si*”, que estabelecia uma relação de antagonismo com seu ser-para-outro.

A conclusão da percepção era a de que seu conceito ou critério sobre o que é o objeto, como coisa de propriedades fixas, não era suficiente para dar conta desta dimensão dinâmica da realidade experimentada, de modo que, portanto, era preciso abdicar de sua pretensão originária sobre a essência do objeto e assumir outra perspectiva cognitiva. Esta nova perspectiva será justamente a do entendimento, que portanto começa ali onde a percepção viu-se autobloqueada. Desse modo, o pressuposto a partir do qual o entendimento concebe o objeto é o de que este não é algo fixo, e que, por isso mesmo, aquilo que para a percepção era ilusão é, para o entendimento, uma manifestação do conceito em si do objeto, e que por isso pode deixar de aparecer como agora aparece, negando-se e afirmando-se. Do ponto de vista do entendimento, o objeto, para nós, seu critério de objetividade, concebe a Coisa (*Sache*) como determinada reciprocamente por seu ser-para-si e pelo ser-para-outro. Ou seja, o entendimento não se prende mais à fixação de propriedades essenciais, e para isso, postula uma nova essência como o Universal incondicionado. Este novo Universal, entretanto, também aqui é ainda ontológico:

Esse Universal incondicionado (*Unbedingte Allgemeine*) – que de agora em diante é o objeto (*Gegenstand*) verdadeiro da consciência – ainda está como *objeto* (*Gegenstand*) dessa consciência, a qual ainda não apreendeu o *conceito* como *conceito* (“*Begriff als Begriff*”). (Idem, *ibidem*)

O que Hegel chama aqui de “Universal incondicionado” como patamar inicial do entendimento é, nesse sentido, o mesmo Universal já liberado pela experiência da percepção frente à certeza sensível, todavia, redimensionado. É o mesmo já que se trata, aqui, tal qual

permanecerá sendo o caso para todo o pensamento de Hegel, de acessar a dimensão universal que preside a própria objetividade em geral, o que como já vimos, para Hegel, trata-se do autodesenvolvimento do espírito, que enquanto atividade de uma forma de vida, é sempre já mediado por conceitos, regras, instituições, em suma, Universais. E é o mesmo do ponto de vista de que a universalidade está posta de um lado da objetividade, a saber, o lado do objeto, com o que a consciência ainda pretende sustentar sua suposta separação dos objetos. Mas em que sentido temos aqui um novo universal? Sua novidade está em que para a consciência no patamar do entendimento, aquele Universal fixo da percepção deixou de ser, na medida em que assume de sua parte que este deveria ser positivo e negativo, i.e., liberado de propriedades determinantes e ser autodeterminado⁶⁴. O novo Universal, para o entendimento, era sua reafirmação enquanto incondicionado, entretanto, tendo passado pelo reconhecimento de sua negação inerente, e que assume, portanto, esta negatividade, como essencial ao ser do objeto. O não-ser é. Apesar deste inquestionável avanço do entendimento perante a percepção – incapaz que era de lidar com a negação como parte do modo de ser da coisa, já que em última instância deveria ser idêntica consigo mesma, implicando sua não contradição –, este elemento negativo do novo critério, como dito, não é suficiente para abalar a convicção da dimensão ontológica do objeto experimentado pela consciência. Noutras palavras, não compreendendo ainda o “*conceito como conceito*”⁶⁵, a negação não é vista ainda enquanto um momento essencial da própria dinâmica cognitiva. Este só será o caso, para o sujeito engajado na experiência, com a ocasião do malogro do entendimento, que ainda baseia o objeto na noção de fundo. Mas o

⁶⁴ Cf. Jon Stewart: “At the end of “Perception” chapter, natural consciousness had reached the stage where its conception of the object was the unconditioned universal. The object is unconditioned since it has no properties and thus is without relation to anything else. It had to be purged of all properties, since the inconsistencies and contradictions in the relationship between the object and the properties and the relationship between the properties themselves proved to be overpowering. We ended up with merely a universal conception of unity, which we could not find in perception. But once the object is extricated from its properties it becomes an unconditioned universal, since it has no determining qualities. Without determining qualities, the object is no longer an object of perception.” in. *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 2000, p. 80. [Ao final do capítulo da percepção, a consciência natural havia alcançado o estágio onde sua concepção do objeto era o universal incondicionado. O objeto é incondicionado desde que não tenha propriedades e que portanto seja sem relações a qualquer outra coisa. Deveria ser purgado de todas as propriedades, desde quando as inconsistências e contradições na relação entre o objeto e as propriedades e a relação entre propriedades entre si provou-se avassaladora. Terminamos meramente com uma concepção universal de unidade que não podíamos encontrar na percepção. Mas uma vez que o objeto é liberado de suas propriedades ele se torna um universal incondicionado, já que não há mais qualidades determinantes. Sem qualidades determinantes, o objeto não é mais um objeto da percepção.] (Tradução I.L.C)

⁶⁵ O conceito de conceito envolve uma apreciação da relação dinâmica entre identidade e diferença, Universal e singular, sujeito e objeto, etc., no movimento dialético da apreensão cognitiva dos temas como processo. Para Hegel, o Conceito é a um só tempo a unidade de juízo determinante e reflexionante em Kant, ou seja, é tanto o movimento de pôr o objeto, quanto o processo reflexivo pelo qual o objeto vem-a-ser como produto do juízo. Nesse sentido, poderíamos nos referir ao juízo determinante, ou em nosso caso, aos momentos do conceito na consciência natural, enquanto juízo reflexionante que se esqueceu de sua própria história enquanto conceito.

primeiro parágrafo (§132) deste terceiro capítulo não se encerra por aí. Depois de ter caracterizado o objeto do entendimento, Hegel ressalta que aquilo que permanece inconsciente para esta figura da consciência, entretanto já se revela para nós (*Wir*), a audiência filosófica, que estamos acompanhando todo o processo:

*Para nós, esse objeto, mediante o movimento da consciência, passou por um vir-a-ser em que a consciência está de tal modo implicada que **a reflexão é a mesma dos dois lados**, ou seja, é uma reflexão só. No entanto, a consciência nesse movimento tinha apenas por conteúdo a essência objetiva, e não a consciência como tal, de tal sorte que para ela o resultado tem de ser posto numa significação objetiva e a consciência deve retirar-se do [resultado] que veio-a-ser – o qual, como algo objetivo, é para ela a essência. (Idem, ibidem, grifo nosso)*

A consciência está entrelaçada no devir do objeto do entendimento, mas é disso inconsciente, de tal forma que não reconhece ter retornado a si própria do objeto da percepção de maneira distinta do que era antes, isto é, sua subjetividade alterou-se. Importa nesse viés destacar que a determinação recíproca do conceito enquanto a dinâmica do em si e para outro, é um ponto de vista que a consciência alcança como um *nós*, isto é, do ponto de vista especulativo do conceito enquanto é espírito. A bem dizer, esta determinação constitutiva do ser enquanto momento do saber já está para nós explícita desde a dialética da certeza sensível, ainda que enquanto tal se mantenha implícita para o sujeito da experiência durante todo o percurso da consciência natural^{66,67}. O movimento do conceito não é apenas para o sujeito, nem apenas do objeto, senão que ambos são seus momentos, ou seja, não é nem estrito racionalismo nem estrito empirismo, sendo portanto a coabitação do conceito como mente e mundo, epistemologia e ontologia. Hegel quer evitar que tenhamos uma assimilação metafísica com a *Fenomenologia*, esquecendo-nos de que o objeto aqui é relacional: partimos do objeto, somos remetidos ao sujeito e voltamos ao objeto, em um incessante processo que Hegel entende enquanto a natureza do conceito.

⁶⁶ Cf. Gadamer: “O capítulo sobre a fenomenologia da consciência é em última instância dominado pela questão: como é que a consciência se transforma em autoconsciência ou como é que a consciência se torna consciente de que ela é consciência de si? A afirmação de que a consciência é autoconsciência é uma doutrina central da filosofia moderna a partir de Descartes. Nessa medida, a ideia hegeliana da *Fenomenologia* se acha na linha cartesiana.” in. *O Mundo às avessas*, 2012, p.47

⁶⁷ Cf. Jon Stewart: “The implicit reliance on universal concepts implied in natural consciousness’s assertions about the nature of the object up until this point indicates that there are certain important cognitive presuppositions in even the most basic claims about objects.” [A dependência implícita por conceitos universais implicada nas afirmações da consciência natural sobre a natureza do objeto até este ponto indicaram que existem certas importantes pressuposições cognitivas mesmo nas mais básicas pretensões sobre objetos.] (Tradução I.L.C.)

3.2: (§ 133) A liberdade de um objeto livre do sujeito.

Continuamos neste parágrafo com a caracterização da diferença entre o conceito do objeto para a consciência engajada no entendimento, e como este é para nós. Do ponto de vista da consciência a fazer a experiência de seu juízo, o objeto já apresenta traços de sua própria estrutura reflexionante, autorreferencial, que seria típica do sujeito. No entanto, como ela ainda não é cônica de sua participação na determinação da experiência, seu objeto não lhe aparece ainda como objetividade:

Sem dúvida que o entendimento suspendeu com isso sua própria inverdade e a inverdade do objeto; e o que lhe resultou em consequência foi o conceito do verdadeiro: como verdadeiro *em-si sendo*, que não é ainda o conceito, ou seja, ainda está privado do *ser para si* da consciência: é um verdadeiro que o entendimento, sem saber que está ali dentro, deixa mover-se à vontade. Esse verdadeiro leva sua vida como lhe apraz, de modo que a consciência não tem participação alguma em sua livre realização; mas, o contrário, simplesmente o contempla e puramente o apreende. Nós devemos por isso, antes de mais nada, pôr-nos em seu lugar e ser o conceito que modela o que está contido no resultado: somente nesse resultado completamente modelado - que se apresenta à consciência como um *sendo* - ela se torna para si mesma consciência concebente. (Idem, p. 109)

Esta passagem ressalta que a consciência do sujeito não é mais a mesma da percepção, na medida em que “o entendimento suspende sua inverdade”, ou seja, já não mais assume a perspectiva estritamente racionalista do sujeito absoluto. Mediante a assimilação do retorno do objeto ao sujeito como produto da reflexão, um resultado do malogro da percepção, também experimenta-se a “inverdade do objeto”, que deixa, portanto, de ser algo absolutamente exterior, que não compartilharia nada com o sujeito, posição empirista ainda presente na percepção. Noutras palavras, não só entendimento suspende a abstração da percepção, presa na determinação sensível da aparência (para outro) como essência (em si ou para si), já que agora assume (por intermédio do conceito) a determinação recíproca destes polos antes tidos como opostos; como também o entendimento antecipa a lógica da consciência-de-si, para quem o sujeito se reconhece no objeto, pois estão em determinação recíproca. O movimento do conceito está no mundo e na mente. Mas este último tema excede o escopo de nossa pesquisa, no que vale ressaltar ao menos o fato de que o resultado deste expediente que estamos analisando aqui, o entendimento, será sua suspensão para encarar um tratamento da própria condição da subjetividade enquanto decididamente envolvida com o processo da objetividade. *Acertar as contas com o sujeito, o que demandará sua contextualização enquanto intersubjetivamente*

mediado, será o que, portanto, no quarto capítulo, vai ser definido enquanto o critério prático-epistêmico do objeto: a rocha dura de uma forma de vida.

O objeto do entendimento possui assim traços do sujeito, de modo que ambos encontram-se em registros simétricos, ainda que opostos para o ponto de vista do sujeito. Há uma identidade radical, da ordem de sua lógica dialética interior, entre sujeito e objeto, identidade que se afirma apesar da diferença igualmente radical, já que persiste no antagonismo de termos que para nós são momentos do conceito. Por isso que neste estágio, é o objeto quem aparece enquanto livre, sucumbindo, portanto, a liberdade do sujeito. Por não participar⁶⁸ conscientemente da constituição do que toma como a verdade do objeto, este “leva sua vida como lhe apraz”. Desse modo, a consciência ainda se ilude com a perspectiva de uma suposta neutralidade axiológica, segundo a qual, por este novo critério, seria possível apenas contemplar e receber de modo meramente passivo este novo objeto que se revela enquanto autoprodutor de suas diferenças (como ressaltamos, de modo mimético ao sujeito). Esta é também uma antecipação do conceito de vida (enquanto dinâmica auto predicativa), por meio do qual se dará o desfecho do caminho do entendimento. Será preciso ao sujeito tomar parte do objeto, perpassá-lo conceitualmente para si, caso queira sair do solipsismo moderno que apregoa o dualismo de sujeito e objeto. Como já anunciamos, a passagem do entendimento para a consciência-de-si será o momento da consciência engajada na experiência dialética do conceito tornar-se consciente dessa participação, inconsciência de participação que já é decorrência da modelagem que não sabe de si (o que chamamos de projeção metafísica do sujeito no objeto), que, replicando uma identidade – produto da consciência como intelecto demiúrgico (Kant) –, satisfaz-se com esta determinada identidade, que não se sabe posta por ele mesmo, sujeito, sendo pois um resultado, uma relação. A unidade do objeto é a identidade entre sujeito e objeto. Todavia, esta identidade é aqui parcial, já que permanece ainda a diferença entre sujeito e objeto, tal que a consciência não se percebeu participando da estruturação da objetividade, e portanto põe o em si do objeto sem implicar junto seu ser para si. Eis a importância ímpar de toda a primeira parte da fenomenologia, que versa sobre o movimento dialético da consciência: trata-se de desenvolver a unidade cognitiva dos objetos que são para uma consciência enquanto

⁶⁸ A expressão faz referência a um termo clássico da filosofia platônica que é o de participação (μέθεξις). Significa uma relação a um só tempo interna e externa entre um particular e sua forma pura (εἶδος) Universal. Para Platão, tudo que existe de particular é um exemplo, uma cópia imperfeita (mimesis) de um conceito puro. Essa sua concepção funda o realismo forte do conceito, concepção que assume este como entidade metafísica.

um processo, um resultado, ao invés de, como queria Kant, assumir uma *unidade transcendental da apercepção originária*⁶⁹.

3.3.: (§ 134) Diferença ontológica do objeto da percepção e do entendimento.

O parágrafo seguinte tem por objeto ressaltar a diferença entre o Universal incondicionado da percepção e o Universal incondicionado do entendimento. Será a ocasião também de Hegel traçar nas entrelinhas sua crítica ao modelo de cognição kantiana, baseada na separação entre intuições e conceitos, matéria e forma pura. A estratégia de Hegel, como veremos, pauta-se em uma versão epistemológica da metafísica de Aristóteles, ou seja, o que compreendemos por *hylomorphismo*, segundo o qual a matéria (*υλο*) – que para Hegel será vista como o conteúdo – e a forma (*μορφη*), determinam-se reciprocamente, em função de outro par categorial conhecido em Aristóteles, o de ato (*ἐνέργεια*) e potência (*δύναμις*). Desse modo, Hegel pretende oferecer uma reinterpretação do Universal do entendimento, na medida em que para este a forma seria um momento essencial do próprio conteúdo, e não mais como aparecia para a percepção, que tomava a forma, enquanto aparência volátil, enquanto meramente um acidente da substância experimentada que seria o conteúdo, algo, portanto, inessencial (ao que só se juntaria à coisa uma enquanto seus predicados exteriores, cópula sem razão suficiente entre sujeito e predicados).

Vejamos a seguir como Hegel se refere quanto a este assunto:

O resultado foi o Universal incondicionado; de início, no sentido negativo e abstrato, de que a consciência negava seus conceitos unilaterais e os abstraía; e, a bem dizer, os abandonava. Mas o resultado tem em si a significação positiva de que nele está posta imediatamente, como a mesma essência, a unidade do *ser-para-si* e do *ser-para-outro*, ou a oposição absoluta. À primeira vista, parece que isso concerne só a *forma* dos momentos, um em relação ao outro; porém, o ser para si e o ser para outro são também o próprio *conteúdo*, pois a oposição, em sua verdade, não pode ter nenhuma outra natureza a não ser a que se revela em seu resultado, a saber: que o conteúdo, tido por verdadeiro na percepção, pertence de fato somente à forma e se dissolve em sua unidade. (2002, p. 109)

⁶⁹ Cf. Gadamer: “Assim, é preciso compreender desde o princípio a tarefa que Hegel se colocou na fenomenologia; a autoconsciência, a síntese da apercepção de Kant, não pode ser tratada como algo previamente dado, mas como algo a ser ele mesmo demonstrado, e isso significa: como algo a ser demonstrado como a verdade em toda consciência. Toda consciência é consciência de si.” in. *Mundo às avessas*, 2012, p. 49.

O resultado inicial do Universal incondicionado, que Hegel menciona no início do parágrafo, é o resultado da percepção. Ali, seu sentido era “negativo e abstrato”, uma vez que oscilava a percepção entre uma representação e outra do objeto, não conseguindo portanto sustentar nenhum em si que colocava quanto à relação entre *ser-para-si* e *ser-para-outro*, deixando claro sua natureza retórica, segundo a qual poderia afirmar algo que facilmente seria negado depois, sem qualquer cerimônia. Era um objeto abstrato, pois lhe faltava a conexão necessária entre os momentos, que, sem qualquer razão de fundo que garantisse a unidade objetiva do objeto enquanto multiplicidade de predicados, apenas percebia que há muitas diferenças.

Todavia, apesar da falta de coerência no argumento da percepção, bem como sua consequente falta de coesão na estrutura da unidade objetiva do objeto, seu próprio desenvolvimento trazia consigo um elemento positivo a ser salvaguardado pela nova postura do entendimento, que era o de unidade essencial entre identidade e diferença, essência e aparência, ou como Hegel se refere, a “oposição absoluta”. Tratava-se portanto de fornecer uma explicação que desse conta da dinâmica dessa unidade, também entendida como entre forma e conteúdo, que é justamente o ponto onde o conceito abstrato e meramente negativo de verdade do objeto enquanto coisa idêntica a si mesma – a posição da percepção - travava. Para a percepção, a identidade é o conteúdo, e a diferença, a forma. Mas sem relacionar *ser-para-si* (conteúdo) e *ser-para-outro* (forma) como momentos do conteúdo do verdadeiro, aquela sua verdade era apenas formal, ou seja, somente se mantém enquanto um modelo de interpretação, cuja atenção ao conceito “dissolve em sua unidade”.

Esse conteúdo é, ao mesmo tempo, universal: não pode haver outro conteúdo que por sua constituição peculiar se subtraísse ao retorno a essa universalidade incondicionada. Um tal conteúdo seria qualquer modo determinado de ser para si e de se relacionar com outro. Só que, *ser para si e relacionar-se com outro, em geral* constituem a *natureza* e a *essência* de um conteúdo cuja verdade é ser Universal incondicionado; e o resultado é meramente universal. (Idem, *ibidem*)

Estamos vendo se insinuar aqui a filiação de Hegel a outro sistema de pensamento, além do já anunciado *hylomorphismo* aristotélico, que é a monadologia de Leibniz, justamente a visão segundo a qual a relação entre as partes de um todo é interna. Como poderia algo relacionar-se com um diferente de si próprio (um Outro) e ao mesmo tempo ser para si, isto é, continuar existindo enquanto uma autoidentidade? Na verdade aqui a pergunta se inverte, e torna-se: como algo não poderia retornar à sua unidade se todo *mesmo*, todo ser para si, é

também um “relacionar com outro”? A ideia de outro deve ser considerada aqui sobre quatro aspectos: há um outro em si; um ser para outro, isto é, um aparecer; o outro enquanto o oposto de objeto, isto é, o outro como sujeito; e outro ainda enquanto objeto distinto, ou seja, outro objeto. Mas o modelo de explicação da percepção era tal que apelava para um paradigma mecanicista, atomista e contextual da relação entre substâncias e seus acidentes e entre outras substâncias, de tal forma que qualquer outro implicava a perda de si. As relações entre outros eram relações de exterioridade, conflituosas. Por isso, uma explicação que lança mão de uma relação não antagônica entre esses extremos está, por sua própria natureza, para além daqueles paradigmas, pois assume como objeto a própria dinâmica entre forma e conteúdo e entre conteúdos. Naquela situação, sendo as relações destes momentos apenas externas, mantinham em comum apenas o contexto – ou seja, era uma relação forçada, enquanto que, agora, estabelecem uma relação interna, ao que iremos nos referir aqui por “holismo”.

Diante do contextualismo predicativo ou da mecânica do paradigma perceptivo, a fluidez holística do entendimento postula um conteúdo, como seu objeto, que extrapola o limite da relação meramente exterior. A relação entre forma e conteúdo, para o entendimento, é recíproca. Nós já sabemos que em um primeiro momento, diante da realidade aí sendo, atribuir uma unidade era a única saída diante da incessante variabilidade do *caos* do mundo. Este procedimento de identificar algo perante o múltiplo queria o singular, mas não entendido enquanto tal (já que Singular é a unidade de particular e Universal), e sim enquanto um particular imediato (o que vimos ser uma contradição em termos), e que justamente porque sem fazer referência a qualquer outro, a qualquer diferença, era tido, poderíamos dizer, enquanto um singular singularíssimo. O malogro desta pretensão cognitiva (a saber, a certeza sensível) resultou no Universal incondicionado para a percepção. Por sua vez, a percepção recepcionou essa universalidade na necessidade de determinação do Eu e da coisa para si próprios, recorrendo para tanto à universalidade de suas diferenças. De fato, sem este expediente, não seria possível à consciência a apreensão do particular como Singular, já que o particular enquanto “puro ser” ou “puro isto” carece da mediação, que propriamente é o que lhe determina, e sem a qual permanece, logicamente, indeterminado. Aprendemos assim com a percepção que a unidade é condição da multiplicidade, já que sem unidade não poderíamos fazer qualquer distinção entre as diferenças, bem como aprendemos que sem a multiplicidade não há unidade, pois se não houvesse diferenças, tudo se reduziria a uma homogeneidade.

Este expediente da percepção é análogo ao modo como Kant pensa operar o sujeito transcendental na apreensão da realidade objetiva. Para Kant, caberia às formas puras da intuição recepcionar de modo imediato os dados dos sentidos, enformando-os enquanto tempo e espaço, que por sua vez seriam re-enformados pelas categoria puras do entendimento (qualidade, quantidade etc.). Neste sentido, há em seu idealismo a premissa segundo a qual o múltiplo dos sentidos seria o conteúdo que, no entanto, sem a estrutura formal do sujeito, seria destituído de ser. A unidade da multiplicidade não era um atributo do real enquanto coisa-em-si, mas do fenômeno, enquanto representação mediada pelo esquema da intuição formal e das categorias. Havia, portanto, em Kant, um abismo intransponível que separava intuições e conceitos, de modo que àquelas cabiam o relacionamento imediato com o múltiplo, enquanto que a estes, a conformação do múltiplo intuído enquanto uma unidade. Representação da representação, conteúdo e forma estavam em lados opostos da experiência e, conseqüentemente, também sujeito e objeto (a bem dizer, o objeto seria para Kant um resultado conceitual, não havendo o que ser visto por intuições sem conceitos, nem qualquer conteúdo em conceitos sem intuições, i.e. a coisa-em-si é uma abstração). Entretanto, uma vez que a própria estrutura proposicional da relação entre conteúdo e forma altera-se para a consciência do entendimento, o novo objeto já não comporta-se mais dentro dos limites apenas da percepção (isto é, a ontologia do empirismo estrito torna-se obsoleta), mas também excede a epistemologia kantiana. A solução, veremos agora (§ 135), está na união do *hylomorphismo* e das mônadas.

3.4: (§ 135) Aristóteles e Leibniz: imanência e fluxo de identidade e diferença.

Porém, a diferença entre forma e conteúdo emerge nesse Universal incondicionado, por ser ele objeto para a consciência. Na figura do conteúdo, os momentos têm o aspecto sob o qual inicialmente se apresentavam: o aspecto de serem, por um lado, um meio universal de muitas “matérias” subsistentes; e, por outro, o uno em si refletido, no qual sua independência se aniquila. O primeiro momento é a dissolução da independência da coisa, ou a passividade que é um ser para Outro. O segundo momento é o ser-para-si. (Idem, p. 109-10)

Apesar de, como diz o término do parágrafo anterior, o resultado do conteúdo, enquanto determinado como “ser para si e relacionar-se com outro”, ser “meramente universal” (ou seja, o de continuarmos recorrendo a uma semântica em que o mesmo está em seu absolutamente outro, semântica que expressa a forma infinita, isto é, o conceito), na medida em que este conteúdo é aqui o objeto para a consciência, aquela diferença, que em si se suspende, ainda existe enquanto diferença de fato para si (consciência). Ou seja, forma e conteúdo são ainda,

para o entendimento, momentos formalmente opostos, ainda que já pertençam ao mesmo conteúdo. Temos aqui a velha falha da consciência natural, que é a de perseverar na projeção de estados subjetivos enquanto estados objetivos: o vício da cisão. Nesse sentido, permanecemos com aqueles momentos legados pelo objeto da percepção, ou seja, o conteúdo do objeto do entendimento tem o momento do múltiplo, que lá era o *também*, ou como dito acima, o “meio universal de muitas “matérias” subsistentes”, assim como há o momento negativo, o do mesmo, do para si, o “uno em si refletido”. Mas, do ponto de vista da forma do objeto deste novo conteúdo, estes aspectos não estabelecem mais aquela relação de independência mútua, motivo pelo qual, como dissemos acima, o parágrafo anterior dizia que “o conteúdo, tido por verdadeiro na percepção, pertence de fato somente à forma e se dissolve em sua unidade”, quer dizer, a unidade de forma e conteúdo faz parte agora da própria unidade do objeto, e não mais somente da unidade perceptiva do mesmo: é sua ontologia, sua essência⁷⁰. Negar a percepção, no entanto conservando-a, era assim negar àquela a independência do Uno e, portanto, o condicionamento do múltiplo (a separação dos momentos), e afirmá-los como internamente relacionados. Por esta razão, a multiplicidade, que para a percepção representava o conjunto fixo e passivo de propriedades, independentes entre si e atreladas à substância Una, para o entendimento são “a dissolução da independência da coisa”. O Uno não era mais a substância com acidentes, mas um ser para si relacionado com seu ser para outro, o que significa que os predicados do objeto (ser para outro) não eram apenas fixados na coisa, mas deveriam estabelecer com ela, como sabemos, uma determinação recíproca. Ou seja, o entendimento experimenta o aniquilamento da independência do ser para si na medida em que ao interiorizar nele o “relacionar-se com outro”, o objeto deixava de estar preso à uma unidade isolada, afirmando-se contextual por dentro:

“Importa ver como esses momentos se apresentam na universalidade incondicionada, que é sua essência. Antes de tudo, é evidente que esses momentos, pelo fato de só estarem nela, em geral não podem ficar separados um do outro; mas são essencialmente lados que neles mesmos se suspendem; e o que se põe é unicamente o transitar de um para o outro.” (*Idem*, p. 110)

⁷⁰ Cf. Jon Stewart: “Hegel refer to this object behind the appearances as “being for self”, i.e., the object as it is for itself without any relation to another or to the thinking subject. The properties of “Perception” become here reinterpreted as the results or consequences of the objects behind the scenes. The object in its empirical aspect, as representation or appearance, Hegel calls “being for another”, since it is in this aspect that the object reveals itself to the subject.”, in. *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 2000, p. 83. [Hegel refere-se a este objeto atrás da aparência como “ser para si”, i.e., o objeto como é para si mesmo sem qualquer relação a outro ou ao sujeito pensante. As propriedades da “Percepção” tornam-se aqui reinterpretadas como os resultados ou consequências de objetos por detrás das cenas. O objeto em seu aspecto empírico, como representação ou aparência, Hegel chama “ser para outro”, já que é nesse aspecto que o objeto revela a si mesmo para o sujeito.] (Tradução I.L.C.).

O erro ou a ilusão da percepção basicamente poderia ser resumido na ideia de que sem vincular reflexivamente Uno e múltiplo, tomava uma coisa por outra, assumindo o que aparecia do objeto como o sendo, como a essência, verdade e identidade. Não se dava conta assim de que a aparência não reduz a si própria a essência, muito pelo contrário, é a essência de algo que se põe enquanto aparência. Por não ter uma lida suficientemente histórica com a própria gênese de sua categoria⁷¹, a percepção perdia de vista a autonegatividade do objeto, já que seu próprio conceito não era para si negativo. A historicidade ou o processo tanto do vir-a-ser do mundo quando de si própria, enquanto conceito escapava-lhe, com o que o Universal da percepção era abstrato, porque só positivo, isto é, era condicionado. Em sua própria estrutura proposicional, para o juízo formalmente infinito do entendimento, não se trata mais apenas de reunir particularidades (propriedades, ou mesmo “matérias subsistentes”) a um Uno Universal, que funcionaria como substância inalterável. Seria preciso afirmar a interdependência dos momentos, vincular internamente ser para outro e ser para si. Estes momentos “são essencialmente lados que neles mesmos se suspendem; e o que se põe é unicamente o transitar de um para o outro”, quer dizer, não permanecem no lado em que estavam, de modo que o que era antes aparência, volta à essência, e o que era a essência, vem-a-ser enquanto aparência. Virtual ou potencialmente, a coisa percebida já era outra do que aquilo que se mostrava, do que seu ser para outro, de modo que uma apreciação ontológica e epistemológica do tema necessariamente passa pelo referido *hylomorphismo*, à medida que ali fica claro essa relação

⁷¹ O tema da historicidade do conceito em Hegel não significa como poderiam querer dizer, que o conceito é determinado por sua condição de estar mediado por um contexto de interações sociais, como a família, o Estado, etc. Não que Hegel discordasse disso, aliás, de fato o tema da socialização da individuação e vice-versa faz parte não só da *Fenomenologia* como mais explicitamente, de sua *Filosofia do Direito*. Entretanto, anterior à essa socialização da razão na história, a historicidade do conceito é seu próprio movimento imanente de desdobramento entrelaçado de categorias subjetivas e objetivas cada vez mais ricas. E compreender que o conceito é processo, ou ainda, que seu ser é mover-se para além de suas contradições interiores: é negação da negação, ou seja, trabalho. Quanto ao sentido histórico do Conceito, cf. Jon Stewart: “The Notion is not historical in the sense that our conceptions of object and of ourselves as subjects are shaped by historical influences... Hegel is interested in analyzing the self-development of thought and is thus less concerned with these empirical influences on our cognition... Hegel's analysis in the *Phenomenology* can be understood as “historical” only in the sense that the concepts develop themselves in time into more complex forms. The important point to keep in mind, however, is that this “historical” development of the categories is in a sense *priori*, that is, it has its own inner logic and does not appeal to specific empirical, historical, or sociological factors.”, in. *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 2000, p. 24-25. [O Conceito não é histórico no sentido de que nossas concepções sobre o objeto e sobre nós mesmos como sujeitos são moldadas por influências históricas... Hegel está interessado em analisar autodesenvolvimento do pensamento e assim menos preocupado com as influências empíricas em nossa cognição... A análise de Hegel na *Fenomenologia* pode ser entendida como “histórica” apenas no sentido de que os conceitos desenvolvem a si mesmos no tempo em formas mais complexas. O ponto importante de se manter em mente, no entanto, é que este desenvolvimento “histórico das categoriais é em um sentido a priori, isto é, tem sua própria lógica e não apela para fatores empíricos, históricos ou sociológicos específicos.] (Tradução I.L.C.).

entre a forma (isto é, a potência expressa em ato, o conteúdo como é para outro, como aparece ou como se manifesta) e a matéria (o conteúdo que não só é o que aparece, como pode vir-a-ser outro, atualizar-se distintamente, pois guarda em si a potência de mudar).

3.5 (§ 136) Determinação do objeto do entendimento pelo conceito de força.

Neste parágrafo, veremos se delinear como que o resumo e assim o arremate da construção do conceito do objeto para o entendimento. Este parágrafo, além de longo, possui uma densidade argumentativa de maior dificuldade, de modo que para facilitar a compreensão do que Hegel, com sua difícil linguagem, expõe enquanto o que entendemos ser o essencial deste objeto, dividiremos o argumento em quatro momentos: o primeiro diz respeito à fluidez do objeto, ao que podemos referir-nos como a oscilação da percepção, seu devir incessante entre Uno e múltiplo. O segundo momento atribui um nome e uma dinâmica àquela oscilação percebida: surge o conceito de força, que explica a diferenciação do objeto e sua redução à unidade em termos de exteriorização e interiorização de uma só e mesma força. O terceiro momento é o reconhecimento do conceito de força – para nós que acompanhamos “de fora” a experiência da consciência – enquanto conceito, quer dizer, puro pensamento, ou ainda, mais um expediente cognitivo velado para si, consciência engajada na experiência a partir “de dentro”, no fluir imanente do conceito. Por fim, o arremate se dará com uma apreciação nas entrelinhas do caráter leibniziano do conceito de força como posto pelo entendimento, em seu embate com o mecanicismo newtoniano, que à época era a visão da ciência oficial. O parágrafo termina com uma indicação de qual seja a falha, o vício, do entendimento, o que dará ocasião, nos parágrafos seguintes até o final do capítulo, da consciência experimentar a dialética de seu conceito de força, ou seja, o desenvolvimento de seus pressupostos, encontrando contradições insuspeitas, e terminando por concluir pela falência de sua concepção de objeto separado do papel do sujeito em sua determinação objetiva. Surgirá então um objeto que é para si o sujeito. Daremos agora início à interpretação do primeiro momento, o do devir.

Um dos momentos aparece pois como essência posta de lado, como meio universal ou como o subsistir das “matérias” independentes. Mas a *independência* dessas matérias não é outra coisa que esse meio, ou seja: esse *universal* é exatamente a *multiplicidade* desses diferentes universais. (Idem, p. 110)

Para que possamos reunir em um só expediente explicativo a unidade de diversos, quer dizer, conectar distintos predicados enquanto predicados de um mesmo sujeito, faz-se

necessário que o entendimento suspenda a dicotomia entre os momentos que a percepção distinguia enquanto o ser da coisa. Por não conseguir explicar a relação entre Uno e tampouco entre as diferenças particulares (as “matérias”) entre si, ora a percepção se atinha ao Uno, que “aparece pois como essência”, ora oscilava para o múltiplo, somando ou agregando novas informações de modo abstrato em um novo Uno. Reunião de informações sem nexos entre si, o procedimento da percepção era uma operação estritamente analítica, como quem diz “sujeito é predicado”. Este ato cognitivo se sustentou até que outra diferença fosse inserida no sujeito, de modo que o conceito anterior do que era a coisa se perdia, transitando para um novo. Entretanto, este transitar incessante da percepção parece não ter fim, de modo que o verdadeiro da percepção aparece para o entendimento enquanto esta dinâmica. Para dar conta desta insuficiência, aquelas diferenças aparentemente independentes entre si, e em relação de dependência para com uma essência abstrata, precisam ser postas como diferenças necessárias de um Universal concreto, ou seja, um Universal não condicionado, o que veremos ser o mesmo que autodeterminado, produtor de suas próprias diferenças. A diferença, isto é, as propriedades universais de um objeto, que são os predicados do sujeito, devem ser momentos da autodiferenciação do Universal, positividade do negativo, universais do Universal, ou diferenças essenciais (o que Hegel chama especulativamente de *determinidades*). Era preciso portanto uma nova forma de juízo, que, ao invés de separar Universal de um lado e particular de outro, Uno e múltiplo, reunisse em um mesmo ato cognitivo, numa mesma identidade, a diferenciação da unidade:

Porém, como o universal está nele mesmo em unidade estreita com essa multiplicidade, quer dizer que cada uma dessas “Matérias” está onde está a outra; interpenetram-se, mas sem se tocarem, já que, inversamente, o Diferente múltiplo é exatamente do mesmo modo independente. (Idem, *ibidem*)

O Universal, portanto, está tanto de um lado quanto do outro, o que suspende a separação entre lados, sendo tudo o Universal incondicionado. Ou seja, a Coisa tem Universais em si e é ela mesma um Universal. A diferença, o múltiplo, é um Universal à medida que, se assim não fosse, não poderíamos reconhecê-la enquanto diferença, isto é, faz parte de sua determinação participar de um conceito. Se a diferença, o múltiplo, não fosse universal, então não seria independente. Somente na forma do conceito é que podemos apreender as antes “propriedades”, que já ao final da percepção eram vistas como “matérias livres”, isto é, universais, tal que o conceito é a própria diferença de uma unidade, sua especificidade única. Que algo seja salgado,

ou cúbico, ou vermelho etc. não significa que apreendemos esta sua característica como algo imediato, senão que, pelo contrário, é preciso a mediação conceitual para que algo possa se apresentar como o predicado de um sujeito. Esta mediação conceitual é o que chamamos aqui de forma universal da “matéria”, ou, em outras palavras, o entendimento não supõe mais o contexto predicativo enquanto um dado da sensibilidade, mas sim o resultado de uma operação do pensamento, capaz de ver a universalidade no particular, o comum no “imediato”. Por outro lado, a coisa é também ela Universal, conceitual, proposicional ou linguística, tal que sem a universalidade em si, igualmente não seria específica. Salvaguardamos, portanto, a independência das “matérias”, uma vez que sua determinação está intimamente relacionada com o Universal incondicionado, de onde as mesmas provêm enquanto multiplicidade de um meio Universal específico, explicada como determinação recíproca entre Universal e particular⁷². Com isso, tanto as “matérias” deixam de serem livres, já que estão no Universal, quanto o “meio” deixa de ser apenas um meio, pois é quem dá vida às diferenças. Enquanto diferenças do Universal, a Coisa integra suas diferenças, com o que estas “interpenetram-se, mas sem se tocarem”, isto é, coabitam em um lugar comum, no entanto não são iguais, já que são justamente o que caracteriza a especificidade de um “Diferente múltiplo”, isto é, um objeto portador daquelas qualidades secundárias, postas por si próprio. Como já ressaltamos por ocasião da interpretação do parágrafo 133, este modo de ser do objeto enquanto produtor de suas próprias diferenças é uma definição que flerta com a definição moderna de sujeito, enquanto instância autorreferencial, que se relaciona consigo própria sendo portanto autodeterminado:

Com isso se põe igualmente sua porosidade pura – ou seu Ser-suspenso. Por sua vez, esse Ser-suspenso - ou a redução dessa diversidade ao *puro ser para-si* – não é outra coisa que o próprio meio; esse é a *independência* das diferenças. Ou seja: as diferenças, postas como independentes, passam imediatamente à sua unidade e sua unidade imediatamente ao seu desdobramento; e esse novamente, de volta, à redução. (Idem, *ibidem*)

Enquanto a percepção se prendia unilateralmente a seus conceitos sobre a Coisa, o entendimento relaciona forma e conteúdo como momentos dialéticos do Uno. Separando forma

⁷² Cf. Jon Stewart: “There is thus an immediate interaction and play between the unity that exists behind the scenes and the matters that we see in appearance”, in. *The Unity of Phenomenology of Spirit*, 2000, p. 83. [Há então uma interação imediata e um jogo entre a unidade que existe por detrás das cenas e as matérias que são o que vemos na aparência.] (Tradução I.L.C.).

e conteúdo, para nós os momentos da unidade do objeto, a percepção estabelecia uma forma predicativa contextualista para esta relação, tal que assumia que as várias propriedades, enquanto “matérias livres”, não eram exclusividade da coisa experimentada, mas participavam de diversas outras coisas, ou melhor, diversas outras coisas participavam daquelas propriedades (tomadas enquanto universais). Mas nessa relação de independência recíproca, o contexto predicativo não era suficientemente explicativo da essência objetiva dos objetos, pois meramente elencava uma gama de atributos ou qualidades que poderiam estar aqui ou ali, sem com isso deixar claro como é que aquelas determinadas propriedades apareciam. Assim, a objetividade era o enumerar das propriedades, que eram colocadas lado a lado, como em uma lista descritiva, passando ao largo da explicação da razão de serem aquelas propriedades e não outras a essência da coisa percebida. É enquanto Universal incondicionado que a passagem do conteúdo à forma e da forma ao conteúdo se fará inteligível, de modo que a forma é aqui compreendida como conteúdo que veio-a-ser, ou conteúdo desenvolvido, desdobrado, e o conteúdo, como forma interiorizada, forma que se recolhe, ou, como veremos, que é “repelida à dentro de si” (p. 103). Momentos diferentes de uma mesma unidade dialética, forma e conteúdo são os mesmos para o entendimento, com o que sua diferença existe apenas como aparente ou oculta, efeito ou causa, externo ou interno. Já aceitamos portanto aqui o transitar dos “lados” enquanto essência objetiva, e portanto já aceitamos que aquelas antes propriedades não possuem solidez, com o que se revelam “porosidade pura”, isto é, apenas o “ser para-si” da coisa, momentos visíveis, positivados, exteriorizações do processo da unidade. Antes, a unidade era percebida como mero meio, algo muito próximo do *isto* da “certeza sensível”, um algo cuja universalidade no fundo lhe escapava, era Uno abstrato. Seu paradigma sensitivo não lhe permitia ir além da afirmação ou positivação baseada nos sentidos, de modo que a causalidade inerente da justificação somente aqui torna-se algo que por assim dizer aparece como um não aparecer, um interior. Um mundo metafísico (suprassensível) está por detrás do ser.

Agora, para o ponto de vista do entendimento, forma e conteúdo são momentos do conceito ou positividade do negativo, ou ainda, predicados de um sujeito (instância ativa) que se relacionam enquanto transcendências na imanência do sendo, portanto, são o tornar-se Outro, o devir incessante de uma Coisa que é para si o que é para outro, e outro e assim por diante. O Outro emerge como momento do Mesmo, como negatividade que se positivou, diferença da identidade na identidade. Nessa sua positividade, aparecia para a percepção como a totalidade da coisa, como sua essência ou o verdadeiro, mas agora para o entendimento, essa positividade perdeu sua independência, já que se tornou, isto é, resultou de um processo. O entendimento

será a figura da consciência capaz então de relacionar processualmente aquilo que experimenta, de modo a tornar inteligível que algo devenida, isto é, que algo venha a ser, e do mesmo modo, que deixe de ser o que é, que desvaneça. Essa dissolução do que está dado, mas que ainda aparecia como o ser, é condição *sine qua non* para o advento do outro, da diferença, das potências ocultas no objeto. É preciso negar a flor para vir o fruto. Muitas vezes, como no caso da própria flor, essa negação lhe advém exteriormente, quer dizer, é preciso polinizar a flor para que esta devenida em fruto, potência que por mais que já lhe seja imanente (inerente), requer, todavia, uma intervenção. Essa violência que sofre a Coisa para que devenida o que deve ser, no entanto, por lhe ser igualmente essencial, não é uma violência sofrida, mas violência libertadora. Relacionando-se não apenas consigo mesmo, mas com outro diferente de si, o mundo objetivo se insere em uma trama cujos desfechos não se mostram dados. Infinitude dentro de si, é na relação com o outro que o existente se transforma. Noutras palavras, não é porque algo pode mudar que necessariamente mudará, sendo muitas vezes necessária não apenas uma força interior de diferenciação, mas o relacionar-se desse negativo, desse uno excludente, com outros negativos. Relações de negativos com negativos, positivities se defrontam e se alteram em uma rede holística de interação na qual a determinação da predicção do ser de algo deve envolver sua realidade enquanto participante de uma totalidade maior. Temos aqui uma antecipação do que ao final do capítulo Hegel chamará de vida, uma totalidade dinâmica de interações e transformações. E a partir do conceito de vida, a consciência será levada à sua própria participação nessa rede holística processual, o que lhe moverá para além do ponto de vista do entendimento: à autoconsciência. Mas aqui isto é apenas uma antecipação de uma etapa que já pertence ao malogro do entendimento, de modo que gostaríamos de ressaltar apenas o fato de que o verdadeiro já não é mais unilateral, mas multidimensional, modo de ser esse que, no entanto, não aparece, não é observável empiricamente, exceto como negativo. Esta negatividade constitutiva da Coisa é portanto pensamento, já que invisível, somente aparece aos olhos da mente. Mas o pensamento era o verdadeiro, com o que a consciência dá um passo significativo em direção à reunião de ser e pensar, que é a própria suspensão da consciência.

Entretanto, esta verdade da consciência – a consciência-de-si –, ainda não aparece para a consciência do entendimento propriamente dita, de modo que exceto para nós, a consciência permanece apegada àquela concepção ontológica do ser, concepção referencialista que pretende estar lidando com a coisa em si e para si. De fato existem traços da coisa-em-si kantiana no argumento hegeliano da força. Voltaremos ao assunto no próximo momento de nossa divisão

do parágrafo. Consideremos ainda apenas isso: como lhe parecerá impossível apreender a totalidade de interações possíveis entre tudo o que existe, o entendimento buscará uma formulação de caráter universalista, de modo a dar conta das diferenciações de um ponto de vista interior, quer dizer, do ponto de vista da causa, da regra ou da lei explicativa. Acessando a lei que rege o movimento dos corpos, o entendimento poderá se despreocupar, ainda que provisoriamente, com o problema da objetividade dinâmica e holística da realidade experimentada, já que quaisquer que sejam as mudanças sofridas pelos objetos, não escapariam às leis gerais do movimento. Veremos na sequência o advir deste conceito dinâmico universal enquanto força, o que inicia nosso **segundo momento**:

Pois esse movimento é aquilo que se chama *força* (*Kraft*). Um de seus momentos, a saber, a força como expansão das “matérias” independentes em seu ser é sua exteriorização (*Ausserung*); porém a força como o ser-desvanecido dessas “matérias” é a força que, de sua exteriorização, foi repelida adentro de si (*zurückgedrängte*), ou a *força propriamente dita*. Mas em primeiro lugar, a força repelida adentro de si *tem de* exteriorizar-se; e em segundo, na exteriorização ela é tanto força *em-si* mesma *sendo* quanto exteriorização nesse ser-em-si-mesmo. (Idem, *ibidem*)

Estamos diante de um conceito dinâmico quanto à essência objetiva, uma pretensão de explicação da realidade que apela para uma instância oculta como causa de efeitos aparentes. A matéria é viva, tem uma dimensão metafísica, é conceito em si, é unidade em processo. Seu modo de ser é tal que se diferencia em um determinado arranjo sensível, para depois se revelar diferente do que aparecia antes. Mudar não é apenas o resultado de uma ação sofrida exteriormente senão que é impulsionado a partir de dentro. Transformar-se está na genética do mundo objetivo, de modo que o processo de entender é justamente dar ao *movimento* um significado reconhecível, um nome. Sob o signo da força, que no caso está marcado por uma semântica da ciência moderna, mas que poderia ser a energia, o Tao, Deus, etc., a consciência relaciona momentos distintos do comportamento dos fenômenos a uma universalidade maior. A universalidade abrangente da força é de tal ordem que ela é seus dois momentos, que ocorrem em função de uma necessidade de fundo, uma causalidade invisível. Mas enquanto o não sensível é o verdadeiro, o que é a verdade é o pensamento⁷³. Somente uma lida intelectual,

⁷³ Cf. Jon Stewart: “...in “Perception” natural consciousness is convinced that there is a single unified object of perception that possesses the manifold of properties, but it never meets with this object in perception. Instead of giving up on the Notion entirely, natural consciousness grants that the object is not empirically perceived qua unitary object, but it insists that the object still exist *unperceived*.” in *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 2000, p. 83. [... na “Percepção” a consciência natural está convencida de que há um objeto unificado simples

conceitual, poderia sustentar um Universal de fundo, pois este Universal é a mediação que explica o evento particular por algo no além. Sem conceitos, não há explicação da causa dos fenômenos, que assim aparecem como o que a coisa é, portanto, são efeitos tratados como dados, ou causadores de si próprios. Entender é assim mediar aquilo que aparece por uma regra que está oculta, mas que é tida como o que a Coisa é em si mesma. Há portanto traços da coisa-em-si. Ainda voltaremos a esse assunto na ocasião do tratamento de nosso próximo momento, mais especificamente ao final deste tópico. Por ora, o que queremos destacar é que esta dualidade da força postula, em todo caso, uma “*força propriamente dita*”, precisamente esta instância oculta essencial, visível somente aos olhos do entendimento.

Já no primeiro parágrafo do capítulo (§132), Hegel dizia: “... como percepção, chegou a **pensamentos** que primeiro reúne no Universal incondicionado” (Idem, p. 108). Ou seja, trata-se, o entendimento, de uma operação cognitiva de conectar diferentes informações, explicar faces distintas da Coisa, dando coesão aos diferentes aspectos percebidos do objeto em um conceito unificador, reunindo assim essas múltiplas “percepções”. É, pois, a busca por um equilíbrio de fundo, de uma essência dinâmica, que mantenha a tensão da inquietude, ou seja, de uma régua para as desigualdades, instrumento de mensuração, de redução à lei.

Entretanto, isso ainda não está claro para a consciência engajada na experiência, de modo que sua relação com o objeto que lhe aparece é de ordem ontológica, ou seja, insiste em que o que está pensando seja como o mundo é, como as coisas são de fato, e não como são para nós, um expediente nomológico (de atribuição de regras, normas, leis) para a cognição do devir. Por estar inserida na experiência, a consciência natural explica o movimento do conceito em termos de movimento da força, algo exterior, independente do sujeito, existente em si e por si. Nesse sentido, a força representa o terceiro conceito unificador que aparece como estruturante para a consciência natural, dando sequência ao “isto”, o “ser puro” da certeza sensível e à “coisa” da percepção⁷⁴. Em função do conceito de força, a consciência se sentirá satisfeita com a explicação que oferece quanto à dinâmica do mundo, *sem aperceber-*

da percepção que possui a multiplicidade de propriedades, mas ela nunca encontra com este objeto na percepção. No lugar de desistir do Conceito inteiramente, a consciência natural assume que o objeto não é empiricamente percebido enquanto objeto unitário, mas ela insiste que o objeto ainda existe *não percebido*.] (Tradução I.L.C.).

⁷⁴ Cf. Jon Stewart: “Like pure being and the thing with properties before it, force is also considered to have an independent existence. It is something fully determined in itself, even though it is not directly accessible to sense. Hence, the naive realism still remains, and the role of the subject in the determination of objectivity is still unrecognized.” Idem, p. 84. [Como o puro ser e a coisa com propriedades antes, a força é também considerada por ter uma existência independente. É algo plenamente determinado em si mesmo, ainda que não seja diretamente acessível pelos sentidos. Conseqüente, o realismo ingênuo ainda continua, e o papel do sujeito na determinação da objetividade é ainda irreconhecível.] (Tradução I.L.C.)

-se de que está diante de um espelho de sua própria forma conceitual. Espelho do Conceito, o objeto é a força que se “exterioriza”, põe-se para fora, com a mesma necessidade em que se “interioriza”, é “repelida adentro de si”. Seu retorno vem de seu “exteriorizar-se”, portanto é ela do lado de fora, de quando ela própria saiu antes. Quem está retornando para dentro é a força antes oculta que havia se exteriorizado, se manifestado, em tempo pregresso. Sua exteriorização é, portanto, a um só tempo seu ser *para outro*, e seu ser *para si*, já que seu ser para outro é um momento de seu ser em si, a “*força propriamente dita*”. Desse modo, o que faz o entendimento é conectar estados de ser diferentes como momentos da mesma Coisa. É para o entendimento a princípio a mesma força dos dois lados, e por meio desta unidade duplicada, a consciência associa múltiplos predicados a uma só identidade. Um juízo não mais analítico, como procedia a percepção, mas sintético, que deixou de enunciar a comunidade (*koinonia*) dos gêneros supremos (como diria Platão no *Parmênides*), ou contextos predicativos, em uma lista fechada de propriedades universais, mas passa a expor o que aparece enquanto um aparecimento, um resultado, o efeito de uma causa essencial. Por detrás da aparência há uma causa, diferente do fenômeno imediato, uma mediação oculta, a força. Noutras palavras, o imediato não era de fato imediato, já que enquanto aparência era o resultado ou produto de uma mediação, a do Universal incondicionado enquanto força. A dimensão predicativa do entendimento opera assim como que em outro registro de inteligibilidade, não mais descritivista, mas nomológico, que explica uma coisa por outra, e recorrendo a uma trama entre forças ocultas – como a força da natureza, ou a força da lei –, e fenômenos, que é o aparecimento ou manifestação daquela essência, em um jogo dialético de uma força que se transcende ao exteriorizar-se, mas se mantém transcendente, Una, na imanência desta sua exteriorização. Mudar é a essência do modo de ser do mundo, e como temos visto, da mente.

Mas esta dimensão contraditória da realidade é um pressuposto apenas para a consciência distinguir o que é essência do que é aparência, pois na coisa mesma, sendo a dinâmica, o processo, sua alma, não deve ser posto como algo contraditório, mas sim como o verdadeiro. Portanto, que a verdade da Coisa seja a contradição significa que à consciência torna-se possível diferenciar o contexto de propriedades, uma vez que se opõem e com isso se determinam. Entretanto, como veremos no próximo recorte do parágrafo, que propriamente inicia nosso **terceiro momento** argumentativo, esta é uma exigência apenas do pensamento, não da realidade:

Quando nós mantemos os dois momentos em sua unidade imediata, então o entendimento - a qual o conceito de força pertence - é o *conceito* propriamente dito, que sustem os momentos distintos como distintos, pois *na força mesma* não devem ser distintos; a diferença, portanto, está só no pensamento. Em outras palavras; o que acima foi estabelecido foi apenas o conceito de força, não sua realidade. (Idem, p. 110-111)

Nós que estamos acompanhando o movimento dialético do entendimento podemos reconhecer que a exigência que este faz diante de seu objeto, de manter uma “unidade imediata” que “sustem os momentos distintos como distintos” é uma exigência sua, não propriamente incorporada na realidade em si da Coisa pensada. Do ponto de vista da Coisa, o diferente é idêntico, i.e., seus momentos distintos são sua identidade, seu devir é sua essência. É o entendimento que, para conceber a dinâmica, separa os momentos da Coisa, mas em sua verdade esta só seria determinada em relação com o Todo, de modo que a separação, o ato de abstrair uma coisa de sua relação imanente constitutiva, seu contexto holístico, é um expediente da cognição. A força só é cindida para o pensamento (entendimento) mas para ele mesmo é Una na sua realidade. Esta é uma exigência do entendimento, que a Coisa seja Una, sendo este o papel do conceito de força, ainda que isso nada tenha haver com a realidade. É o entendimento quem mantêm separados em momentos o acontecer da força, seu jogo ou dinâmica respiratória. Nesse sentido, estamos diante do encaminhamento hegeliano do problema de Hume que levou Kant à formulação de seu sujeito transcendental: o problema da causalidade, da origem da unidade dos objetos. A solução de Hegel suspendeu em si a de Kant, que será mediada pelo processo em uma relação categorial monadológica. Que o entendimento possa associar dois estados de coisa (arranjos, configurações) distintos enquanto momentos da identidade da Coisa é um mérito da consciência que entende (que explica), não advém da mera percepção sensorial, nem é imediato. Aliás, mesmo no reino da “intuição sensível” lá estava a mediação linguística, do Universal, seja nos conceitos simples de “aqui”, “agora” etc., que a certeza sensível recorria para se apropriar imediatamente do ser, seja nos conceitos auto concebidos Universais, como são as “matérias livres”. Portanto, mais mediadas e Universais ainda seriam juízos sobre a conexão entre estas mediações sensíveis. A compreensão do movimento e da percepção sensível são atos do pensamento com o que somos sempre remetidos à dimensão do sujeito na determinação da objetividade, i.e., à mediação conceitual. A unidade do objeto é a unidade da consciência, mas não mais de modo *a priori*, como em Descartes e Kant, e sim resultante do processo mesmo da experiência da consciência com a objetividade. O único *a priori* aqui é a necessidade do movimento lógico interno, imanente, do conceito, que passa do ser abstrato, o

em si da certeza sensível, para o ser refletido, o para si ou o múltiplo da percepção, e agora é protoespeculativo, é a dinâmica da coisa em si e para si (tudo, claro, dentro do registro maior da consciência enquanto momento em si do espírito; também destaca-se que na micrológica da etapa do entendimento o momento que estamos representa ainda a conclusão do objeto do entendimento, portanto, ainda seu momento em si. A força ainda terá como para si o momento do mundo suprassensível e como em si e para si o momento do mundo invertido). Sua justificação está em ser o resultado mais desenvolvido até então deste processo, cujo desenvolvimento foi tal que o reino do pensamento se evidenciou para si própria, ainda que apenas como instrumento. Entraremos agora na consideração de nosso **quarto momento** do argumento, no qual a consciência do entendimento aposta em uma noção intrínseca de força:

Mas, de fato, força é o Universal incondicionado, que igualmente é para si mesmo o que é *para um Outro*; ou que tem nele a diferença, pois essa não é outra coisa que o *ser-para-um-Outro*. Assim, para que a força seja em sua verdade, deve ser deixada totalmente livre pelo pensamento (*muß sie ganz vom Gedanken frei gelassen*) e posta como substância dessas diferenças; vale dizer: *primeiro, ela*, como esta força total, que permanece essencialmente *em si e para si*; *depois*, suas *diferenças*, como momentos substanciais, ou como momentos para si subsistentes. A força como tal, ou como repelida em si, é, portanto, para si como um *Uno exclusivo*, para o qual o desdobramento das matérias é *uma outra essência subsistente*; e desse modo são postos dois lados diferentes e independentes. (Idem, p.111)

Deixar a força “livre pelo pensamento e posta como substância dessas diferenças” (a tradução original é “do pensamento”), é o último esforço epistemológico da consciência em resistir quanto ao reconhecimento de sua participação subjetiva na constituição da objetividade do Conceito na experiência. As diferenças, que antes foram reconhecidas como postas pelo pensamento são aqui, portanto, na imanência do mundo, pressupostas como diferenças que não são diferenças, senão que são momentos da substância. No conceito da realidade sua unidade já tem a diferença pressuposta nesta identidade, que é a “força total, que permanece essencialmente *em si e para si*”, e sem a qual o conceito seria vazio, voltando ao “meio” abstrato. Por outro lado, as diferenças devem ser postas como “momentos substanciais, ou como momentos para si subsistentes”, isto é, uma realidade independente entre si. Se algo pode ser diferente, seja por ocasião de sua relação com Outros externos a si, seja por sua relação consigo próprio, sua reflexividade, é porque isso já é o que a Coisa pode ser, de modo que nada é possível acontecer por acaso, isto é, os corpos não se comportam de modo aleatório, mas

seguem uma lógica interna, não visível, exceto indiretamente por seus efeitos, permanecendo oculto o que está aparecendo.

A “força como tal”, para o entendimento, é essencialmente um “Uno exclusivo”, que descola o “desdobramento das matérias” enquanto “outra essência subsistente”, em “lados diferentes e independentes”. A coisa está em si no seu absolutamente outro. A relação entre interior e exterior assume portanto uma face tripla: relativa à coisa-em-si; entre as coisas; e cognitiva. Relativa à coisa-em-si porque os lados (“força total” e “expansão das “matérias” independentes” [segundo momento]) são ambos essenciais. Relativa às coisas entre si, já que não está explícita a totalidade das interações possíveis entre as coisas. E relativa à cognição, isto é, à experiência do entendimento, já que por um lado supõe essa independência recíproca, como enfatizado no momento anterior do parágrafo, mas por outro, sua pretensão ontológica ainda projeta a coisa como una, como a totalidade dos momentos em si:

Porém a força é também o todo, ou seja: permanece tal como é segundo seu conceito. Quer dizer: essas diferenças permanecem puras formas, superficiais *momentos evanescentes*. As diferenças entre a força propriamente dita, *repelida* adentro de si mesma, e o *desdobramento* das “matérias” independentes, de fato também não seriam se não tivessem uma *subsistência*: ou, a força não seria se não *existisse* sob esses modos contrários; Mas existir sob esses modos contrários não significa outra coisa senão que os dois momentos são, ao mesmo tempo, *independentes*. Assim o que temos a examinar é esse movimento dos dois momentos, que sem cessar se fazem independentes para de novo se suspenderem. (Idem, p. 111)

O que temos aqui é uma visão monadológica segundo à qual a totalidade se encontra em cada singular, uma vez que as diferenças que poderiam advir da relação de um ser para com outros é no limite infinita, isto é, não tem limites conhecíveis. A potência oculta do mundo é uma hiperfísica holística de determinação do ser, mas, como negativos ou infinitudes em relação de determinação recíproca tornam-se concretamente de difícil concepção, o entendimento postula o conceito de força. Existe um rastro coercitivo, que se afirma como a verdade da multiplicidade do mundo queira este ou não. Com a força se torna mais fácil entender os fenômenos, que passam a serem explicados com a redução de suas dimensões a um Universal. A força é, portanto, por um lado, duas em si mesma. Mas por outro lado, do lado ontológico, a força é uma realidade. Dividir a força era um expediente que não convinha considerar para o ser da força. As diferenças não significam, do ponto de vista do todo da força, diferença alguma, isto é, as diferenças são momentos da identidade, diferenças apenas formais,

mas não diferenças de conteúdo. A multiplicidade de diferenças eram “superficiais *momentos evanescentes*”, ou seja, o ser sem solidez, momentos efêmeros, transitórios, da realidade, cuja verdade não são si próprios, sendo estes apenas passagem, mas que antes prenderam a atenção da percepção como se fossem o ser em si mesmo. Por outro lado, se nessa finitude característica de seres que vieram a ser e que passarão, deixarão de ser, a consciência não pudesse encontrar qualquer independência, dignidade existencial, então é a própria independência da substância que estaria comprometida, uma vez que sua determinação se põe por meio deste negativo que se expande em finitudes. Em contrapartida, se essas diferenças “não tivessem uma subsistência” tampouco haveriam diferenças. A contradição desta situação é a independência dos momentos, que estabelecem um movimento de se afirmarem e se suspenderem. Este é o objeto do entendimento, a unidade dialética entre uno e múltiplo, uma suspensão da aporia da percepção, agora capaz de julgar aquilo que lhe aparece:

É claro, em geral, que esse movimento não é outra coisa que o movimento da percepção, no qual ambos os lados - o percebente e o percebido - são ao mesmo tempo, de uma parte, um só e indistinto, como o apreender do verdadeiro; mas igualmente de outra parte, cada lado reflete sobre si, ou é para si. Aqui esses dois lados são momentos da força: formam também uma unidade, unidade essa que se manifesta como meio-termo em relação a extremos para si essentes (sendo), e se divide sempre de novo justamente nesses extremos, que são somente por meio disso. (Idem, *ibidem*)

Começar este trecho, que encerra as considerações sobre o objeto do entendimento, com o retorno repentino à figura da percepção, e sua dependência recíproca entre sujeito e objeto, parece indicar uma observação importante. O final do texto volta a falar da dependência dos momentos à unidade da força, que “se manifesta como meio-termo em relação a extremos para si sendo”, estando a um só tempo nos dois polos e os sustentando. Analisemos, portanto, mais de perto, a analogia deste movimento da força com o movimento da percepção. De acordo com o comentador Jon Stewart, uma de nossas principais referências nesta pesquisa e que tem o mérito de ver a obra como um sistema integral, o informe aqui seria reconhecer na figura do para-outro, que aborda e solicita a Coisa, a força ativa do sujeito da experiência:

Hegel unambiguously associates his terms “force proper” and “force expressed” with what is perceived (not the empirical content but the thing itself) and the percipient and he explains their interaction in terms of a dialectic of perceiving. And in the last sentence quoted, he clearly associates these two terms with the two moments of force

(the solicited and the soliciting), which he introduces in the next paragraph. On the strength of this evidence, I interpret Hegel's talk of a soliciting other as the perceiving human subject. (STEWART, J., 2000, p. 86)⁷⁵

O comentário acima faz referência ao parágrafo seguinte (§137), que não abordaremos neste itinerário, já que dali em diante não estaríamos mais envolvidos com a construção do objeto de força para o entendimento (que a rigor terminou no recorte anterior deste parágrafo que estamos analisando agora), mas já com a dialética deste objeto, que aqui teve apenas a determinação de seus pressupostos. Entretanto, isso não nos impede de tecermos considerações sobre o assunto, na medida em que justamente já temos em mãos a protoforma dos termos em questão. Também gostaríamos de fazer referência à uma outra passagem mais à frente no texto (§145), por ocasião da expressão “meio-termo” utilizada aqui, que se liga à ideia da estrutura silogística do entendimento, situado no extremo oposto ao interior das coisas, somente acessível pelo “meio-termo” do fenômeno, aquilo que aparece. Depois consideraremos a falha do pressuposto da força, concluindo nosso percurso exegético, e com ele a construção do objeto da figura cognitiva do entendimento. Mas como ambos os encaminhamentos deste momento comentado acima, tal como iremos ter a ocasião de ver agora, concatenam-se, ao nosso modo de ver, diretamente com termos que somente surgem no próximo recorte do argumento, vejamos como é que Hegel termina o parágrafo que estamos lendo:

O movimento, que se apresentava antes como autodestruir-se de conceitos contraditórios, tem pois aqui a forma *objetiva* (*gegenständliche Form*) e é o movimento da força; como seu resultado, se produzirá o Universal incondicionado (*Unbedingt-Allgemeine*) como [algo] *não objetivo* (*Ungegenständliches*), ou como *interior* das coisas (*Innes der Dinge*). (HEGEL, G.W.F., p. 111-112)

Este é o final do parágrafo que estamos analisando (§136), passagem cujo tema central é a falha da força, como dissemos, a partir de seus pressupostos. Retomaremos essa conclusão mais para frente. Mas voltemos antes à análise do movimento da força (*Bewegung der Kraft*) em vistas do movimento da percepção. Está claro, de fato, que o linguajar do entendimento

⁷⁵ [Hegel associa inequivocamente seus termos “força própria” e “força expressa” com o que é percebido (não o conteúdo empírico mas a coisa em si mesma) e o percebente, e explica sua interação em termos da dialética da percepção. E na última sentença citada, ele claramente associa esses dois termos com os dois momentos da força (a solicitada e a solicitante), as quais ele introduz no próximo parágrafo. Pela força dessa evidência, eu interpreto a fala de Hegel de um outro solicitante como o sujeito humano percebente.] (Tradução I.L.C.)

compartilhava de muitos termos (Uno, múltiplo, Universal, matéria, objeto, sujeito etc.) e de aspectos formais da percepção (sobretudo aqueles da separação ontológica de ser e pensar). Mas por outro lado, já estamos além da percepção (força, pensamento, movimento, interior). Desse modo, no que tange a suas semelhanças, o “percebente e o percebido” são, a um só tempo, os mesmos e diferentes, independentes, tal qual à sua maneira são iguais e diferentes, para o entendimento, o “desdobramento das matérias” e a “força propriamente dita”. Ou seja, por um lado, aquilo que aparecia como objeto da percepção era o resultado de uma interação entre sujeito e objeto de modo que tal qual a percepção percebia o que ela projetava, e o verdadeiro era o momento, da mesma forma, o entendimento capta como verdadeiro a manifestação da força interiorizada enquanto exteriorização momentânea. Por outro lado, sujeito e objeto, percebente e percebido, desdobramento das matérias e força própria são independentes, e o ser permanece um além para o sujeito de entendimento, separados por ontologias distintas. Maneira de Hegel ressaltar que a consciência que entende, por mais que esteja além da percepção, por ainda estar presa em um além do entendimento, ainda não compreende a natureza conceitual do conceito, e se apega ontologicamente à força. Mas passemos o enfoque para a identificação do para-outro do entendimento, a saber, a força exteriorizada, com o sujeito, enquanto solicitante da exteriorização, tema do próximo parágrafo (§137), momento do em si.

O tema da solicitação surge como um resultado do resultado do parágrafo aqui em análise. Concluiu-se o parágrafo pelo conceito de “interior das coisas”, que era um resultado da suspensão da dicotomia da percepção em um conceito de força como fundo oculto, unidade de identidade e diferença, o próprio “movimento da força”. Assim o tema de solicitante e solicitado irá surgir como a forma do movimento. Entretanto, como na dialética toda mudança de forma implica reciprocamente uma mudança de conteúdo, e vice-versa, esta dinâmica não será mais a mesma da percepção, ainda que compartilhe aspectos formais. Na percepção, os momentos defrontavam-se como o “autodestruir-se de conceitos contraditórios”, enquanto que o jogo de solicitante e solicitado é o resultado necessário do conceito de interior. Não havendo interior que aparecesse, a passagem de Uno ao múltiplo na percepção era algo pretensamente imediato, enquanto que aqui há a mediação, a mediação do Outro que “solicita e aborda” (§137). Para que houvesse o retorno de um momento a seu outro, e a passagem não fosse o fim, e o movimento não fosse uma ilusão apenas subjetiva, o entendimento postula o interior como algo “não objetivo (*Ungegenständliches*)”, e pretende apaziguar nesta suposta “forma objetiva (*gegenständliche Form*)” o que antes era uma contradição para o ponto de vista da percepção. Ora, mas há aqui essa contradição flagrante que é a forma objetiva ser um não objetivo, isto é,

um interior posto pelo entendimento como o fundo da experiência que é ele próprio não experimentável, é um conceito que não é conceito. A coisa-em-si kantiana já carregava consigo a mesma condição, a de um incognoscível, posto no além, mas que ao mesmo tempo é condição da cognição⁷⁶.

Estamos na passagem definitiva da percepção para o entendimento, que reúne no conceito de força a unidade de identidade e diferença, antes polos opostos e contraditórios para a percepção. Ter forma objetiva significa portanto não ser um conceito contraditório, ou ser um no qual a contradição seja um elemento essencial. Para tanto, postula o entendimento que aquele Universal incondicionado está oculto, de modo que reúne em si a contradição de ser manifesto e imanifesto, essência e aparência, ato e potência, expressão física e dimensão hiperfísica, ou metafísica. Realidade objetivamente pensada enquanto cindida, entre força interior e exterior. Noutras palavras, o movimento da força está sustentado em algo além do sujeito. Mais uma vez, mas por suas contradições também será a última, a consciência insiste na separação entre sujeito e objeto, já que a força tem pretensão ontológica. Como sabemos, o desenvolvimento dessa contradição trará à luz a autoconsciência. Mas o argumento, até a chegada do conceito de “lei de força”, ainda representa um expediente ontológico da consciência em relação à natureza dos objetos. Somente com a passagem para o expediente nomológico da ciência natural que o conceito de força será compreendido enquanto tal, de modo a desinteressar-se pela conexão nas coisas, mas fixando-se na conexão explicativa para a consciência, ao conceito. O entendimento pressupõe, portanto, um *logos* dialético, que desdobra as positivities como momentos predicativos, e aceita a interação entre forma e conteúdo e entre conteúdos, negativos, distintos. Esta trama holística é a condição da descrição, isto é, do *logos* apofântico, predicativo, presidido, em sua possibilidade (enquanto juízo analítico que reúne predicados no sujeito) de

⁷⁶ Cf. Jon Stewart: “We must be careful to conceive the object of understanding correctly. When we say that the object of understanding-consciousness is an object of thought, we do not mean to imply that the object exists only in thought or is in itself determined by the subject or by thought. Rather, we mean that the object, which is independent and has its own external existence, is only accessible to consciousness via the understanding. The object at this level can be understood as something similar to Kant's thing-in-itself. For Kant, we perceive only representations (*Vorstellungen*) or phenomena which are representations of a thing-in-itself which we, limited as we are to our forms of human cognition, cannot perceive.” in *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 2000, p. 81. [Nós devemos ser cuidadosos para conceber o objeto do entendimento corretamente. Quando nós dizemos que o objeto da consciência-de-entendimento é um objeto do pensamento, nós não queremos dizer que isso implica que objetos existam apenas no pensamento ou que são em si mesmos determinados pelo sujeito ou pelo pensamento. Ao invés, nós queremos dizer que o objeto, que é independente e tem sua própria existência externa, só é acessível para a consciência pelo entendimento. O objeto a este nível pode ser entendido como algo similar à coisa-em-si kantiana. Para Kant, nós percebemos apenas representações ou phenomena que são as representações de uma coisa-em-si a qual nós, limitados que somos a nossas formas da cognição humana, não podemos perceber.] (Tradução I.L.C.) Sobre a distinção entre *noumena* e *phenomena*, conferir Immanuel Kant, in *Crítica da Razão Pura*, 2010, p. 268-273 [B308-315].

ser uma inteligibilidade instrumental que satisfaz enquanto o que buscamos são informações, por um *logos* do discurso, do pensamento normativo, que busca o dever ser. Uma vez querendo ir além da mera descrição, e explicar a origem dos fenômenos observados, precisamos pressupor a contradição como a alma da Coisa.

CONCLUSÃO

Mesmo enquanto percepção, a consciência não admitia ainda as operações conceituais enquanto mudanças na configuração do objeto, supondo sempre que as diferenças entre o que pensa que a coisa é e o que a coisa é de fato são devidas apenas a sua falta de reflexão, que portanto se enganava quanto ao que era a coisa. Noutras palavras, até o fim do terceiro capítulo, tudo gira em torno da necessidade, para a consciência, de conceber o objeto enquanto uma coisa que existe em-si e por-si, e que nesta condição deve ser independente da consciência que o pensa enquanto um objeto. Por isso, falamos aqui em negar que haja nesse processo a participação na ontologização do conceito por parte da consciência, e na mesma medida, tratamos, com o olhar retrospectivo do entendimento, estes primeiros dois expedientes – que vão da oposição imediata da certeza sensível ao descritivismo da percepção – e consideramos pormenorizadamente a construção do objeto do entendimento a partir da percepção. Vimos como o Universal incondicionado posto pelo entendimento criou condições para a partir de dentro de sua própria duplicidade constitutiva, fracassar enquanto critério de objetividade, cedendo espaço assim ao trabalho paciente do conceito. É o processo imanente de desontologização do conceito em conceito em si e para si.

Como principal aprendizado, poderíamos destacar o resultado metodológico de nossa pesquisa, a saber, que a consciência tem a tendência de repousar em um lugar que lhe pareça seguro, suficientemente neutralizador de suas angústias. Entretanto, possui igualmente o ímpeto pela verdade, e uma vez encontrando a devida motivação, avança para além dos limites que, assim, deixam de serem barreiras externas. Isso no leva à constatação da projeção inerente ao objeto da consciência, e ao reconhecimento da necessidade da reconstrução desse objeto sempre já mediado. O tema da mediação conceitual da experiência não pode deixar de ser explicitado. Também se destaca o caráter holístico de nossos esquemas conceituais, sobre como lidamos com uma Coisa enquanto pensada em relação. A falha será pensar a coisa isolada, supondo na relação apenas um modelo de interação exterior à coisa.

Ressalta-se, por fim, que o movimento dialético do conceito ao nível da consciência-de-si irá refletir, claro que redimensionado ao seu território subjetivo, os momentos da consciência. Assim, também a consciência-de-si irá pressupor-se atomística, contextual e holística, isto é: (1) isolada das demais consciências-de-si e afirmando sua independência diante

dos outros, aferrando-se à certeza de sua autoconsciência; depois, constatando a insuficiência desta perspectiva, (2) assumirá sua relação para consigo mesma e para com os outros, mas apenas de um ponto de vista exterior - aqui a consciência-de-si se autoconcebe enquanto um conjunto fixo de propriedades: sua moral, seus juízos ou conceitos e seus costumes; e por fim, o que representará a consciência sendo em si e para si conceito e espírito, (3) relaciona a si própria internamente com outros numa forma de vida: é intersubjetiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W.. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari, 1ª ed., São Paulo: Unesp, 2013.

_____. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ARISTÓTELES. *Metafísica*, Trad. Edson Bini. Bauru, São Paulo: Editora Edipro, 2006.

_____. *A política*, Trad. Roberto Leal Ferreira, 3ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BADIU, Alain. *The rational kernel of the Hegelian dialectic*, Trad. Tzuchien Tho, Melbourne, Australia: Ed. Re.press, 2011.

DESCARTES, René. *Meditações*, in. Coleção “Os Pensadores”. DESCARTES. Trad. J. Ginsburg e Bento Prado Júnior, 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Discurso do Método*, in. Coleção “Os Pensadores”, DESCARTES. Trad. J. Ginsburg e Bento Prado Júnior, 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979.

GADAMER, Hans-Georg. *O Mundo às Avessas*, in. Hegel – Husserl - Heidegger, Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Trad. de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

_____. *Fenomenologia do Espírito*, Trad. de Paulo Meneses, 6ª ed., Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Linhas Fundamentais da filosofia do direito*, Trad. de Paulo Meneses... [et al.], 2ª ed., São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Ed. Unisinos, 2010.

_____. *Ciência da Lógica* [excertos]. Trad. de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, Vol. 1. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995a.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, Vol. 2. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995b.

HERÁCLITO, *Fragments*, in. Coleção “Os Pensadores”, PRÉ-SOCRÁTICOS. Trad. Wilson Régis. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978.

HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Editora Iluminuras, 1990.

HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel: O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*, Trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HUME, David. *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, in. Coleção “Os Pensadores”, HUME. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980.

INWOOD, Michael (ed.) *Hegel*, New York: Oxford University Press, 1985.

_____. *Dicionário Hegel*, Trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Introdução à Crítica do Juízo*, in. Coleção “Os Pensadores”, KANT (II). Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica Futura*, in. Coleção “Os Pensadores”, KANT (II). Tradução de Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. de Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *O Jovem Hegel e novos problemas da pesquisa hegeliana*, in. *O Jovem Marx e outros escritos de Filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, 2ª ed., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, in. Coleção “Os Pensadores”. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

PAUWELS, Louis e BERGIER, Jacques, in. *O Despertar dos Mágicos: Introdução ao Realismo Fantástico*, Trad. de Gina de Freitas. 26ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

PINKARD, Terry. *Hegel's Naturalism: mind, nature and the final ends of life*, New York, USA: Oxford University Press, 2012.

_____. *Hegel's Phenomenology and Logic: an overview*, in. *The Cambridge Companion to German Idealism*, United Kingdom: Cambridge University Press, 2008.

PIPPIN, Robert B. *Hegel's Idealism, The Satisfactions of Self-Consciousness*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2001.

PLATÃO, *O Sofista*, in. Coleção “Os Pensadores”, DIÁLOGOS/PLATÃO. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa, 5ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Timeu*, in. PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes, Coimbra: Cech, 2011.

ROCKMORE, Tom. *Before and after Hegel: a historical introduction to Hegel's Thought*, Indianapolis, USA: Hackett Publishing Company, Inc., 2003.

SANTOS, José Henrique. *Força e Entendimento, O mundo invertido*, in. *O Trabalho do Negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SANTOS, Arysio N. dos. *Tratado da Pedra Filosofal de Lambsprinck: O significado do simbolismo da alquimia*, São Paulo: IBRASA, 1996.

SOUSA, Eudoro de. *Mitologia 1: Mistério e Surgimento do Mundo*. Brasília: Editora UnB, 1988.

STERN, Robert. *Hegel, Kant and the structure of the Object*. New York, USA: Routledge, 1996.

STEWART, Jon. *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit: A systematic interpretation*. Evanston, Illinois, USA: Northwestern University Press, 2000.

TAYLOR, Charles. *A dialética da consciência*, in. Hegel: Sistema, método e estrutura, Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Realizações Editora, 2014.