

**Universidade Federal do Ceará
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia
Mestrado em Filosofia**

Ciência e Experiência: para uma interpretação da *Fenomenologia do espírito* de Hegel

Alexandre de Moura Barbosa

**UFC
Fortaleza
2007**

**Universidade Federal do Ceará
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia
Mestrado em Filosofia**

**Ciência e Experiência: para uma interpretação da
Fenomenologia do espírito de Hegel**

Dissertação apresentada por **Alexandre de Moura Barbosa** à Banca Examinadora da Universidade Federal do Ceará, como exigência de defesa do mestrado em filosofia, sob orientação do Prof^o Dr. **Manfredo Araújo de Oliveira**.

UFC

Fortaleza

2007

Agradecimentos

Ao professor Manoel de Oliveira, pela dedicação, presteza e paciência – que não é somente aquela do Conceito. (De seu *poeta* dileto, e sempre devedor).

Ao professor João Emiliano, por ler esta dissertação e colaborar, na medida do possível, para sua realização; e a quem tenho por mentor, assim como Maister fora para Werther.

Ao professor Kleber Amora, pelas observações e críticas, as quais contribuíram para a finalização deste trabalho.

Ao professor Konrad Utz pelas observações na pré-defesa e pela presteza na leitura urgente.

À Lucélia (Minha Nêga), pela paciência, pelo companheirismo e em especial pelo *Amor*, que é tudo.

À minha Mãe Cléia e meu pai Ernane (em memória) pelo incentivo, dedicação, educação e pelo amor.

Ao professor Gileno Campos, por plantar a semente da absurdidade em minha existência, sem a qual não haveria as inquietações que me levaram à filosofia.

À professora Ilana, por me retirar do antro habermasiano, através de Sade; e por minha formação acadêmica na graduação.

Ao meus amigos dialéticos Patrick e Ericsson, que me proporcionaram o júbilo da convivência, nas intermináveis discussões. Juntos formamos a trindade hegeliana: Lógica, Natureza e Espírito.

Ao meu amigo platônico Wilson, pelas discussões sobre o *Ménon* e a dialética.

À minha tia Ivone pelo incentivo.

À coordenação do mestrado acadêmico, pela confiança e paciência (esta sim necessária à apresentação do conceito).

À CAPES por ter propiciado e financiado este trabalho.

O que vive é indestrutível, permanece livre em sua forma de servidão mais profunda, permanece uno e, mesmo que o divida até o fundo, permanece invulnerável, e mesmo que o despedace até a medula, seu ser escapará vitorioso por entre as mãos.

Hölderlin

Quando um saber está maduro para se tornar ciência, precisa necessariamente surgir uma crise; pois se torna evidente a diferença entre aqueles que cindem o singular e o apresentam cindido e aqueles que têm o universal em vista e gostariam muito de juntar e incluir nele o particular.

Goethe

Resumo

Esta pesquisa tem como finalidade o esclarecimento de uma clássica controvérsia na interpretação hegeliana acerca da posição e do sentido da *Fenomenologia do Espírito* no sistema. Para isto, analisar a relação entre a Experiência e a Ciência, já que a *Fenomenologia* é uma *ciência da experiência*. De uma parte se tem a interpretação de Haering sobre esta questão: a *Fenomenologia* seria ou uma introdução ou parte do sistema? Esta interpretação foi desenvolvida por Hyppolite em "*Gênese e estrutura da Fenomenologia de espírito de Hegel*". Para Hyppolite, a *Fenomenologia* seria uma *paidéia* em seu sentido de aprendizagem; uma aprendizagem da alma ao espírito, da consciência ao absoluto. Esta posição é crítica posteriormente por Labarrière e Otto Poeggeler, para estes a interpretação genética de Haering e Hyppolite é uma arbitrariedade. Uma terceira interpretação que traria luz esta discussão é a de Bourgeois em "*Sentido e intenção da Fenomenologia do espírito*", ele coloca em questão a interpretação de Hyppolite acerca da finalidade e da consciência de realiza o movimento, colocando sobre suspeita a interpretação da *Fenomenologia do espírito* como uma *paidéia*. Para resolver esta serie de dificuldades e problemas interpretativos, optei por aproximar a solução hegeliana da solução platônica no Mênon. A relação central entre Ciência e Experiência seria a categoria da rememoração.

Palavras-chaves: Dialética, experiência, Fenomenologia e Sistema.

Abstract

This research has as purpose the clarification of a classic controversy in the Hegel's interpretation concerning the position and of the direction of the Phenomenology of the Spirit in the system. For this, to analyze the relation between the Experience and Science, since the Phenomenology is a science of the experience. Of one it has left if it has the interpretation of Haering on this question: the Phenomenology would be or an introduction or part of the system? This interpretation was developed by Hyppolite in "*Gênese and structure of the Phenomenology of spirit of Hegel*". For Hyppolite, the Phenomenology would be a *paidéia* in its direction of learning; a learning of the soul to the spirit, the conscience to the absolute one. This position is critical later for Labarrière and Otto Poeggeler, for these the genetic interpretation of Haering and Hyppolite is arbitrary. One third interpretations that would bring light to this quarrel is of Bourgeois in "*Felt and intention of the Phenomenology of the spirit*", it places in question the interpretation of Hyppolite concerning the purpose and of the conscience of it carries through the movement, placing on suspicion the interpretation of the Phenomenology of the spirit as a *paidéia*. To decide this series of difficulties and interpretation problems, I opted to approaching the Hegel's solution of the platonic solution in the *Mênon*. The central relation between Science and Experience would be the category of the remembrance (Er-innerung).

Keyword: Dialectic, experience, Phenomenology and System.

Lista de Abreviaturas das obras mais utilizadas de Hegel

Em português:

F.e. I e II – *Fenomenologia do espírito*. 2 vols. Tr. br. Paulo Meneses, São Paulo: Vozes, 1992; [*Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1986. (Werke 3)] (*)

Enc. I e III – *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Vols. I e III. Tr br. Paulo Meneses. São Paulo: Vozes, 1995.

Em espanhol:

Dif. – *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Trad.esp.: Maria Del Carmen Paredes Martín. Madrid: Editorial Tecnos,1990; [Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Frankfurt-am-main: Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1986. (Werke 2)];

LHF I, II e III – *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vols. I, II e III. Tr. esp.: Wenseslao Roces . México: Fondo de cultura económica, 1995.

Em francês:

C.L. – *Science de la logique*. Premier tome – premier livre : l'être [ed. 1812]. Tr. fra.: P.-j. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris: Edition Aubier Montaigne, 1972.

Scep. – *La relation du scepticisme avec la philosophie, suivi de l'essence de la critique philosophique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972. (****)

Em alemão:

GW – *Glauber und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als kantischen, Jacobischen und Fichtesche Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1962.

Observação sobre a utilização das abreviaturas:

(*) A tradução de Paulo Meneses da *Fenomenologia do espírito* foi cotejada com sua edição alemã e para facilitar a localização no alemão, citaremos primeiro a página em português em seguida a alemão entre parênteses, por exemplo: F.e. I, p.25 (p.16).

(**) A tradução citada das obras em espanhol e/ou francês no corpo de texto é minha. Virá seu original em espanhol e/ou francês no rodapé.

(***) Caso haja alguma alteração ou dúvida quanto à certeza de tradução de alguma palavra esta virá entre colchetes ou no caso de uma frase, esta será citada em alemão no rodapé de forma expressa.

(****) Nesta edição francesa, o texto *sobre a crítica filosófica* está junto do texto sobre a ceticismo antigo e moderno, por isso será citado com seu título: “*suivi de l’essence de la critique philosophique*”, no local, para não confundir com a abreviatura do artigo sobre o ceticismo.

Sumário

Considerações introdutórias, 11

Capítulo I: Experiência versus Experimentum: Hegel e a superação da concepção moderna de experiência, 24

- 1.1. A transformação do conceito de Natureza e a constituição da experiência moderna, 26
- 1.2. Experiência e o problema do conhecimento, 32
 - 1.2.1. Cisão sujeito-objeto: A experiência e a cisão entre Homem e Mundo, 39
- 1.3. Da Representação à Apresentação: Crítica à matemática como método para a Filosofia, 48
 - 1.3.1. Método e a Verdade em e para si: crítica ao método moderno por aprisionar a verdade, 56

Capítulo II: Experiência e dialética: desenvolvimento e transformação do conceito de Experiência em Dialética, 64

- 2.1. Experiência e formação: Fenomenologia do espírito como história da formação do espírito, 68
- 2.2. Experiência e negatividade: mediação e o trabalho do negativo, 73
 - 2.2.1. Sobre a importância do ceticismo para filosofia e sua relação na Fenomenologia do espírito, 76
 - 2.2.2. Experiência e Ceticismo amadurecido: sobre a negatividade na Fenomenologia do espírito, 84
- 2.3. Experiência e Dialética: sobre a transformação especulativa do conceito de experiência, 88
 - 2.3.1. A Fenomenologia do espírito e a aporia da aprendizagem no Mênon de Platão, 94
 - 2.3.2. Sobre a diferença entre experiência e dialética: aporia do movimento pedagógico entre a consciência natural e filosófica, 96

Capítulo III: Ciência e a Experiência: sobre a passagem da ciência da experiência da consciência para a Ciência, 102

3.1. Da Experiência à ciência da experiência da consciência, 108

3.1.1. Experiência e Necessidade: sobre a cientificidade da experiência, 112

3.2. Experiência e totalidade: sobre o desenvolvimento histórico-conceitual do saber absoluto, 117

3.2.1. Ciência e experiência: sobre a efetivação do saber absoluto, 122

3.3. Ciência e Ciência da experiência da consciência: sobre a relação entre Fenomenologia do espírito e Ciência da Lógica, ou ainda sobre o começo da Ciência, 127

3.3.1. Experiência e a rememoração (Er-innerung): sobre a solução platônica para a impossibilidade da Fenomenologia do espírito como uma introdução à ciência, 131

Considerações finais, 139

Apêndice: Breve excursão crítica à “experiência” contemporânea como “experiência da tradição”, 144

Bibliografia, 148

Considerações introdutórias

I – Considerações de ordem metodológica sobre a exposição

Esta dissertação tem como objetivo mostrar a relação entre Experiência e Ciência na *Fenomenologia do espírito* e colaborar para a pergunta pela posição da referida obra no sistema, ou seja, se é uma introdução ou parte do sistema. Desenvolve-se em: **primeiro capítulo**, destinado à exposição crítica da experiência moderna; **segundo capítulo**, que expõe a negatividade da experiência essencial para a relação de passagem da consciência natural à filosófica, como um problema aporético de introdução à filosofia; e um **terceiro capítulo**, que traz, de fato, a relação especulativa entre experiência e ciência, como contribuição para o problema de uma introdução à filosofia e, com isto, para a própria função da *Fenomenologia do espírito*.

Neste trabalho apresento as considerações metodológicas expostas sobre a experiência como elas se encontram condensadas na *Introdução*, seguindo sua *démarche*, no desenvolvimento da totalidade da experiência e da ciência na obra como um todo, mais especialmente no saber absoluto. Com isto, pressuponho uma unidade entre a *Introdução* e o todo da exposição *Fenomenologia do espírito*. Assumo, neste ponto, a posição de Labarrière¹ sobre a unidade total interna da obra. Assim, a *ciência da experiência da consciência* se identifica com a *fenomenologia do espírito*, no movimento expositivo da experiência e em sua relação com a ciência especulativa mesma. Desta forma, ao tratar da experiência da consciência em um certo ponto, fica claro que se trata de uma experiência do espírito em seu reconhecimento na consciência.

¹ LABARRIÈRE, J.-P. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1968.

O problema da passagem da consciência natural à filosofia tem como pano de fundo, nesta apresentação, uma discussão sobre as aporias do *Mênon* de Platão. As aporias da passagem da consciência natural à filosófica também foram apresentadas por Marcos Müller, no início de seu texto: *A experiência, caminho para a verdade?*². A utilização do *Mênon* tem como função metodológica mostrar como a solução das aporias tem a mesma saída em Platão e Hegel, que, no caso, é a *rememoração*.

Assumo em parte a leitura que Bourgeois apresenta em: *Sentido e intenção da Fenomenologia do espírito*³, acerca da consciência que deve ser introduzida de fato na ciência pela *Fenomenologia do espírito*, se é que podemos realmente chamar de uma introdução, no sentido de uma aprendizagem, uma *paidéia*, como a pensa Hyppolite.

Há três problemas a serem considerados no decorrer da exposição da dissertação, a intenção e a idéia da *Fenomenologia do espírito*: (a) sobre o conceito de experiência como *parusia* e sua relação com a ciência, como se expressa em Heidegger; (b) sobre a problemática da leitura historiológica de Haering, que leva a uma pergunta genética da obra, como solução para a antiga questão do hegelianismo acerca da posição da *Fenomenologia do espírito* no sistema, tal como apresentada por Poeggeler em seu texto: *O que é a Fenomenologia do espírito*⁴; (c) sobre a posição crítica de Bourgeois acerca da leitura da *Fenomenologia do espírito* como pedagogia. As três leituras confluem no desenvolvimento da experiência e sua relação com a Ciência.

A) Sobre a experiência e a *parusia* no texto de Heidegger: *O conceito de experiência em Hegel*⁵

² MÜLLER, Marcos. "A experiência, caminho para a verdade? Sobre o conceito de experiência na Fenomenologia do espírito de Hegel". In: *Revista Brasileira de Filosofia*, v. XVII, nº 66, 1967, pp. 146-177.

³ BOURGEOIS, Bernard. "Sens et intension de la Phénoménologie de l'esprit". In: *Préface et introduction de la Phénoménologie de l'esprit*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1997, pp. 7-28. [Texto introdutório da tradução francesa de B. Bourgeois para o prefácio e introdução da "*Phänomenologie des Geistes*"].

⁴ PÖGGELER, Otto. "Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'esprit". In: *Études hégéliennes par Otto Pöggeler*. Paris: Librairie Philosophique, 1985. pp. 145-192.

⁵ HEIDEGGER, Martin. "El Concepto hegeliano de la experiencia". In: *Sendas Perdidas: Holzwege*. Trad. esp.: José Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960. pp. 99-174.

Na posição heideggeriana, a experiência em Hegel já se definiria em sua essência na “Introdução” da *Fenomenologia do espírito*, o único texto a ser utilizado para sua análise, em todos os parágrafos. Por isso, junto ao seu texto, para que não se tivessem dúvidas sobre suas citações, Heidegger publica o texto integral da *Introdução* anexado logo no começo do artigo.

Heidegger começa seu texto mostrando a vinculação de Hegel com a tradição onto-teológica da metafísica clássica aristotélica, do “ente enquanto ente”, por isso exigindo o real conhecer do que em verdade “é”. A filosofia possui como sua verdade ser espírito, “mas a essência do espírito descansa na consciência de si mesmo”. Com isto, Heidegger vincula a filosofia hegeliana ao pensamento da filosofia moderna da consciência. Pois ainda se trata da consciência, mesmo que autoconsciência, já que precisamente a essência da consciência é ser-consciente, *Bewusst - Sein*.

A pergunta pela absolutidade do absoluto no movimento fenomenológico do espírito se torna a exposição da subjetividade do absoluto ou a própria subjetividade absoluta. Absolutidade que já se encontra desde o início “junto à consciência”, o que é interpretado por Heidegger, como uma imanência profunda do absoluto à consciência, uma “*parusia*” do todo em nós. Nesta exposição, a experiência tem uma essencial importância como expressão ou mesmo representação do movimento do aparecimento da absolutez do absoluto, que se torna, ao fim, pura “*parusia*” da absolutidade em nós. O termo “*parusia*” utilizado por Heidegger possui um sentido de uma permanência, atualidade e mesmo num sentido “*paulino*” do novo testamento. Assim a experiência seria a *atualização* do aparecer da absolutidade do absoluto na consciência, como ciência.

O movimento da experiência entre a consciência e a ciência se mostra um ceticismo, pois a consciência sofre com seu aparecer como autoconsciência, ou em seu adentrar na ciência. Heidegger analisa hemeneuticamente as origens da palavra ceticismo, em alemão *Skeptizismus*, até sua matriz grega *sképsis*, apresentando uma interpretação deste ceticismo como realização da aparição da absolutez do absoluto e

sua posterior conservação⁶. Esta dialética da *sképsis* torna-se a própria essência da filosofia especulativa, como a introversão da consciência, um aprofundamento da consciência sobre si. A filosofia que se expõe como ciência, tem na *Ciência da lógica* seu conceito efetivo, como “teologia do absoluto”. A ciência ainda em seu aparecer fenomenológico, segundo Heidegger, se exporia como “*ciência da experiência da consciência*”.

Numa análise deste subtítulo da *Fenomenologia do espírito*, Heidegger expõe tanto a permanência de Hegel, na filosofia da consciência como experiência da consciência, quanto como uma onto-teologia⁷, apresentando uma posição ôntica da tradição filosófica deste Aristóteles, ao denominar de ciência, a filosofia do pensar puro. O título “*Ciência da experiência da consciência*” expõe o objeto do texto que seria a *experiência* como o ser mesmo da consciência, segundo a qual a consciência se exporia em sua *inversão* como ciência. No entanto, segundo Heidegger, este título inicial é substituído por outro, durante o decorrer da obra, tornando-se “Ciência da fenomenologia do espírito”⁸. Todavia, para Heidegger, a “Ciência da experiência da consciência” subsiste nesta substituição. Assim, a essência da experiência é a mesma da essência da *Fenomenologia*.

Por fim, esta interpretação de Heidegger, recai em inúmeros problemas: (a) o primeiro seria o excesso de positividade, ou seja, há uma incompreensão da subjetividade como essência negativa, o que o leva a uma incompreensão da negatividade do próprio movimento dialético do absoluto, por isso a ênfase na positividade da “*parusia*”. (b) Esta positividade o leva a uma discussão sobre o ceticismo sem negação; recorrendo somente à etimologia do vocábulo, sem se ater a todas as discussões hegelianas sobre o ceticismo em seu sentido negativo e sua

⁶ HEIDEGGER, M. *Op. cit.* pp. 160ss.

⁷ A expressão *onto-teologia* define uma posição da tradição filosófica que sempre pretendeu abarcar definitivamente o ente-supremo. Esta tradição filosófica tal como entendida desde Aristóteles se consolidou como metafísica, como filosofia primeira, como ciência do *ente enquanto ente*. Esta filosofia não se perguntou pelo sentido do *ser*, em sua dimensão ontológica – Heidegger diferencia a dimensão ôntica, da ontológica –, ficando restrita aos entes, acabou por reduzir o *ser* aos entes. A pergunta pelo sentido do *ser* em sua dimensão ontológica, não pode ser respondida tal como é a pergunta pelos entes, como definições fixas e estáticas, pois isto entificaria o *ser*. Ao definir o *ser*, já o obscurecemos, assim não é perguntando diretamente pelo *ser* que se compreende seu sentido.

⁸ Heidegger, *Op. cit.*, p.167ss

importância para a filosofia e, principalmente, para a negatividade da experiência na *Fenomenologia do espírito*. (c) Segundo Poeggeler, o essencial é que Heidegger cai em problemas ao tentar, com este texto sobre a experiência na “Introdução” da *Fenomenologia do espírito*, dar conta de uma discussão mais ampla sobre a intenção da *Fenomenologia do espírito* como um todo e sua relação com a *Enciclopédia*, assim como sua posterior reedição em 1832. Para Poeggeler, Heidegger cai em problemas ao tentar abarcar uma discussão mais ampla sobre a intenção da *Fenomenologia do espírito*, privilegiando apenas a “Introdução” como o lugar da exposição do *conceito de experiência*, como se este conceito não se desenvolvesse ao longo do movimento fenomenológico do espírito. Destarte, sua tentativa de analisar o sentido da *Fenomenologia do espírito* só compreende a “Introdução” da “Ciência da experiência da consciência”, não chegando a uma discussão profunda sobre a totalidade da obra, nem sobre sua relação com a Ciência mesma. Assim, permanece na superficialidade.

B) A crítica de Otto Poeggeler e Labarrière às posições genéticas da *Fenomenologia do espírito*

Poeggeler amplia a discussão entre experiência e ciência ao tratar do desenvolvimento histórico das várias interpretações da “*idéia da Fenomenologia do espírito*”; ou seja, a pergunta por sua finalidade, tanto como uma introdução ao sistema, quanto como parte do mesmo sistema. Poeggeler mostra o desenvolvimento desta clássica questão sobre a constituição da *Fenomenologia*, deste os hegelianos de direita, como Michelet, Gabler, entre outros, passando por Heidegger e Haym, chegando até à pergunta de sua constituição genética histórica da obra por Haering. A posição de Haering levava Hyppolite ao seu livro “*Gênese e movimento da Fenomenologia do espírito*”⁹. Assim, torna-se necessária a exposição da tese de Haering sobre a composição e a intenção da *Fenomenologia do espírito*.

⁹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

Das diversas interpretações, a de Haering tem um tratamento historiológico de Hegel, o que levaria à pergunta sobre a constituição genética histórica da própria obra em sua realização. Esta posição tem em comum com a leitura de Haym a diferenciação entre a pretensão da “Introdução” e a conclusão da obra. Para Haym, segundo Poeggeler, a “Introdução” se exporia como psicologia transcendental – ciência da experiência da consciência – e a *Fenomenologia do espírito* seria uma demonstração histórica. Mas Haym não consegue dar uma unidade à sua tese de forma convincente, conforme Poeggeler, caindo em um julgamento superficial, pois não se pergunta pela idéia que inspirou Hegel a escrever a *Fenomenologia do espírito*, ao invés de uma *ciência da experiência da consciência*. De fato, esta pergunta pela ambigüidade da obra e as intenções de Hegel em sua escrita foi posta por Haering, em 1933 no “Congresso hegeliano em Roma”¹⁰.

Haering enfocou, à luz da composição da própria obra, a pergunta sobre o sentido e a intenção da *Fenomenologia do espírito*. Sua tese parte da investigação da gênese da obra, pois segundo o próprio Haering, a *Fenomenologia do espírito* nem seria uma obra construída organicamente e nem mesmo seria um plano antigo de que Hegel pudesse aproveitar o desenvolvimento precedente. Segundo Haering, a *Fenomenologia*, ao ser redigida em partes, em um tempo exíguo, suas intenções iniciais não permaneceram as mesmas no transcurso da obra; muito pelo contrário, ao fim de sua redação, a idéia inicial, posta na “introdução”, que seria uma *ciência da experiência da consciência* – que deveria ir somente até à figura da *Razão* – teria dado lugar no fim à *Fenomenologia*. Para Haering, o projeto inicial da *Fenomenologia do espírito* como *ciência da experiência da consciência* teria de ir somente até à razão e de lá passar para a *Ciência da Lógica*. Esta interpretação tem como base uma análise da *Propedêutica de Nuremberg*, em que a *Fenomenologia do espírito* somente compreende as figuras até à *Razão*, esquema re-utilizado na *Enciclopédia*.

No caso, para Haering, a *Fenomenologia do espírito* transforma-se em um impasse, pois se é introdução não pode ser parte do sistema, se é parte do sistema não pode ser introdução. No entanto, para Poeggeler, o problema de Haering é um falso

¹⁰ POEGGELER, O. *Op. cit.*, pp. 162 ss

problema, constituído de conjeturas puramente históricas sobre a relação entre as obras e sua intenção e idéia, apenas analisando o modo de composição e edição. É sobre esta crítica a Haering, que Labarrière vai apoiar sua tese posterior de uma unidade interna da obra, assim mostrando uma unidade entre a *Ciência da experiência da consciência* e a *Fenomenologia do espírito*. Deste modo, Labarrière enfrenta as posições genéticas (historiológicas) tanto de Haering, quanto de Hyppolite, através da tese sobre a idéia da *Fenomenologia* possuir uma unidade interna ao seu desdobramento e à sua estrutura, não podendo ser pura relação hermenêutica de análise da composição da obra, a partir de uma posição historiográfica.

C) Sobre a posição crítica de Bourgeois à *Fenomenologia do espírito* como uma pedagogia: “*sentido e intenção da Fenomenologia do espírito*”;

A interpretação defendida por Hyppolite, com base na tese de Haering, apresenta também uma tentativa de justificação genética da obra. Em sua interpretação, Hyppolite tem a *Fenomenologia do espírito* como obra essencial no sistema hegeliano, uma obra que escaparia ao sistema posto silogisticamente na Enciclopédia (Lógica-Natureza-Espírito). Segundo Hyppolite, a *Fenomenologia do espírito* deveria ser compreendida como uma *paidéia*, que possibilitaria a passagem da consciência natural à consciência filosófica. Dando ênfase à idéia de formação, conceito pedagógico, comum à literatura e à filosofia iluminista dos séculos XVIII e XIX, como em *O Emílio, ou Da Educação* (Rousseau) e mesmo em *Anos de aprendizado de Wilhelm Maister* (o que em parte tem razão, acerca da influência desta obra de Goethe sobre Hegel, posto que formas do espírito de sua época se encontram bem retratadas e definidas nas suas personagens, como a figura da *bela alma*). No entanto, o problema da *Fenomenologia do espírito* como uma pedagogia do indivíduo, acarreta inúmeros inconvenientes, segundo Bourgeois, pois: (a) como uma pedagogia, ela pretenderia ser uma introdução de uma consciência não-filosófica à filosofia; reside aí o problema, para Bourgeois, pois o aprender implica um conteúdo alheio à forma que o apreende. (b) Há, na interpretação

pedagógica, um problema que é a passagem da consciência natural à filosófica. Para Bourgeois, seria a consciência natural já cultivada, não sendo assim simples consciência natural, no sentido dado por Hyppolite. De modo que a consciência natural seria um recorte da consciência do leitor da obra, que se coloca com sua formação pré-estabelecida por sua época, como o presente do espírito já constituído, restando este “jorrar-para-fora” como seu reconhecimento. (c) Outro problema decorrente deste, segundo Bourgeois, é que uma introdução consciencial perde seu sentido e, com ela, a própria *Fenomenologia do espírito* perde seu sentido de *introdução*. Assim, as “Noções preliminares” da *Enciclopédia* estariam bem mais de acordo com uma introdução ao sistema, mesmo que não exponha a necessidade da consciência em seu movimento interno, mas sim o desenvolvimento intelectual já desenvolvido e apresentado como crítica imanente à filosofia pré-especulativa enquanto “posições relativas à objetividade”: primeira seria a metafísica; a segunda, empirismo e criticismo e a terceira saber absoluto imediato. Este movimento de introdução teria como finalidade produzir externamente uma contradição interna a cada posição pré-especulativa. Através disso, como chama atenção Hegel, fazer com que a introdução seja uma livre intenção de filosofar, de pensar abstratamente (sem auxílio da representação e sem permanecer na passividade da imediatidade).

Por fim, neste trabalho analisaremos, a partir destes comentadores, este impasse da idéia da *Fenomenologia do espírito* em ser ou não uma *paidéia*, em seu sentido de aprendizagem. Problema que está diretamente ligado à cientificidade da própria experiência. É necessário uma articulação e um desenvolvimento do conceito mesmo de experiência e sua relação com a ciência especulativa, e com isto, mostrar que o impasse da aprendizagem pode ser solucionado especulativamente no fim do trajeto.

II – Problematização da relação entre experiência e ciência para uma contribuição à interpretação da *Fenomenologia do espírito*

Ao discutir sobre a relação entre experiência e ciência, proponho-me a estabelecer uma releitura realmente comprometida com a análise interna da obra e de como esta exposição da constituição da cientificidade da experiência leva inevitavelmente à pergunta por sua real finalidade; faço-o, assim, confrontando os comentadores e estabelecendo embates quando possível com suas interpretações. De todas as questões que perpassam a obra, a mais difícil e mais importante parece ser a apresentada por Poeggeler: qual a *idéia da Fenomenologia do espírito*? É ela uma introdução ou primeira parte do sistema? Ou simultaneamente as duas, se possível? Isso leva ao problema de Bourgeois: Se for introdução, quem é introduzido: a consciência natural, ou a do próprio leitor já cultivado? Caso não seja uma introdução, nem ao mesmo tempo parte do sistema, pois Hegel retira o subtítulo *primeira parte do sistema* na reedição posterior, o que é, então, a *Fenomenologia do espírito*? Para responder a estas questões é preciso um desenvolvimento na sua *démarche* dialética acerca do conceito de experiência exposto na obra. Aqui, mostro como sua relação com o conceito de ciência é fundamental para o desenvolvimento da *Fenomenologia do espírito* e sua transição à *Ciência da lógica*, ou à filosofia especulativa mesma.

No primeiro capítulo, apresento as críticas de Hegel à experiência moderna. O conceito clássico de experiência do mundo grego muda com a transformação da natureza, em seu sentido ontológico-cosmológico, para o sentido epistemológico de natureza moderna. Em toda esta transformação a experiência é marcada pelo entendimento, que promove em seu interior uma cisão gnosiológica, entre o *cogito* e os objetos. Esta cisão moderna acaba por se expressar filosoficamente na forma de uma *teoria do conhecimento*. Esta teria em Kant seu ponto máximo, na *Crítica da razão pura*, com a separação entre coisa-em-si e fenômenos, assim como entre entendimento e

razão¹¹. Todas as tentativas de solução das cisões por parte da filosofia transcendental acabavam em uma síntese somente subjetiva e finita. Deste modo, seria preciso uma nova forma metodológica que contemplasse não só a relação quantitativa, como das ciências naturais, mas que pudesse reabilitar a diferenciação interna da *coisa-mesma*, ou seja, seria preciso uma filosofia da natureza e do espírito de forma especulativa. Este método especulativo teria inicialmente de mostrar como a experiência se relaciona com a dialética, para expor assim a transformação metodológica da especulação.

No segundo capítulo, trato de como então a experiência se transforma em dialética. A *Fenomenologia do espírito*, inicialmente, parece ser uma *paidéia*, posição comum a diversos comentadores, presente em especial na leitura de Hyppolite. Nesta interpretação, a *Fenomenologia do espírito* se apresenta como uma forma introdutória da consciência natural à ciência. Nesta *démarche*, a consciência passa por figurações – estruturas de múltiplas determinações, tanto históricas, quanto conceituais –, em que se expõe histórico-conceitualmente sua formação. Este trajeto não é percorrido sem representar para a consciência natural – em sua imediatidade – um “trauma”, um “mal-estar”, pois tudo que tinha por *certeza* ser *verdade* é falso. Isso a leva, por fim, a uma posição cética.

Segundo Hegel, o ceticismo é de fundamental importância para a filosofia, pois traz em si o negativo frente a todas parcialidades. Esta negatividade é fundamental para o movimento intelectual filosófico. Para Hegel, a relação essencial, entre o ceticismo e a filosofia, se situa nesta negatividade dialética contra tudo que é limitado e finito: a sensibilidade, as sensações e a representação. Na verdade, a natureza de todo finito é negar-se a si mesmo, é ser-outro. A partir desta consideração do finito, podemos

¹¹ A diferença entre entendimento e razão possui na filosofia suas raízes antigas, na diferenciação platônica entre duas faculdades intelectuais como dianóia (que se relaciona com a sensibilidade, com o cálculo, com a matemática) e noesis (que se relaciona com o pensar, o mais intuitivo da filosofia). Assim, o desenvolvimento moderno desta distinção é essencial para a compreensão de Kant e do idealismo alemão. Em Kant, o entendimento possui atribuições mais elevadas: como faculdade de idéias e conceitos metafísicos: totalidade, Deus, reino dos fins, etc. Para Kant, a razão precisaria de limites que são dados por si mesma, assim se restringindo em seu uso especulativo ao prático. Para Hegel, esta diferença é importante, mas não intransponível, há uma passagem de uma instância a outra. É possível ver nisto a importância que tem o entendimento para o próprio Hegel como mediação racional, já que ir diretamente à razão é perder a capacidade de particularização importante para a determinação

ver que a negação é uma crítica interna do finito sobre si mesmo, a qual é definida por Platão, como alteridade entre ser e não-ser, como uma “negação determinada”. Neste movimento, o verdadeiro torna-se seu outro, o falso; mas este, o falso, é já uma nova posição, um novo verdadeiro.

Hegel parte da diferença posta pelo entendimento entre sujeito e objeto como característica da consciência natural, para mostrar, no decorrer da obra, sua superação. No primeiro momento, para vencer esta cisão metodológica é exigida uma “unidade de medida”, como na gnosiologia moderna; todavia, esta unidade não pode ser alheia ao que é medido, ou seja, à própria consciência. Assim o padrão de medida é imanente à própria consciência, o que nos leva a considerar o saber e o objeto, a partir dela. Desse modo, “a consciência, por um lado, é consciência do objeto, por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade”¹².

A experiência é a negatividade em seu movimento dialético exercido sobre estes dois momentos da consciência, em que examina sua ambigüidade em ser para si saber (subjetivo), e saber do ser para si (objetivo). Nesta apresentação fenomenológica da experiência, o ser em-si é suprasumido em um ser-em-si-para-a-consciência. Esta passagem do primeiro em-si para o segundo em-si é denominado por Hegel como uma “*reversão da consciência*”, o que posteriormente é definido como o movimento de “*rememoração do espírito*”. O reconhecimento deste trajeto pertence ao filósofo no movimento fenomenológico, ou segundo Hegel, é *para-nós*. Só o filósofo sabe que o que surge não é um simples “novo objeto”, mas simultaneamente é seu devir. É que constitui a “*história pormenorizada da consciência*” até sua totalidade como saber absoluto.

Esta relação entre consciência filosófica e natural, na pretensão metodológica de uma imparcialidade por parte do filósofo, acarreta diversas complicações acerca da interferência ou não do filósofo no movimento de aprendizagem da consciência, pois:

da própria razão. Por isso, Hegel é contra uma intuição intelectual, pois esta pretende um acesso direto à razão sem as medições do entendimento.

¹² F.e. I, p. 70 (p. 77)

de um lado, se não há interferência por parte do filósofo, não se pode sair da figura menos determinada para outra mais determinada, ficando preso na consciência engajada na experiência; de outro lado, se há uma interferência do filósofo – do *paranós* –, o próprio movimento da experiência perde sua necessidade, e cairia em uma intuição intelectual. Estas aporias serão expostas melhor no decorrer da obra, mas fica uma dúvida sobre se é possível realmente a *Fenomenologia do espírito* ser uma “*paidéia*”, no sentido de uma aprendizagem da consciência natural à filosófica. Destarte, a aporia apresentada por Platão no diálogo do *Mênon*, sobre a passagem da dóxa para *epistéme*, leva-nos a considerar a relação da *Fenomenologia* com a ciência à qual pretende introduzir, ou ainda, se é mesmo possível tal introdução.

No terceiro e último capítulo, tematizo primeiramente a filosofia e sua necessidade sistemática de ser uma ciência da totalidade ou do absoluto. Esta é uma exigência advinda do espírito da própria época de Hegel, pois não se trataria de um restabelecer apenas epistemológico do “todo”, mas a reabilitação ontológica do ser do espírito, que foi arrefecido pelo entendimento na modernidade. Nesta questão aparece um outro conceito de ciência que vem associado ao pertencimento da *Fenomenologia do espírito* ao sistema, como expresso por Hegel no subtítulo, “primeira parte da ciência”; ou ainda, à própria necessidade de uma introdução ao sistema. Para isto, é preciso expor a relação entre a experiência e a ciência, ou melhor, mostrar a cientificidade da experiência na *Fenomenologia do espírito* e, deste modo, sua ulterior passagem para a Ciência mesma (a própria filosofia especulativa).

Assim neste terceiro capítulo, primeiramente, pergunto: como a experiência transforma-se, de seu sentido empírico, em seu sentido especulativo? Nesta transformação, a relação metodológica entre o conceito de absoluto e sua apresentação é essencial para o desenvolvimento do próprio espírito em sua totalidade. Neste trajeto a consciência atinge a si mesma como sua totalidade expondo suas essencialidades no elemento do saber, constituindo uma ciência, mais precisamente a *ciência da experiência da consciência*. O reconhecimento da necessidade desta ciência está na necessidade da própria experiência de tornar o espírito o que ele é em essência, ou seja, ser saber de si.

Posteriormente, discuto a relação entre a experiência e a totalidade, que forma, ao fim da *Fenomenologia do espírito*, o “saber absoluto”. Mostro como a experiência histórico-conceitual, no decorrer de toda a obra, passa por determinações sintéticas que culminam em seu termo no “saber absoluto”. Estas são as figuras da *religião* e sua unidade no conteúdo absoluto e da *bela alma* como forma absoluta. Destarte, no capítulo sobre “saber absoluto” há uma recapitulação destes momentos sintéticos, em uma totalidade sintética especulativa, na qual se constitui uma totalidade da experiência do espírito, mas não só como “ciência da experiência”, senão já como ciência especulativa, em seu começo. A passagem da “*Fenomenologia do espírito*” para a “*Ciência da lógica*”, se apresenta especulativamente na própria totalidade das essencialidades do espírito no *saber absoluto* como *pensar puro* e *ser puro*.

No entanto, esta passagem é problemática se a *Ciência da Lógica* não possui pressupostos, nem pode possuir. Esta posição hegeliana leva novamente à pergunta pela possibilidade da determinação da *Fenomenologia do espírito* como uma introdução, uma *paidéia*, no sentido de uma aprendizagem. Mais uma vez, retorna à aporia da aprendizagem e o problema da passagem da consciência natural à filosófica. A idéia de introdução necessária da consciência ao sistema parece ser infrutífera, para não dizer desnecessária, do ponto de visto da própria apresentação especulativa sistemática, tal como se dá como nas “Noções preliminares” da *Enciclopédia*. Isso se evidencia, na segunda edição da *Fenomenologia do espírito* (1832) pela retirada de seu subtítulo de *primeira parte do sistema*, o que implica em uma desqualificação da obra como parte do sistema, assim como de uma introdução ao mesmo. Todas estas indagações coadunam-se com a pergunta pela idéia e intenção da *Fenomenologia do espírito*, que precisa ser solucionada através da apresentação dialética da relação entre experiência e especulação científica.

Capítulo I

Experiência versus *Experimentum*: Hegel e a superação da concepção moderna de experiência

O conceito de *experiência*, assim como o próprio conceito de *ciência*, merece na filosofia hegeliana um esclarecimento, pois a primeira difere do *modus operandi* das ciências experimentais modernas que põem toda ênfase na repetição e na continuidade previsível e calculada. A filosofia como ciência, não tendo o mesmo procedimento das ciências naturais que possuem a matemática como base metodológica, mas procedendo especulativamente, pretende ser a ciência da totalidade, que tem por objeto o Absoluto em seu desdobramento. Esta ciência necessita ser um sistema, pois só sistematicamente é possível esta exposição da verdade em e para si. Nesta totalidade, a filosofia necessitaria de uma mediação, a experiência seria esta mediação na consciência entre o conceito e seu objeto. No entanto, até que ponto esta experiência hegeliana se diferencia da posição epistemológica moderna.

Este primeiro capítulo inicia, assim, expondo a constituição da experiência moderna e sua relação com a transformação do conceito de Natureza, acentuando a passagem da visão cosmológica antiga, que tinha por objeto uma racionalidade objetiva e ordenadora do mundo, segundo a qual o homem seria um ser contemplativo desta ordem, para a concepção moderna, na qual a realidade é cindida entre subjetividade e objetividade, entre homem e natureza. Deste modo, busca-se aqui caracterizar a passagem da experiência qualitativa da natureza para a quantitativa: ver-se-á, por conseguinte, que esta assim denominada experiência moderna seria, assim muito mais, um *experimentum*, ou seja, uma experiência dominada quantitativamente.

No primeiro momento deste capítulo, oferece-se uma tematização do desenvolvimento do método das ciências modernas. Para a filosofia moderna, é preciso

aferir a validade e justificar a aquisição do conhecimento, constituindo-se, com isso, numa teoria sobre tal aquisição, denominada propriamente de *teoria do conhecimento*. Como ressalta Hegel, a teoria do conhecimento manifesta uma influência dos métodos das ciências experimentais e da matemática sobre a filosofia, a qual passa a basear-se na atividade representativa do entendimento, cindindo assim a objetividade e a subjetividade. A filosofia que se desenvolveu na modernidade lança mão de um conhecimento que permanece no *pórtico do templo do saber*, recusando-se a adentrar o próprio templo – sendo esta uma tarefa delegada às ciências particulares –, formando um conhecimento sobre o conhecer, antes de um conhecimento efetivo. A consequência última deste processo consiste numa instrumentalização do conhecimento.

Com base no conceito moderno de experiência (*experimentum*) e na elaboração da teoria do conhecimento, Hegel desenvolve sua crítica à filosofia e à ciência modernas, crítica na qual afirma que, diversamente ao que o pensamento moderno estabeleceu para si como programa, as determinações do saber não podem ser externas ao objeto, como “instrumentos” ou “meios” para sua apreensão, mas antes são as reflexões objetivas da “coisa mesma” (*Sache selbst*). Estas reflexões se desenvolvem pela *apresentação (Darstellung)*¹³, segundo a qual a subjetividade penetra a objetividade, e vice-versa, como resultado do movimento de *formação (Bildung)* do Espírito. Em Hegel, a crítica da teoria do conhecimento se dá no movimento do próprio conhecer, movimento este que se constitui numa autocrítica deste conhecer e cujo “lugar” é a dialética mesma da *apresentação*. Em outras palavras, a exposição da *coisa mesma* é a própria crítica do conhecimento, sendo prescindível uma anterior teoria do conhecimento. A apresentação supera, assim, a representação que cinde em seu interior forma e conteúdo, sujeito e objeto. Tal posição fragmentária é a do entendimento (*Verstand*), que é superado na razão (*Vernunft*). Deste modo, o presente capítulo conclui, em sua terceira parte, mostrando a importância metodológica da concepção de experiência que Hegel articula como alternativa para aquela concepção

¹³ *Darstellung*, aqui traduzido por apresentação, é um conceito essencial na metodologia hegeliana, mas só entraremos propriamente em sua determinação mais adiante. Sua utilização é ainda intuitiva, e sua justificação se dará em sua própria efetivação.

moderna e que deve servir de fio condutor para a apresentação especulativa da formação do Espírito.

1.1 A transformação do conceito de Natureza e a constituição da experiência moderna.

Outrora tinham [os *homens*] um céu dotado de vastos tesouros de pensamentos e imagens. A significação de tudo que existia estava no fio de luz que o unia ao céu; então, em vez de permanecer neste [mundo] presente, o olhar deslizava além rumo à essência divina: uma presença no além – se assim se pode dizer.
14

Esta passagem do Prefácio da *Fenomenologia do espírito* é um ponto de partida adequado para uma exposição da concepção cosmológica dos antigos.¹⁵ O universo, em tal tempo antigo, possuía um sentido determinado; nada em sua natureza lhe escapava, pois possuía o *comum* em sua essência. A filosofia buscava esta essência transcendente e significativa das partes na totalidade iluminada pela *razão* (*lógos*), a qual compartilhava imanentemente da mesma luz com as estrelas. Tudo o que o homem abarcava com sua visão possuía sentido e era-lhe, ao mesmo tempo, espantoso e comum; a este *comum*, que em tudo visava, denominou *princípio* (*arkhé*). Desta forma, a natureza possuía uma ordenação substancial própria, o que lhe conferia não só uma harmonia, mas também uma beleza. Tais ordenação e racionalidade garantiam a conformidade entre o pensar e o ser, assim como entre o conteúdo e a forma, ou ainda, entre o espírito e a natureza, conciliados de forma intuitiva e imediata *no lógos*. Por isso, não se perguntava propriamente pela necessidade de tal síntese, pois esta era uma evidência. Sendo assim, “os filósofos antigos não sentiam”, como os

¹⁴ F.e. I, p.25 (p.16).

¹⁵ Segundo Philonenko, esta passagem faz alusão a uma de Cícero, a qual parafraseia: “L’animal peut lever les yeux vers les Cieux. Toutefois il ne regarde pas les étoiles mais comme le chat par exemple, il guette dans le ciel une chose, une proie, qui appartient au monde en tant que monde, et son regard demeure terrestre. Seul l’homme peut regarder dans le Ciel et Cicéron dit que Socrate fut le premier qui s’éleva aux étoiles (*l’univers*, et non pas simplement le monde) pour y saisir la philosophie.” Cf. PHILONENKO, A. *Lecture de la Phénoménologie de Hegel: Préface – Introduction*, p.24. Tratarei aqui, da linha mestra do pensamento ocidental de Parmênides até Platão e Aristóteles, sem adentrar no

românticos modernos, acerca da unidade primordial, “semelhante nostalgia, senão, pelo contrário, uma perfeita satisfação e quietude dentro daquela certeza que os levaria a ver um conhecimento no que não era mais que aparência”¹⁶. Em sua aparência, o real, onde tudo se reunia, se dava essencialmente: “tudo é um”, ou como afirmava Parmênides, “o mesmo é pensar e ser”, que seria a própria *experiência da totalidade*.

O pensamento grego, que principiou com a experiência do espanto (*tò thauma*) frente à unidade da multiplicidade na natureza, conferia à visão um papel importante, como bem assinala Aristóteles na *Metafísica*¹⁷, e talvez nisto resida a *gravidade estética* do espírito grego. De modo que, possui a visão, por um lado, um sentido sensível, estético – em seu sentido clássico de *aísthésis* –, presente na relação em que o mutável e o contingente se apresentam aos olhos; por outro lado, apresenta-se também como visão noética e intelectual do que subjaz e transcende à multiplicidade, como unidade da mesma. A visão possibilita uma relação essencial entre o homem e o seu mundo, através da contemplação (*theoría*) do imutável no mutável. Deste modo, a teoria ou a contemplação consistiria em colocar diante do espírito a unidade do que se mostra múltiplo aos olhos, como um movimento do sensível ao inteligível. Nesta busca essencial pela unidade, a experiência grega frente à natureza se constituiu numa ontologia, cuja pergunta principal é pela entidade do ente, ou como afirma Aristóteles, a ciência do “ente enquanto ente”.¹⁸ Faz-se premente o estabelecimento das bases ontológicas do pensar, em que a natureza possuiria a forma determinada de uma totalidade ordenada objetivamente, constituindo-se propriamente como um *Cosmo*.

pensamento marginal da filosofia atomística e mesmo da sofística (mesmo sendo estes últimos interlocutores por excelência dos filósofos deste período).

¹⁶ LHF. I, p.102: “Los filósofos antiguos no sentían semejante nostalgia, sino, por el contrario, una perfecta satisfacción e quietud dentro de aquella certeza que les llevada a ver un conocimiento en lo que no era más que una apariencia”.

¹⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. tr. br.: Marcelo Perini apud. tr. it.: Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.3, A1, 980a 21-26: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentes de sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão. Com efeito, não só em vista da ação, mas mesmo sem ter nenhuma intenção de agir, nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimento do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas.” Esta preferência pela visão torna-se filologicamente aparente pelo grande número de palavras que possui o grego para dizer “ver”, como: *blépo* = ver no sentido físico; *skopéo* = ver detalhadamente algo; *éido* = ver imagetivamente ou abstraidamente, representar; *theoréo* = ver contemplativamente.

Para Hegel, os gregos concebiam uma unidade imediata entre espírito e natureza, o que constituiria uma forma essencial em seu pensamento, no plano teórico; e de sua sociedade, no plano prático, tendo por si tal unidade consigo mesma, como uma intuição do Cosmo, que possui não só o sentido de uma harmonia pré-estabelecida, mas também belo. Como identifica Hegel: “a fase da consciência grega é a fase da beleza”¹⁹, beleza esta que brota do Espírito como idealidade e pensamento constituindo a relação entre homem e natureza. Com isto, a experiência grega gira em torno de uma idealidade estética, segundo a qual a subjetividade em seu modo de ser ainda se vincula imediatamente à natureza e ao sensorial, ainda que o transcenda intelectivamente. Tal vinculação finda por concluir que o espírito grego ainda não se representa a si mesmo (autoconscientemente) e não se constitui um mundo para si mesmo, a não ser intuitivamente. Nesta unidade imediata, essência espiritual não seria algo estranha à natureza, mas algo essencialmente relacionado com ela, e mesmo subsumido nela. Como afirma Hegel: “os gregos têm como base, como essência, a unidade substância da natureza e espírito”²⁰.

Ora, a relação entre espírito e natureza sofreu uma radical transformação com a passagem do mundo antigo para o moderno. Antes, os gregos os tinham unidos em uma razão objetiva no interior do Cosmo. Como ressalta Hegel, esta relação passou, na modernidade, a se caracterizar essencialmente pela duplicação da realidade, tornando-se esta, de um lado, *idéia subjetiva* e, de outro, *o substancial*. Ora, esta cisão refletiu também na contraposição entre a subjetividade e a objetividade, ou ainda, entre o pensamento e o ser e, por fim, entre o próprio espírito e a natureza. Com isto, ocorreu uma mudança fundamental no conceito de Natureza, com a tematização da subjetividade – algo diluído na antigüidade – como princípio agora de uma autoconsciência. Hegel caracteriza esta transição como uma grande navegação, uma descoberta de um continente desconhecido, no qual o homem, depois de transpor o

¹⁸ ARISTÓTELES, *op. cit.*, G 2, 1003a 20-21, p.: “Existe uma ciência (epistémé) que considera o ser enquanto ser (tó ón)”.

¹⁹ LHF. I, p.142: “La fase de la conciencia griega es la fase de la belleza. La belleza es, en efecto, el ideal, el pensamiento que brota del espíritu; pero de tal modo que la individualidad espiritual no es para sí, como subjetividad abstracta llamada a desarrollar en sí misma su existencia hacia el mundo del pensamiento”.

“mar turbulento” de seus pensamentos, chega, enfim, e pode dizer: “terra!”.²¹ Assim, tal pensamento chega à sua autoconsciência, enquanto *cogito* em Descartes. Para Hegel: “com Descartes começa, com efeito, verdadeiramente, a cultura dos tempos modernos, o pensamento da moderna filosofia, depois de haver marchado durante largo tempo pelos caminhos anteriores”.²²

Com esta nova configuração da racionalidade, todo o conhecimento humano sofreu uma alteração fundamental: o homem não seria um espectador passivo do Cosmo, como outrora, porém detentor, doador e ordenador do sentido do mundo. A contemplação deu lugar à ação investigativa da natureza, em que esta deixa de ter uma ordem própria, passando a ser réu no “tribunal da razão”.²³ A razão julga sobre o mérito da verdade do conhecimento acerca da natureza, se os modelos de nosso entendimento são ou não adequados para a representação desta, o que coloca a idéia de um domínio cada vez mais eficaz sobre ela. A idéia de uma tal racionalização segue o desenvolvimento de uma questão que perpassa toda a modernidade (dos empiristas aos racionalistas, dos realistas aos idealistas), qual seja, o fato de que “compreenderam (Galileu e Stahl) que a razão só discerne o que ela produz segundo os seus projetos”.²⁴ Desta maneira, os modernos constituem sua distinção em relação aos antigos, como

²⁰ Idem, *ibidem*, p.142: “Los griegos tenían como base, como esencia la unidad sustancial de naturaleza y espíritu”.

²¹ Idem, *ibidem*, p. 252.

²² Idem, *ibidem*, loc cit.: “Con Descartes comienza, en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento da moderna filosofía, después de haber marchado durante largo tiempo por los caminos anteriores”.

²³ A clássica *filosofia da natureza*, que fora principiada na antiguidade na obra platônica do Timeu e retomada e desenvolvida posteriormente nos neoplatônicos tardios, deu lugar, na modernidade, à matematização das *ciências da natureza*. Oliveira comenta a reabilitação especulativa da filosofia da natureza no idealismo alemão, com Schelling e Hegel e suas discussões atuais com Wandschneider e V. Höhle. Para ele, a reabilitação da *filosofia da natureza*, no pensamento contemporâneo, requer uma relação entre um pensamento especulativo filosófico e as ciências particulares acerca do conceito sistemático de natureza. Assim revitalizando o pensamento sistemático com relação à natureza. OLIVEIRA, M. “Filosofia da Natureza e Idealismo objetivo: uma leitura da postura sistemática de Hegel segundo D. Wandschneider e V. Höhle”. In: *Revista de Filosofia Unisinos*, vol.7, (2007), n.1, 1.

²⁴ KANT, I. *Crítica da razão pura*. [Coleção os pensadores]. Tr. br. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo, Nova cultural, 1996, p. 35. Há uma humanização da natureza, na medida que a compreendemos. Esta posição antropológica – de ser o homem medida de seu conhecimento – frente à natureza e em espacial frente à própria história, como produção sua, na modernidade tem como precursor Giambattista Vico. No aforisma 1: “O homem, pela natureza ilimitada da mente humana, onde quer que esta refocile na ignorância, erige-se a si próprio como regra do universo”. Cf. VICO, G. *Princípios de (uma) ciência nova: acerca da natureza comum das nações*. [Os pensadores]. 3ª edição, São Paulo: Abril Cultural. 1984, p. 31.

vai afirmar Kant: “até agora se supôs que todo nosso conhecimento se tinha que se regular pelos objetos”, mas, ao invés disso, “tente-se ver uma vez se não progrediremos melhor nas tarefas da Metafísica, admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento.”²⁵

Tal posição foi denominada por Kant de *revolução copernicana do pensar*, em que fica evidente que o mundo não é e não pode ser algo independente do sujeito cognoscente, mas determinado e condicionado por este, tornando mais explícito que a razão só conhece aquilo que põe, e a razão moderna põe o mundo como seu objeto. Esta tendência não é de forma alguma algo isolado a Kant. Pelo contrário, ele é a expressão máxima desta posição moderna do sujeito cognoscente na modernidade.

As ciências modernas tiveram papel importante nesta transformação da perspectiva cosmológica para a antropológica (epistêmica), que ocorreu com a mudança conceitual do ponto de vista acerca da *natureza*. Para os antigos, a natureza tinha o sentido de um todo qualitativamente organizado de forma objetiva, por uma razão que o perpassava. Destarte, só restaria ao homem certa atividade contemplativa. Já para os modernos, esta natureza constitui-se inteligível com base em sua quantificação matemática²⁶. A própria idéia de um Cosmo limitado – pois o belo, para os gregos, é o que possui limites – dá lugar ao infinito quantitativo do Universo. Assim, a própria idéia de Cosmo ou Universo se transforma. Se há algo a ser investigado e extraído de seu interior só pode ser através da matemática. Com isto, tornou-se necessária a elaboração de um método que permitisse tal investigação; tal método foi denominado de procedimental, por estabelecer procedimentos para validação das investigações, ou experimental, por ter na experiência sua fonte de conteúdo e

²⁵ Cf. Idem, *Op.cit.* p. 39.

²⁶ Mesmo a interpretação geométrica platônica do *cosmo* no Timeu, ainda está associada a uma relação essencialmente qualitativa do cosmo, influência pitagórica em sua obra. Há uma diferença entre a matemática clássica e a matemática moderna em sua relação com a própria natureza. Mesmo Galileo dizendo: “o livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos”, o conceito de natureza não é o mesmo de Aristóteles, pois o universo é agora, para os modernos, mecânico e não mais essencialmente teleológico. Na modernidade, resta à razão humana partir metodologicamente da observação e posteriormente da experimentação, para por fim, formular uma interpretação matemática da natureza. Não é um trabalho contemplativo-abstrativo de deduzir o *lógos* (ou mesmo a matemática) imanente do próprio *cosmo*, mas uma formulação e uma construção humana representativa do universo através da matemática.

validação, e as ciências que o utilizam, de ciências experimentais. O método procedimental das ciências experimentais precisava de uma sustentação teórica para a conceitualização de tal posição frente a seu conhecimento sobre a natureza. A filosofia fundamentou tal procedimento em seu plano metafísico e teórico e buscou, ou ainda, investigar se a investigação dá conta ou não de seu objeto, que é a natureza. A filosofia moderna constituiu-se, deste modo, enquanto uma *teoria do conhecimento* ou ainda *epistemologia*.

No meio destas mudanças ocorridas na modernidade, a própria experiência do homem frente ao mundo mudou, passando a possuir um delineamento a partir das ciências da natureza, tendo como fonte o conhecimento matemático e calculado. Este novo proceder na experiência moderna, cujo cálculo passou a ser uma ferramenta fundamental ao campo investigativo dos fenômenos naturais, possibilitou que esta experiência pudesse ser apreendida e reproduzida em condições previstas pelo próprio pesquisador, tornando-se assim uma experiência previsível pela forma metodológica de seu procedimento. Tal proceder guiou as ciências da natureza por seu tatear até atingir o modelo para seu saber experimental válido. Assim, as ciências firmaram seu modo experimental como meio para atingir seu objeto (a natureza) e, como seu senhor, juiz e inquiridor, estabelecer o que é a verdade em seu conhecimento.

Com base nesta experiência (ou *experimentum*), em que a matemática e a física (matemática aplicada) estabeleceram-se como parâmetros formais para a verdade, a filosofia tomou emprestada de tais ciências seu método procedimental, fixando procedimentos matemáticos como seu próprio proceder. A matemática, que constitui seus objetos numa universalidade formal, de um lado, passa então a tornar-se parte integrante essencial do método filosófico, deveria usar a forma de demonstração axiomática como forma ideal, na exposição de seus objetos metafísicos (como o *more geometrico* do sistema espinosano); de outro, exige o estabelecimento duma necessidade de elaboração epistêmica que pudesse sustentar e justificar seus conhecimentos (matemáticos) sobre a natureza (principalmente em Kant). Tal elaboração seria a teoria do conhecimento, para analisar criticamente a real capacidade

de conhecimento humano. Tal problema do conhecimento se tornou, pois, algo essencial na modernidade.

1.2 Experiência e o problema do conhecimento

A filosofia moderna se estabeleceu sobre uma posição epistêmica segundo a qual o conhecimento deveria ser investigado previamente, constituindo, segundo Hegel, uma preocupação por um conhecimento acerca do próprio conhecer, “antes de abordar a Coisa mesma (*Sache selbst*) – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade”²⁷. Para tanto, estabelece propedêuticas e *organa* para um conhecimento correto do real. Tal procedimento conferiu, de uma parte, um cuidado cartesiano com o exame do meio de conhecimento, ou mesmo ainda, a mediação crítica dos limites da faculdade de conhecer da ciência já constituída. Com isto, nesse proceder se tem um saber prévio ao saber, como se capacidade de conhecer fosse um instrumento, “logo se suspeita que a aplicação de um instrumento não deixe a Coisa tal como é para si, traga conformação e alteração”²⁸. Então, se se retirar do conhecimento esta alteração, teria a coisa em sua *verdade*; mesmo assim, ainda se estaria onde se começou, ou seja, “possui-se o conhecimento, mas não o teria”, como se a capacidade de conhecer fosse um recipiente vazio, em que o conhecimento fosse armazenado, igual a um pássaro capturado numa gaiola²⁹. Outra forma seria um saber que se pergunta por um meio passivo entre o sapiente e o que é sabido; um meio refratário que alteraria a própria coisa (argumento físico que pode ser utilizado para explicar a percepção sensíveis que se tem das coisas depende do meio físico em que ela se mostra, assim, meios distintos alterariam as coisas, exemplo: um graveto entre a água e o ar tem a *aparência* de está quebrado). Para Hegel, conhecer as leis que regem tal meio não nos garante o

²⁷ F.e. I, p. 63 (p.68)

²⁸ F.e. I, p. 63 (p.68)

²⁹ Esta crítica a mediação instrumental do conhecimento já está em Platão, no dialogo *Teeteto*, em que critica a posição de quem *possui* o conhecimento sem *tê-lo*, assim como os caçadores de pássaros selvagens, podem aprisioná-los em gaiolas e utilizá-los a seu bel-prazer. Nesta posição uma

conhecimento da coisa, mas apenas de um recipiente estático. Deste modo, se se descontar o meio pelas leis da reflexão do raio, nada foi de fato conhecido. Em todos os casos, tanto no primeiro, quanto no segundo, trata-se de uma abstração do saber sobre si mesmo – como se o Absoluto já não estivesse desde sempre próximo a nós –³⁰ através de um *meio (Medium)*³¹ para todo conhecimento, o que constitui, de fato, o que se denomina de *Teoria do Conhecimento*.

A teoria do conhecimento é a marca da modernidade e das alterações decorrentes na mesma no pensamento, que agora deve tematizar não uma substância no sentido cosmológico, mas a relação cindida entre a subjetividade e a natureza, sendo uma externa à outra. Esta relação é constituída de forma representativa, na qual o conhecimento seria a representação de algo fora do pensamento, o que marcaria uma

criança teria suas gaiolas vazias, que seriam preenchidas no decorrer de sua aprendizagem. Estas são posições crítica tanto à instrumentalização do saber quanto à aprendizagem. Cf. PLATÃO. *Teeteto*, 197c.

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 64 (p.69): “Se através do instrumento o absoluto tivesse apenas de chegar-se a nós, como um passarinho na visgueira, sem que nada nele mudasse, ele zombaria desse artifício, *se já não estivesse e não quisesse estar perto de nós em si e para si* [wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte]” [Grifo meu]. Para Heidegger, a afirmação de Hegel contra a mediação instrumental do puro preenchimento de um espaço vazio, reside na relação dicotômica entre o conhecer e o absoluto, em que este “*estar-em-nós*” é exatamente o que põe o absoluto em sua capacidade de articular o fundamento dos entes, ou seja, a subjetividade absoluta, é o que Heidegger denomina de *parusia*, ou a permanência do absoluto em nós, junto de nós. Desta forma, o que há então é um querer do absoluto de estar em nós, estar junto de nós, identificando experiência com *parusia*. Esta imanência do absoluto é o que impele a autoconsciência de si. Cf. HEIDEGGER, M. “El concepto hegeliano de la experiencia”. In: *Sendas Perdidas: Holzwege*. p.112. Esta interpretação heideggeriana, que define a experiência como uma *parusia* do absoluto, é uma não compreensão do movimento da negatividade, que fora muito mal tratado no texto de Heidegger. Como caracteriza G. Planty-Bonjour, esta experiência, interpretada heideggerianamente, ao se identificar com o conceito de *parusia*, acaba por se constatar que “l’apparaître lui-même et le savoir apparaissant propre à la conscience n’ont pas un caractère négatif puisqu’ils expriment la volonté même de l’Absolu, son propre devenir intime. [o aparecer mesmo e o saber aparente próprio a consciência não têm um caráter negativo, já que eles exprimem a vontade mesma do Absoluto, seu próprio devir íntimo]. Cf. PLANTY-BONJOUR, G. “Trois interprétations de la phénoménologie”. In: *Le projet hégélien*. p.25. Trata-se, para Heidegger, de uma simples atualização orgânica – sem contradições dialética – do que subjaz de forma inconsciente ou pré-ontológica (ôntica), no caso, o próprio Absoluto.

³¹ Há duas palavras para Meio em alemão, uma seria *das Mittel*, que é base para o conceito hegeliano de mediação *Vermittlung*, a outra é *das Medium*, a que de fato é usada aqui, que vem do latim, *medium*. O Medium usado, neste início da introdução, significa o “meio-ambiente”, o “lugar”, o “espaço”, em que está ou acontece algo, o que implica um substrato passivo, vazio a ser preenchido. A natureza de tal meio (*Medium*), um tanto quanto relativa, segundo Hegel, implicaria também numa alteração da verdade do objeto mesmo, pois o conhecimento prévio do meio implica tanto numa separação entre o sujeito e o objeto, quanto a separação do próprio saber e do Absoluto. Há em Hegel, uma transformação especulativa do conceito de mediação (*Vermittlung*), que se definia antes na modernidade como mediação finita subjetiva, base para a representação, que é suprasumida em um conceito de mediação infinita, como especulação. Sobre o desenvolvimento desta transformação especulativo do conceito de

independência do pensar frente ao objeto, mais que isto, uma re-elaboração do mesmo objeto pela mediação da subjetividade, que agora é ativa no processo cognoscitivo. Nesse processo, o entendimento exerce uma função abstrativa essencial, em que a realidade é representada em seu cerne. Para Hegel, esta forma abstrata do entendimento é o que se objetivou na modernidade, e com ela uma mediação subjetiva que não abarca a realidade que pretende conhecer. Assim, o conhecer seria um meio que se interpõe entre o saber subjetivo de algo e a realidade objetiva desse algo, estabelecendo, então, uma separação entre o pensar e o real, como se o próprio conhecimento se constituísse num instrumento para o conhecer ou o meio pelo qual conhecemos. Tanto em sua forma ativa quanto em sua forma passiva, a representação cinde a realidade entre o conhecido (subjetivo, para-si) e o desconhecido (objetivo, em-si). Poderíamos dizer que o Absoluto cindiu-se de si mesmo. Assim, em tal operação de mediação subjetiva da representação, segundo Hegel,

não há por que atormentar-se, buscando respostas a essas representações inúteis e modos de falar sobre o conhecer, como instrumento para apoderar-se do absoluto, ou como meio através do qual divisamos a verdade etc. São relações em que vêm a dar, com certeza, todas essas representações de um absoluto separado do conhecer, ou de um conhecer separado do absoluto³².

Toda a crítica da teoria do conhecimento, que Hegel efetua na introdução da *Fenomenologia do espírito*, tem como alvo essencial não só atingir a posição moderna de forma universal, porém, particularmente, as posições de Kant e do criticismo (seus sucessores: Fichte, Reinhold e outros) como filosofias reflexivas da consciência³³. A filosofia kantiana, em suas linhas gerais, pode ser posta no ápice da posição moderna, e marca a chegada da epistemologia ao seu ponto culminante, o que para Kant significava uma reestruturação de toda forma de compreensão do conhecimento

mediação (*Vermittlung*) no pensamento de Hegel ver NIEL, Herni. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, pp. 376s

³² F.e. I, p.65 (p.70).

³³ Segundo W. Röd, a crítica de Hegel à teoria do conhecimento na introdução da *Fenomenologia do espírito* não atinge, de fato, Kant, pois este não toma o conhecer como “apreender do absoluto”. Com efeito, Kant não pretenderia, consoante Röd, conhecer o conhecer em si, mas arrolar suas condições de possibilidade. Assim a crítica de Hegel à representação e à teoria do conhecimento não daria conta do que pretende, a não ser colocar uma reserva genérica, mas só em alguns pontos desta crítica sobre Kant. Cf. RÖD, W. *Filosofia dialética moderna*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984, pp. 129-136. Ao contrário do que pensa Röd, pode-se ver que Kant e o criticismo são na *Fenomenologia do espírito*, assim como em outros escritos, os interlocutores principais desta crítica à instrumentalização do conhecimento e à teoria do conhecimento, como filosofia do entendimento finito, subjetivo.

humano, que ele mesmo denominou de “revolução copernicana do pensar”. O conhecimento da metafísica deve encontrar seus limites, da mesma forma como as ciências naturais e, antes dessas, a matemática e a lógica encontraram os seus, podendo, assim, descansar num porto seguro. Nisto se mostra o ponto fundamental da filosofia kantiana: a metafísica clássica, que tinha como parâmetro o ente – ontologicamente definido –, só conseguia “tatear” no escuro, não se constituindo e nem ao menos se desenvolvendo como as ciências naturais³⁴.

O problema do conhecimento que surge da pergunta pela natureza e possibilidade do conhecimento, se depara na modernidade com duas grandes correntes, que de uma forma ou de outra almejavam resolvê-lo. De um lado, havia os racionalistas, para quem o conhecimento deriva de idéias inatas, anteriores à experiência. De outro lado, os empiristas afirmavam que o conhecimento era adquirido pela experiência. Em meio a esta querela, Kant tenta, em sua *teoria da experiência*, articular estes dois níveis do conhecimento, na sua denominada *filosofia crítica*. O conceito de crítica aqui é, então, de forma bem determinada, a busca por critérios para fundamentar a possibilidade, a capacidade, o limite do conhecimento, o qual não poderia se dar de forma dogmatista, que seria a utilização da inteligência e dos conceitos antes de se perguntar pela capacidade de conhecermos os objetos em si mesmos. Esta luta contra o dogmatismo foi essencialmente influenciada pelo encontro de Kant com as obras de Hume, a quem deve, com afirma o próprio Kant, seu “despertar do sonho dogmático”. A ressalva fundamental que Kant faz a Hume é ter, com sua crítica ao conceito metafísico de causa e efeito, também criticado o saber real das ciências naturais e, com isto, relegou toda forma de conhecimento ao hábito³⁵.

A metafísica clássica e, nesta, o racionalismo, afirma Kant ser um modelo estéril, incapaz de enriquecer o conhecimento humano, pois utiliza conceitos de forma puramente explicativa, tautologia, não trazendo nada de novo, mas movendo-se por abstração entre puros conceitos. E o empirismo se baseia em algo contingente que não

³⁴ Cf. KANT, I. *op cit.* p. 35-38.

³⁵ Cf. KANT, *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 19___, pp.17ss.

pode por si fundamentar conhecimento seguro de uma ciência; isto é, não pode fundamentar a si mesma como experiência empírica.

A filosofia kantiana se reestrutura entre dois níveis, o de possibilitação da experiência, que deve ser dado *a priori*, e o da própria experiência, *a posteriori*, sendo a pergunta pela possibilitação *a priori* da experiência o que constitui a própria filosofia crítica naquilo que denominou o próprio Kant, de transcendental³⁶. Trata-se de uma crítica interna ao racionalismo, a partir da diferenciação do conhecimento entre *analítico* e *sintético*. Com isto, o conhecimento dogmático que acreditava poder conhecer todos os âmbitos do real com simples conceitos puros, se mostrou infrutífero, já que tais conceitos produziam simples explicações, ou tautologias, logo um conhecimento *analítico*, no sentido kantiano do termo. O conhecimento frutífero, este sim é o que deveria ser procurado, no caso o *sintético*, que traria algo novo ao conhecimento. Sua possibilidade de cientificidade está apoiada na sua universalidade e necessidade; mas como ambos fatores não poderiam nascer na experiência, isto é, *a posteriori*, deveria ser então *a priori*. É esta aprioricidade que confere ao conhecimento científico a universalidade e a necessidade que lhe são próprias. Tais propriedades a experiência puramente *a posteriori* não contém. Assim, torna-se claro por que Kant diz que “todo nosso conhecimento comece com a experiência, mas que não se origine da mesma”³⁷, mas sim das leis *a priori* independentemente de toda a experiência, sobre a qual esta última se estrutura³⁸.

O conhecimento em Kant está condicionado inicialmente às formas puras da sensibilidade, que são o espaço e o tempo, como bem postos na *Estética Transcendental*. Assim todo nosso conhecimento deve ter seu começo no sensível, embora sua gênese ou origem seja transcendental, quer dizer, ser mediado espaço-

³⁶ Segundo Oliveira, as perguntas pela “experiência” e pelos “princípios da razão” são fundamentais para a filosofia de Kant, pois este “vai distinguir o plano do fato e de sua possibilitação, de tal modo que toda sua filosofia é um esforço de articulação racional do plano de possibilitação da experiência dos fatos, a tematização dos princípios de mediação da experiência humana”. O que, de fato, caracteriza a posição transcendental kantiana. OLIVEIRA, M. “Lógica transcendental e lógica especulativa”. In: *Filosofia na crise da modernidade*. Edição: 2ª. São Paulo: Loyola, 1995, p. 31.

³⁷ KANT, I. *Crítica da razão pura*, Introdução, [Coleção os pensadores]. Tr. br. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo, Nova cultural, 1996, p.53.

³⁸ Idem. *Op. cit.*, p. 53-4

temporalmente pelas formas de intuição puras *a priori*, estruturando uma representação fenomênica da realidade. A realidade fenomênica é a única à qual se tem acesso, uma exigência decorrente da mudança no fluxo do conhecimento, pretendida pela “revolução copernicana do pensar”, que, ao invés de regular nosso saber pelo objeto, como na metafísica clássica e sua ontologia dogmática, agora, deve ser transcendental, ou melhor, formatado espaço-temporalmente pelo próprio sujeito, enquanto sujeito transcendental, que lhe confere uma objetividade. Tal sujeito transcendental não se reduz a um sujeito meramente psicológico como em Hume, mas antes é condição do mesmo. A posição kantiana acaba por cindir o que poderia então ser conhecido objetivamente³⁹, enquanto *experiência possível* e o que não pode ser conhecido, pois não é condicionado pelo tempo-espaço como fenômeno, o que Kant denominou de *coisa-em-si*⁴⁰ mesma. A coisa-em-si é então o que não pode ser conhecido, mas para

³⁹ Para Oliveira, “Kant concebe o conhecimento humano como uma espécie de ‘hilemorfismo’: a matéria é fornecida através da sensibilidade, a forma é uma atividade da subjetividade. Nesta perspectiva, pode-se falar de um duplo movimento de transcendência: o movimento de transcendência que parte do objeto para sua objetividade e o movimento da objetividade na direção do objeto, pois sem a matéria, a aprioridade não passa de um horizonte vazio”. Cf. OLIVEIRA, M. *Op. cit.* p. 32.

⁴⁰ Ver. BONACCINI, J. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, pp. 43-52. O autor em seu livro sobre o problema da coisa em si polemiza com os comentaristas da *Crítica da Razão Pura* (Jacobi, Reinhold, Fichte, Schelling e Hegel para citar os principais). A principal e primeira crítica, de fato, foram às objeções de Jacobi em seu texto “*David Hume sobre a Crença ou Idealismo e Realismo, um Diálogo de 1785*”, em que este expõe três incompatibilidades da coisa-em-si no idealismo transcendental: 1) O idealismo transcendental cai, segundo Boneccini, em um solipsismo: “o idealismo transcendental, principio que fundamenta a doutrina da *Crítica da Razão Pura*, não admite nada que não sejam representações; e não se pronuncia sobre nada que não possa ser exterior e independente das representações, com efeito, nada garantiria de que o quê há objetivamente (no sentido ontológico) não seja mais uma ilusão, já que não é possível diferenciar o fundamento da própria representação fenomênica. Jacobi compara o idealismo kantiano ao de Berkeley e ao Cartesiano (na primeira meditação), para quem estamos presos às nossas representações ou em nós mesmos” (cf. *Op. cit.* p.47); 2) A segunda é decorrente da primeira crítica, pois se as impressões sensíveis são provocadas por objetos externos, advindos da receptividade da sensibilidade, tal posição vai contra o ‘idealismo transcendental’, que deve admitir então um objeto externo (que não é representação) como causa inteligível dos fenômenos, são objetos transcendentais. Com efeito, se só temos acesso a representações (fenomênicas) o conceito de objeto transcendental é problemático, pois um objeto independente da representação é um nada de conhecido e dizível. Kant chega a um impasse, pois “tem que haver um ponto de partida que não seja mera representação, mas não pode admiti-lo porque contraria sua doutrina” (cf. *Op. cit.* p.49). Isto porque ao falar e definir o que não se pode, no caso de algo fora e independente do sujeito cognoscente, contraria sua própria advertência de que só temos acesso apenas a fenômenos, logo precipita-se em um solipsismo, mas este é incompatível com suas pretensões. 3) E, por fim, a incognoscibilidade da coisa em si conduz ao ceticismo. Para Jacobi, negar o conhecimento da coisa em si implica cair não só no solipsismo, mas num ceticismo, e, no caso, pirrônico, em que não conhecer as coisas em si é não conhecer. A única saída seria admitir que conhecemos a coisa em si, mas isto contraria o idealismo kantiano. Como ressalta Bonaccini, estas críticas de Jacobi são retomadas de uma forma bem própria por Hegel em diversas obras, de *Fé e Saber, Fenomenologia do espírito e Ciência da Lógica*. Para Hegel, o termo kantiano

Kant deve poder pelo menos ser pensada. A partir daqui, instaura-se uma outra questão, que é a da diferença entre conhecer e pensar, que deve estar presente para a consideração dos objetos metafísicos, os *númenos*, que são, segundo Kant, a imortalidade da alma, Deus e a liberdade. Kant resguarda tal uso puro da razão para a filosofia prática. Fixa-se, deste modo, uma separação fundamental entre o mundo dos fenômenos e o mundo dos númenos, entre a filosofia teórica e a filosofia prática, ou ainda, entre o entendimento e a razão, em que não é possível passagem especulativa entre estas formas.

A crítica da teoria do conhecimento na *Fenomenologia do espírito* e, mais precisamente, na “Introdução” desta obra, se coaduna diretamente com a crítica que advém desta posição que tem a representação como única forma de conhecer, como se dá na filosofia kantiana em seu dualismo entre coisa-em-si e fenômeno, razão e entendimento, ou ainda, entre filosofia prática e filosofia teórica. Para Hegel, há na filosofia kantiana exatamente uma limitação, na qual a razão se reduz a entendimento. Parece que a filosofia, antes de abordar o conhecimento da essência das coisas e da liberdade, tem que conhecer a própria faculdade de conhecer, “assim como se pudesse aprender a nadar sem entrar na água”⁴¹, constituindo um instrumento prévio, externo ao sujeito e ao próprio objeto como um meio. É precisamente este problema que afeta a filosofia enquanto uma teoria do conhecimento. A experiência acaba por se limitar ao teórico, ao que é possível dentro das faculdades do conhecimento, negligenciando, na experiência, a vida, o social, o histórico; no interior de tal categorização desenvolve-se a matematização da natureza e do próprio conhecimento⁴². Assim, na filosofia moderna e na filosofia kantiana há o estabelecimento de uma teoria abstrata da experiência, que ao mesmo tempo está ligada a uma teoria do conhecimento. Podemos afirmar que esta teoria da experiência, como bem se utilizou nas ciências naturais, se limita apenas ao

coisa-em-si é uma abstração das propriedades efetivas do objeto concreto, restando um grande nada conceitual. Em contraste com esta noção kantiana, Hegel vai denominar o objeto efetivo e suas propriedades de *Coisa mesma* (Sache selbst), que, por fim, é o especulativo em-si e para-si da Razão.

⁴¹ Enc. I, §10, p. 50

⁴² Sobre este problema da relação de matematização nas experiências das ciências naturais e na filosofia kantiana, com sua posterior crítica por Hegel, ver. KÖCHY, Kristian. „Das Experiment der Vernunft’ bei Kant und Hegel“, In: *Philosophisches Jahrbuch*, I, 109, (2002), 44-63.

conhecimento teórico, não atingindo, como fica explícito em Kant, a totalidade do espírito.

Esta experiência, com base em uma teoria do conhecimento, explicita as condições através das quais é possível a transformação dos fenômenos em objetos condicionados no espaço-tempo transcendental, já que a subjetividade humana é finita e tem por única faculdade do conhecimento o elemento da representação. Através desta representação do objeto, o sujeito abstrai o em-si da coisa no elemento do entendimento, estabelecendo uma cisão que resulta em uma outra separação profunda: a do homem e seu mundo. É exatamente esta forma cindida da experiência que caracteriza então a *epistémé* moderna, através da separação entre sujeito e objeto.

1.2.1. Cisão sujeito-objeto: A experiência e a cisão entre Homem e Mundo

Na modernidade, a relação sujeito-objeto se apresenta como um problema fundamental do conhecimento, em que a representação da realidade se coloca entre o sujeito cognoscente e seu objeto, a natureza. Deste modo, a questão essencial se constitui na pergunta pelo método que nos daria o conhecimento da realidade tal como é; e ainda, como poderíamos elidir a separação entre a subjetividade e a objetividade, já que a unidade cosmológica fora quebrada. Tomando, ainda intuitivamente, os conceitos hegelianos na *Fenomenologia do espírito*, de um lado temos o *saber*, ou a subjetividade e, de outro lado, a *verdade*, a objetividade.

Em especial, é no *idealismo alemão* que se concentra esta tentativa de realizar um conhecimento efetivo sobre a faculdade de conhecer, assim como a de colocar uma ponte sobre a separação entre *cogito* e *natureza*, saber e verdade ou, por fim, sujeito e objeto. Kant reconhece a proposição, ou juízo, que implica a conexão entre conceitos,

como a expressão essencial de todo o pensamento humano⁴³, constituindo o elemento básico que, desde o nível mais simples, até o conhecimento exato e necessário, como o das ciências, operacionaliza o pensar. O juízo é uma construção proposicional, como bem expressa a tradição aristotélica, sendo conexão entre dois conceitos, de um lado, o sujeito e, do outro, o predicado; esta conexão constitui no pensamento humano o conhecimento. De fato, há aqui uma tentativa de síntese na predicação, em que se encontra de um lado o múltiplo oferecido pela percepção e, de outro, a unidade do conceito no entendimento, mediado sinteticamente pela cópula “é”⁴⁴.

A filosofia kantiana, que pretende ser um meio sintético entre a querela moderna sobre origem do conhecimento partilhada pelos racionalistas e os empiristas, tem como sua questão essencial a ser respondida a seguinte: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?* Ou: como é possível que o conhecimento das ciências seja sintético, ou que tragam algo novo e também *a priori*, isto é, independente da experiência, como condição da mesma? De fato, a filosofia crítica tem como questão essencial, a capacidade humana do conhecimento, ou seja, a capacidade de formular juízos válidos sobre os objetos ou sobre a realidade. Na sua formulação, Kant pretende estabelecer o uso correto dos conceitos puros, cujo uso indevido leva a razões a antinomias, como bem expressa na Dialética transcendental. O uso teórico ou puramente discursivo da razão pura sem devida relação com a experiência leva à especulação em seu sentido pejorativo. A razão, assim, é refém do entendimento e entre os dois se instala um abismo.

Kant tenta solucionar a cisão entre a subjetividade e a objetividade no interior do entendimento transcendental, através da síntese entre a multiplicidade, que advém da

⁴³ Apesar de Kant não colocar em discussão profunda esta questão da linguagem em seu sistema, para sua época esta questão passara a constituir a pedra de toque de diversos filósofos que entraram em discussão como a *Crítica da Razão Pura*, como Herder, Hamann e suas *metacríticas da crítica da razão pura* e, por fim, Wilhelm Humboldt e seus *ensaios sobre a linguagem*, e suas posição *expressionista*, com o privilégio da linguagem como expressão da totalidade orgânica do espírito. Sobre estes textos e um comentário sobre a relação de Hegel e esta filosofia da linguagem, ver. JUSTO, J.M.(org). *Ergon ou Energeia: Filosofia da linguagem na Alemanha sécs. XVII e XIX*, pp. 7-48. [Comentário introdutório de J. M. Justos às traduções].

⁴⁴ GW. p.18: “Das Vernünftige oder, wie Kant sich ausdrückt, das Apriorische dieses Urteils, die absolute Identität als Mittelbegriff stellt sich aber im Urteil nicht, sondern im Schluss dar; im Urteil ist sie

sensibilidade e é condicionada pelas formas puras do espaço-tempo, e pelas categorias puras do entendimento. Tal síntese se deve à *capacidade de julgar*, i.e, de formular juízos válidos, que através da imaginação transcendental⁴⁵ sintetiza conceitos e intuições, no esquematismo. Esta síntese é dada no esquematismo, em que o Eu transcendental, que Kant denomina “apercepção transcendental”, torna possível toda e qualquer experiência, articulando as categorias e as intuições. Deste modo, o Eu acompanha todas as representações e as torna possíveis. De fato, a solução não resolve a separação entre coisa em si e fenômeno, apenas mantém esta diferença. Fichte tentou superar esta cisão sujeito-objeto, estabelecendo uma filosofia que oferecesse princípios irrefutáveis para toda e qualquer ciência e mesmo para todo ato de pensar, analisando a forma como tal síntese fundamenta uma metaciência ou, como denominou, “Doutrina da ciência”. Esta posição especulativa de Fichte tem como base as idéias regulativas de sistematização e de totalidade teórico-prática, como síntese do mundo numênico e do fenomênico, que o aproxima a Kant ao estabelecer tal *totalidade* em sua *Crítica da Capacidade de Julgar*⁴⁶. Kant tenta articular uma totalidade sintética que dê conta tanto do mundo humano, ou da liberdade, quanto do mundo da natureza, ou da necessidade, estabelecendo um elo através de um *juízo teleológico*⁴⁷. Com este,

nur die *copula* „Ist“, ein Bewusstloses, und *das Urteil selbst ist nur die überwiegende Erscheinung der Differenz*’. [Grifo meu]

⁴⁵ O conceito de imaginação produtiva (transcendental) em Kant está diretamente ligado ao de síntese figurada e ao esquematismo transcendental, tanto na *Crítica da razão pura* quanto na da *faculdade de julgar*, como imaginação que tem uma função sintética entre o entendimento e a sensibilidade na interior do esquematismo transcendental – como elo entre a receptividade da sensibilidade com a espontaneidade do entendimento. Esta síntese está ligada a espontaneidade produtiva que permite a determinação *a priori* da sensibilidade. Tal síntese é figurada, pois, se distingue de uma intuição puramente intelectual, que é radicalmente criticada por Kant. Além de sua distinção da *imaginação reprodutiva* que está subordinada à sensibilidade e que não possui uma contribuição para a própria possibilidade do conhecimento *a priori*.

⁴⁶ A crítica da faculdade de julgar é considerada o fechamento sistemático do pensamento kantiano. Esta obra pretende investigar a capacidade e a possibilidade não apenas de juízos específicos como teórico ou práticos, mas da formulação de juízos. Kant levanta a discussão sobre dois juízos específicos como: o estético ou de gosto, e o teleológico, que não trataremos profundamente aqui, pois acabaria fugindo das intenções deste trabalho. Esta pequena menção da “Terceira crítica” pretende mostrar em parte o ponto essencial de onde é possível se vê uma passagem a Fichte, através da mediação da relação problemática entre liberdade e natureza através do juízo teleológico e sua importância para a totalidade sistemática.

⁴⁷ Para O. Höffe, os juízos teleológicos fazem parte da filosofia desde Aristóteles até as ciências modernas, principalmente com o avanço da relação mecanicista de causa-efeito. Para o autor, é uma ingenuidade pensar que Kant se oporia radicalmente à posição aristotélica, pois mesmo as ciências naturais teriam em seus pensamentos uma orientação para um fim. Em Kant, os juízos teleológicos se estabelecem como uma mediação entre o entendimento e a razão, como vínculo entre natureza e

a matéria organizada na natureza possui uma *finalidade interna*, no qual Kant acaba estabelecendo uma relação de unidade entre a receptividade da sensibilidade com o ato de espontaneidade da liberdade como autônoma. Este princípio ordenador da realidade natural – que propiciaria uma passagem entre o orgânico e o inorgânico – se põe como uma *finalidade interna*, uma causalidade teleológica, como totalidade que não pode ser dada pela experiência, mas é apoiada em uma relação puramente regulativa, ou seja, não é constitutiva em seu sentido ontológico, que se expressa como: “*como se*”. Assim, é “*como se*” a natureza tivesse uma finalidade interna, mas que deve ser puramente formal. A natureza – necessidade – possui uma ordenação objetiva que se sintetiza através de um princípio incondicionado com a própria liberdade numa totalidade sistemática da *arquitetônica da razão*. Esta liberdade é o destino do homem, seu *fim último*⁴⁸.

A partir desta reflexão sistemática da totalidade em Kant, Fichte, que desempenha um papel importante no *idealismo alemão*, desenvolve a sua filosofia transcendental, através de uma reflexão especulativa. Punha-se, para ele, o problema de como resolver, de fato, a cisão sujeito-objeto, teoria-prática e fenômeno e coisa-em-si, e como estabelecer, com isto, princípios inegáveis para todos os conhecimentos e pensamentos, ou mais do que ser uma teoria da possibilidade da experiência, ser a posição do próprio pensamento como princípio ineliminável e autofundante.⁴⁹ A análise de Fichte parte de uma relação crítica ao Eu sintético da apercepção kantiano. Para Fichte, todos os dados deveriam ser deduzidos e condicionados a partir de um princípio incondicionado⁵⁰, denominado de Eu absoluto ou originário. Com efeito, para Fichte, a

liberdade. HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tr. br.: Cristian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 300ss

⁴⁸ OLIVEIRA, M. “Kant e a história como processo de totalização”. In: *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993, 170: “Para Kant é, portanto, o conceito de finalidade que realiza a mediação entre natureza e liberdade, entre teoria e prática... Ora, o *fim último* da natureza é o homem enquanto ser racional, enquanto ser moral. Só há uma espécie de ser no mundo que possui uma causalidade teleológica, dirigida a fins e que, ao mesmo tempo, se apresenta à lei, em virtude da qual se deve propor fins; absoluta, e dependente das condições naturais, necessária em si mesma.”

⁴⁹ Segundo M. Oliveira, “instância fundante, para Fichte, não pode ser mais a possibilidade da experiência, que constantemente pode ser contestada ou negada, mas o *Pensamento*, princípio que é absoluto precisamente porque não pode ser negado sem que essa negação o suponha.” OLIVEIRA, M. *Para além da fragmentação*, São Paulo: Edições Loyola, 2002, p 135

⁵⁰ Segundo W. Röd, o Eu transcendental kantiano é a unidade sintética da apercepção, “com cuja aplicação se ordenam os dados e se gera a experiência. Fichte rejeita a suposição de dados

relação entre a subjetividade e a objetividade se baseia neste Eu absoluto, tomado como princípio de seu idealismo, sendo este Eu um ato puro e simples da própria consciência, que põe como oposto o não-Eu, o momento de objetividade. Na *Doutrina da ciência* de 1794-5 a consciência reconheceria a necessidade deste movimento especialmente na *dedução das representações*, em que partiria do conteúdo comum da consciência e chegaria aos pressupostos *a priori* de toda e qualquer ação, que condicionaria todas as demais ciências, na qual o Eu em sua autopoção seria fundamento. Sua reflexão sobre o princípio absoluto chega ao irrefletido da unidade sujeito-objeto, que seria dado por uma *intuição intelectual*⁵¹, no Eu=Eu, a identidade do pensamento e do pensado, o que destrói a necessidade de se pensar a coisa em si como fez Kant, mas parte da própria subjetividade como espontaneidade infinita do Eu para fundamentar toda realidade objetiva do não-Eu, pondo-o em oposição a si, eliminando o dualismo kantiano entre pensar e ser.

No entanto, para Hegel, a filosofia crítica, tanto kantiana, quanto fichtiana, se radica na reflexão, que, com efeito, caracteriza a subjetividade abstrata⁵². Esta análise da filosofia crítica e de sua relação com a síntese sujeito-objeto subjetiva se mostra em diversas obras, mas especialmente em *Fé e Saber [Glauben und Wissen (1801)]* e na *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling [Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)]*, nas quais Hegel faz uma

independentes do eu e está obrigado a deduzir do eu ou da atividade pura do sujeito o aspecto material da experiência. Ele se via, assim, obrigado a afirmar que o objeto (o não-eu) é oposto ao eu pelo próprio eu num ato originário...”. Ver. RÖD, W. *op. cit.* p. 84

⁵¹ Este conceito de intuição intelectual fora rechaçado por Kant, por não ter uma correlação empírica, sendo puramente intelectual, sem referência à sensibilidade. A intuição intelectual tornou-se pedra de toque de parte do idealismo alemão (Fichte, Schelling), sua função é a de um fundamento incondicionado e imediato, em que relação de infinita espontaneidade do Eu é colocada e coloca a si mesma. Como em Fichte, este Eu é ato puro, é puro pensamento de si, é esta imediatidade do pensar. É necessário que o filósofo chegue a este princípio, mas só o pode pela imediatidade de tal intuição, que não pode ser um saber condicionado, caso contrário cairia em um regresso ao finito. Sobre isto ver. OLIVEIRA, M. A. *Para além da fragmentação*, São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 135-168 e OLIVEIRA, M. A. *Sobre a fundamentação última*, Porto Alegre: EDIPUC, 1997, 30-37; RÖD, W. *Op.cit.* p. 79-92;

⁵² Enc. I, §46 p. 117: “...a crítica kantiana é simplesmente um *idealismo subjetivo (superficial)* que não se introduz no conteúdo, só tem diante de si as formas abstratas da subjetividade e da objetividade, e em verdade se atém unilateralmente à primeira, a *subjetividade*, enquanto determinação última absolutamente afirmativa.” [Grifo meu] Hegel, GW. p.22: “Dass nun eine solche Verschiedenheit, wie sie hier vorgestellt ist, nur verschiedene Seiten meines subjektiven Betrachtens, und dass diese Seiten nicht selbst wieder objektiv in der Entgegensetzung als Erkennen der Erscheinung gesetzt sind, sondern jene formale Identität als die Hauptsache erscheint, dies macht das Wesen des *formalen oder psychologischen Idealismus* aus...” [Grifo meu]

exposição da filosofia crítica e sua concomitante crítica. Segundo Hegel, toda esta preocupação crítica de dar conta da cisão sujeito-objeto de modo subjetivo não soluciona, de fato, tal problema, pois tanto Kant e sua apercepção transcendental, quanto Fichte e seu Eu originário são estruturas reflexivas e, assim, relacionados com a razão subjetiva finita, ou melhor, com o entendimento.

Hegel afirma que Fichte deu um salto especulativo frente a Kant, mas não conseguiu se manter na especulação por muito tempo, pois confundiu princípio absoluto com o fenômeno da autoconsciência finita, $Eu=Eu$ ⁵³. É aí que a crítica de Hegel vai penetrar no sistema da *Doutrina da ciência*. O $Eu=Eu$, que teria de ser um princípio absoluto, exige a posição de outros princípios que o complemente, enumerando-os: 1) o Eu se autopõe e 2) põe o não-Eu, que se opõe ao próprio Eu. Deste modo, abre para o terceiro princípio, a síntese dos outros dois, em que tanto o Eu, quanto o não-Eu são postos divisivelmente e se limitam mutuamente. Então, a crítica hegeliana a Fichte consiste, primeiramente, em ver que o $Eu=Eu$ (o princípio incondicionado) não é um princípio absoluto, mas relativo, pois é princípio que precisa de outro princípio externo a si, assim sua oposição absoluta, em último caso, é também relativa. Este movimento de autoposição do Eu necessita que o não-Eu seja determinado completamente pelo Eu; tal exigência, contudo, não se efetiva, pois o não-Eu (a natureza) não possui o mesmo *estatuto* reflexivo do Eu, o que faz da unidade especulativa um ideal regulativo – e não constitutivo – que, no fim, se transforma em uma infinitude condicionada, identificando a subjetividade finita com seu princípio fundamental. Para Hegel, isto implica que na medida em que o eu põem um mundo objetivo, se põe a si mesmo como deficiente e, deste modo, perde sua absolutez⁵⁴. A única possibilidade da constituição de uma síntese originária se oferece como um Eu-prático, expresso como um *postulado prático: o Eu deve ser igual ao Eu*⁵⁵. Desta forma, a filosofia prática se torna a base da filosofia teórica, o que a torna, pois, um *idealismo prático* – síntese prática entre *filosofia teórica e prática*. Hegel, no texto sobre a *Diferença*, expõe Fichte exatamente como uma filosofia da reflexão subjetiva, que

⁵³ Ver. OLIVEIRA, M. *Para além da fragmentação*, São Paulo: Edições Loyola, 2002. p.137 nota 28.

⁵⁴ Idem, *ibidem*, pp. 72-74.

teria seu princípio reflexivo no $Eu = Eu$, ou melhor, no “*Eu deve ser igual ao Eu*”, permanecendo numa síntese unilateral sujeito-objeto no interior da subjetividade. Há, nesta síntese, uma finitização do princípio absoluto na consciência transcendental. A natureza em tal síntese, como chama atenção Hegel, é alienada; de fato, enquanto o Eu originário é absoluto infinito, a natureza (não-Eu) é a finitude absoluta que *deve ser* reduzida ao Eu. Constitui-se, então, uma oposição entre o finito (natureza) e o infinito (espírito), em que a síntese sujeito-objeto é destituída de sua essencialidade, pois cai em uma unilateralidade do *ideal regulativo* posto pelo entendimento.

Hegel expõe, analisando a filosofia Schelling, no texto da *Diferença* uma unidade especulativa entre sujeito e objeto de forma objetiva. Segundo Hegel, a pretensão de Schelling seria de estabelecer um conhecimento especulativo que leve à convergência entre a filosofia transcendental e a filosofia da natureza. Toda a argumentação de Schelling é que a atividade própria do entendimento não alcança a unidade, senão torna a totalidade uma justaposição das antinomias irreduzíveis. Com efeito, a cisão pressupõe algo que fora cindido, o todo. Deste modo, expõe-se na cisão, de um lado, como pensar e, de outro, como ser, um como sujeito-objeto subjetivo, ou outro, como sujeito-objeto objetivo. A unidade proposta e exigida pelo próprio saber filosófico só pode se dá como uma intuição intelectual, que se mostra ser uma unidade entre a realidade e a idealidade, mas para tal síntese é preciso que tanto o lado subjetivo (o pensar) quanto o lado objetivo (o ser), sejam ambos lados sintéticos em-si mesmos, isto é, sujeito-objeto subjetiva – como um “sistema da inteligência” (no sistema idealismo transcendental) – e sujeito-objeto objetivo – como “sistema da natureza” (filosofia da natureza). Hegel pretende, com isto, que a razão reunifique o *todo* na “identidade da identidade e da não-identidade”, tal como se expressara Platão. Esta referência platônica não é por acaso, muito pelo contrário, a atividade reflexiva da cisão torna-se uma necessidade imanente da estrutura do próprio absoluto e não apenas da consciência subjetiva finita. Se, de um lado, Hegel toma partido de Schelling, neste texto, de outro, já apresenta seu próprio pensamento, como dialético em seu sentido próprio.

⁵⁵ Dif. pp. 77.

Para Hegel, como bem expressa em seu em seu próêmio à *Diferença*, que: os problemas da cisão sujeito-objeto e de reconciliação entre razão e natureza são essencialmente uma determinação histórico-conceitual – não se tratando aqui de uma história puramente fática, mas do essencial temporal ou da “formação” (Bildung) que se expõe no próprio desenvolvimento do pensamento – da própria formação da época moderna, como uma realização da forma analítica no procedimento do entendimento frente à realidade. Esta tematização da relação entre o desenvolvimento da filosofia e de sua época é o que posteriormente vai permitir o desenvolvimento em seu pensamento de uma *nova formação*, do surgimento de uma *nova época*, como destruição e negação de sua anterior, mas que guarde em si sua essência, sua verdade. Sobre esta nova formação exporá posteriormente na *Fenomenologia do espírito*.

Em tal época moderna, o entendimento que se efetivou e conduziu a realidade a oposições fixas: de um lado, subjetividade, entendimento e teoria, de outro lado, objetividade, razão e prática, se evidenciou na filosofia crítica como a ápice de tal separação, em que se tornando imperscrutável o abismo entre as partes, assim como a relação entre a coisa em si e o fenômeno. A cisão é o fator preponderante da formação desta época moderna, que se evidencia não só de forma epistêmica como sujeito-objeto, o que marca o domínio do entendimento e suas contraposições rígidas, mas também como problemas objetivos da realidade de sua época, sobre a qual emerge o pensamento hegeliano: como a relação conflituosa entre “o indivíduo e a sociabilidade”, uma questão advinda da revolução francesa e seu problema político, moral e ético, além da insurgência da economia política como “chave de compreensão” desta mesma fragmentação e individuação da sociedade civil (burguesa)⁵⁶.

⁵⁶ A leitura da Lukács a partir dos textos de juventude procura fundamentar a dialética hegeliana não em um simples desenvolvimento teórico do idealismo alemão, mas tomar de fato a realidade atual de sua época como ponto de vista necessário para elaboração de seu sistema. RÖD, W. *Op.cit.* p. 79-92. A leitura de Bourgeois sobre o desenvolvimento do pensamento político hegeliano mostra exatamente que esta reconciliação (Versöhnung) no plano teórico é conseqüência das relações políticas que advêm essencialmente da dos ensejos práticos, da reconciliação da *polis* antiga com o indivíduo moderno, ou do substrato com o sujeito. Ver. BOURGEOIS, B. *La pensée politique de Hegel*, p.147s. Esta mesma argumentação é retomada por M. Oliveira em seu texto “Leitura hegeliana da revolução francesa”, em que trata da racionalização das contradições decorrentes dos momentos pós-revolucionários, em que tenta descobrir numa leitura da histórica universal desse acontecimento a relação problemática entre

Com efeito, toda relação cindida entre sujeito e objeto é antes uma relação de cisão do homem e de sua cultura, ou do absoluto e sua manifestação histórica, o que implicaria numa quebra entre o homem e seu próprio mundo, cuja totalidade é posta em fragmentos pelo entendimento. Tais fragmentos, como chama atenção Hegel, tendem a constituir com as partes uma totalidade, pois é o que fora outrora; porém, seria apenas uma totalidade de fragmentos, partes, pedaços, postos pelo entendimento, não atingindo, desta forma, o Verdadeiro, isto é, o Absoluto. Assim, o todo se perde em antinomias entre as partes, já que “os opostos perdem sua viva relação e interação e cobram autonomia”⁵⁷.

Todavia, para Hegel, a cisão é algo necessário para constituição da formação do homem e de sua época; sem tal separação não seriam possíveis a autoconsciência subjetiva do homem e seu desenvolvimento para a liberdade efetiva. Destarte, ele afirma: “a cisão necessária é um fator da vida, que se autoconfigura contrapondo-se perpetuamente, e só mediante a restauração a partir da máxima separação é possível a totalidade na vitalidade suprema”.⁵⁸ Para Hegel, trata-se de um fator essencial e imanente à própria cultura, que constitui a experiência de formação dos indivíduos e

sociabilidade e as liberdades individuais, ou melhor, entre o estado e o indivíduo no campo político-prático. Para M. Oliveira, esta cisão entre a objetividade e a subjetividade é uma característica da modernidade, e da redução unilateral duma única determinação, que é a da subjetividade em contraposição à realidade objetiva, assim como a cisão entre o dever-ser e o ser (do ponto de vista prático). Ver. Oliveira, M. “Leitura hegeliana da Revolução francesa”. In: *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edição Loyola, 1993, pp.227-247. Segundo E. Aquino, “a emergência da sociedade civil-burguesa na modernidade desenvolve-se, no plano histórico, como uma determinação dissolutora, destrutiva, das antigas formas mais simples, naturais e homogêneas de sociedade. Esta sua natureza dissolutora tem um alcance filosófico-histórico mais amplo na compreensão da modernidade por Hegel, pois tal dissolução realiza, no afastamento que ela promove das determinações imediatamente naturais, um trabalho de formação cultural (*Bildung*) que, por meio do desenvolvimento negativo da particularidade, tem em vista o próprio desenvolvimento universal”. AQUINO, J. E. F. “Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza”. In.: *Philosophica*, Faculdade de letras de Lisboa, Lisboa, nº 28, 2006 p. 111. Ver: O pensamento hegeliano está diretamente megulhado nas questões urgentes da sua época, como bem notou Lukacs e com ele todos aqui citados.

⁵⁷ Dif. p. 20: “los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía”. A respeito desta crítica hegeliana da fragmentação e a alienação promovida pela filosofia moderna, em especial as filosofias de Kant e Fichte, no interior da cultura. Nos textos sobre a “*Diferença do sistema*”, Hegel refere-se positivamente a *Bildung* (formação), como espírito cuja verdade é o “todo” e negativamente a *Kultur* (cultura), enquanto uma posição atual da experiência com a separação e a fragmentação. É necessária uma formação especulativa que se efetive na cultura. Como expressa no prefácio da Fenomenologia do espírito, a efetivação de uma *vida plena*, em que a cisão constitui seu mais efetivo fator de unidade na singularidade, se contrapondo à cisão estática e fixa da desta *vida substancial*.

seu reconhecimento na liberdade, assim como o desenvolvimento imane do absoluto e de suas manifestações. A experiência de cisão é parte constitutiva da experiência humana, negatividade que teria de ser sintetizada não mais pelo Entendimento, porém pela Razão. Por fim, a síntese não é mais sujeito-objeto epistêmica, mas a liberdade e a vida concreta do espírito, é aí que a consideração da *experiência* na *Fenomenologia do espírito* ultrapassa a posição moderna. A superação do problema da cisão sujeito-objeto está diretamente relacionada com a necessidade filosófica de um novo método diferente do *more geométrico*, das ciências naturais, que possa dar conta da vida, da história, da Coisa mesma, da Realidade efetiva.

1.3 Da Representação à Apresentação: Crítica à matemática como método para a Filosofia

Com o advento das ciências, na modernidade, o método ou o “caminho correto” e adequado para o conhecimento, tornou-se questão essencial. As exigências dessas ciências emergentes – que se diferenciaram da antiga metafísica, em sua relação com o objeto – foram a de estabelecer novos procedimentos para o desenvolvimento de seu conhecimento da natureza. Esta mudança de procedimento de mediação do sujeito com relação à natureza, tornando-se o que constitui o método de tais ciências denominadas de naturais. Tal método tinha na utilização e instrumentalização da experiência sua base para aferimento e comprovação de seu conhecimento. A matemática exerceu função essencial nesta transformação do método clássico para o moderno, fixando-se como o parâmetro metódico do procedimento, para correta e adequada representação da realidade. Com efeito, a matematização é o que constitui o próprio método científico, em sua formulação de princípios e leis abstratas sobre a natureza. Esta abstração metodológica é importante para sua generalidade, pois o experimento deve poder ser repetido nas mesmas condições e ser válido

⁵⁸ Dif. p.20 : “... escisión necesaria es un factor de la vida, que se autoconfigura contraponiéndose perpetuamente, sólo mediante la restauración a partir de la máxima separación es posible la totalidad en la vitalidad suprema.”

universalmente. A filosofia foi influenciada por este procedimento abstrato, tomando como seu método o das ciências naturais, que se denominou como *more geometrico*, ou “à maneira dos geômetras”.

Assinala-se que o *more geometrico*, um método decorrente da matemática clássica, é reestruturado pela matemática moderna, em que se apresenta uma cadeia de deduções que conduz às sentenças dadas a partir de proposições já intuídas de forma axiomática. Suas sentenças constituem silogismos com base no juízo, que como já visto, é formado por um sujeito e um predicado, ligados pelo verbo *ser*, que relacionam em tais silogismos a particularidade (sujeito) e a universalidade (predicado). Nesta relação estabelece o método de demonstração como analítico e sintético, cuja distinção pertencente à própria matemática desde a antiguidade⁵⁹. Esta diferenciação metodológica do método de demonstrar se encontra em Hegel: “o conhecimento é primeiro analítico: o objeto tem para ele a figura da singularização, e a atividade do conhecimento analítico visa reconduzir o singular que se lhe depara a um universal”⁶⁰. Este procedimento do conhecimento é comum para os empiristas, na medida em que há uma decomposição do objeto em elementos abstratos e examinados isoladamente; “o objeto tratado analiticamente é aí considerado, por assim dizer, como uma cebola, a que se retira uma casca depois da outra”⁶¹. O método sintético, para Hegel, seria o contrário do procedimento analítico, cujo “universal (como definição) forma o ponto de partida, por meio da particularização (na divisão) avança em direção ao singular (o teorema)”⁶². Com efeito, estas relações demonstrativas, que marcam o pensamento, são utilizadas unilateralmente pelo procedimento construtivo-matemático para obtenção do conhecimento nas ciências modernas.

A crítica à matemática como método da filosofia não é moderna. Em Platão, na *Republica*, há um comentário crítico sobre este método de conhecimento pertencente a *diánoia* (ou nas categorias hegelianas, entendimento), que possui necessariamente

⁵⁹ Exposta por Descartes na *Resposta do autor à 2ªs objeções a Meditação*, como “a ordem e a maneira de demonstrar”, que “é dupla: uma se faz pela análise ou resolução, e a outra pela síntese ou composição”. Ver. DESCARTES, R. *Resposta do autor às segundas objeções as Meditações. Obras escolhidas*. São Paulo: Difusão Européia do Livro. p.231.

⁶⁰ Enc.I, §227, p.359

⁶¹ Idem, *ibidem*, loc.cit.

como ponto de partida da dedução da hipótese; já a filosofia, como epistême, pretende ir ao princípio em-si, ao a-hipotético, que seria propriamente o noético (a Razão), o fundamento que suprassumiria todas as hipóteses e seria pressuposta pelas mesmas⁶³. Para Hegel, a matemática, que a física moderna toma como parâmetro para o seu procedimento, resulta em uma interpretação formalista da natureza, do mundo, mas apenas tange a coisa mesma. Trata-se de uma linguagem abstrata sem demonstração dos pressupostos de suas proposições axiomáticas. O método matemático utilizado para análise dos fenômenos naturais, como na física newtoniana, é uma abstração formal da realidade a qual pretende representar, pois seus conceitos, como peso, velocidade, etc, não são tratados em sua constituição e relação essencial, mas já tomados como formas prontas; por exemplo, ao falar de velocidade, abstrai-se da relação que existe e é pressuposta formalmente entre o espaço e o tempo, a ciência não pode deduzir seus conceitos de forma intrínseca necessária, isto se deve a uma relação externa entre o conteúdo e a forma de apreendê-lo. A imperfeição de tal representação consiste no fato de que a geometria abstrai do tempo e a aritmética do espaço na representação formal no interior da subjetividade, enquanto o objeto real é situado espaço-temporalmente. A representação matemática do mundo, própria ao entendimento subjetivo, tem como tarefa a análise das partes decompostas, isolando o que há de concreto no objeto, isto é, as diferenças, conferindo-lhes a forma subjetiva de uma identidade abstrata e formal do tipo $A=A$ ⁶⁴. Tal abstração provoca uma formalização do conhecimento, que cinde forma e conteúdo, que têm na representação sua possibilidade de síntese subjetiva, o que pode gerar arbitrariedades:

no conhecimento matemático, a intelecção é para a Coisa um agir externo; segue-se daí que a verdadeira Coisa é por ele alterada. O meio [desse conhecimento] – a construção e a demonstração – contém proposições verdadeiras; mais também se deve dizer que o conteúdo é falso.⁶⁵

⁶² Idem, *ibidem*, p.359-360.

⁶³ PLATÃO, República, livros VI e VII.

⁶⁴ Enc. I, §115 pp. 27-29 e § 227, p.350. Cf. DUBARLE, Dominique e DOZ, André. *Logique et dialectique*, Paris: Librairie Larousse, 1972, p.37: “On a déjà dit plus haut comment il faut comprendre la caractérisation hegelienne de l’objet mathématique comme détermination abstraite de la pensée. C’est dans le même sens qu’il faut considérer l’entendement, à la fois dans l’abstraction qu’il fait du concret sensible et dans celle qu’il fait du concret spirituel et véritable de la raison”.

⁶⁵ F.e. I, p.44 (p.43).

O método matemático, ressalta Hegel, privilegia o aspecto formal, exterior e extrínseco ao conteúdo, que é o próprio objeto, constituindo-se numa representação abstrata que implica uma cisão entre a forma e seu conteúdo, ou ainda, em uma diferença (*Differenz*) externa, um estranhamento (*Entfremdung*), entre os dois, que torna contingente esta relação. Na representação o espírito se mostra nesta justaposição, que ainda está presa à materialidade intuída, que é representada como a interiorização da imediatez da intuição⁶⁶. Assim, a representação teria um sentido subjetivo ou ainda psicológico que estabelece uma separação entre os conteúdos e o espírito, no interior do próprio espírito. Enquanto separação recíproca há uma duplicação do mesmo conteúdo (conteúdo conhecido, o objeto externo, e conteúdo que sabe que conhece, o saber). Tal interiorização representativa não constitui uma diferença interna no entendimento, mas puramente externa, pois o material continua passivo e imaginado no espírito, correspondendo a um movimento segundo uma reciprocidade externa entre o objeto e o saber. Desta forma, a ciência moderna, que pretende com o método formal da matemática conhecer a natureza, expõe-se como um conhecimento inefetivo, baseado em uma representação abstrata da realidade, que não atinge a realidade efetiva mesma.

Hegel pretende tornar a filosofia uma ciência, como pretendia Fichte, uma ciência dos princípios⁶⁷, ou melhor, num programa comum com Schelling, o estabelecimento de uma *ciência do Absoluto*. Schelling, no entanto, foi influenciado em sua filosofia da identidade por um modo do espinosismo⁶⁸, compreendendo o Absoluto como

⁶⁶ Ver. Enc III, §446 à §468, pp. 225-262. Nesta relação entre representação (*Vorstellung*) e intuição (*Anschauung*), a representação é uma mediação entre a imediatidade da intuição e a efetividade do conceito. Há no interior da representação três modos que são distintos, mas se inter-relacionam: a) interiorização (ou rememoração, *Erinnerung*); b) imaginação; c) memória.

⁶⁷ PHILONENKO, A.. *Op. cit.* pp.18-19: "Hegel est sur ce point parfaitement d'accord avec Fichte. Ils sont aussi d'accord sur l'idée que le savoir philosophique doit être un système et Hegel vers une conception mathématique du système, bien que Fichte s'oriente vers une conception mathématique du système et Hegel vers une conception organique ; et par système ils entendent, comme chacun sait, une totalité cohérente, avec ses articulations précises, ses structures, gouvernée par l'architectonique, Fichte et Hegel, après Kant, posent comme un principe que la philosophie doit être une science dans la forme d'un système."

⁶⁸ J. Hyppolite afirma haver um espinosismo em Schelling, na qual o Absoluto está para além de todo saber como identidade. Ver. HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito*, p. 23. Mas W. Röd afirma que há mais um neoplatonismo que propriamente um espinosismo em Schelling, pois "a identidade Absoluta parece ter sido concebida não tanto sob a inspiração da substância de Spinoza, mas do uno de Plotino, que polariza em sujeito e objeto no pensar do pensar". RÖD, W. *op. cit.*,

Substância postulada na forma de uma Identidade Absoluta do sujeito-objeto objetiva, a partir da qual se deduz a totalidade, *more geométrico*. Quanto ao saber, esta Identidade é pressuposta como condição para o próprio filosofar: “o primeiro passo para a filosofia e a sua condição [...] é a compreensão de que o absolutamente ideal é absolutamente real”.⁶⁹ Sob este prisma, Schelling coloca como fundamental na identidade absoluta o conceito de Indiferença (*Indifferenz*) entre o real e o ideal, que se dá de forma imediata numa intuição intelectual⁷⁰, da qual se deduz, já na Identidade, a não-Identidade do Real (Natureza) e do Ideal (Espírito). O saber dos fenômenos precisa, no caso de Schelling, reconhecer que só o saber filosófico atinge o ato-de-conhecimento absoluto, contraposto à consciência comum. Segundo ele, “o absoluto é, como talvez todo aquele que tem alguma capacidade de meditar admite por si só, necessariamente identidade pura, é somente absolutez e nada outro, e a absolutez, por si, só é igual a si mesma”.⁷¹ Para Hegel, todavia, esta posição de Schelling acerca do saber absoluto é uma tautologia formal, do universal abstrato, que se torna uma violência contra a consciência comum, pois “para a consciência natural, confiar-se imediatamente à ciência é uma

p. 110. O problema da relação entre Hegel e Spinoza não gira entorno apenas método para a filosofia, se a matemática pode ou não ser método da metafísica especulativa, mas também do problema da singularidade no interior da substância. Para Hegel, esta transposição arbitrária do método das ciências naturais para a filosofia, provoca um engessamento da especulação em uma forma abstrata, estática e fixa, acaba por anular às qualidades singulares dos objetos espirituais. Há diversas leituras sobre esta relação profunda entre Hegel e Spinoza acerca da singularidade e do método. Sobre esta relação entre Spinoza e Hegel, ver E. Aquino que entra em discussão com as argumentações pretendidas por M. Chauí, acerca do singular como pretensão do método espinosiano. Ver. AQUINO, J. E. F. “Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza”. In: *Philosophica*, Faculdade de letras de Lisboa, Lisboa, nº 28, (2006), 109-133; CHAUI, M. “Espinosa e a essência singular”. In: *Cadernos espinosanos*, nº VIII, São Paulo, (2002), 9-41. Também sobre a relação metodológica de Hegel com Spinoza, cf. BORGES, Maria de Lourdes. “Será o hegelianismo uma forma de espinosismo?”. In: *Discurso*, nº 30, São Paulo, (1999), 63-85 e MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*. Paris: Editions La Decouvert, 1990, 259 pp.

⁶⁹ SCHELLING, F.W.J. *Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira*. [Coleção Os Pensadores.]. Trad.br.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 47.

⁷⁰ Fichte e Schelling, cada um a seu modo, se utilizaram para a posição de seus princípios incondicionados do artifício da intuição intelectual. Em Fichte, a síntese sujeito-objeto se dá após a abstração de todo objetivo no puro “sujeito originário”, no entanto em Schelling o mesmo artifício chega ao incondicionado do “puro objetivo”, a identidade absoluta, a Substância. Assim, enquanto Fichte eleva à última potência $Eu = Eu$, a intuição de Schelling vai para o oposto. Restam a Schelling os seguintes problemas: “(1) saber quem realiza a intuição intelectual; 2) saber o que é aquele “puro objetivo”, a que Schelling não hesita em chamar também de ‘natureza’”. Ver. MORUJÃO, C. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004 pp. 245-246. De fato, Schelling, admite que é o filósofo que intui e relaciona o ‘puro objetivo’ como uma objetividade intrínseca ao próprio pensar. Este puro objetivo está de tal forma imanente que se identifica com a própria intencionalidade do ato de pensar.

⁷¹ SCHELLING, F.W.J. *op.cit.*, p. 49

nova tentativa que ela faz andando de cabeça para baixo”⁷². À consciência comum é requerido imediatamente que aceite a “identidade pura” sem saber de sua necessidade na filosofia schellingiana. O Idealismo objetivo de Schelling cairia, para Hegel, em um “formalismo monocromático” tão insubstancial (abstrato), quanto a sua substância mesma, por ser uma unidade indiferente e indefinida qualitativamente da totalidade que a constitui.⁷³

Frente às posições tanto da representação, em especial a filosofia de Kant, quanto da intuição, da filosofia da identidade de Schelling, Hegel propõe o ponto de vista de que a “substância deva ser *também* sujeito”, e com isto, superar a parcialidade de ambos, em que de um lado se tem um sujeito sem “substância”, pura subjetividade “vazia”; de outro uma substância sem o sujeito, pura ontologia “cega”. É nessa perspectiva de síntese entre substância e sujeito, que Hegel articula o movimento que pretende supracumprir a representação, negando nesta a diferença (*Differenz*) externa, que está associada à relação empírica de reprodução da realidade externa no sujeito, e que continua cindida no interior do próprio sujeito como representação; e através de tal negação imanente, conserva uma diferenciação (*Unterscheidung*) interna no seu próprio conteúdo. Tal movimento é chamado por Hegel de *Darstellung*, isto é, *apresentação* (exposição, explicação)⁷⁴. Esta *apresentação*, que é um conceito central

⁷² F.e. I, pp. 34-35, (p.30)

⁷³ Para Hegel, o formalismo de Schelling é universal abstrato, em que há uma indiferença (*Indifferenz*) no interior do absoluto onde tudo é uma identidade indiferenciada qualitativamente. “É ingenuidade de quem está vazio de conhecimento pôr esse saber único – em oposição ao conhecimento diferenciado e pleno; ou então fazer de conta que seu absoluto é a noite em que ‘todos os gatos são pardos’”. Ver. F.e. I, p.29, (p.22). Frente a esta crítica, Schelling realizará em 1827 uma exposição como o nome de *História da filosofia moderna*, da qual dedica uma parte a criticar o sistema hegeliano, com base somente na *Ciência da Lógica*, reduzindo-o a um formalismo, a uma filosofia negativa, que teria contrabandeado para o lógico as categorias da filosofia da natureza. Acusa Hegel de utilizar a intuição intelectual, “algo tão pouco científico”, para demonstrar o Absoluto em sua Lógica, pressupondo no começo aquilo que só no fim tem seu momento de substancialidade. Cf. SCHELLING, F.W.J. *História da Filosofia Moderna: Hegel*. [Coleção Os Pensadores]. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989 pp.155-178. No entanto, segundo E. Luft, a crítica de Schelling é externa ao sistema de Hegel, pois se caracterizaria por tratar a Lógica ainda no interior da cisão sujeito-objeto, pré-*Fenomenologia do espírito*. Por partir Schelling imediatamente da Lógica (no esquema silogístico: Lógica-Natureza-Espírito) e assim não ter passado pela mediação da *Fenomenologia do espírito*, considera uma intuição intelectual a posição inicial da Ciência da lógica, além de identificar a uma determinação subjetiva, e não necessária. Ver. LUFT, E. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 17-34.

⁷⁴ A palavra alemã “*Darstellung*” possui várias traduções correlatas para o português como: exposição, apresentação e mesmo representação. Todavia, para Hegel, *Darstellung* é um conceito

na filosofia hegeliana, é um movimento sistemático complexo que engendra em suas proposições o saber propriamente especulativo e conceitual, que no sentido hegeliano não é o de uma pura abstração, mas, antes, é o concreto em si e para si, e por isso mesmo, o Absoluto de forma conceitual. Tal exposição conceitualizante do Absoluto através da *apresentação* dialética é, de um lado, uma crítica indireta a imediatidade intuitiva de Schelling e sua utilização a estrutura do formal axiomático-dedutiva, segundo o qual admite de antemão o quê se pretende provar, sem uma real demonstração necessária de tais pressupostos, ou seja, o *método geométrico* como em Spinoza⁷⁵; de outro, como uma crítica da mediação finita da representação na própria filosofia da subjetividade. Este movimento de *apresentação* é uma autodiferenciação qualitativa imanente ao conteúdo, em que o formalismo é negado, já que “a forma é o vir-a-ser inato do próprio conteúdo concreto”,⁷⁶ que, ao se diferenciar e negar suas determinações contraditórias, as suprassume em uma posição mais elevada ou conceitual, que é a “Coisa mesma”. Deste modo, a *apresentação* desenvolve-se tanto subjetiva como objetivamente, relacionando o sujeito com seu substrato ontológico, o que garante metodologicamente uma unidade entre *Epistemologia*, exposição do saber, e *Ontologia*, exposição da realidade; restaurando a totalidade da ciência metafísica, a partir de uma crítica interna a seu próprio desenvolvimento objetivo.

metodológico do movimento especulativo, não se confundindo com o conceito de *Vorstellung* ou de representação – como ainda pertencente ao entendimento. Na sintaxe hegeliana ambos conceitos possuem funções específicas e mesmo diferentes no desenvolvimento da totalidade do sistema. Para acentuar a diferença metodológica entre *Vorstellung* e *Darstellung*, optei por traduzir esta última por *apresentação*, e a primeira por *representação*. Segundo Rametta, enquanto a representação está presa à justaposição no sentido psicológico do termo; a apresentação resguarda, no entanto, um dispositivo metodológico complexo, que sintetiza especulativamente o efetivo e o conceito. A temporalidade, afirma o autor, é exatamente o que distingue a representação (*Vorstellung*) da apresentação (*Darstellung*), pois na representação não há pelo tempo uma interiorização da diferença, ao contrário da apresentação, em que pelo movimento dialético-especulativo de negação engloba a temporalidade interiorizando as diferenças como determinações da Coisa-mesma na negação da negação. É este movimento que finitiza o infinito (num primeiro momento, como exteriorização de si) e infinitiza o finito (no segundo momento, como interiorização de si) que é o próprio da especulação. Ver. RAMETTA, G. *Concetto del tempo: Eternità e “Darstellung” speculativa nel pensiero di Hegel*. Padova: ed. FrancoAngeli, [s/d], p. 20ss.

⁷⁵ Para Hegel, a identidade absoluta de Schelling se torna uma apresentação formal e externa ao desenvolvimento imanente de sua idéia especulativa devido da própria forma demonstrativa. Nesta forma pura da identidade absoluta, segundo Hegel, “Schelling emplea aquí, ... , o mesmo que hiciera Spinoza, el método geométrico: establece axiomas y luego principios a cargo de los cuales corre la prueba y de los que salen en seguida otros principios derivados, etc”. Ver. LHF III, p.499. Mas, para Hegel, este método não é aplicável à sua filosofia, pois tal derivação axiomática precisa da posição de um princípio incondicionado, que só pode ser dado por uma intuição intelectual.

⁷⁶ F.e. I, p.53 (p.55).

A questão metodológica moderna é caracterizada por Hegel como algo unilateral, que separa análise e síntese como formas independentes entre si de demonstração da verdade. Esta posição crítica diante das filosofias da subjetividade, que possuem como fundamento a representação, está vinculada à crítica da cisão sujeito-objeto, assim como ao problema do método associado a tal situação. O método moderno, de fato, é caracterizado como um instrumento formal, principalmente em sua associação com a matemática⁷⁷, que não toca a essência, ou melhor, o conceito, que é a verdade. É através da *apresentação* na *Fenomenologia*, que veremos melhor no decorrer deste trabalho, que está diretamente relacionada com o conceito de Experiência, que Hegel almeja solucionar este problema entre o método e a verdade. Esta experiência é o motor da *apresentação*, “rumo ao verdadeiro saber”, que não é só teórico, mas se põe como saber de si e do mundo. A experiência significa inicialmente um sentido amplo, de uma atitude cotidiana frente à realidade. Assim poderíamos dizer que Hegel retorna, *mutatis mutandis*, ao ponto de vista de Kant e Fichte⁷⁸, de uma subjetividade (certeza) que se aparta da objetividade (verdade), porém que não permanece neste modelo, pois mostra sua auto-contradição imanente, o que o leva a superá-lo. De toda forma, a *apresentação* trata deste *elevantar-se* da consciência ao espírito por meio da experiência de si mesma, cumprindo o “caminho da alma que percorre a série de suas *formações* [*Gestaltungen*] enquanto estações que lhes são prescritas por sua natureza”.⁷⁹ Assim a experiência torna-se a questão central na *apresentação* fenomenológica, desenvolvendo o conteúdo e a forma em movimento até a concretude, que é a ciência.

⁷⁷ A mesma crítica de Hegel à matemática que encontramos no prefácio da *Fenomenologia* do espírito é reposta no prefácio da *Ciência da lógica*, em que afirma que: “O fim – ou o conceito – da matemática é a grandeza. Essa é justamente a relação inessencial carente-de-conceito. Por isso, o movimento do saber [matemático] passa por sobre a superfície, não toca a coisa-mesma” (F.e., I, p.44 (p.44)); por isso, como reitera no prefácio da *Ciência da lógica*, “la philosophie, en tanto qu'elle doit être science, ne peut pas à cet effet, ainsi que je l'ai rappelé ailleurs, emprunter sa méthode à une science subordonnée comme l'est al mathématique” (CL. p. 6). A utilização do cálculo infinitesimal na parte referente à quantidade, só comprova a afirmação crítica na *Fenomenologia* do espírito de que a matemática só abarca a *grandeza*. Nesta parte na *Lógica*, Hegel, se utiliza do cálculo infinitesimal não na forma de método essencial da filosofia, mas para apreciar especulativamente as relações lógicas subjacentes no cálculo à infinitude quantitativa.

⁷⁸ Cf. HYPOLITE, J. *Op. cit.* p.23.

⁷⁹ F.e. I, p. 66 (p.72): “der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer *Gestaltungen*, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert ...” [Grifo meu]

O Método fenomenológico é o caminho e o ato de caminhar para a Verdade, já que o conteúdo e forma se movimentam imanentemente no conceito em um movimento de autodiferenciação a de autodeterminação, ou melhor, num movimento dialético. Assim, o método não pode se separar do seu próprio conteúdo, sendo um movimento no interior da Coisa mesma, a verdade em si e para si. O resultado é a síntese entre saber (subjetivo) e verdade (objetiva), que foi posta cindida pela modernidade e que caracteriza o próprio movimento da Experiência da *Fenomenologia do espírito*, que faz cada vez mais o subjetivo (ou o saber), penetrar no objetivo (ou na verdade), até que sejam um só, no Saber Absoluto, que é o resultado final da *apresentação*. Por fim, a *apresentação* nos leva a considerar a relação entre método e a verdade. Ou melhor: como se dá seu desenvolvimento no interior da própria verdade, já que para Hegel a verdade do método representacional moderno não abarca a totalidade do Absoluto?

1.3.1 Método e a Verdade em e para si: crítica ao método moderno por aprisionar a verdade.

A filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder pressupor seus objetos como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o método do conhecimento – para começar e para ir adiante. Em primeiro lugar, a filosofia tem, de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas têm a verdade por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido de que Deus é a verdade, e só ele é verdade.⁸⁰

A idéia de Verdade é, de fato, a essência da filosofia, constituindo uma questão fundamental no pensamento filosófico: como definiu Aristóteles, a filosofia é “ciência da verdade”⁸¹. Ela tem por seu objeto a própria verdade. Daí a aproximação que Hegel estabelece entre a filosofia e a religião, quanto à natureza metafísica de seu objeto comum, a verdade, ao contrário das ciências modernas, que possuem seus objetos dados imediatamente na empiria. A questão da verdade, em especial na modernidade está associada à elaboração de um procedimento científico idôneo para conhecer a realidade, ou melhor, a natureza. Tal procedimento se depreende em meio a uma nova visão de mundo, na qual há uma insurgência da subjetividade como produtora do

⁸⁰ Enc. I, §1, p.39.

conhecimento, frente à objetividade. Desta forma, destaca-se uma análise de como se poderia aferir a verdade ou como se põe a objetividade do conhecimento, surgindo, assim, a necessidade de se ter uma teoria do conhecimento, que dê a medida da verdade para um procedimento científico. O método, assim como expressa sua própria etimologia, é um “caminho correto” para o conhecimento. Ele se tornou para a modernidade algo a ser estabelecido para a manutenção da relação baseada na representação correta da realidade. Com efeito, esta busca pelo método correto advém da emergência das ciências naturais e com a necessidade que as mesmas se impõem em dar conta da realidade, da natureza. Para estas ciências particulares, a matematização é o parâmetro metodológico no estabelecimento do trabalho científico, que com relação à verdade tem como ponto de partida a pressuposição de seu objeto empírico e do método adequado para chegar à verdade, ou seja, a verdade é uma consequência do aferimento metodológico do conhecimento do real, sendo, de fato, um instrumento para o controle e domínio do objeto. A verdade, nesse caso, seria uma forma de adequação entre o conhecimento subjetivo e a realidade objetiva; assim, uma correspondência entre pensamento e ser, ou ainda, entre juízo e fenômeno.

Com o advento das ciências particulares fez-se premente a necessidade de um método que possa aferir o conhecimento verdadeiro, já que não se poderia recorrer à unidade do *Cosmo* como parâmetro. Com a modernidade, a separação entre sujeito e objeto é um marco importante da re-elaboração metodológica de uma verdade baseada na representação, em que a realidade só seria acessível através da relação representativa da subjetividade, cujo conhecimento torna-se a representação de algo externo ao pensamento, concebendo uma independência do objeto diante do próprio pensamento. O processo cognitivo é, então, uma reconstituição do objeto através da mediação subjetiva, ou seja, um representar correto que se torna essencial ao processo de conhecimento. Isso torna a verdade uma relação correspondencial da representação da realidade com a própria realidade, no interior da subjetividade. Assim, pode dizer-se que, a base dessa relação correspondencial é a estrutura representativa da realidade no entendimento.

⁸¹ ARISTÓTELES. *Op. cit.* p. 73, a 1/2 993b 19-21.

Na representação da realidade há uma elaboração do “conhecimento correto” no interior da subjetividade, na qual o conhecimento passa a ser entendido, em especial pela filosofia kantiana, como “juízo objetivamente válido da realidade”, na forma proposicional que sintetiza sujeito e predicado com a *cópula* do verbo *ser*: o “é”. Esta relação lingüística do juízo se estabelece como a forma cognitiva de se referir à objetividade, e assim tornar correlata sua relação entre conceito e realidade, constituindo o parâmetro para a verdade. Este modelo expõe um problema, pois a verdade seria um juízo subjetivo que representaria verdadeiramente a realidade, a qual se encontra externa ao próprio juízo verdadeiro, o que, de fato, torna o juízo uma representação abstrata e formal da realidade mesma. Neste sentido, a verdade seria uma abstração e uma formalidade, em que o saber (subjetivo) estaria separado da verdade (objetiva). Portanto, enquanto juízo formal e abstrato, a verdade seria melhor denominada, segundo Hegel, de “correção”, e não propriamente por “verdade”, pois se trata de um aferimento externo entre a correção do juízo com seu correlato objetivo externo a si.

Esta verdade como tradicionalmente se entende enquanto correspondência extrínseca entre subjetividade e objetividade é uma forma abstrata, já que se estabelece sobre um “substrato” (a representação), através do entendimento. Prende-se o “sujeito” da predicação à aparência, à superfície da *coisa*, como ponto fixo, que é base dos predicados. No exame prévio da proposição sujeito-predicado pressupõe-se uma teoria da predicação, como teoria da representação verdadeira, que cinde o sujeito (particular) e o objeto (universal). Pressupõe, também, com isto, um fundamento exterior à própria relação, que pode ter base na representação finita que, como mediação, não atinge o verdadeiro. Com efeito, neste caso, o absoluto está alienado de si, como se fosse possível um conhecimento da verdade fora da verdade, que ainda assim seja verdadeiro, o que é contraditório. Segundo Hegel, o conceito de verdade não se restringe a uma representação formal da realidade, em uma filosofia teórica da predicação sujeito-predicado, mas é, antes, a totalidade efetiva, em que “a verdade é o todo”⁸², ou ainda, como afirma na Introdução da *Fenomenologia*, “só o Absoluto é

⁸² F.e. I, p.31 (p.24).

verdadeiro e o Verdadeiro é o absoluto”⁸³. No entanto, tais afirmações só possuem sentido ao fim do movimento dialético da *apresentação*, em que a verdade se torna verdadeira.

O conceito de verdade, em Hegel, no entanto, não é definido de forma precisa, tornando-o várias vezes difuso⁸⁴. Ao analisar este conceito, é possível classificá-lo pelo menos em quatro significados de verdade em seu sistema: a) a verdade como absoluto; b) a verdade no momento do saber como medida do momento do em-si; c) a verdade no sentido tradicional de correspondência formal entre o entendimento e a coisa, o que denomina melhor de “correção”; d) por fim, a verdade como correspondência do conteúdo consigo mesmo ou do objeto com seu conceito.”⁸⁵. Com efeito, entre as várias definições, que se articulam no interior do sistema, aqui, no entanto, é preciso ater-se nessa pesquisa às definições da *Fenomenologia do espírito* (Introdução e Prefácio)⁸⁶, em que apresenta o movimento do conceito fenomenológico de verdade, que é posta em princípio na Introdução, como na relação aparentemente moderna, na

⁸³ Idem, *ibidem*, p.64 (p.70).

⁸⁴ Para Puntel, o conceito de verdade hegeliana não é claro, pois confunde o plano semântico com o sintático, que mistura conceitos como proposição, sentença e juízo. De fato há, para ele, uma falta de uma semântica definida no sistema hegeliano, apesar de se investigar o sentido, que ao se colocar em uma estrutura ontológica, se aproxima da verdade no sentido antigo (acrítico) de verdade grega, como *alethéia*, o que faz com que aproxime Hegel da posição heideggeriana. PUNTEL, L.B. *Hegels Wahheitskonzeption. Kritische Rekonstruktion und eine “analytische” Alternative*, 208-242.

⁸⁵ Esta classificação dos conceitos de verdade no sistema hegeliano esta em Archenberg, R, in: *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Stuttgart, 1982, p.220-222 : „Erstens, davon war schon kurz die Rede, identifiziert Hegel Wahrheit (oder ‚das Wahre‘) mit dem Absoluten (bzw. Mit Gott)... Zweitens nennt Hegel Wahrheit (oder ‚das Wahre‘) das dem Moment des Wissens (des Für-anderes ‚des Subjektiven etc.) als ‚Masstab‘ gegenüberstehende Moment des Ansich, Objektiven etc ... Drittens fasst Hegel Wahrheit im Sinn der traditionellen adaequatio-Konzeption als ‚Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung‘. Dieser Wahrheitsbegriff bezeichnet für Hegel jedoch bloss ‚formelle Wahrheit‘ oder *Richtigkeit*“. [grifo meu]. Para Archenberg, o conceito de verdade hegeliana não possui uma definição simples, pois foge do padrão da simples adequação, como colocada como base do teoria do conhecimento na modernidade. Em seu texto o autor, faz uma exposição detalhada das acepções (tese por tese) do conceito de verdade em Hegel e sua relação com o metodologia especulativa na *Fenomenologia do Espírito*.

⁸⁶ Para Archenberg, a dificuldade de uma explicação do conceito de verdade fenomenológica está em este conceito não ser definido terminologicamente na “Introdução” da *Fenomenologia do espírito*, onde aparece explicitamente na obra. A “Introdução” articula o conceito de verdade: primeiro momento, transcendente como o em si objetivo cindido do para si subjetivo; em um segundo momento, imanente à consciência entre o saber *em si* e o saber deste *em si para si*. Archenberg investiga o conceito de verdade, na *Fenomenologia do espírito*, duplicando-o em “implícito” e “explícito”. No conceito de verdade “explícito”, define o que se pode chamar de objetividade do objeto em sua relação de correspondência com o saber. Já o conceito de verdade fenomenológico “implícito”, articula uma relação imanente à consciência entre os momentos do saber e do objeto. Archenberg, Op. cit. p. 248 ss.

qual cinde de forma imanente ao conceito o saber da verdade posta como “medida” do momento do em-si da realidade. É exatamente nesta relação dicotômica, em que coloca de um lado o subjetivo (saber), de outro, o objetivo (verdade), que se põe a experiência como motor e alma do movimento de superação e síntese do saber e da verdade, no fim da *apresentação* fenomenológica. Só então a verdade em-si se torna para-si, ou concreta, no *Saber absoluto*.

Em tal movimento fenomenológico a consciência passa por diversas figuras (saber sensível, percepção, etc) nas quais se considera na posse da verdade, mas que, por fim, se mostram figuras imperfeitas da consciência e, por isso, ilusórias e falsas. É um movimento de reconhecimento da autoconsciência através da negatividade do falso, que o sujeito acredita ser o verdadeiro, que faz com que consiga atingir a verdade mesma, na *totalidade*. É essa *apresentação* metodológica do movimento o que constitui o caráter científico da exposição na *Fenomenologia*, em que a experiência é a “pedra de toque” para mostrar o desenvolvimento histórico especulativo da consciência ao espírito, e à ciência mesma. Para tanto, é preciso que a *apresentação* especulativa em seu movimento supere a forma dicotômica entre sujeito e objeto para poder atingir, no seu fim, o Absoluto, o Saber absoluto, isto é, fazer com que a verdade não seja só “substância,..., mas também sujeito”⁸⁷:

“aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo [*Sichselbstsetzen*], ou a mediação consigo do tornar-se-outro [*Sichanderswerden*]”⁸⁸.

O problema é conceber então a mediação reflexiva na imediatez do Absoluto ou na simplicidade de seu começo, que só como resultado final do processo mediativo é que constitui a verdade em e para si, e no fim se mostra como “Todo”. Assim, a afirmação: “verdade é o todo” como resultado, não pressuposição axiomática. Portanto, contrariando a posição que só concede o absoluto imediato, de Schelling e Jacobi, pois é, para Hegel, um “desconhecimento da razão quando a reflexão é excluída do verdadeiro e não é compreendida como um momento positivo do absoluto”⁸⁹. O

⁸⁷ F.e. I, p. 29 (p.23).

⁸⁸ Idem, p. 30 (p.23).

⁸⁹ Idem, p. 31 (p.25).

imediatamente do Absoluto deve mediatizar-se a si mesmo, de forma imanente, pois sua reflexão não pode ser externa a si mesma. A verdade se torna, então, uma mediação do imediato, em que é pura ação mediadora do simples, mas simultaneamente é o retorno ao *simples* no resultado efetivo, sendo imediatez mediada, “pois é a liberdade consciente-de-si que em si repousa, e que não deixou de lado a oposição e ali a abandonou, mas se reconciliou com ela”⁹⁰; ela se constitui num círculo entre mediação e imediação, assim como entre começo é o fim. Desta forma, podemos dizer que a mediação é infinita, como imediata enquanto verdade (conteúdo) e mediata enquanto saber (forma), que se sintetizam no movimento do devir entre substância e sujeito. O método dialético consegue então fazer com que a verdade seja a mediação entre forma e conteúdo, como mediação de seu próprio conceito, em que há uma automeadiação sendo totalidade final do resultado efetivo do devir, o Absoluto em-si e para-si.

Nesta relação mediadora infinita⁹¹, em que substância deve ser também sujeito, constitui-se a especulação, colocando a necessidade de superar a proposição judicativa sujeito-predicado, da teoria tradicional da predicação. Como visto, esta teoria articula os predicados sobre os “substratos” (*hypokeímenoi*) ou “sujeitos” da representação, fixos e pressupostos (Deus, alma, etc), de forma externa um ao outro, o que marca não uma mediação, mas antes uma cisão entre sujeito e predicado. Para Hegel, é por isso que esta teoria tradicional da predicação, que apenas tagarela sobre representações (fixadas e pressupostas como substrato), não atinge a verdade especulativa, ou a própria constituição mútua do sujeito e de sua predicação. Para atingi-la, é preciso que se negue esta relação sujeito-predicado, tornando-se outra forma mediadora, que suprassuma a imediatidade da copula “é”. Daí parte a necessidade da proposição

⁹⁰ Idem, p. 31 (p.25-26).

⁹¹ Afirma H. Niel que, apesar do conceito de mediação [*Vermittlung*] ter sido utilizado por Fichte e Schelling, como unidade das oposições, esta noção para Hegel está ligada à forma de interiorização da totalidade, em que a mediação representacional (finita) se diferencia da mediação dialética (infinita), em que esta última se apresenta como atualização da liberdade. Como chama atenção Niel, “la médiation peut être soit médiation finie, soit médiation infinie. Dans le premier cas il persiste une certaine extériorité dans le mouvement par lequel le même est référé à l’autre... Dans le deuxième cas, toute extériorité des termes entre eux est supprimée. La médiation est médiation avec soi, liberté. Le passage dans l’autre est retour en soi. Le lien reliant la médiation finie et la médiation infinie se fonde sur ce que le monde d’essences intelligibles qui donne au réel sa consistance est processus d’actualisation de la liberté”. NIEL, H. *Op. cit.*, pp.70-71. Desse modo, o conceito de *mediação infinita* empregada por Hegel aqui não é a

especulativa, segundo a qual seu sujeito não pode ser fixo, estático e anterior ao saber, pois “no pensamento conceitual o sujeito comporta-se de outra maneira”, penetrando nas determinidades do próprio conteúdo, o diferenciando e constituindo seu próprio movimento imanente. Desta forma, nesta relação o predicado não pode se por de forma contingente e acidental, mas se expõe de forma substancial, segundo o qual os conteúdos das puras determinidades do pensar são imanentes ao predicado. Por isso, o predicado é a substância, é a mediação, que permite determinar o sujeito, como expressa este movimento mediativo: “tendo começado pelo sujeito, como se esse ficasse no fundamento em repouso, descobre que – à medida que o predicado é antes a substância – o sujeito passou para o predicado”⁹². Assim, estabelece-se a mediação entre sujeito e predicado, a qual predicado torna-se o sujeito de sua própria mediação e, do mesmo modo, na mediação entre sujeito e substância, a substância torna-se a ser sujeito de sua mediação. Desenvolve-se aí no método da *apresentação* como exposição da verdade que é, em seu conceito, automeadiação.

É na síntese da verdade com seu conceito, ou ainda consigo mesma, dada pelo método dialético fenomenológico da *apresentação*, como caminho da verdade no interior da própria verdade, que o Absoluto se torna efetivo em-si e para si no elemento do saber, como *saber absoluto*. Assim como há uma imanência da verdade a si, há uma imanência do método ao seu objeto, pois sua forma não pode ser externa ao seu conteúdo. É esta superação da separação imediata entre forma (saber) e conteúdo (verdade), que constitui o ápice do movimento na *Fenomenologia do espírito*. O seu resultado contraria toda a pretensão moderna de um método para apreensão da verdade, que acaba por instrumentalizar e abstrair a própria verdade do método, por exteriorizar a forma do conteúdo, o que torna a verdade externa a si mesma. É preciso então uma nova relação entre o método e a verdade para mostrar internamente o próprio desdobramento fenomenológico do espírito, em que a verdade se dá nessa *apresentação* especulativa, que expõe as determinidades do espírito, através da experiência, na qual a consciência articula os momentos de verdade e saber no interior

mesma de Fichte, ou seja, não cai em uma má-infinitude, mas é uma mediação que conserva a relação entre o finito e o infinito de forma especulativa, na reconciliação da verdade.

⁹² F.e. I, p. 55 (p.58).

de si mesma, assim penetrando na Coisa mesma (pensar puro e ser puro). Tal movimento metodológico da experiência é exposto na introdução da *Fenomenologia do espírito* como autodiferenciação e autodeterminação dialética. Resta então investigar como se apresenta esta relação metodológica entre a *experiência* e *dialética*.

Capítulo II:

Experiência e dialética: desenvolvimento e transformação do conceito de Experiência em Dialética

Em sua *Fenomenologia do espírito*, Hegel pretende inicialmente retomar criticamente como posição de partida de sua exposição o ponto de vista da representação subjetiva moderna. Assim, adota, em um primeiro momento, a cisão sujeito e objeto partindo da posição da consciência natural e de suas condições fenomênicas, o que de fato o aproxima de Kant e Fichte, embora se diferencie deles estabelecendo uma crítica a esta posição subjetiva. Esta crítica, a própria consciência fenomênica a executa sobre si. Hegel amplia, para isto, o conceito kantiano de experiência, que se limitaria essencialmente ao epistêmico, abrangendo com sua crítica a experiência viva do Espírito, em sua formação histórico-conceitual. Conforme Hegel, inicialmente, para o emergir da filosofia, parece ser necessário, como ponto de partida a *experiência*, que possibilita à consciência se refletir e se criticar no próprio movimento de formação. Há neste movimento uma crítica à posição kantiana, por ser uma crítica do conhecimento que incide tanto sobre a consciência filosófica como sobre a comum, de forma indiscriminada, como se esta última tivesse que aceitar imediatamente os parâmetros da consciência filosófica.

Em Kant, o entendimento se objetivou como síntese sujeito-objeto, como condição de objetividade, sintetizando aprioristicamente sensibilidade e entendimento, como trata na *lógica transcendental*, através do esquematismo, para com isto, tornar possível a experiência teórica (fenomênica). Com base, neste movimento crítico de Kant em sua dedução transcendental, tanto Fichte quanto Schelling tratam de uma reconstituição da consciência fenomênica para atingir sua posição incondicionada, ou transcendental,

como condição para si própria, enquanto fenomênica. Assim, fundamentam toda experiência fenomênica⁹³. Fichte, em sua *Doutrina da ciência*, no capítulo sobre a *Dedução da representação*, pretende expor esta passagem da consciência comum à filosófica a partir de uma duplicação no movimento transcendental da atividade produtora do Eu (espontâneo), que se encontra numa relação de dupla direção ao não-eu (limitante). Tal duplicação torna-se reconhecimento de uma diferenciação – “a saber, a primeira (direção) é refletida por um mero travo de fora (não-eu); a segunda, por espontaneidade absoluta (Eu)” – que só é possível no interior da reflexão filosófica, que é colocada arbitrariamente no começo da própria investigação; “mas o problema é justamente demonstrar esse pressuposto da possibilidade de toda reflexão filosófica como *factum* originário da consciência natural”⁹⁴. De fato, Fichte pretende uma prova do pressuposto de toda reflexão filosófica, e conduz, com isto, a consciência comum à filosófica. Este é um movimento semelhante ao de Schelling em seu *Sistema do Idealismo Transcendental*, que começa definindo que “todo o saber se baseia na coincidência de algo subjetivo com algo objetivo. Com efeito, só se sabe o verdadeiro, e a verdade é posta geralmente na coincidência das representações com seu objeto”.⁹⁵ Em um movimento similar a Fichte, Schelling tenta abstrair tal identidade e mostrar que partindo do saber (Espírito), se chega ao objeto (Natureza) e à própria unidade. Tal movimento, como visto, que parece conduzir a consciência fenomênica à filosófica, tanto em Fichte, quanto em Schelling, pressupõe arbitrariamente a própria unidade e parte de sua mera abstração artificial. De fato, estes procedimentos vão diferenciar-se de certo modo a metodologia da reflexão de Hegel na sua *Fenomenologia do espírito*.⁹⁶

Hegel pretende substituir todas as explicações abstratas acerca da gênese do saber, através de uma crítica à consciência comum ou natural, efetuada por si mesma em sua passagem pelo mundo, pois esta deve ultrapassá-lo para chegar à consciência filosófica. Segundo Hegel, tal movimento não deveria ser então entendido como uma

⁹³ Sobre esta relação em Fichte e Schelling ver. HYPOLITE, J. *Gênese da Fenomenologia do espírito*, p.21-27 e PHILONENKO, A. *Lecture de la Phénoménologie de Hegel*: Préface – Introduction. p.160-161.

⁹⁴ FICHTE, J. G. *Doutrina da ciência 1794*, [Coleção Os Pensadores] tr. br.: Rubens Rodrigues Torres Filho, 2ª. edição, São Paulo: Abril Cultural, p. 123.

⁹⁵ SCHELLING, F.W.J. *Sistema del idealismo transcendental*, Tr esp.: J. Rivera de Rosales e V. López Domínguez. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988, p.149.

interferência da posição filosófica mediada sobre a natural imediata, mas sim de uma automediação da imediatidade da consciência natural, que seria uma consciência tomada em sua imediatidade, que ainda não se reconhece como espírito, porém, por isso, cinde-se deste com uma independência própria, uma subjetividade abstrata e estranha a si mesma. O conceito de “consciência natural” não tem um sentido a-histórico, mas sim é uma representação do grau de consciência. A “natureza” ou ainda a “naturalidade” da consciência é constituída pela tradição cultural do próprio indivíduo cultivado que, como se verá no fim deste trabalho, só pode ser assimilada em sua completude no término do movimento da *Fenomenologia do espírito*⁹⁷.

Há, neste caso, uma apresentação, no sentido já exposto de automovimento, que procede através de um distanciamento do filósofo e de seus “achados e pensamentos” na investigação da *Coisa mesma*, enquanto exposição do saber fenomenal, ou da ciência ainda em seu aparecer, segundo a qual deve tomar suas determinações como se apresentam e “se apresentam como foram apreendidas”⁹⁸. Assim, a consciência deve então procurar dentro de si suas determinações, sua medida (*der Masstab*), tornando-se uma autocrítica, que tem na experiência um movimento essencial, que possibilita a passagem de um ponto de vista a um outro mais elevado. Neste movimento, a experiência exerce um fator negativo sobre a posição, em que se encontra a consciência, essa consciência revê o saber que antes achava verdadeiro, mas que pela experiência mostrou-se o contrário, não-verdadeiro. É em meio a este movimento de negatividade posto pela experiência, que a consciência põe a si mesma como seu próprio padrão de medida como autocrítica através do movimento mediativo da experiência e constituindo uma ciência, uma ciência da experiência da consciência⁹⁹.

⁹⁶ HYPOLITE, J. *Op.cit.*, p. 21-27.

⁹⁷ LABARRIÈRE, P.-J. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier. 1968, p. 39-40, BOURGEOIS, B. “Sens e intention de la Phénoménologie d'esprit”, in: *Préface et introduction de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris: Librairie philosophique J.Vrin, 1997 p.12-13.

⁹⁸ F.e. I, p. 69 (p.79).

⁹⁹ Quando se trata inicialmente da consciência esta é espírito, ou melhor, é este em seu ser-aí imediato, indeterminado e ainda não reconhecido como tal, no momento em que o espírito se auto-reconhece. Há nisto então uma unidade em toda a obra. Tanto a ciência da experiência da consciência como a *Fenomenologia do espírito*, são uma só, como fica claro em obras posteriores em que há ainda referências de Hegel à *Fenomenologia do espírito* como a ciência da experiência da consciência. Ver.

A ciência da experiência da consciência articula os momentos de verdade e saber no interior das configurações singulares da consciência, que se expõe com o movimento total de múltiplas determinações denominadas de *figuras da consciência* (*Gestalten des Bewusstseins*)¹⁰⁰. Estas figuras, através da experiência, articulam os momentos de verdade e saber, estabelecendo a formação da consciência como espírito. Nesta formação, a consciência chega a reconhecer seu substrato como seu, e pode reconhecer, então, que desde o início fora espírito, em seu aparecer na consciência como seu ser-aí imediato. Assim, pode-se dizer que as figuras da consciência se mostram então como figuras do espírito na consciência desde seu princípio e a experiência da consciência se mostra então como uma experiência do espírito na consciência, pois

o espírito é a essência absoluta real que a si sustém. São abstrações suas, todas as figuras da consciência até aqui [consideradas]; elas consistem em que o espírito se analisa, distingue seus momentos, e se demora nos momentos singulares.¹⁰¹

De fato, não só constituindo, deste modo, apenas uma *ciência da experiência da consciência*, mas essencialmente a aparição do espírito em seus momentos singulares, o que a torna uma *Fenomenologia do espírito*. Hegel a apresenta como a “história da formação do espírito”, na qual traz a questão do cultivo da consciência do ponto de vista da consciência natural ao saber filosófico, ou do reconhecimento da necessidade sistemática no interior do espírito de sua época. Como chama atenção Hegel no texto da *Diferença*, a “necessidade da filosofia surge quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perdem sua viva relação e interação e

PÖGGELER, O. Qu'est-ce que Phénoménologie de l'esprit?. In: *Etude Hegeliennes par Otto Pöggeler*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1985, pp.145-192; LABARRIÈRE, P.-J. *Op. cit.* pp.312s.

¹⁰⁰ A diferenciação de figura (*Gestalt*) e *forma* (Form) é lógica, pois Hegel utiliza ambos com o mesmo sentido, de uma *forma*. No entanto, para diferenciá-la de *Form*, categoria lógica em relação com conteúdo (*Inhalt*). *Gestaltung* é uma forma bem determinada, uma forma plástica e orgânica, nesta idéia de *figura*, utilizado por Goethe, no sentido de uma figura humana, como expressão de uma totalidade. Cf. ARCHENBERG, R, *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Stuttgart, 1982, p.227-229, notas 1 e 6. Segundo Labarrière, que tenta uma unidade interna da *Fenomenologia do espírito*, « la première et la plus fondamentale de ces unités est celle de la figure, de la *Gestalt*. Nous avons déjà rencontré ce terme, pour noter que les accentuations diverses des textes de 1805 et 1807 se retrouvaient dans l'utilisation que Hegel en fait, substituant l'expression « figures de l'Esprit » à celle de « figures de la conscience », ou plutôt expliquant l'une par l'autre, en lui donnant par là sa véritable ampleur. » LABARRIÈRE, P.-J. *Op.cit.* p.41.

¹⁰¹ F.e. II, p. 8 (p.325).

cobram autonomia”.¹⁰² O que se encontra cindido para a *Fenomenologia do espírito* é a própria *vida* e sua *substância*, seu presente, o que “é”. Resta, então, que a formação torne o espírito o que ele “é”. Desta forma, a *Fenomenologia* tornar-se-ia uma “paidéia”¹⁰³, uma posição pedagógica, que teria por objetivo considerar o indivíduo universal concreto, ou seja, “o espírito consciente-de-si na sua formação”¹⁰⁴. Com efeito, trata-se de restaurar a relação entre o indivíduo e seu próprio mundo cultural, que aparentemente lhe é estranho, através da experiência, sendo este o conceito central para a compreensão do movimento do espírito na *Fenomenologia*, no qual a cada ponto a consciência experimenta o mundo e a si mesma, até tornar-se autoconsciente da sua realidade efetiva enquanto espírito, ou seja, no elemento da Razão que para o espírito é seu mundo.¹⁰⁵

2.1 Experiência e formação: Fenomenologia do espírito como história da formação do espírito

A *Fenomenologia do espírito*, ao pretender, como expressa na sua *Introdução*, que o itinerário de seu movimento seja o transcurso da alma, em sua imediatidade, ao espírito, através de sua aparição fenomênica na consciência, constitui-se uma “história detalhada da formação (*Bildung*) para a ciência da própria consciência”¹⁰⁶. Há neste conceito de formação comum no século XVIII e XIX, o sentido do ideal grego de *paidéia*, de preparação da criança para a vida adulta¹⁰⁷. No entanto, trata-se aqui de uma relação moderna, própria a um tempo em que o espírito (interno) e a natureza (externo) se cindem, e assim também o indivíduo de seu mundo (cultural). O que se

¹⁰² Dif, p. 20: “La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía”.

¹⁰³ Ver. JAEGER, Werner. *Paideia – A Formação do Homem Grego*. Trad. De Artur M. Perreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

¹⁰⁴ F.e. I, p. 35 (p. 31).

¹⁰⁵ F.e. II, p. 9 (p. 326).

¹⁰⁶ F.e. I, p. 67 (p.73).

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*, p.26. Hegel faz um paralelo entre o desenvolvimento do espírito em sua época, ou nascimento de sua nova época, com o desenvolvimento de uma criança, que logo ao nascer cresce

pretende com esta formação é que o indivíduo reconheça seu mundo, como algo seu, e não estranho a si, conduzindo o particular ao universal. Trata-se do desenvolvimento temporal-conceitual do indivíduo desde sua relação sensível com a natureza até à sabedoria, ou propriamente ao indivíduo universal. A formação a que se pretende apresentar é a do próprio espírito, em seu autoconhecimento, pela sua mediação consciencial¹⁰⁸.

Em Hegel, o conceito de formação se tornou influenciado pelos “romances de formação” de sua época, em especial, *Os Anos de aprendizado de Wilhelm Maister*, de Goethe¹⁰⁹. Em *Wilhelm Maister*, Goethe relata a experiência de formação do seu protagonista, em que, primeiramente, Wilhelm acredita em sua vocação para a arte, para o teatro, mas por uma série de experiências negativas chega a abandonar suas primeiras convicções. De fato, esta experiência contida na narrativa de Goethe é uma crítica à estetização da vida, como fuga da realidade do mundo, através da qual o esteta pretende ter seu refúgio na abstração subjetiva do sentimento (romantismo). A forma educativa com que trata os erros da vida faz deste livro uma representação da inquietação de uma época marcada pelo iluminismo-humanista, no campo intelectual, e pela revolução burguesa, no campo (econômico)-político. A experiência no *Wilhelm Maister* é posta como uma pedagogia do erro, uma auto-educação que traz a formação pelo próprio erro, pois,

não é obrigação do educador de homens preservá-los do erro, mas sim orientar o errado; e mais a sabedoria dos mestres está em deixar que o errado sorva de taças repletas seu erro. Quem só saboreia parcamente seu erro, nele se mantém por muito tempo, alegra-se dele como de uma felicidade rara; mas quem o esgota por completo, deve reconhecê-lo como erro...¹¹⁰

quantitativamente até atingir um *salto qualitativo* – categoria lógica importante, na passagem da quantidade para qualidade.

¹⁰⁸ Sobre esta relação mediativa da consciência na formação do espírito, ver. LIMA VAZ, H. A significação de *Fenomenologia do espírito*. [Apresentação]. In: *Fenomenologia do espírito*. Vol. I, 2ª edição, 1988, p.10.

¹⁰⁹ Segundo Hyppolite, “Igualmente importante, porém, nos parece ter sido a influência dos ‘romances de formação’ da época” (op. cit, p.27), que na passagem do século XVIII ao XIX, ressalta sua importância e influência no pensamento de Hegel. Neste romance a forma determinada da relação entre modo de vida social burguesa (prosaica), de um lado, e a interioridade (poética), do outro. Entretanto, há uma leitura que classifica a *Fenomenologia do espírito* como uma epopéia, mas esta não se enquadra exatamente no problema da *Fenomenologia do espírito*, que é essencialmente o moderno problema da dicotomia entre a vida e o homem, o que a aproxima do romance.

¹¹⁰ GOETHE, W. *Anos de aprendizagem de Wilhelm Maister*, p.143

De forma similar transcorre na *Fenomenologia do espírito*, segundo a qual a consciência, através sua experiência, reconstitui momentos essenciais que possibilitaram a formação do próprio espírito. É através da experiência que a consciência põe em prova as verdades parciais que tinha como verdadeiras, nas quais permanecia na calma da ilusão. Mas a experiência leva a inquietude do espírito em seu ser-aí (na consciência) à reflexão e a mostrar a não-verdade do que antes tinha por mais verdadeiro. Hegel pretende, com isto, que a consciência natural aprenda com seus erros, como veremos, que ela reconheça, pela negatividade da experiência, que o erro nega sua verdade, mas tal negação traz em seu bojo uma nova verdade, um novo degrau de conhecimento.

Apesar de comparar e mostrar uma relação entre o romance de formação e a *Fenomenologia do espírito*, a obra de Hegel não é um romance, nem possui uma concepção estetizante da experiência, mas visa, ao contrário, expor o lugar do saber filosófico, enquanto saber absoluto, na formação do espírito, através do percurso de seu aparecer na consciência. Trata-se, como chama atenção Hegel, da “história pormenorizada da consciência” como um “romance filosófico da consciência”, no entanto não na forma de romance, mas na de uma apresentação (*Darstellung*) filosófica, que possui um desenvolvimento necessário. Neste movimento inicial, a consciência tem “exclusivamente o saber fenomenal” como seu objeto, que se contrapõe à objetividade, para chegar, no fim, à ciência efetiva, através da negatividade da experiência, que faz com que a *Fenomenologia* se conduza nesse itinerário “como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao verdadeiro saber”.¹¹¹ Este impulso é então sua necessidade interior de ser o que é, ou seja, ser substancialmente espírito. Este saber, como visto, não é puramente teórico, mas se põe como a exposição do

caminho da alma que percorre a série de suas formações enquanto estações que lhe são prescritas por sua natureza, para que possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma¹¹².

¹¹¹ F.e. I, p.66 (p. 72)

¹¹² Idem, *ibidem*, loc. cit.

Nesta formação há um desenvolvimento que exige da consciência natural, em sua imediatidade, que chegue à consciência filosófica. Tal exigência é posta pela própria consciência, que, mesmo em sua naturalidade, deve tornar-se espírito autoconsciente. É esta necessidade que torna este desenvolvimento uma ciência, como veremos melhor posteriormente, *ciência da experiência da consciência* e mesmo já a própria ciência em seu aparecer. A consciência é mais de que o que acha que é, pois é da “natureza da consciência o saber de si”¹¹³, saber-se como espírito. Isto a impulsiona para além de si mesma¹¹⁴. O que, de fato, a difere do um ser-ai imediato, que só se ultrapassa na morte. A consciência tem por essência ultrapassar-se, ir além de si, pois ela é “conceito de si mesma”¹¹⁵, ou melhor, é espírito. Esta relação de passagem da consciência natural à filosófica, ou da consciência ao espírito, é o que torna possível a própria *Fenomenologia do espírito* como ciência. Esta *ciência filosófica*, que articula as determinações da consciência em *figuras*, se *apresenta expeculativamente* como uma exposição tanto do desenvolvimento conceitual da subjetividade, quanto do desenvolvimento histórico-conceitual de sua época, que acaba “recaindo” na formação da subjetividade¹¹⁶. As figuras são formas singulares (como *certeza sensível, percepção, entendimento, Razão, espírito, a religião*, etc), que agregam momentos essenciais do espírito, mediados pelo movimento da experiência. Essa experiência é o próprio movimento de formação da constituição do espírito, como saber absoluto, ou o conceito da ciência. Em meio a este movimento entre o saber puramente fenomenal e o saber filosófico, a cada forma concreta imperfeita o espírito mostra sua conformação

¹¹³ Enc. III, § 378, p.10

¹¹⁴ F.e. I, p. 68 (p.74)

¹¹⁵ Idem, *ibidem*, loc. cit.

¹¹⁶ Enc.I § 25 :”Na minha *Fenomenologia do espírito* – que, por isso, quando se publicou foi designada como primeira parte do sistema da ciência – tomou-se o caminho de começar pela primeira mais simples manifestação do espírito, *pela consciência imediata*, e de desenvolver sua dialética até o ponto de vista ciência filosófica [*bis zum Standpunkt der philosophische Wissenschaft*], cuja necessidade [*Notwendigkeit*] é mostrada através dessa progressão. Mas para isso não se podia ter ficado no formal da simples consciência: pois, o ponto de vista do saber filosófico é em si ao mesmo tempo o mais rico de conteúdo e o mais concreto; por conseguinte, ao desprender-se como resultado, ele pressupunha também as figura concretas da consciência, como por exemplo, as figuras da moral, da ética, da arte, da religião. O desenvolvimento do teor [*Gehalt*], dos objetos que são partes próprias da ciência filosófica, incide [*fällt*] pois ao mesmo tempo nesse desenvolvimento da consciência – que inicialmente parecia restrita apenas ao formal. Esse desenvolvimento deve, por assim dizer, avançar por detrás das costas da consciência, na medida em que o conteúdo [*Inhalt*] se relaciona à consciência enquanto o em-si, a exposição torna-se, por isso, mais complicada, e o que pertence às partes concretas já recai [*fällt zum*] parcialmente nessa introdução [à ciência].

própria, em que a consciência acaba suprassumindo a exterioridade e a alienação, em que se encontra na cultura, interiorizando o substancial, como indivíduo universal consciente de si, reconhecendo-se a si mesmo enquanto espírito. Nisto, então, consiste a finalidade pedagógica da formação na *Fenomenologia do espírito*, que, segundo Hegel, tem

a tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até ao saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente de si na sua formação cultural [...] cada momento no indivíduo universal se mostra conforme o modo como obtém sua forma concreta e sua configuração própria.¹¹⁷

Por fim, o movimento de formação da *Fenomenologia do espírito* tem na experiência sua forma essencial, seu motor. Pela experiência, a consciência se constitui a si mesma desde sua ingenuidade imediata, que a cada momento se eleva à cientificidade, que neste movimento imprescindível vem aflorar à ciência especulativa em seu campo propício. Neste processo de formação, a experiência traz a negatividade da consciência à tona e a faz transbordar de si e se objetivar, para que, por fim, internalize-se, sintetizando a substância e o sujeito. Nesse processo de formação, a experiência é a educadora, nela a consciência penetra na negatividade, “sorvendo”, como afirma Goethe, “a taça repleta de erro”, de não-verdadeiro, de inessencial, e a saboreia por completo, e, por isso, não se mantém nela por muito tempo. Em sua negatividade, põe-se em dúvida o que antes se tinha por verdade. Assim, a experiência da consciência seria o caminho da sua autonegação, em que o ainda não-verdadeiro, o inessencial se nega em sua verdade, em sua essência. A negatividade da experiência é assim a mediação produtora da própria consciência. Tal movimento de autoprodução é o que é chamado por Hegel de *potência e trabalho do negativo*.

¹¹⁷ F.e. I, p. 35 (p.31).

2.2. Experiência e negatividade: mediação e o trabalho do negativo

A filosofia hegeliana possui na negatividade e no negativo elemento central de constituição de seu sistema, em especial da *Fenomenologia do espírito*¹¹⁸. Esta, em se tratando de uma apresentação inicial da formação para a ciência e, por isso mesmo, ainda do ser-aí imediato do espírito para a consciência, no elemento de sua abstração nos seus momentos de saber e de verdade, apresenta, num primeiro momento, a desigualdade entre a subjetividade e a objetividade. Tal diferença, segundo Hegel, tem como motor a negatividade. De fato, é o que movimenta a *Fenomenologia do espírito*, sendo mesmo a sua “alma”¹¹⁹.

O negativo é tido como a mediação do conceito, que segundo Hegel, seria a superação da pura imediatidade e da mediação finita da representação que se estabelece como uma negação da objetividade em sua representação conceitual subjetiva. Trata-se de superar tal posição através de uma mediação especulativa, que se constitui através de uma negação baseada na autodeterminação da substância. Neste movimento o conceito desenvolvido por Hegel é o de suprassunção (*Aufhebung*)¹²⁰ – expressão que comporta três sentidos: *negação*, *conservação* e *elevação* – da desigualdade inicial entre o *eu* e o objeto. Nesse movimento triádico do suprassumir, há uma superação da diferença dada na mediação finita da representação, constituindo-se em uma diferenciação interna da substância consigo mesma. Enquanto tal, este movimento é uma automeiação, cuja negação seria assim a capacidade própria do conceito de se determinar, ou seja, sua determinidade em se negar como imediatez, no agir da substância como sujeito, em que se objetiva na exterioridade de si que retorna sobre si, vindo a ser o que é, ou seja, substância

¹¹⁸ Ver. HYPPOLITE, *Logique et existence, essai sur logique de Hegel*, Paris: Presse Universitaires de France, 1991, pp. 135-163.

¹¹⁹ F.e. I, p.40 (p.39).

¹²⁰ O substantivo alemão *Aufhebung*, deriva do verbo, *aufheben*, que possui três sentidos para sua tradução: negar, levantar (erguer) e conservar. Para Hegel, este conceito ganha uma determinação unitária especulativa que sintetiza em si seus três sentidos simultaneamente. É nesta polissemia do conceito de *aufheben*, que dificulta as suas traduções, pois se privilegia um dos sentidos, seja o negar, o elevar, ou o conservar, haveria perda no sentido do próprio movimento especulativo. Optei pela proposta de tradução da palavra, por Paulo Meneses, no neologismo do verbo suprassumir e o substantivo suprassunção, que deriva do verbo francês *sursumer*, e substantivo, *sursomption*.

mediatizada¹²¹. Pode-se tirar disto a relação intrínseca entre determinação e negação, em que então se institui, não só como o dito em Spinoza e ressaltado por Hegel, que a “determinação é uma negação”¹²², mas também que toda “negação é uma determinação”. O negativo assim assume a forma mediativa entre a substancialidade do Absoluto e seu próprio movimento de apresentação (*Darstellung*). O efetivo se estabelece através da negatividade da experiência neste movimento mediativo entre a representação (finita) e a especulação (infinita)¹²³.

Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – se aliena e depois retorna dessa alienação [*Entfremdung*]; e por isso – como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade.¹²⁴

A relação experiencial é essencial no movimento da *Fenomenologia do espírito*, pois articula os momentos tanto de subjetividade quanto de objetividade. A experiência mostra a exteriorização de si da substância, na *experimentação* do mundo, até sua efetivação, passando através de seus vários níveis da sua formação na consciência, até que o em-si seja para-si e, com isso, o Verdadeiro seja o Absoluto, e o Absoluto seja o Verdadeiro. Com efeito, este movimento de exteriorização da substância é o que constitui sua mediação, ou seja, sua negatividade, que tem por essência ser sujeito, ou de pôr a si mesmo oposto a si, como automeiação. “Como sujeito, é a negatividade

¹²¹ F.e. I, p. 50 (p.51-52).

¹²² Segundo E. Aquino, na consideração da crítica hegeliana à filosofia de Spinoza, o conceito de *determinação* passa a ser essencial, pois enquanto a negação, em Hegel, é uma mediação interna que se estabelece como negação absoluta especulativa, em Spinoza é uma simples determinação qualitativa. Afirma E. Aquino sobre a determinação em Spinoza, “que a determinação seja uma negação, isto diz respeito à determinação qualitativa que se dá na ordem de finitude [...] Para Hegel, é apenas neste nível que Spinoza compreende a determinidade (o ser determinado) [...] Como em Spinoza não há uma concepção da imanência negativa ou da negação absoluta, a reflexão (isto é, o estar um em face do outro) do modo finito no infinito, na substância, é, segundo Hegel, uma ‘reflexão externa’”. AQUINO, J. E. F. “Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza”. In.: *Philosophica*, Faculdade de letras de Lisboa, Lisboa, nº 28, 2006, p.128.

¹²³ A mediação, que tem na *Fenomenologia do espírito* a forma negativa da experiência, constitui-se uma mediação infinita da finitude, uma superação da representação do entendimento, que se efetiva no fim na reconciliação entre interior-exterior, saber-verdade, sujeito-substância, no interior da Razão. Sobre a mediação em todo este movimento da *Fenomenologia do espírito* ver. NIEL, H. *Op. cit.* p.111-184.

¹²⁴ F.e. I, p. 40 (p. 38-39).

pura e simples, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto¹²⁵

Nesta relação de cisão, a substância, em seu movimento, consegue efetivar sua unidade, que, por fim, é unidade efetiva, ou melhor, na verdade em e para si. Tal movimento da experiência, através da exteriorização da substância, se estabelece como “o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo”¹²⁶. A experiência é a forma fenomênica deste “trabalho”¹²⁷ – conceito que caracteriza bem o esforço e a *produtividade da negatividade*¹²⁸ – que se desenvolve entre o ser e o pensar, ou a conceitualização do real ainda não efetivo, e seu movimento de espiritualização. Neste movimento, a experiência articula imanentemente esta posição de diferenciação, tanto em seu lado subjetivo, quanto em seu lado objetivo. O movimento torna-se uma unificação do Simples nesta diferença através da mediação da negação do aparentemente externo ao conceitual – do seu ser-outro –, uma exterioridade do próprio conceito que retorna especulativamente a si mesmo. Assim, a experiência efetiva, pela negação, o *Simples do conceito* mediado, ou a Verdadeiro efetivo em e para si.

¹²⁵ Idem, *ibidem*, p. 30.

¹²⁶ Idem, *ibidem*, loc. cit.

¹²⁷ J. H. Santos estabelece a forma definida do trabalho e da produção em Hegel, não apenas simples posição, como em Fichte e sua *Tathandlung*, mas propriamente como um movimento recíproco de formação entre o objeto e o espírito humano. Esta formação recíproca é o que possibilita a transformação da natureza em uma segunda natureza, uma natureza da cultura ou do espírito. Cf. SANTO, J.H. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 15-28. Para Marx, a fonte deste trabalho do negativo é uma transformação abstrativa do trabalho efetivo em trabalho do conceito, em que a essência negativa do trabalho em seu plano ontológico transpõe-se ao plano conceitual no interior da dialética da abstração da autoconsciência, que tem por finalidade a autocriação objetiva do espírito. Segundo Marx, “o grande mérito da *Fenomenologia* de Hegel e do seu resultado final – a dialética da negatividade enquanto princípio motor e criador – reside, em primeiro lugar, no fato de Hegel conceber a autocriação do homem como processo, a objetivação como perda do objeto, como alienação e como abolição da alienação; e no fato de ainda apreender a natureza do *trabalho* e conceber o homem objetivo (verdadeiro, porque homem real), como resultado de seu próprio trabalho”. Cf. MARX, K. *Manuscritos Econômicos-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret. 2001, p.178.

¹²⁸ Atualmente, como salienta M. Oliveira há toda uma tentativa de análise – a partir da filosofia da linguagem – da negatividade a partir do potencial produtivo que engendra em sua contradição. Como se observa em Kesselring, há uma tentativa de reconstrução da metodológica da dialética a partir do desenvolvimento de modelos cognitivos, como base no construtivismo de Piaget. Nesse redimensionamento metodológico da dialética, as antinomias têm importância essencial, por isso é preciso investigar a forma de sua constituição semântico-sintática. Isto quer dizer que, todo potencial produtivo da dialética está contido nesta forma de articulação semântica. Sobre esta interpretação da dialética, ver: OLIVEIRA, M. *Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola Editora, 2004, pp.143-163.

A negatividade da experiência, no transcurso da *Fenomenologia do espírito*, se caracteriza como este “trabalho do negativo”, em que a cada momento a consciência fenomênica coloca em questão sua posição, procedendo negativamente a sua exteriorização de si, mostrando no seu retorno a si o não-verdadeiro e a nulidade, através de sua automeadiação. Este “trabalho” produz e transforma teleologicamente a própria forma em conteúdo, assim como o conteúdo em forma para si. A consciência formaliza seu objeto, mas transforma-se neste movimento em objeto para si, ou seja, a consciência é para si o próprio conteúdo que em si se formaliza. Este é o movimento de espiritualização, que, como vimos, transcende a relação puramente epistêmica entre sujeito e objeto. Com efeito, só resta a esta consciência, no decorrer de sua formação como espírito, o caminho da dúvida, já que procede negativamente frente a todas as suas verdades aparentes, se colocando em um caminho que leva teleologicamente ao ceticismo.¹²⁹ A consciência se produz efetiva, num ceticismo diferente do convencional, pois se mantém na dúvida e a supera com autoconsciência de seu ser como espírito. Tal procedimento é uma introspecção da consciência sobre si, um aprofundamento sobre si, negando suas posições dogmáticas, até se negar a si mesmo na forma do ceticismo. Este negativo do cético é de extrema importância para a filosofia em geral, em especial para a própria *Fenomenologia do espírito*.

2.2.1. Sobre a importância do ceticismo para a filosofia e sua relação com a *Fenomenologia do espírito*

A negatividade, que se caracteriza como momento automediativo essencial, para Hegel, se constitui no movimento que leva a filosofia ao questionamento de suas verdades parciais. Tal posição é o que leva Hegel a caracterizar o ceticismo como “uma ciência negativa aplicada por meio de todas as formas de conhecer”¹³⁰; esta postura leva a filosofia a estabelecer-se criticamente frente a seus pressupostos, ou seja, frente a um dogmatismo, e a sua aceitação de pressupostos não demonstrados. Pode-se

¹²⁹ F.e. I, p.66 (p. 72).

¹³⁰ Enc. I, §78, p. 155.

dizer que o ceticismo levaria a filosofia a uma posição, através de sua oposição, de sua antítese. O recurso do negativo como método expositivo não é recente na filosofia: Zenão já o estabelecera na sua interpretação do problema do movimento do ser parmenídico; Sócrates o utilizou, ainda no interior de uma configuração subjetiva na forma de sua *ironia*, contra as próprias argumentações sofisticas; e, por fim, Platão o aperfeiçoou, segundo Hegel, e realmente estabeleceu metodologicamente a negatividade dialética como um desenvolvimento expositivo da Idéia¹³¹. Veremos nesse desenvolvimento do conceito de dialética, que o ceticismo, conforme Hegel, se relaciona com a filosofia através de sua negatividade contra todo dogmatismo.

A questão do ceticismo foi tratada em várias obras no decorrer do sistema hegeliano. No entanto, o texto-base para a compreensão desta relação entre o ceticismo e a filosofia é o artigo de 1802, publicado no *Jornal de crítica filosófica: Sobre a relação entre o ceticismo antigo e o moderno*¹³². Nele, Hegel pretende expor a relação entre o ceticismo moderno e o antigo, assim como a posição de ambos frente ao dogmatismo e a filosofia. Em tal empresa, Hegel procede de forma crítica na análise do ceticismo, como havia definido em texto *Sobre a essência da crítica filosófica*¹³³, na qual exige um critério ou “padrão que seja independente deste que julga e deste que é julgado, que não seja tirado, nem do fato singular, nem da particularidade do sujeito,

¹³¹ Enc.I, §81, p. 164.

¹³² Scep, pp. 7-82s. Aqui não se trata de um excursão, como bem poderia parecer, mas de uma tentativa de desdobramento da questão do texto de 1802 sobre o ceticismo e a filosofia, para relacionar com a importância da negatividade do ceticismo na *Fenomenologia do espírito*. Com efeito, a questão do ceticismo do artigo de 1802, é reposta não só na *Fenomenologia do espírito*, mas também em obras mais tardias, como a *Enciclopédia*. Aqui foi utilizada a tradução francesa, com comentários críticos de B. Fauquet, e prefácio de J.-P. Dumont.

¹³³ Há críticas às interpretações (apropriações) hegeliana do ceticismo clássico, como no prefácio de Dumont da tradução francesa. Estas críticas partem da forma apropriativa com que Hegel trata os textos dos filósofos não se atendo à “letra” e tentando articular “criticamente” diversas escolas, pois acaba confundindo história da filosofia com a própria filosofia, ou seja, há uma totalidade histórica da filosofia em uma filosofia unitária. O ceticismo antigo, segundo Dumont, acaba sendo levado, na interpretação de Hegel, a um “niilismo”. Como chama atenção D. A. Attala, exatamente por definir seu procedimento filosófico como crítica, é que Hegel não se culpa de fazer uma “história totalitária” do ceticismo, pois ao contrário de Dumont, que pretendia uma interpretação positiva dos textos céticos, Hegel se propõe não a uma simples aceitação ingênua da “letra” do texto, mas de sua relação com o pensamento filosófico, que é composto em embates e contraposições, ou seja, ao “espírito” do texto, que não se reduz ao subjetivismo da interpretação. Desta forma, Hegel se põe mais que uma interpretação do ceticismo, sendo mesmo, uma relação crítica ao ceticismo, em especial uma *crítica interna filosófica*. Cf. ATTALA, D. A. “Crítica e interpretación del escepticismo en el artículo de Hegel relación Del escepticismo con la filosofía, de 1802”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº93, junho/96, p.123-133.

mas do modelo eterno e imutável da coisa mesma”¹³⁴. Neste proceder do conceito de *crítica filosofia*, não pode ser puro confronto de subjetividades, mas, efetivamente uma idéia de uma *crítica imanente*¹³⁵.

Hegel parte de uma análise do Enesidemo de Schulze, que se pretendia herdeiro do antigo ceticismo, para realizar sua caracterização e diferenciação do ceticismo moderno em suas linhas gerais. Isso quer dizer que a crítica hegeliana ao ceticismo moderno não atinge somente Schulze, mas toda posição cética moderna. Em princípio, a crítica da Hegel a Schulze parte de uma distinção entre a filosofia deste e sua pretensa associação com o ceticismo antigo, pois ele via em sua própria filosofia a continuação do ceticismo antigo, de Pirro e de Sexto Empírico. Para Hegel, a ceticismo de Schulze não vê uma relação entre a filosofia (em seu sentido especulativo) e o ceticismo, mas uma total contraposição. Segundo Hegel, Schulze acaba transformando o pensamento de Kant em um kantismo vulgar. Conforme Schulze, assim como para o ceticismo moderno, o ceticismo possui então uma parte positiva e uma parte negativa¹³⁶. A parte positiva consiste em que a filosofia não ultrapassa a consciência. Os fatos da consciência são apercepções que não podem ser negadas, por isso verdadeiros e inquestionáveis, o que daria à consciência uma validade irrefutável. Constituindo o que denomina Hegel um kantismo vulgar, Schulze limita todo o conhecimento da razão a uma absoluta negação da especulação¹³⁷. Já a parte negativa do ceticismo compreende que tudo que não for uma relação empírica é então destituído de sua validade, o que acaba caindo em um império do positivo, do sensível. Schulze considera o ceticismo verdadeiro o que se opõe aos julgamentos específicos da

¹³⁴ HEGEL, *Idem* p.85: “...la critique exige un étalon qui aussi indépendant de celui qui juge que de ce qui est jugé, qui ne soit tiré, ni du fait singulier, ni de la particularité du sujet, mais du modèle éternel et immuable (sic. immutable) de la chose même”.

¹³⁵ HEGEL, *Idem*, p.88: “... la critique peut retenir ce qu’il y a d’objectif où le besoin cherche satisfaction, et tirer de l’authentique tendance à objectivité parfaite qui lui est propre la réfutation de ce qu’il y a de limité dans la forme.”

¹³⁶ Scep, pp. 28-29

¹³⁷ Um exemplo desta relação problemática seria o próprio pensamento kantiano, que acabaria caindo em aporias como a possibilidade de se atingir a causa última das coisas, porque só temos acesso ao que é condicionado, o que abre para o problema da coisa-em-si. Esta negação cética da coisa-em-si implica, como já vimos anteriormente, uma aporia do problema transcendental da coisa-em-si kantiana. A incognoscibilidade da coisa em si conduz ao ceticismo, que reduz todo conhecimento ao não-conhecimento, o que acarreta que não conhecer as coisas em si é não conhecer. Sobre este problema

filosofia, ao suprassensível, “exteriores à esfera da consciência”¹³⁸. Com efeito, “ele afirma contra a filosofia teórica que não se pode saber nada disto que existe fora do campo de nossa consciência”¹³⁹. Esta forma empírica, que, para Hegel, caracteriza não só Schulze, mas todo o ceticismo moderno, se estabelece no fato de que a experiência só pode dar conta objetivamente (espaço-temporalmente) de seu conteúdo empírico, mas não pode fundamentá-lo, já que o lado *formal* da experiência não é justificado empiricamente, não tendo assim uma necessidade e uma universalidade. Com isto, pode remeter-se somente a um aspecto subjetivo consciencial, como é o hábito em Hume. Destarte, o ceticismo moderno se distingue do antigo quanto ao privilégio do sensível. Com isto, podemos ver que

há que distinguir muito bem o ceticismo de Hume, ..., do ceticismo grego. O ceticismo de Hume tem por base a verdade do empírico, do sentimento, da intuição, e daí impugna os princípios e as leis gerais, pelo motivo de não terem justificação por meio da percepção sensível. O ceticismo antigo estava tão distante de fazer do sentimento, da intuição, o princípio da verdade, que antes *se voltava contra todo o sensível*.¹⁴⁰

O ceticismo antigo, para Hegel, difere do moderno, exatamente no não privilégio da sensibilidade como critério, pois o antigo coloca todo o conhecimento e principalmente o sensível em questão. Em sua caracterização do ceticismo antigo Hegel analisa os textos de Sexto Empírico, e os comentários de Diógenes Laércio sobre Pirro, além de outros como Arcésilas. Primeiramente, vem a afirmação de Sexto Empírico de que “o critério do ceticismo é o fenômeno”, pois é através dele que compreendemos subjetivamente o fato, e é esta compreensão que leva à convicção¹⁴¹. Nisto constitui o que denomina de dúvida cética, pondo em questão toda a percepção e suas pretensas certezas irrefutáveis, tais como caracterizadas, no dogmatismo e no ceticismo moderno, como constituindo a verdade. No caso, o ceticismo antigo nega não a existência propriamente dos objetos, sem dúvida existentes, mas os juízos dogmáticos sobre os objetos, ou melhor, sobre os fenômenos. Deste modo, os céticos

da relação entre coisa-em-si e ceticismo no próprio pensamento kantiano, ver. BONACCINI, J. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, pp. 50-52.

¹³⁸ Scep, p.30: “extérieurs à la sphère de la conscience”.

¹³⁹ Idem, *ibidem*, loc. cit: “... il affirme contre la philosophie théorique qu'on ne peut rien *savoir* de ce qui existe hors du champ de notre conscience ».

¹⁴⁰ Enc. I, p.102.(grifo meu) Nesta nota Hegel faz menção explícita do texto 1802 sobre o ceticismo.

antigos negam o conhecimento, que se prende ao particular, como no caso, do empírico. Difere, nisto, do ceticismo moderno que ataca o conhecimento da razão em prol do sensível¹⁴². A essência do ceticismo antigo pode ser expressa, segundo Hegel, nesta afirmação de Sexto Empírico: “panti lógôi lógos ísos ántkeitaí” [“a todo argumento se opõe um outro de força igual”¹⁴³]. Por fim, toda a questão cética incide sobre os juízos acerca dos fenômenos, ou melhor, sobre a suspensão (epoché) de tais juízos sobre os fenômenos.

Entre estes textos, o ceticismo de Arcésilas é, para Hegel, muito importante, pois coloca o ceticismo em relação com a academia platônica, ao utilizar o aporético como aprendizagem, o que, segundo Sexto Empírico, seria cético apenas na primeira parte de sua doutrina, mas que posteriormente, em sua segunda parte, se mostra dogmático¹⁴⁴. Através desta relação de diferenciação crítica entre o ceticismo, a filosofia e o dogmatismo, é que passa a ser então essencial à análise hegeliana, pois ao contrário da posição moderna o ceticismo antigo se mostra não de forma anti-filosófica, mas um puro negativo, sem parte positiva, como um *ser-outro*, ou a forma ainda *inessencial*, da filosofia – o que já constitui, nessa leitura hegeliana, uma crítica ao próprio ceticismo antigo. O ceticismo antigo (em Arcésilas) reconheceria, em suas críticas, a existência de uma filosofia não-dogmática, e, com isto, uma diferença entre dogmatismo e filosofia. Essas são diferenças importantes, para Hegel, pois a negatividade cética traz à filosofia a crítica do dogmatismo do senso comum, através da crítica imanente a toda finitude, que por sua “ligação com as coisas limitadas tem em si mesmo sua própria destruição”¹⁴⁵. Segundo Hegel, o ceticismo acaba confirmando a finitude (humana) que tem no tempo sua autonegação. Com isto, pode-se relacionar filosofia com este ceticismo antigo. No caso do ceticismo moderno, esta relação não seja bem determinada, para não dizer totalmente excludente, pois tanto ceticismo antigo quanto na filosofia residiria a negação frente a todo finito – a sensibilidade, a opinião, a representação –, atingindo uma oposição do finito a si mesmo. A filosofia

¹⁴¹ Scep, p.31-32

¹⁴² Idem. p.45

¹⁴³ Idem. p.39

¹⁴⁴ Idem, *ibidem*, loc. cit.

¹⁴⁵ Idem. p.36.

platônica se utilizou desta última posição crítica do ceticismo frente a todo finito, contra todo o dogmatismo e inclusive contra o próprio ceticismo.

Para Hegel, esta relação entre o ceticismo antigo e a filosofia tem no platonismo a sua verdade. A negação cética platônica desenvolve-se através do uso aporético argumentativo contra o senso comum do dogmatismo e dos sofistas. Este uso aporético, como método dialético, caracterizou, segundo Hegel, de forma explícita o *Parmênides* de Platão como um “autêntico ceticismo”. Mas tal proceder se encontra implícito em toda racionalidade filosófica.

O ceticismo que aparece na sua pura forma, *explícita* no *Parmênides*, se encontra, de forma *implícita*, em todo sistema autenticamente filosófico; pois ele [o ceticismo] é o aspecto livre de toda filosofia; quando numa proposição qualquer se exprime um conhecimento racional, isola-se seu aspecto refletido, os conceitos que aí estão encerrados, e que se considera a maneira em que estes conceitos são ligados, aparece necessariamente que estes conceitos são ao mesmo tempo postos à parte [negados – supressumidos – aufgehoben] ou que eles são unidos de tal forma que eles se contradizem; de outro modo, não isto seria uma proposição da razão, mas do entendimento.¹⁴⁶

Este método, que utiliza a negatividade do ceticismo, faz com que todas as asserções passem por uma *análise reflexiva*. Tal movimento expõe a relação necessária entre os conceitos, que são negados e ao mesmo tempo são unificados de tal modo que se convertem em seu *outro*, em um processo dialético. É possível verificar este processo no texto do *Parmênides*, que é um texto metodologicamente dialético, tido por Hegel como a obra prima da dialética antiga. Platão expõe, no diálogo, uma crítica à própria teoria das formas, entrando em um embate com o ser parmenídico e sua unilateralidade. No diálogo, em cada momento, os conceitos dados unilateralmente se mostram em sua análise auto-contraditórios, pois caem em seu oposto; partem de uma hipótese ao seu oposto, e assim por diante. Assim, principiando com o uno em si, Platão mostra que é necessário admitir o múltiplo, pois sem ele o uno não poderia e nem seria idêntico a si, o que implicaria em algo idêntico a um outro algo, ou haveria

¹⁴⁶ Idem, p.37-38: « Le scepticisme qui apparaît dans sa pure forme *explícite* dans le *Parménide*, se trouve sous forme *implícite* dans tout système authentiquement philosophique; car il est l'aspect libre de toute philosophie; lorsque dans une proposition quelconque exprimant une connaissance rationnelle, on isole son aspect réfléchi, les concepts qui y sont enfermés, et que l'on considère la manière dont ces concepts sont liés, il apparaît nécessairement que ces concepts sont en même temps mis de côté <aufgehoben> ou qu'ils sont unis de telle façon qu'ils se contredisent; autrement ce ne serait pas une proposition de raison mais d'entendement».

dois idênticos (múltiplos); nem se moveria, nem seria estático; no fim, não poderia nem ao menos ser, passaria a não ser uno e assim até partir para outra hipótese. O negativo é utilizado em Platão não só de forma pedagógica, e muito menos instrumental, mas constitutiva da relação entre os conceitos da *Idéia*¹⁴⁷.

Este ceticismo platônico não tem por objeto uma dúvida que aplicar-se-ia sobre estas verdades do entendimento que conhecia as coisas como diversas, como totalidade [*Ganze*, todo] composta de partes, que conhecia uma geração e uma corrupção, uma multiplicidade, uma similitude, etc., e formula tais asserções objetivas, mas ele se propõe a rejeitar radicalmente toda verdade de um tal conhecimento. Este ceticismo [platônico] não constitui uma peça particular de um sistema, mas é ele mesmo a parte negativa do conhecimento do absoluto, e pressupõe imediatamente a razão (*Vernunft*) como a parte positiva.¹⁴⁸

Toda filosofia, conforme Hegel, possui uma parte positiva, que não se limitaria ao sensível, e negativa, o que leva então a considerar a negatividade como constitutiva da Razão, como um aspecto da natureza reflexiva da filosofia, constituindo mesmo sua *liberdade*, através de sua capacidade de autodeterminar-se e autonegar-se. Kant, por

¹⁴⁷ Segundo J. Paviani, o *Parmênides* possui um caráter propedêutico do uso da dialética. Ele argumenta que o método hipotético no *Parmênides* estaria próximo do definido na *República* (533c-534c) como pertencente à *dianóia* e não conseguindo alcançar o *noético*, pois assim como a matemática permaneceria em uma exposição hipotética. Cf.: PAVIANI, J. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS. p. 92-96. No entanto, o método dialético do *Parmênides* se coloca como o problema para si não como solução, como no caso da matemática. Trata-se de uma autocrítica do método, em que o ceticismo se estabelece como motor essencial do movimento. O problema está em não só admitir o método em sua finitude, no hipotético, mas que a própria limitação e a finitude estão também na unilateralidade e fixidez das determinações dos conceitos expostos, ou seja, ao expor o uno em si isolado do múltiplo, acaba negando no fim a si mesmo como uno. O problema não é simplesmente caracterizar o método como formal gnosiológico pertencente à *dianóia*. De fato, poderíamos dizer que a contradição do *Parmênides* é uma antinomia entre forma e conteúdo. Trata-se de uma não-adequação expositiva entre a forma (em si) e seu conteúdo (para si). No caso, a forma, ao se estabelecer isolada, nega-se, assim, ao ser exposta em seu oposto no conteúdo, opondo-se a si mesmo. Sua essência ou seu fim nega a si mesma como forma, opondo a forma a seu conteúdo exposto. Do mesmo modo, o movimento do entendimento do uno em si unilateral e fixo nega-se no múltiplo, sendo este sua determinação essencial, seu ser-outro. Com isto, podemos dizer que o *dianoético* cai em aporia ao trabalhar especulativamente com o noético, pois toda tentativa de trabalhar os conceitos dialéticos com a separação absoluta entre forma e conteúdo não se sustenta. Assim, como separação uno-múltiplo, movimento-reposo, etc., estabelece a partir do mesmo problema inicial e pivô do diálogo: a relação dicotômica entre mundo das idéias – em-si, uno, idéia – e mundo fenomênico – para-si, múltiplo, fenômenos. Com o *Parmênides*, Platão quer criticar a má leitura da sua teoria das idéias, baseada nesta dicotomia e na pura oposição a que se chega pelas determinações dianoéticas entre Idéia e Fenômeno, baseada na influência eleática. Cf. Enc., I, § 81, *adendo*, p.164

¹⁴⁸ Scep, p.36: «Ce scepticisme platonicien n'a pas pour objet un *doute* qui porterait sur ces vérités de l'entendement qui connaît les choses comme diverses, comme totalité [*Ganze*] composée de parties, qui connaît une génération et un corruption, une multiplicité, une similitude, etc., et formule telles assertions objectives, mais il se propose de refuser radicalment toute vérité à une telle connaissance. Ce scepticisme ne constitue pas une pièce particulière d'un système, mais il est lui-même le côté négatif de la connaissance de l'absolu et présuppose immédiatement la raison <*Vernunft*> comme le côté positif.»

exemplo, utiliza-se do ponto de vista da limitação, posto por Hume em seu ceticismo moderno, para estabelecer sua crítica à metafísica, na parte negativa para a determinação de seu sistema; e, portanto, expor, na parte positiva, a constituição transcendental da objetividade, através da dedução das categorias. No entanto, não atingiu o princípio especulativo de fato, pois, assim como Hume, continua atrelado à sensibilidade e à representação. A filosofia, para Hegel, vai colocar-se como autêntica superação do ceticismo no movimento de autodeterminação da Razão, como crítica à posição subjetiva finita moderna.

Este movimento de autodeterminação da filosofia tem na *Fenomenologia do espírito* sua constituição como parte essencial do sistema hegeliano, ao estabelecer críticas contra o subjetivismo dogmático do senso comum e do criticismo – o que inclui a degeneração do pensamento kantiano por alguns teóricos¹⁴⁹. A consciência, que permanece ligada à sensibilidade e à representação, possui em si sua negação, sendo uma negação imanente, pois o finito, como vimos, traz consigo sua autodestruição, já que assim como “a vida traz em si a morte”, a essência de “todo finito é isto: suprasumir-se a si mesmo”; isto porque ele em sua limitação interna se contradiz a si mesmo, o que faz com que ultrapasse o limitado, ou seja, ele mesmo e suas determinações unilaterais, sendo suprasumido no infinito.

De fato, a *Fenomenologia do espírito* tem que mostrar o Verdadeiro através da negação do não-verdadeiro a cada figura exposta. Neste movimento, a negatividade do ceticismo é posta contra todas as “determinações-do-entendimento” limitadas e fixadas, que recorrerem à sensação e à representação, permanecendo no “conhecido” imediato da certeza subjetiva e da representação, mas ainda não reconhecido. Todo este movimento cético da *Fenomenologia* nega o “dogmatismo do senso comum” e chega a determinar-se como uma efetiva negação dos fatos da consciência, que pretensamente possuiriam validade irrefutável. Na *Fenomenologia do espírito*, o ceticismo atinge todo o

¹⁴⁹ Esta degeneração pode ser bem retratada pela leitura superficial como a do Sr. Krug sobre a filosofia transcendental em especial à filosofia fichteana, a qual ele se refere em sua clássica imposição da “dedução da própria pena com que escreve”. A “pena de Krug” – como ficou conhecida tão descabida exigência – torna-se um desafio colocado pelo senso comum à filosofia. Hegel toma para si este desafio e mostra o total contra-senso do pedido, pois este não compreende a diferenciação entre o plano

âmbito da consciência, todas as suas certezas, reconhecendo os limites e as finitudes de cada posição e sua posterior autonegação. Tal procedimento é definido por Hegel como um modo especial do ceticismo que se efetivou, se realizou e *amadureceu*.

2.2.2. Experiência e Ceticismo amadurecido: sobre a negatividade na Fenomenologia do espírito

A experiência conduziria com sua negatividade a consciência natural à dúvida. Segundo este movimento, “a consciência natural vai mostrar-se” imediatamente “como sendo apenas conceito de saber, ou saber não real”¹⁵⁰. Em sua determinação imediata como saber real a consciência acaba por constituir uma “significação negativa”, pois sua efetivação é a própria perda da sua verdade imediata. Ela assim perde-se a si mesma a cada momento que se torna efetiva ou torna-se verdadeira, pois perde o que, de fato, tinha por verdade, mas mostra ser seu oposto, o inessencial ou não-verdadeiro. Este ceticismo imanente à consciência natural é o motor do próprio movimento fenomenológico-dialético, que, em Hegel, é definido como um *ceticismo amadurecido*¹⁵¹. Analisando este caminho da dúvida, vemos então a relação crítica e o confronto com o ceticismo moderno, além da filosofia moderna, em particular da filosofia cartesiana.

Para Hegel, a dúvida é a característica inaugural da filosofia moderna, em Descartes, utilizada para cindir, o que era puramente subjetivo, no caso o *cogito*, do que era objetivo. Esta dúvida está contida na filosofia cartesiana como idéia metodológica que marca a inflexão histórica do pensamento filosófico moderno. Nas *Meditações*, Descartes caracteriza a dúvida como processo constitutivo do *cogito*. Partindo de uma

transcendental e o plano fenomênico. Ver. HEGEL, G.W.F. *Como o senso comum compreende a filosofia*. Tr. br.: Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994, pp.125 ss

¹⁵⁰ F.e. I, p.66 (p.72)

¹⁵¹ O ceticismo amadurecido não é uma figura determinada da *Fenomenologia do espírito*, para evitar conflitos entre a figura do ceticismo na autoconsciência e o método cético efetivo que marca toda obra. O ceticismo amadurecido não se reduz ou se soluciona na dita figura da autoconsciência. Trata-se, no entanto, de um método apresetativo dialético-especulativo que engloba toda obra , em seu desenvolvimento total.

relação entre sujeito-objeto, o *cogito* coloca-se em dúvida frente ao que não reconhece precisamente como “claro e distinto”. Em tal movimento, a dúvida nega assim gradativamente o objeto e concomitantemente positiva o *cogito*. Nesta relação de negação representada nas *Meditações*, a dúvida sobre conhecimentos objetivos acaba por realizar uma diferenciação entre sujeito e objeto, que marca fundamentalmente a modernidade, promovendo uma “redução epistemológica” do objeto ao sujeito¹⁵². Por isso, mantém uma perspectiva “subjetiva”, a partir de uma ordenação epistêmica.

Conforme Hegel, na dúvida cartesiana as verdades recebidas não conseguiriam estabelecer-se como universais, pois, em todo caso, esta dúvida implicaria apenas as verdades particulares, não atingindo a verdade mesma. Isto se deveria também à não significação temporal do objeto negado na dúvida, pois este permaneceria imutável, ou seja, após a dúvida permanece o *mesmo*. Assim a dúvida cartesiana tem um sentido clássico, de uma negação que ao se negar torna-se o *mesmo indiferenciado*. Tal sentido clássico da dúvida é definido por Hegel como “um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo [*Wiederverschwinden*] da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim a coisa seja tomada como era antes”¹⁵³. Pelo contrário, para Hegel, a dúvida, ao negar, modifica profundamente não só a coisa, como também o próprio sujeito, pois modifica toda uma cosmovisão da própria consciência da coisa. Assim podemos dizer que incide tanto sobre o objeto quanto sobre o próprio sujeito, ou seja, ambos devem transformar-se, constituindo-se mutuamente.

¹⁵² Na interpretação da dúvida metafísica proposta por E. Forlin, torna-se bastante elucidativa uma possível relação, tanto de semelhança, quanto de diferença, entre a atividade da dúvida na *Fenomenologia do espírito* e nas *Meditações* de Descartes; na constituição da autoconsciência, no caso da *Fenomenologia do espírito*, ou do *cogito*, no caso das *Meditações*. Cf. FORLIN, E. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004, pp.45, nota: 59: “Este é o percurso que mais tarde Hegel irá refazer aos moldes de sua dialética. Na história da formação da consciência, descrita na *Fenomenologia do espírito*, há um movimento onde, inicialmente, a consciência parte das ‘certeza sensível’ e alcança a consciência-de-si. A diferença é que, enquanto ali se tratava de uma gênese dialética do sujeito e do objeto, em Descartes é antes uma redução do objeto que resulta na posição do sujeito. De qualquer forma, há tanto em Hegel, quanto em Descartes, um progressivo desvelamento das mediações que estruturam a experiência que o sujeito faz do objeto”.

¹⁵³ F.e. I, p.66 (p. 72)

Em Hegel, a dúvida se expõe não como dúvida abstrata cética em seu sentido moderno, porém como momento da negatividade da experiência da consciência em seu movimento. Com efeito, não se tratando de um “temor do erro”, como para os modernos, em especial a partir da dúvida cartesiana e sua dicotomia sujeito-objeto, como busca do certo e evidente do *cogito*. Isto seria, para Hegel, o próprio “temor à verdade”, mas é a própria consciência que põe em dúvida não só seu saber do objeto, mas sua visão de mundo, suas convicções, sendo mais que uma dúvida (*Zweifel*) torna-se assim um desespero (*Verzweiflung*).¹⁵⁴

Com isto, a consciência natural não põe em dúvida somente o conhecimento de seu objeto, mas antes a si mesma, ela se perde na dúvida. Este movimento próprio do saber, que vai da “consciência natural”, enquanto saber ainda sem realidade, cuja realização é o perder-se de si, até atingir o saber efetivo ou absoluto, necessariamente passa em cada grau de determinação da consciência, até alcançar a totalidade das figuras da consciência, através da negatividade de um “ceticismo amadurecido”¹⁵⁵. Ao invés de se fixar, como “ceticismo” moderno, na unilateralidade das determinações abstratas do entendimento, como na sensibilidade e na representação, e caindo, com isto, no abismo vazio, pois “ceticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo de novo se lhe apresente – e que novo seja esse – para jogá-lo no abismo vazio”¹⁵⁶. Para Hegel, o movimento de negatividade cética é realizado pela própria consciência que se vê como

¹⁵⁴ Como ressalta Hyppolite, “esse caminho não é somente o da dúvida, mas também, nos diz Hegel, aquela da dúvida desesperada [*Verzweiflung*]. A experiência não conduz somente ao saber no sentido restrito do termo, mas à concepção de existência. Logo, não se trata apenas da dúvida, mas de um efetivo desespero”. Ver. HYPOLITE, J. *Op. cit.* p. 29.

¹⁵⁵ Sobre o problema da interpretação heideggeriana do ceticismo como *skepsis*. Analisando a origem da palavra alemã *Skeptizismus*, do grego *σκεψις* do verbo *σκεπτειν*, que significa “ver”, “observar de forma detalhada”, “olhar minuciosamente”, trata-se aí de um observar que penetra na interioridade da consciência, constatando assim uma relação entre o termo grego *σκεψις* e o alemão *Einsicht* (visão que se dirige ao interior). Ver. HEIDEGGER, M. *El concepto hegeliano de la experiencia*. p. 129ss. Esta interpretação heideggeriana se limita a uma simples análise etimológica da palavra alemã *Skeptizismus*, não atingindo de fato, a sua essência que seria a negatividade. Esta negatividade, como foi visto, em outra interpretação de Heidegger sobre a *parusia*, é totalmente esquecida por ele, como nos lembra Platy-Bonjour (Cf. Nota. 24). Em parte, tal esquecimento da negatividade nessa interpretação do ceticismo hegeliano, por parte de Heidegger, tem como objetivo arrefecer o “poder do negativo” frente à tradição e o remeter de forma a-crítica à “origem”, no caso, à origem grega da palavra, *skepsis*. Heidegger parece esquecer que a verdade do conceito não está em sua “origem”, mas no término de seu máximo desenvolvimento como resultado e seu devir.

¹⁵⁶ F.e. I, p. 67 (p. 74)

uma consciência não satisfeita com seu objeto e, com isto, não satisfeita consigo mesma. Deste modo, sua experiência confere um significado negativo para si, “negação que é determinada” ou negação que possui um conteúdo e é inerente a este.

A *negação determinada* é um momento essencial de toda dialética, tal como a platônica, no *Sofista*, e sua discussão sobre o ser e o não-ser. Nesse diálogo, Platão define seu movimento dialético, com base na relação posta por seu personagem principal, o Estrangeiro, entre ser e não-ser, em relação com o ser eleático. Em sua exposição crítica aos sofistas, o Estrangeiro chega à definição do não-ser como alteridade em relação ao ser: trata-se de uma crítica interna à ontologia parmenídica, pois o não-ser não se reduz a nada, pois “quando falamos do não-ser isso não significa, ao que parece, qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser”¹⁵⁷. O que o próprio Platão define como “uma *oposição determinada* [de ser a ser]”¹⁵⁸. É a partir desta discussão platônica entre o ser e não-ser, que podemos então entender a negação determinada entre a consciência verdadeira e a não-verdadeira, na *Fenomenologia*. Segundo Hegel, a consciência não-verdadeira que se reconhece em sua não-verdade, não é somente um momento de negatividade – no sentido que pensa a “consciência natural”, que a remete ao vazio –, porém já é a própria superação da não-verdade, é seu ser-outro, sua verdade. Isto é, ao reconhecer o próprio erro ela já o supera. Pois o erro é o Outro da verdade, que é uma outra verdade, estabelecendo uma nova posição. Esta negatividade segue uma ordem teleológica da experiência, que leva a consciência a sua formação e a seu fim.

A experiência da consciência, em seu desenvolvimento, se dá necessariamente numa ordem teleológica do saber, segunda a qual “a meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo”¹⁵⁹, isto é, onde conclui seu processo e conhece em si e para si, efetivando-se na *correspondência* concreta entre o conceito e seu objeto. A vida em sua naturalidade, conforme Hegel, que tem seu existir imediato (*Dasein*), não passa além de si mesma a não ser em sua morte; todavia, a “consciência é para si mesma seu conceito; por isso, é imediatamente o ir-além do limitado, – e já que este

¹⁵⁷ PLATÃO, *Sofista*, 257b.

¹⁵⁸ Idem, *ibidem*, 257e.

limite lhe pertence – é ir-além de si mesma”¹⁶⁰. A consciência não é só um ser-ai determinado naturalmente, pois está sempre ultrapassando a si mesma, em sua racionalidade infinita e seu devir histórico, transcendendo os seus limites, e reconhecendo-se como espírito, o que não ocorre sem representar para a consciência, que se satisfaz na limitação, uma violência que lhe nega a passividade por meio do pensar. Tal violência torna a consciência angustiada e desesperada, em face da verdade que tinha por verdadeira e que, por fim, não o era, marcando o aparecimento de uma outra verdade para si, até o movimento de sua determinação se efetivar como a verdade em-si (objeto) e para-si (saber).

Neste movimento na forma da experiência da vida da consciência, a negatividade cética acaba determinando-se como parte essencial do desdobramento fenomenológico hegeliano. De fato, poderíamos dizer que, assim, a experiência se apresenta como este movimento mediativo-negativo entre o saber e o objeto, no interior da própria consciência. A experiência, deste modo, assume a definição mesma de seu movimento, ou seja, da dialética.

2.3. Experiência e Dialética: sobre a transformação especulativa do conceito de experiência

No método de desenvolvimento [*Methode der Ausführung*], a *Fenomenologia do espírito* intenta por este percurso a efetivação da ciência, que ainda está em seu aparecer fenomênico na consciência. Para tal procedimento de investigação é preciso então estabelecer um *padrão de medida*, já que o exame, em seu sentido clássico, consiste em conferir a relação de adequação, de um lado, entre o intelecto e a coisa (*adaequatio intellectus et rei*), como remete a uma identidade entre conceito e verdade; de outro, entre a coisa e o intelecto (*adaequatio rei et intellectus*), a relação entre verdade e conceito. Mas, neste ponto inicial, “a medida em geral e também a ciência, se

¹⁵⁹ F.e. I, p.68. (p. 74)

¹⁶⁰ Idem, *ibidem*, loc. cit.

for a medida, são tomadas como a essência ou o em-si”¹⁶¹. No entanto, como a ciência ainda não se efetivou em-si, não pode ser o padrão de medida. Com isto, podemos chegar a um impasse, quanto à realidade do conhecimento. Pois, sendo o padrão medida externa não haveria necessidade de sua adoção, como na filosofia da subjetividade moderna. Se a medida fosse dada pela matemática como método para filosofia, como visto no capítulo anterior, haveria um problema de formalização abstrata do objeto pelo sujeito, o que entra concomitantemente na dicotomia entre sujeito e objeto. O que levaria a uma separação entre a exposição do método e o objeto exposto metodologicamente.

Conforme Hegel, resta, para superar este problema metodológico da medida do saber, que se exponha a autodeterminação da consciência através de uma *apresentação (Darstellung)* do objeto tal como se dá na consciência, ou seja, sem a interferência do saber filosófico, “pois à medida que nosso objeto é o saber fenomenal, suas determinações são imediatamente também tomadas como imediatamente se apresentam”¹⁶². A verdade se expõe por meio da experiência de si da consciência, como fio condutor do saber à sua efetividade na ciência. O saber *filosófico*, neste movimento, não pode exercer uma influência, como no caso de Fichte e Schelling, em seus movimentos de elevação da subjetividade ao absoluto; deve ser apenas espectadora, pois, “já que consciência se examina a si mesma, também sob esse aspecto, só nos resta o puro observar”¹⁶³. De fato, este exame imanente da própria consciência começa

se recordarmos primeiro as determinações abstratas do saber e da verdade, tais como ocorrem na consciência. Pois, a consciência distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo para a consciência. O aspecto determinado desse relacionar-se – ou do ser de algo para uma consciência – é o saber¹⁶⁴.

Esta *apresentação da Fenomenologia do espírito*, em seu início, parte da insurgência de uma questão, tipicamente moderna, de ordem metodológica, que é a *medida*, ou melhor, a realidade do conhecimento. Para Hegel, esta questão traz a

¹⁶¹ F.e., I p. 69 (p. 75)

¹⁶² Idem, *ibidem*, loc. cit.

¹⁶³ Idem, p. 70.

¹⁶⁴ Idem, p. 69

contradição entre saber e verdade e com ela a dicotomia entre o subjetivo e o objetivo. Assim, a consciência quer que sua certeza – subjetiva e interior –, tenha verdade – objetiva e exterior. A princípio, para solucionar o problema, Hegel articula na consciência estes dois momentos, com os quais ela se diferencia e se relaciona reciprocamente, e expressa um como “algo para a consciência”, que é o saber, e o outro como “ser de alguma coisa para a consciência”, que é o objeto. Com isto, tenta solapar as bases do impasse acerca da unidade de medida do saber, imposta pela filosofia moderna, expondo sua intenção de uma justificação imanente da medida: pois se a medida fosse posta pelo saber filosófico seria uma medida exterior, imposta e sem a necessidade (interna à coisa) de aceitá-la, pois seria apenas “para a consciência”, para-si, o que se trataria de uma posição epistemológica, como em Descartes e mesmo Kant; e o objeto externo – o em-si, a verdade – deveria ser comparado com esta medida subjetiva, logo seria uma contingência reconhecer esta *medida* em sua particularidade. No entanto, esta medida se relaciona com o saber como é “para nós”¹⁶⁵ – filósofos, que percorremos a *Fenomenologia do espírito* – ou seja, como um objeto da consciência que tem como seus momentos o em-si, ou seu saber do ser do objeto, e seu saber que sabe o objeto, para-si. Destarte, esta unidade de medida do saber se radica na própria consciência que “fornece, em si mesma, sua própria medida”¹⁶⁶, e com isto, como vimos anteriormente, sua interação entre epistemologia (saber) e ontologia (ser).

Através de sua experiência imanente, a consciência articula estes momentos de *saber (para si)* e *verdade (em-si)*, como sendo consciência do que é verdadeiro para ela, em-si, e seu saber a respeito desta verdade, para-si. A partir dessa consideração temos as duas clássicas correspondências entre o conceito (subjetivo) e o objeto (objetivo): se o saber é o conceito e o Em-si do objeto, a verdade, resta à consciência o exame da correspondência entre o conceito e a verdade (*adaequatio intellectus et rei*).

¹⁶⁵ Este “para-nós” representa a consciência filosófica que perfaz o movimento do espírito à autoconsciência do devir de seu objeto, que por fim é a si mesmo. Este *para-nós* indica no próprio movimento de formação uma imanência do todo na consciência. Segundo Hyppolite, esse movimento da consciência entre o que é *para-ela* e o que é *para-nós*, a partir da possibilidade de mediação e passagem de uma consciência à outra, ou seja, da existência de uma aprendizagem da consciência, que é o que colocaremos em questão, no fim do capítulo, tem sua necessidade nesta imanência. Ver. HYPOLITE. *Op.cit.*, p. 41

Todavia, se Em-si do objeto é seu conceito – na medida que é para a consciência no elemento do saber –, e a verdade o seu saber; então, neste caso, consiste em ver se a verdade corresponde ao seu conceito (*adaequatio rei et intellectus*). Todavia, sendo o padrão de medida a própria consciência, “bem se vê que as duas coisas são o mesmo”¹⁶⁷. Destarte, sendo ambos momentos de determinidade da consciência como saber: enquanto subjetividade e objetividade, restando a ela comparar-se consigo mesma.

Nesta apresentação fenomenológica não se pode separar a consciência de seu objeto, nem seu objeto da consciência, o objeto é em si tal como ela (a consciência) o conhece, mas é de tal sorte *em si* para a figura determinada da consciência, que só o é “para ela”. Desta forma, quando ocorre uma inadequação entre seu saber e seu objeto, ela abandona o que tinha por verdadeiro e muda seu saber (seu padrão de medida) e, por conseguinte, seu objeto (sua verdade). No devir de outro saber, o seu objeto torna-se um “novo objeto” correspondendo-lhe às expectativas, superando, assim, a si mesmo, como resultado da experiência que se refere, tanto ao saber, quanto ao objeto, pois esse saber é saber de um objeto mediado na consciência. Este movimento de mediação da negatividade, denominado por Hegel de ceticismo amadurecido que se configura entre as figuras e seus objetos, é exatamente definido como

esse *movimento dialético* que a consciência exercita sobre si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para consciência, é justamente o que se chama *experiência*¹⁶⁸

Para Hegel, a experiência não é o que corriqueiramente se compreende por tal conceito, já que não se trata, como no sentido moderno, de uma mera relação subjetiva, em seu sentido mais abstrato, isto é, inexoravelmente ligado ao particular e à sensibilidade, na qual há um recomeço a cada “novo objeto”, que possibilita em seu conhecimento a “verdade”, ou melhor, a “correção” através da repetição, o *experimentum* sobre o sensível, atingindo a forma representativa; que, enfim, recorre, neste movimento subjetivo do conhecimento como experiência à representação da coisa, à abstração universal formal nas leis do entendimento. Em Hegel, o conceito de

¹⁶⁶ F.e. I, p.69 (p. 76)

¹⁶⁷ Idem, *ibidem*, p. 70 (p. 77)

experiência sofre uma transformação em seu sentido, tornando-se dialético. Este novo conceito de experiência como o momento de negatividade da especulação é determinado pelo ceticismo efetivado na consciência, através da constituição de um novo objeto a partir de seu anterior. Neste movimento de constituições do *novo objeto*, nem o saber do *novo objeto* é igual ao primeiro objeto, nem o saber que sabe do *novo objeto* é igual ao anterior. A consciência procede através da experiência em uma duplicação, ao ser consciência de dois objetos na ordem temporal de sua apresentação: o primeiro, seria o *em-si*, ou o objeto em sua verdade objetiva; o segundo objeto seria o ser-para-a-consciência deste primeiro *em-si*. A experiência seria esta passagem, em que o primeiro *Em-si* deixa de ser imediato e passa então ao segundo, como ser-para-a-consciência do *em-si* (*Für-das-Bewusstsein-Sein des Ansich*). Portanto, estabelece-se exatamente o movimento de *nadifidação* (*Nichtigkeit*) do primeiro *em-si*. Este movimento cético de aniquilação feita sobre o primeiro *em-si*, no entanto, não representa sua perda total. De fato, a verdade do primeiro objeto é conservada no segundo; assim, sua negação é uma negação determinada, e o nada do primeiro é o ser-Outro do segundo *em-si*, o que constitui o retorno da exteriorização da consciência como seu aprofundamento em si mesma, – como seu saber de si – em que o saber se transforma em objeto para si, constituindo a própria objetividade do objeto em sua auto-reflexão e sua automeiação sobre si mesmo.

Hegel denomina este movimento de uma “reversão da consciência” (*Umkehrung des Bewusstseins*). Neste processo o que surge é inicialmente visto pela consciência que experimenta a particularidade apenas como algo totalmente “novo” daquele que antes tinha por verdadeiro (*em-si*), aparecendo então como uma descoberta de um “mundo novo”, de uma nova cosmovisão. Todavia, como ressalta Hegel, esta experiência é “*para nós*”, ou seja, para a “consciência filosófica” que expõe os momentos anteriores de sua formação do ser-em-si ou ser-para-nós, o que transcorre “como por detrás das costas da consciência”¹⁶⁹. Há, assim, um movimento que não é consciente, enquanto esta consciência está ínsita à experiência, e o segundo objeto só surge como mais um “novo objeto”. Porém, na consciência filosófica o segundo objeto

¹⁶⁸ Idem, p.71 (p. 78) [Grifo meu].

¹⁶⁹ Idem, p.72

surge como negação do anterior, de seu ser-Outro, tornando-se sua determinação e sua mediação. Enquanto “*para-ela*”, a consciência engajada na experiência, “o que surge só é como objeto”, ou seja, o segundo *em-si* se mostra somente como “novo objeto” a cada nova experiência particular, não havendo relação intrínseca com o primeiro. Mas este segundo objeto “*para-nós*” o é igualmente como movimento e vir-a-ser¹⁷⁰, sua gênese ocorrendo através de sua constituição dialética. Neste movimento de “reversão da consciência”, pela experiência há a realização de um aprofundamento da consciência sobre si mesmo até seu âmago, sua essência, que é o saber do saber, ou melhor, o saber absoluto. Deste modo, há uma relação necessária e intrínseca entre a experiência e a dialética nesse movimento de reversão.

O reconhecimento da necessidade neste movimento de reversão, que se estabelece como o elevar do saber fenomênico ao saber filosófico, constitui já uma ciência – em seu aparecer fenomênico –, isto é, a *ciência da experiência da consciência*. Sobre esta cientificidade da experiência trataremos posteriormente de forma detalhada no terceiro capítulo. Antes é preciso articular um problema metodológico entre a dialética e a experiência¹⁷¹: até que ponto a experiência é dialética e até que ponto a dialética é experiência? Com isso, como se daria a passagem do primeiro para o segundo em-si? Esse problema pode indicar-nos uma aporia acerca da capacidade da consciência natural de passar para a consciência filosófica por si só, ou já ser a própria consciência filosófica que o realiza; o que quer dizer que não só o filósofo se intromete na investigação, como se torna desnecessária a própria investigação, pois já se está imediatamente na consciência filosófica. Em outras palavras, não haveria então movimento pedagógico possível de levar a consciência natural à filosofia, tanto por parte da consciência natural, quanto por parte da consciência filosófica. Quanto a esta aporia metodológica na *Fenomenologia do espírito*, podemos relacioná-la com a clássica aporia platônica da aprendizagem do *Mênon*.

¹⁷⁰ Idem, *ibidem*, loc. cit.

¹⁷¹ Observa Hyppolite que “há uma diferença entre a dialética e a experiência feita pela consciência. A reflexão sobre essa diferença nos levará a compreender por que a *Fenomenologia* [do Espírito] pode ser também uma ciência e apresentar uma necessidade que só tem significação para a

2.3.1 A Fenomenologia do espírito e a aporia da aprendizagem no *Mênon* de Platão

Em Platão a questão da aprendizagem não se restringe ao diálogo do *Mênon*, mas é tratado em outros diálogos, como a *República*, o *Fedon* e o *Teeteto*. No entanto, é no *Mênon* que é possível ver definitivamente esta aporia, e sua posterior solução. Não tratarei aqui propriamente da *teoria das formas*, que, de fato, está implícita ao problema da aprendizagem, mas unicamente apresentarei a aporia contida no *Mênon* e seu problema gnosiológico.

O *Mênon* parte de um problema ético acerca da possibilidade de ensinar e aprender as virtudes. Isso leva Platão a um problema de ordem gnosiológica, com a pergunta sobre a possibilidade da aprendizagem em geral. Dificuldade conceitual que se definiria como: “a aprendizagem é possível?”, tem sua base na investigação da aprendizagem, na pergunta pelo *a priori*, ou pelo intelectivo tal e tal, mas que só surgirá ao fim do movimento maêutico do diálogo. O argumento aporético da aprendizagem, é primeiramente definido pelo personagem Mênon em 80 d5-e5 como:

E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois, procurarás propondo-te (procurar) que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos a encontres, como saberás que isso (que encontres) é aquilo que não conhecias?¹⁷²

Esta aporia se constitui não só num problema da aprendizagem da virtude, mas antes é uma questão paradoxal da aquisição do saber, do conhecimento. O problema desta argumentação é, então, a impossibilidade do próprio saber, ou do conhecimento, como bem mostra Sócrates:

... não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para um homem procurar – nem o que não conhece – pois nem sequer sabe o que deve procurar¹⁷³

consciência filosófica, não para a própria consciência que está engajada na experiência” (Cf. HYPOLITE, *op. cit.*, p. 40).

¹⁷² PLATÃO. *Mênon*, Tr. br.: Maura Iglesias. Edição Bilíngüe. Rio de Janeiro: ED. PUC-Rio e Loyola, 2003, p. 49. Serão também utilizadas as páginas *Stephanus*, para facilitar a busca no grego ou mesmo em outras edições que a traga.

¹⁷³ Idem, *ibidem*, 80e, p.49.

Assim parece, que naquela argumentação de *Mênnon* denominada de erística pelo próprio Sócrates, não ser possível nenhum saber ou conhecer sem que já se saiba ou conheça, ou seja, não é possível procurar conhecer nem ao próprio conhecimento, nem ao que não se conhece. Se se conhece, não é preciso investigar mais nada, já que se conhece; porém se não se conhece, assim também não conheceria, porque não se o saberia caso o encontrasse, pois não saber o que, de fato, estaria procurando e encontrou. Deste modo, cai-se em um círculo, em que não pode vir a conhecer o que se conhece, nem o que não conhece.

Esta argumentação aporética leva ao problema da investigação de todos os saberes, pois o aprendiz teria, de um lado, que saber; porém, de outro, de não saber o que, de fato, procura. Em parte, trata-se da busca por critérios que possibilitem o aferimento do que é procurado e ao mesmo tempo seja o que é procurado. A busca por tais pressupostos é o que possibilita a própria busca, ou melhor, a aprendizagem acerca da natureza inteligível das coisas, do que constitui o pensamento propriamente filosófico.

O problema aporético do saber chega, então, à passagem da *doxa* à *epistême*, ciência ou o saber propriamente filosófico. Da mesma forma, parece que a investigação cai em aporias, pois podemos ver que o saber ordinário, baseado somente na sensibilidade, ao partir de si mesma não pode chegar a ser um saber verdadeiro; dito de forma mais sintética: se já é saber verdadeiro não o é mais ordinário, mas se não é o saber verdadeiro não pode chegar a sê-lo, sem que já o seja; logo, o movimento de passagem de um saber para o outro não existiria. Assim, não haveria possibilidade de aprendizagem. A *doxa* não pode nem conhecer o que não conhece, posto que não conhece, nem chegar a conhecer o que conhece, já que o conhece e não é necessária tal investigação acerca deste saber, sendo assim, imediato, o que implica uma inconsciência do próprio conhecimento. No entanto, o filósofo quer saber o que sabe, por isso sua essência é a mediação, o que acaba em contraste com a aporia erística que o *Mênnon* apresenta.

A exposição deste aporia tem como finalidade uma compreensão do problema da passagem, na *Fenomenologia do espírito*, da consciência natural, que pode ser

entendida aqui na filosofia platônica como *doxa*, para a consciência filosófica, que é, no caso, a *epistéme*. De todo modo, há neste trânsito entre as duas consciências uma aporia entre o saber não-efetivo e o efetivo. Resta-nos mostrar até que ponto a investigação dialética da experiência nesta relação é capaz articular esta passagem do saber fenomenal, ainda sem realidade, para a ciência.

2.3.2. Sobre a diferença entre experiência e dialética: aporia do movimento pedagógico entre a consciência natural e filosófica

A compreensão de que a *Fenomenologia do espírito* é uma *Paidéia* – com seu sentido destinado a formação e cultivo da consciência natural, como um saber inefetivo e sem verdade, para um saber filosófico, da ciência – pressupõe a possibilidade de passagem de uma consciência a outra, de seu aperfeiçoamento até a sua cientificidade. Pois, neste processo investigativo, Hegel afirma que “o indivíduo tem o direito de exigir que a ciência lhe forneça pelo menos a escada para atingir esse ponto de vista e que o mostre dentro dele mesmo”¹⁷⁴, já que não pode ser um passar imediato para a filosófica, pois seria para consciência natural algo outro do que ela é; e também porque “para a consciência natural, confiar-se imediatamente à ciência é uma tentativa que ela faz de andar de cabeça para baixo, sem saber o que a impele a isso”¹⁷⁵. Com efeito, Hegel pretende que sua exposição proceda de forma que a consciência filosófica ou efetiva, não se intrometa no percurso da consciência natural inefetiva, restando àquela o puro observar desta. Trata-se de uma exposição da relação entre estas duas consciências, relação esta que é o movimento dialético da experiência. Há aí um problema, pois se a consciência natural é o inverso da ciência e, entretanto, o próprio movimento de formação para a ciência é denominada, por Hegel, de “ciência da

¹⁷⁴ F.e. I , p.34 (p.29)

¹⁷⁵ F.e. I , p.34-35 (p.30)

experiência da consciência”, resta saber até que ponto a experiência é já científica ou não, ou melhor, se a consciência que realiza a experiência é já científica ou não?¹⁷⁶

Este problema de ordem metodológica decorre da posição imparcial da consciência filosófica frente à consciência natural, na realização do percurso da *Fenomenologia do espírito*. Este se constitui da separação e oposição anunciada por Hegel, pois a consciência natural é o não-verdadeiro e o inefetivo, e a consciência filosófica é o verdadeiro e o efetivo. Sendo uma o inverso da outra, a passagem do inefetivo para a efetividade torna-se problemática. A consciência natural, como certeza em sua imediatidade carente de verdade, posta na experiência *para-ela* em seu engajamento, se restringe a um sentido limitado do objeto que é o que surge como “algo de novo”. Somente a consciência natural, neste momento da particularidade da experiência, não pode expor a sua própria passagem para a ciência, pois se move apenas no não-verdadeiro, no inefetivo. Para realizar tal passagem a consciência natural precisa ser mais do que realmente acha que é; precisa ser também o verdadeiro. Por seu lado, a consciência filosófica se mostra como o único acesso possível à verdade, já que “só o todo é o verdadeiro”; mas, nessa exigência inicial, acaba-se por não atingir a própria verdade, pois o movimento de passagem da consciência natural para a filosófica fica impossibilitado pelo imediatidade do saber filosófico, que já desde sempre “estaria junto a nós”. Não haveria, neste caso, então, passagem de uma consciência natural à filosófica, por falta de mediação. A ciência se daria assim imediatamente toda já em sua verdade na consciência, não precisaria partir nem chegar à ciência, pois ela já é a própria ciência, o todo, a verdade.

¹⁷⁶ Para M. Müller, a pergunta se expõe da seguinte forma: “é enquanto consciência natural ou filosófica, que a consciência faz a experiência descrita na *Fenomenologia do espírito*?”, leva a duas hipóteses, que trataremos explicitamente aqui: (a) se é consciência natural que realiza sua própria formação não pode passar para a consciência filosófica devido sua limitação própria de ser apenas natural; (b) se é a consciência filosófica que realiza o que há é uma imediatidade, em que é desnecessária a própria formação. MÜLLER, Marcos. “A experiência, caminho para a verdade? Sobre o conceito de experiência na *Fenomenologia do espírito* de Hegel”. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, v. XVII, fasc. 66, (1967), pp. 146-177. O presente trabalho é devedor destas colocações aporéticas. No entanto em seu artigo, M. Müller apresenta estas hipóteses e articula uma relação entre a metodológica da *Fenomenologia do espírito* e a fenomenologia husserliana-heideggeriana, o que não trataremos aqui. Falta a Müller, neste texto, certa distância da interpretação de Heidegger.

A primeira coisa a observar é que, se a experiência for efetuada unicamente pela consciência natural, isto implica que a própria consciência natural se eleva de sua posição inculta de seu saber fenomenal para o saber absoluto da filosofia. Como vimos anteriormente, para Hegel, nesta apresentação fenomenológica o saber deve ser imparcial, ou seja, deve deixar a própria coisa se desenvolver sem interferência da consciência filosófica, pois o saber fenomenal, que é seu objeto, é posto em suas próprias determinações à consciência e assim é já imediatamente o que é de fato como se mostra. Em sua imparcialidade o filósofo se limita a uma simples exposição da experiência que a consciência executa sobre si. Assim é a consciência natural que realiza este movimento de totalização das séries de figuras na elevação da consciência ao saber absoluto, constituindo sua própria formação. Nesse caso, a formação ou a aprendizagem é posta como um autodesenvolvimento da consciência natural em si mesma. O problema surge quando analisamos a relação entre a consciência natural (ou o que é *para-ela*) e sua distinção no todo do que é apenas *para-nós*, o saber propriamente filosófico. A consciência natural, como a única engajada imediatamente na experiência, não pode então efetuar sua passagem para a consciência filosófica¹⁷⁷. O que é *para-ela* é sempre um “novo objeto”, o que impossibilita a unidade da totalização do movimento, como uma efetivação do espírito no saber absoluto. Deste modo, o saber fenomenal não alcança o saber absoluto; implicando, ainda, em uma moderna cisão sujeito-objeto, pois só se teria certeza e não verdade. Dessa forma, o absoluto como verdade e sua própria exposição como certeza estariam cindidos assim como estariam o que é para-ela, a consciência fenomênica, e o que é para-nós, a consciência filosófica.

Uma segunda questão, que surgiria em oposição a essa, seria a de que: a experiência seria realizada pelo próprio saber filosófico. Esta posição parece ser aceita por Hegel, em diversas passagens da introdução da *Fenomenologia do espírito*, ao afirmar de início que “só o absoluto é o verdadeiro e só o verdadeiro é o absoluto”¹⁷⁸. Então, em todo o trajeto o absoluto já estaria posto como o único verdadeiro, desde seu

¹⁷⁷ Cf. MULLER, M. Op. cit. p. 149-150.

¹⁷⁸ F.e. I, p.64 (p.70).

começo, como “se já não estivesse e não quisesse estar junto de nós em e para si”¹⁷⁹ o que implica na imediatidade do saber. Parece, então, que só o verdadeiro e o absoluto seriam a única forma de se atingir a eles mesmos, não sendo, por isso, possível um movimento de exteriorização e de mediação. A experiência, em seu aparecer fenomênico já seria o verdadeiro e o absoluto, assim esta experiência como o único caminho possível de tal movimento, seria ou desnecessário ou impossível¹⁸⁰. Seria desnecessário, pois o que é *para-ela* – a consciência engajada na experiência – como certeza seria diluído imediatamente em um *para-nós*. Assim, o *para-nós* seria o único a conduzir a experiência, o que de fato, provoca inúmeros inconvenientes, já que implicaria na intromissão da consciência filosófica na experiência da Coisa-mesma; mais que isso, seria a própria impossibilidade da passagem do saber fenomênico para o absoluto, como muito criticado por Hegel, acerca da posição intuicionista de Schelling, o que implicaria, como chama atenção, o esforço impossível da consciência natural em passar a andar imediatamente de ponta cabeça. Destarte, o que denominou Hegel de um movimento de formação do espírito ao saber absoluto, torna-se impossibilitado pela própria imediatidade do saber filosófico, que já desde o início se mostra tendo chegado onde não é mais preciso ir além. Todo o movimento de formação da consciência natural à filosófica não seria um movimento, já que sua determinidade já teria sido completamente determinada deste seu começo, o que implicaria, com isto, uma carência de negatividade e de mediação na consciência que deve ser só filosófica.

As duas posições com relação à consciência que exerce a experiência acabam por precipitar-se em antinomias, quanto ao movimento de passagem da consciência natural para a consciência filosófica. Com efeito, esta não transitividade da consciência entre sua posição fenomenal e sua posição filosófica implicaria sua não-mediação na efetivação de um grau mais determinado de saber, o que se constituiria uma impossibilidade da própria formação, ou da *paidéia*, do espírito na consciência. Este aporia se aproximaria da do *Mênon* platônico, quanto à não-passagem da *doxa* para a *epistême*, ou seja, à impossibilidade da aprendizagem. No caso da *Fenomenologia do espírito* trata-se do não-desenvolvimento do saber à verdade, o que se mostraria a

¹⁷⁹ F.e. I, p. 64 (p.69).

¹⁸⁰ Cf. MÜLLER, M. Op. cit., p. 151-152.

perda do próprio movimento, colocando-se em um acesso não-mediado, ou seja, através de uma intuição intelectual, ao saber filosófico. Desse modo, o que é *para-ela* não pode passar a ser também *para-nós*, o que marcaria no interior da dialética uma cisão entre seu momento da experiência e si mesma enquanto dialética.

Porém o que leva o objeto da consciência ao devir? Uma indagação importante na constituição fenomenológica da ciência, que fica expresso assim: até que ponto a dialética é a experiência? Ou ainda, até que ponto a experiência é a dialética? Na primeira hipótese, vimos que a experiência ao ser exercida somente pela consciência natural, não passa do *para-ela*, o que a não permite que ela chegue ao *para-nós*; seria experiência, mas não dialética. Isso constituiria um saber sem verdade. No segundo caso, acontece o contrário, se só é *para-nós*, perdem-se, com isto, a particularidade e a singularidade da experiência, em seu sentido dialético, já que o movimento é substituído pela “intuição intelectual”. O que quer dizer que se pode saber, mas não se pode saber que se sabe, tornando-se uma verdade sem saber. Assim, tanto uma opção, quanto noutra, perde-se ou a dialética ou a experiência. A questão da cientificidade da experiência está diretamente ligada a esta cisão entre seu movimento experiencial e seu movimento dialético, movimento que recai na passagem de uma consciência à outra, de aprendizagem do saber da consciência da verdade. Sobre este problema da cientificidade da experiência é que se põe nessa relação de identidade e diferença entre dialética e experiência. Quando se estabelece a experiência como isoladamente *para-ela* ou *para-nós*, há uma diferença entre a dialética e a própria experiência. A unilateralidade do movimento entendido aqui implica um não desenvolvimento da consciência, que ou já seria filosófica; logo, o movimento não seria necessário, ou nunca passaria a sê-lo, o que quer dizer que o movimento se perde no vazio infinito.

A exposição deste problema da possibilidade pedagógica e de formação, do espírito na consciência, acaba pondo em questão as interpretações da *Fenomenologia do espírito*, que se descreveria como uma simples propedêutica e introdução ao sistema. De fato, a questão platônica da aprendizagem no interior da obra se estabelece como essencial, pois só é possível sua solução articulando a experiência

com sua cientificidade, sua auto-negação na especulação, ou melhor, na sua efetivação no *saber absoluto* e passagem para a *Lógica*. Desse modo, é preciso que a experiência possibilite que a consciência particular suprasuma-se na consciência filosófica. Pois, é só para o filósofo que há efetivamente reconhecimento necessário de que experiência é concomitantemente dialética e que, por isso mesmo, é ciência, *ciência da experiência da consciência*, que, ao fim de seu movimento, constitui “o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito”¹⁸¹.

¹⁸¹ F.e. I, p.72 (p.80).

Capítulo III:

Ciência e a Experiência: sobre a passagem da ciência da experiência da consciência para a Ciência

Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor para ser saber efetivo – é isto o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito.¹⁸²

A filosofia necessita, segundo Hegel, ser mais que um simples “amor ao saber” – como expressou a partir de sua clássica definição etimológica, *phílos-sophía* –, por isso deve ser libertada daquela relação dialética pensada por Platão entre *poros* e *penia*, tal como se encontra figurada n’*O Banquete (202e)*¹⁸³, enquanto movimento em direção ao ideal inatingível, pois a satisfação (*póros*) da posse plena da verdade inteligível é sempre obsedada pela falta (*pénia*), esta sendo o imediato que se interpõe indefinidamente à compreensão do *todo*, o que, de fato, pode colocar o movimento em direção ao *todo* e à verdade em e para si num mal-infinito, próprio ao entendimento finito¹⁸⁴. É preciso que a filosofia seja um saber efetivo e sistemático em sua totalidade, pois o espírito – que possui no saber sua verdade – exige o saber de si, o que implica sua autoconsciência, não sendo mais possível recorrer a uma imediatidade ou uma representação, frente ao saber da verdade em e para si. A própria substância, outrora estático, tem agora tanto que ser o agente do saber de si em seu *status* epistemológico quanto ontologicamente recuperar o próprio substrato arrefecido pela posição

¹⁸² F.e. I, p.23 (p. 14).

¹⁸³ PLATÃO. *El banquete*. In: *Platon. – Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1969, pp.584-585.

¹⁸⁴ Segundo Bonaccini, a má-infinitude ocorre na separação promovida pelo entendimento entre o finito e o infinito. Isso faz com que o finito desapareça em progressão indefinida no infinito do entendimento. Ele analisa a má-infinitude qualitativa, que possui no *limite* sua determinação; e a má-infinitude quantitativa, que logicamente é pensado como uma serie infinita, que se determina no número, como limite quantitativo. Em ambos, há uma finitização do infinito. Cf. BONACCINI, J. *Dialética em Kant e Hegel*, pp. 235 ss.

gnosiológica moderna. Como afirma Hegel, “o espírito agora exige da filosofia não tanto o saber do que ele é, quanto resgatar, por meio dela, aquela substancialidade e densidade do ser [que tinha perdido]”.¹⁸⁵

É uma necessidade, não só interna ao saber, mas também a toda uma época, que a filosofia tenha que atingir sua cientificidade; que, assim como o saber, sua época seja propícia à formação não só do saber de si do espírito, mas efetivamente de seu ser e de sua substancialidade. Neste momento do espírito, a verdade tem sua efetividade exatamente no elemento mesmo de sua autoconsciência, como automediação do absoluto. Assim, a especulação leva a uma crítica da imediatidade indiferente, já que só no conceito e na mediação é que a autoconsciência se efetiva, pois encontra nela sua verdade, como um novo “imediato mediatizado”, como o pensar do pensamento, a *nóesis noéseos*.¹⁸⁶

A antiga metafísica de Platão e Aristóteles, como uma *epistème* primeira ou como ciência em seu sentido especulativo, que como vimos, difere do que na modernidade se mostrou como ciência, por ter na *nóesis noéseos* o princípio fundamental da razão. Hegel compreende esta dimensão *noética* como própria à filosofia, pois é a realização do universal concreto em e para si, o que constitui a especulação e o fundamental da racionalidade, e implica a superação da relação sensível, que está presente na representação de um objeto dado em sua certeza subjetiva. Há uma transformação no conceito mesmo de ciência, o qual em Hegel é pensado especulativamente enquanto uma ciência dos princípios (*archái*), ou melhor, do absoluto. Nessa transformação, há uma influência de Fichte e Schelling, assim como ao mesmo tempo sua superação através da razão dialético-especulativa. O próprio conceito de especulação, entendido pelo kantismo em sentido pejorativo, ligado ao dogmatismo da antiga metafísica, como capacidade de perscrutar por detrás das coisas e ver sua essência para além do fenômeno, deve ser reestruturado e restabelecido, com base numa nova perspectiva

¹⁸⁵ F.e. I, p. 24 (p. 15-16).

¹⁸⁶ Enc. III, §574, p.363. “O conceito de filosofia é a idéia que se pensa ...”. Não é à toa que Hegel cita no fim de sua *Enciclopédia* no tomo referente ao espírito, no último desenvolvimento do espírito absoluto, a *Metafísica de Aristóteles* (livro XI. 7) sobre o divino do pensamento do pensamento na Razão. Hegel mostra, com isso, que seu projeto de filosofia é a conclusão da tarefa mais nobre de toda metafísica ocidental, o desenvolvimento do pensamento puro especulativo.

autocrítica, enquanto superação da unilateralidade dogmática da antiga metafísica, através do proceder autoconsciente da razão. Em face da mentalidade e do enraizamento dos homens modernos na representação e no entendimento subjetivos, a filosofia deve superar toda essa posição finita. O conceito de especulação se expressa, segundo Hegel, no texto da *Diferença*, como síntese sujeito-objeto objetiva. Tal síntese se torna uma questão essencial para a relação entre o ideal e o real, ou melhor, entre o pensar e o ser, que mesmo sendo aparentemente de natureza absolutamente heterogênea se relacionam e se unificam¹⁸⁷. Para Hegel, todavia, a especulação não é a mesma de Schelling, que se baseia na indiferença entre ideal e real, mas tem na mediação seu momento principal, mostrando, então, com isto, que a diferença é o próprio momento de mediação do *todo em e para si*, ou do absoluto. O absoluto hegeliano é diferente do de Schelling exatamente por ser mediação total de toda imediatidade, enquanto para Schelling o saber do absoluto já é atingido na imediatidade da intuição intelectual. Frente a este intuicionismo absoluto, a ciência especulativa precisa ter seu começo na ordem do tempo, mostrando, assim, possibilidade de dar à consciência comum uma “escada”¹⁸⁸, que possa utilizar para alcançar suas determinações imanentes, sem que a própria consciência seja tomada de assalto pela intuição intelectual. É preciso, então, constituir um movimento de mediação em que a consciência ascenda à ciência.

A questão de se constituir outro conceito de ciência, em contraposição à moderna, em que tal ciência tenha na totalidade especulativa sua relação essencial, acaba imediatamente recaindo no problema epistemológico que implica sua própria fundamentação, acarretando também conseqüentemente um problema sobre a base ontológica requerida pela especulação para sustentar e justificar a unidade ser e pensar. Com efeito, Hegel, como vimos, supera a pretensão epistêmica de iniciar da imediatidade dada na empiria, já que o imediato se apresenta desde seu início ínsito à

¹⁸⁷ Schelling, F.W.J. *Bruno ou do princípio divino e natural das coisas*, p.90-91. Tal unidade em Schelling implica na dissolução da diferença entre ser e pensar, ou de todo subjetivo na objetividade absoluta da substância, como *indiferença (Indifferenz)*. O conceito de indiferença é central no pensamento especulativo de Schelling, para o estabelecimento de um princípio substancial de unidade absoluta entre o ideal e o real.

própria mediação. Isso leva ao primeiro impasse, já que não pode partir do ser sensível da experiência, como os empiristas, nem do puro pensar imediato da intuição intelectual, como pretendido por Schelling e os românticos. Como então articular estes dois momentos: o epistemológico e o ontológico? Hegel inicia pela transformação do conceito de experiência, o qual deve articular os momentos da subjetividade e da objetividade no interior do desenvolvimento da consciência em direção ao espírito, desenvolvimento este denominado como *primeira parte de seu sistema*.¹⁸⁹ Essa formação do espírito para a ciência é marcada pela relação entre experiência e ciência, que se dá no interior da exposição da *Fenomenologia do espírito*, relação que é essencial para a compreensão da passagem da consciência natural à filosófica, enquanto efetivação do saber propriamente especulativo. Nesta efetivação, tanto o conceito de experiência (*Erfahrung*) quanto de ciência (*Wissenschaft*) diferem da forma moderna, estabelecendo-se ambos como superação da dicotomia certeza/verdade ou subjetivo/objetivo.

Segundo Hegel, as ciências modernas têm na particularidade da sensibilidade a base de seu procedimento, tendo na representação subjetiva a única forma de constituição de seu conhecimento sobre a coisa, em leis e proposições universais abstratas, que, como vimos, não atingem a *coisa mesma*. O conceito de experiência, nas ciências empíricas, se reduziria ao *experimentum* calculado, não podendo sair de sua implicação sensível, o que acaba por limitar o conhecimento de parte do conteúdo do espírito vivo, assim como a alma, a liberdade e Deus, que não são objetos da sensibilidade. No entanto, tais objetos ditos transcendentais, ou para além da experiência sensível, “não podem ser encontrados nesse terreno, não por que não

¹⁸⁸ F.e. I, p.34 (p. 29). Esta metáfora não significa aqui de um utensílio, um instrumento epistemológico, tão criticado por Hegel em sua obra, mas a própria superação da epistemologia moderna, já que se trata de uma superação da posição subjetiva finita.

¹⁸⁹ Há toda uma discussão sobre esta denominação da *Fenomenologia do espírito* como em seu subtítulo: “*primeira parte do sistema*”. Segundo O. Poeggeler, a intenção de Hegel seria fazer uma primeira parte que fosse uma introdução, pois a introdução deve ser algo interno à coisa (*in mediam rem*) que pretende introduzir. No entanto, persistem ainda indagações sobre a idéia, intenção e sentido da *Fenomenologia do espírito*, até que ponto seria uma parte do sistema ou simples introdução? Já que na reedição Hegel retira o subtítulo de “primeira parte do sistema”, o que leva a uma mudança de intenção da *Fenomenologia do espírito* com relação ao todo do sistema. O que implica em uma desqualificação da obra frente ao sistema. Ver. POEGGELER, O. qu'est-ce que la Phénoménologie de l'esprit?. In: *Étude*

pertençam à experiência, [...] mas porque esses objetos se apresentam de imediato, segundo seu conteúdo, como infinitos”.¹⁹⁰ Com efeito, a experiência está ligada à formação, tanto do mundo interno, quanto externo da consciência, o que se configura na totalidade do espírito vivo e possui na efetividade seu conteúdo e se desenvolve imanentemente ao próprio espírito. Assim, a experiência possui por princípio a imanência do próprio conteúdo, pois este não pode ser estranho ao espírito que experimenta, por isso deve encontrar tal conteúdo em unidade com a certeza de si, como sua autoconsciência. Por este motivo,

o princípio da experiência contém a determinação infinitamente importante de que, para admitir e ter por verdadeiro um conteúdo, o homem mesmo deve estar ali; mais precisamente, [a determinação] de encontrar tal conteúdo em unidade com a certeza de si, e associado a ela.¹⁹¹

A consciência da efetividade e a experiência se articulam na *Fenomenologia* num movimento de introdução do indivíduo à ciência, em que a filosofia se estabelece através da mediação entre conceito e o efetivo. Com efeito, a modernidade – tão criticada por Hegel por se estabelecer na dicotomia entre ser e pensar, entre o homem e a natureza, no interior de uma redução gnosiológica de todo ser ao conhecer – trouxe a exigência da autoconsciência para o saber, que como visto no primeiro capítulo, acaba por recorrer a uma análise do proceder do próprio conhecer. Tal análise, denominada de teoria do conhecimento, orientou o pensar para o começo temporal de seu saber ou para a experiência e sua relação com a busca de uma fundamentação do saber experimental frente ao real, o que significa uma investigação da capacidade subjetiva de conhecer uma objetividade necessária, de um *a priori*. A experiência, em Hegel, possui uma dimensão diferente, já que em sua realização se põe a própria unidade ser e pensar, em um duplo movimento enquanto constituição do ser para o pensamento e do próprio pensamento como ser. A questão do começo passa então a ser mais uma fundação ontológica da experiência do que uma simples análise epistêmica do sujeito cognoscente. É na mediação da experiência que se dá esta unidade entre o conceito e o efetivo, ou entre a racionalidade e a realidade.

Hégéliennes, p.145-146; POEGGELER, O. e NICOLIN, F. “Introdução”. In: *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Lisboa: Edições 70, pp. 11-42.

¹⁹⁰ Enc I, §8, p. 48.

¹⁹¹ Enc. I, §7, p.46-47.

Assim, a partir destas discussões, que surgem no decorrer da exposição da *Fenomenologia do espírito*, expõem-se diversas indagações como: até que ponto a filosofia e a razão precisam de uma introdução, pelo menos em seu sentido analítico (axiomático)? E se é possível tal introdução, como se imbricam o singular da experiência e a universalidade do espírito? O princípio imediato da *Fenomenologia do espírito* já “pressupõe” problematicamente a mediação da própria unidade sujeito-objeto, em seu *status* ontológico? Esta unidade “pressupõe” epistemologicamente a possibilidade da consciência natural de se elevar à consciência científica ou filosófica e assim reconhecer como unidade legítima de ser e pensar?

A temática de uma introdução à filosofia acaba por se relacionar com a aporia platônica da passagem da *doxa* para a *epistéme*, como vimos anteriormente: ou já se está na *epistéme* ou nunca poderemos saber realmente quando se chega a ela, o que implica que não há na filosofia uma possível introdução, sem que já se esteja em seu interior imediatamente. Destarte, a filosofia se impõe, enquanto tal, através de sua concretude dialética, mas se não pode derivar a sua necessidade de um discurso não-dialético-especulativo e, por isso, não-científico e não-sistemático. Então como se introduzir no discurso científico-filosófico algo ainda não-científico? Uma introdução implicaria que se deveria estar fora do que se pretende introduzir, mas sendo o pensamento o objeto da filosofia, isto implicaria que se estaria fora do pensamento, o que seria um contra-senso. A não-existência de uma introdução própria à filosofia se dá porque não se pode entender um discurso filosófico como um discurso particular que se possa escolher ou não escolher, mas a sua estrutura racional é necessariamente imbricada com o “*todo*”, que é imanente a cada momento em sua *apresentação* (*Darstellung*). Com efeito, a cisão ser-pensar é superada a partir da apresentação dialética e do desenvolvimento das determinações do espírito que culmina no *saber absoluto* e sua passagem para a *Ciência da lógica*.

Assim a relação entre *Fenomenologia do espírito* e *Ciência da lógica*, está ligada à superação da dicotomia entre ser e pensar, ou mesmo, em último caso, à suprassunção da experiência no *saber absoluto*, que é sua efetivação. Nesse problema epistemológico, Hegel reivindica para a filosofia e para sua especulação a necessidade

mesma de ser ciência e de mostrar em si e para si a necessidade de sua própria mediação sistemática com a totalidade. A filosofia consiste na mediação em ato; tendo no pensar seu ponto de partida necessário, que em qualquer momento apresenta a necessidade e a concretude na mediação. A pergunta pelo começo do saber recai no problema gnosiológico, que se estabelece na *Fenomenologia* pela cisão consciência-objeto inicial. É através da mediação negativa da experiência, como visto no segundo capítulo¹⁹², que a consciência atinge em sua formação, por fim, a verdade em e para si, à unidade mediada entre ser e pensar, assim como a suprassunção do começo no resultado e vice-versa, numa unidade que é circular, o que quebra a forma abstrata em linearidade dedutiva do entendimento. A necessidade do movimento fenomenológico de suprassumir (*aufheben*) a externação entre subjetividade e objetividade constitui a própria cientificidade do trajeto e do desenvolvimento pelo qual o espírito posto como consciência chega a se reconhecer na unidade especulativa. Trata-se de saber, então, como se dá a cientificação da experiência, quer dizer, a relação da experiência com a ciência e sua transformação especulativa.

3.1 Da Experiência à ciência da experiência da consciência.

A experiência (*Erfahrung*) constitui a base da *Fenomenologia do espírito*, que possui, em sua relação inicial, a dicotomia consciencial entre sujeito e objeto. Desse modo, a consciência no movimento de determinação nas suas *figuras* se expõe, em seu reconhecimento como objeto de si, tendo seu saber como objeto, alcançando assim o que é, a saber, o espírito autoconsciente. Neste movimento fenomenológico o conceito de “apresentação” (*Darstellung*) se mostra intrinsecamente ligado ao de experiência, pois se trata de uma unidade metodológica, que implica no desenvolvimento da diferenciação (*Unterscheidung*) interna da “coisa mesma”, para libertar, em cada figura, o objeto experimentado de sua subsunção ao finito da sensibilidade e da representação, chegando às determinações puras. Esta unidade entre a *apresentação*

¹⁹² Sobre esta relação de negatividade na experiência, ver tópico sobre *Experiência e negatividade*, no presente trabalho. Cf. p. 57ss.

e a experiência torna possível a articulação entre a consciência que experimenta, de um lado, e a ciência e suas determinações especulativas objetivas, de outro lado. De fato, a “coisa mesma” é bem mais do que se deixa mostrar imediatamente para a sensibilidade; como real efetivo, ela possui determinações racionais, que se relacionam especulativamente com a razão, na qual seu desdobramento se estabelece como totalidade. Com efeito, a transformação especulativa do objeto em efetividade racional está diretamente ligada à transformação especulativa da experiência, antes tida como vinculada à sensibilidade empírica, através de um processo especulativo que tem como tarefa a inserção na ciência. Isso se pode compreender como o aparecer da ciência mesma na consciência, o que marca todo o desenvolvimento da *Fenomenologia do espírito*.

No trajeto fenomenológico, a consciência passa por *figuras* que se determinam como relação entre o conceito e a realidade. Trata-se de uma progressão da consciência ao espírito, que se mostra como uma relação mediativa entre sua própria verdade, enquanto *em-si* do objeto, e a verdade em sua totalidade, como espírito absoluto em e para si. Em tal posição mediativa, a experiência se articula como o movimento de determinação da razão na própria consciência, em que esta passa da sua “naturalidade ingênua” à filosofia, como busca pelo sentido do que ela é, e em tal sentido se encontram exatamente a verdade e a essência de seu ser como espírito.

O movimento da experiência traz para si sua própria significação e sua justificação através do procedimento fenomenológico de formação, cujo desdobramento é mais que simplesmente “escada” para a consciência ou uma introdução à ciência. A *Fenomenologia* constitui no seu transcurso um saber que já é uma ciência, uma ciência bem definida pelo próprio movimento da experiência de formação do espírito na consciência, o que a torna uma *ciência da experiência da consciência*. Mas, o que é ser ciência? De fato, “*ser ciência*” está necessariamente ligada ao ser para si no elemento do conceito, ou melhor, ser saber que se sabe e por isso ser mais que um conhecimento particular é o próprio *universal* em todo conhecer.

A experiência é metodologicamente marcada, ora por sua relação de saber com o sensível e o representativo, ora por sua relação com o ser mesmo da coisa: de um lado,

a experiência é o saber; de outro lado, é ser. A compreensão do caráter duplo da experiência nos leva à pergunta por seu *status* epistêmico-ontológico. Tal *status* pressupõe a relação entre entendimento e razão, ou ainda, entre universal e particular na realização experiência. Para o entendimento, a experiência é uma relação particular que se torna universal por sua abstração formal do conteúdo, estabelecendo a correção entre o intelecto e a coisa. Com efeito, esta posição do entendimento exige a pergunta pela possibilidade e pela justificação do procedimento, bem como pela análise das formas do intelecto subjetivo que realiza tal experiência, o que é definido como “teoria do conhecimento”, ou ainda uma “teoria da experiência”. Para a razão, este proceder formal isolado do próprio conteúdo da coisa é uma mera abstração. Em contrapartida, o processo deve ser um desdobrar do próprio conteúdo, em sua universalidade concreta. Neste problema metodológico, o entendimento é suprasumido pela razão, em seus momentos essenciais que compõem a própria espiritualização do ser do objeto, que por fim é o próprio espírito exteriorizado de si.

A realização efetiva do espírito se expõe na experiência como um saber de si, uma autoconsciência que, passando pelo aparecer histórico-dialético da consciência, chega à sua autodeterminação enquanto essência racional. Como visto no capítulo anterior¹⁹³, tal experiência articula na consciência sua formação, em seu desenvolvimento conceitual e histórico. Nessa formação, o indivíduo, a cada momento de sua configuração espiritual particular, insurge como indivíduo universal, que se torna o que é: espírito autoconsciente. Nesse momento, o “indivíduo particular”, que “é o espírito incompleto, uma figura concreta no ser-aí total [...]”, no seu movimento de determinação supera sua incompletude, reconhecendo-se numa individualidade universal que alcança sua formação no saber absoluto, “por isso, era preciso considerar o indivíduo universal, o espírito consciente de si, em seu processo de formação”¹⁹⁴. Desta forma, a pergunta pela consciência que realiza a experiência, como será mostrado aqui, é tanto uma pergunta pela consideração histórica da realização da

¹⁹³ Sobre esta relação entre o movimento fenomenológico e o trajeto histórico, ver, neste trabalho, o tópico sobre a *Experiência e formação*. Nele é mostrado que a história concreta na exposição da parte referente ao “*Espírito*”, *recai* apenas como pano de fundo do próprio desenvolvimento conceitual, e é exatamente isto que torna, segundo Hegel, mais complicado o movimento na *Fenomenologia do espírito*. Pois o saber científico possui conteúdo, por isso não podendo ficar na simples forma da consciência.

experiência particular do indivíduo cultivado por sua época, quanto pelo desenvolvimento conceitual do indivíduo universal, que por fim, pode reconhecer sua cultura como a exterioridade substancial de seu Si (*Selbst*).¹⁹⁵

A *Fenomenologia do espírito* parece realizar uma explícita *teoria da experiência*, que se definiria em sua *Introdução*. No entanto, ao contrário da teoria da experiência moderna que tem a cisão posta pelo entendimento como pressuposta, a “teoria da experiência” hegeliana tem um duplo nível de significação do movimento da experiência suprassumido no interior da consciência. Como visto, tal superação procede, de um lado, através da consciência comum que, ao realizar sua experiência, só reconhece o que surge como um “novo objeto” *para-ela*, ainda presa em suas certezas subjetivas; de outro lado, a experiência é reconhecida em seu movimento como síntese entre certeza e verdade, na qual o que surge é mais que um “novo objeto”, é concomitantemente seu devir¹⁹⁶, sendo o *ser-para-consciência do em-si*, ou seja, a efetivação objetiva do próprio objeto *para-nós*, ou *em-si*, o que é sua objetividade. Assim não é só uma “teoria da experiência”, como definido na modernidade, mas também uma “teoria do ser”, ou melhor, da efetivação do ser para a consciência. Com efeito, a *Fenomenologia do espírito* torna-se tanto uma “teoria geral da experiência”, quanto guarda uma diferença em relação a tal teoria na modernidade, na medida em que a pretensão hegeliana diz respeito a uma teoria de formação do ser para a consciência, a uma ontologia. Nesta dupla significação da experiência, a consciência em seu desenvolvimento constitui tanto a espiritualização do *ser do objeto para si*, quanto de si mesma como seu próprio objeto, revelando em seu movimento sua própria autoprodução como espírito. O movimento mediativo na sucessão das *figuras* traz a implicação para a consciência de um procedimento necessário, para a apreensão do substancial em meio ao aparecimento fenomênico do próprio espírito.

¹⁹⁴ F.e. I, p. 35 (p. 31-32).

¹⁹⁵ A tradução proposta por Hyppolite é Si (*Selbst*), pois foge do Eu (Ich) em seu simples sentido subjetivo. Hegel utiliza uma preposição substantivada Si para designar a parte subjetiva do substrato, a reflexão ou a autoconsciência. É o Si que reflexivamente se exterioriza a si mesmo e posteriormente se reconhece a si como o substancial. Ver: HYPOLITE, Op. cit., pp.603 ss

¹⁹⁶ F.e. I, p.72 (p. 80)

Em tal proceder mediativo, o saber científico seria, segundo Hegel, um sistema em movimento, uma totalidade viva, um saber que se reconhece livre na pureza do pensar, um pensamento que se identifica com o próprio ser puro em sua totalidade, denominado por Hegel, ao fim do trajeto, de “saber absoluto”. A mediação entre o temporal e o a-temporal em sua determinidade é condição necessária à ciência, daí a necessidade da experiência reconhecida pela consciência filosófica como o ponto médio que comporta em si mesma a autoconsciência da própria ciência. Esta cientificidade se torna, no fim, a realização especulativa da própria experiência, ou melhor, sua superação.

Por fim, a própria transformação especulativa da experiência na *Fenomenologia do espírito* é uma relação de reconstituição ontológica do saber do espírito, que torna a substância em seu movimento um sujeito, no caso sujeito absoluto. Em sua formação para a ciência, o espírito percorre suas “estações que lhe são preestabelecidas por sua própria natureza”¹⁹⁷, como configurações constitutivas que alcançam, “através da experiência completa de si mesma”¹⁹⁸, a própria subjetividade da substância, para efetivação de sua essência no elemento do conceito, como ciência. A *ciência da experiência da consciência* é assim a realização do espírito no elemento do saber, como saber de si ou saber do saber. Com efeito, nesse itinerário a cientificidade da experiência da consciência está imbricada com a sua necessidade imanente de ser espírito que se sabe em e para si. É o reconhecer dessa necessidade na experiência realizada pela consciência, que torna a *Fenomenologia* uma ciência, isto é, *ciência da experiência da consciência*.

3.1.1. Experiência e Necessidade: sobre a cientificidade da experiência

A *ciência da experiência da consciência* é apresentada neste itinerário, no qual cada configuração da consciência se torna uma totalidade da própria autoconsciência.

¹⁹⁷ F.e. I, p.66 (p.72)

¹⁹⁸ Idem, *ibidem*, loc. cit.

Esse movimento de formação do *todo* ou do Absoluto na consciência se apresenta como o desenvolvimento da forma universal nas experiências particulares dos conteúdos desenvolvidos e conceitualizados da *coisa mesma*, ou melhor, em cada *figura* e suas múltiplas determinações – conceituais e “históricas”. A experiência é exatamente a forma mediativa que permite este movimento, que se expõe na diferença entre o sujeito e o objeto, de um lado, e de outro nos graus de *perfectibilidade* do saber de si da consciência. É esta perfectibilidade que impulsiona a consciência a sua pureza e à perfeição absoluta: a necessidade de se libertar de todo o limitado, de todo o finito e perfazer-se como totalidade, como espírito autoconsciente em e para si.

O desenvolvimento das figuras, em que a consciência se torna consciente de si no momento de seu ser como saber de sua efetividade, é necessário no transcurso de seu reconhecimento como espírito; é a necessidade do espírito de ter que ser compreendido a partir de sua própria essência. A essência do espírito é ser para si no elemento do saber; de fato, ser saber é a sua capacidade mesma de se determinar ou de se mediar. Desta capacidade de determinação – entendida, por Hegel, como negação – é que advém a ciência no espírito segundo sua necessidade de mediação e de sua conceitualização através do movimento de *apresentação*. Nesse movimento, o espírito se expõe pelo seu conceito, que “não precisa de nenhum estímulo externo”¹⁹⁹, e o faz por:

sua natureza própria, que encerra em si a contradição da simplicidade e da diferença, e por esse motivo [é] inquieta, impele-o a efetivar-se, a desenvolver a diferença só de modo ideal presente nele mesmo – isto é, na forma contraditória da ausência da diferença – em uma diferença efetiva; e por essa suprassunção de sua simplicidade como uma deficiência de uma unilateralidade; [impele o conceito] a formar efetivamente o todo, do qual inicialmente só contém a possibilidade.²⁰⁰

Assim, se torna clara a asserção da necessidade do trajeto que a alma prescreve, por sua natureza, suas configurações²⁰¹, pois o conceito possui um impulso interno de superação da simplicidade indefinida e formal da possibilidade do *todo* inicial, em que se encontra, e se põe no movimento teleológico de determinação de si próprio como

¹⁹⁹ Enc. III, § 379, p. 12.

²⁰⁰ Idem, *ibidem*, loc. cit.

²⁰¹ F.e. I, p.66 (p.72).

conceito e como efetividade concreta. Como “a consciência é para si [mesma] seu conceito”²⁰², a necessidade de reconhecer-se como tal torna-se uma insurgência do *todo* na consciência; pois, “o conceito mesmo põe um limite ao seu autodesenvolver-se, ao dar-se uma efetividade que lhe corresponde plenamente”²⁰³, e esta plena correspondência é o “alvo” de seu trajeto. Neste movimento teleológico podemos dizer que o desenvolvimento do espírito se impulsiona rumo a sua plena efetivação, superando a dicotomia fixa do entendimento entre o conceito (neste ponto de vista, o subjetivo) e o efetivo (com seu caráter objetivo), expondo sua auto-efetivação como conceito de si para si, ou seja, a unidade entre Si mesmo e sua efetividade, o que é a verdade em e para si. Desta forma, o desenvolvimento do espírito em sua totalidade não é nada além do reconhecimento de si da verdade do espírito reconduzido às suas diferenciações ao conceito, como diferenciação interna de si mesmo do conceito (que neste ponto não é apenas subjetivo, mas também objetivo). Destarte, este movimento é síntese entre o conceito e sua efetividade, através do desenvolvimento sistemático-dialético necessário que torna toda a *apresentação (Darstellung)* da formação do espírito para ciência uma ciência.

Desta forma, o que torna a *Fenomenologia do espírito* uma ciência é o reconhecimento dessa necessidade do movimento científico-sistemático que se imbrica no movimento dialético da experiência. Tal compreensão nos conduz a uma pergunta: como é reconhecida esta necessidade na experiência? Esta questão leva a uma análise da relação entre a contingência da experiência e a necessidade da *apresentação* do absoluto, levantando, por conseguinte, o problema do segundo capítulo, relativo à diferença entre dialética (apresentação do absoluto e seu reconhecimento no *para-nós*) e experiência (forma fenomênico-consciencial do desenvolvimento enquanto *para-ela*). Primeiramente, vê-se logicamente que a relação de oposição entre a necessidade e a contingência, ou ainda, entre os juízos contingentes da experiência e os juízos especulativos necessários, leva à exposição da relação entre o conceito e a efetividade. Com efeito, a experiência imediatamente tem, de um lado, a contingência, que a caracteriza em sua sensibilidade, principalmente na posição abstrata do empirismo; do

²⁰² Idem, p. 68 (p. 74).

²⁰³ Enc. III, §379, p.12.

outro lado, a efetividade, a realidade do real, como posição necessária do *todo* no interior da própria consciência. De início, na experiência, em sua imediatidade cindida entre interno e externo, se mostra pura possibilidade em seu caráter abstrato subjetivo, sua certeza puramente formal, em que, como tal, ainda não se pôs como essência o seu ser, sua existência, ficando retida apenas ao real contingente. Nesta posição, a experiência é reduzida a este “possível”, como se dá em Kant na “experiência possível”, tematizada na *Crítica da razão pura*, recaindo em uma modalidade abstrata, em que a forma (*a priori*, interna, universal e necessária) está cindida de seu conteúdo (*a posteriori*, externo, particular e acidental). Haveria, assim, nesta experiência, uma separação entre a interioridade conceitual-ideal e a exterioridade efetivo-real, como bem se expressa na modernidade pelo elemento do entendimento.

Para Hegel, a experiência, que tem por sujeito universal o espírito, desenvolve a totalidade do que “é” em sua efetivação que se apresenta como necessária. A superação da cisão entre externo e interno, entre o necessário e o contingente, está na mediação promovida pela negatividade, ou mediação da própria experiência, em que o espírito, na sua apresentação fenomenológica, efetiva seu objeto, espiritualizando sua exteriorização (*Entäusserung*), segundo a qual se torna para si um Outro. A capacidade de “ser Outro”, através desta exteriorização de si, é própria da possibilidade, que nesta posição negativa se enriquece de todo conteúdo acidental (experiência do conceito), mas que possui no retorno a si sua determinação necessária, através de seu reconhecimento (conceito). Destarte, o externo objetivado é o próprio espírito que, ao retornar, reconhece no externo o interno que é, tendo por conteúdo sua pura forma objetivada e efetivada, como “coisa mesma”. Esta relação necessária entre o interno e o externo constitui um movimento imanente da própria experiência, na qual a consciência atinge o seu próprio conceito se referindo a si mesmo. Todavia, *para-ela*, todo este movimento é uma associação de circunstâncias puramente possíveis e contingentes, que culminam no surgimento do “novo objeto”. Desta maneira, o que há é uma alienação (*Entfremdung*) do processo constitutivo do próprio objeto, o não-reconhecimento como necessário do desenvolvimento especulativo de sua *apresentação* genética. No entanto, *para-nós*, o reconhecimento da necessidade interna do próprio conceito, que se exteriorizou e se efetivou no conteúdo e retornou

para si na apresentação, constitui a própria ciência, no elemento autoconsciente do espírito. Com efeito, este movimento se expõe especulativamente como a história de formação do “novo objeto”, como a formação de si do espírito. Este retorno ao Si (*Selbst*) do conceito marca sua própria necessidade interna de ser efetivo em e para si, tal como o movimento lógico do universal, que mediado pelo particular retorna ao universal efetivo através da dialética-especulativa, que na apresentação da *Fenomenologia do espírito* se estabelece como movimento científico da experiência.

Assim, a relação entre experiência e ciência começa a se tornar clara, pois, ao invés de principiar imediatamente pela ciência, Hegel mostra a necessidade da mediação da experiência para efetivar o próprio conceito do que “é” (o espírito). Deste modo, a experiência possui no método fenomenológico hegeliano uma importância na efetivação teleológica da ciência, que mesmo estando em seu aparecer, já se mostra como ciência, ainda que como *ciência da experiência da consciência*. A efetivação necessária da cientificidade da experiência é o *saber absoluto*, em que o conceito corresponde absolutamente ao seu objeto, ou mais, sendo este objeto seu saber mesmo como conceito. Esta autocorrespondência do conceito é sua *simplicidade*, que a si mesmo retorna neste movimento da consciência efetiva que se torna sujeito autoconsciente e tem por objeto a si próprio. Este movimento dialético-especulativo da experiência, que tem na negação sua essência motriz, acaba se autonegando no “saber absoluto”. O “saber absoluto” articula, então, as determinações que se expuseram através do movimento de formação do espírito em suas essencialidades puras. O que, por fim, se conclui neste movimento especulativo de formação do espírito é que “o espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a ciência. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento”.²⁰⁴

²⁰⁴ F.e. I, p.34 (p.29).

3.2 Experiência e totalidade: sobre o desenvolvimento histórico-conceitual do saber absoluto

A necessidade da filosofia de ser ciência, em seu sentido especulativo, estabelece-se através da exigência de sua própria época pela totalidade do saber em sua sistematicidade, que deve superar a dicotomia entre ser e pensar posta pela modernidade²⁰⁵, embora não retornando à posição clássica de uma unidade ser e pensar ainda não autoconsciente. O problema da unidade de ser e pensar torna-se questão essencial para a constituição da filosofia enquanto uma ciência da totalidade, ou melhor, do absoluto. Frente a esta necessidade, a ciência do absoluto deve justificar-se perante o espírito de sua época e mostrar, através do desenvolvimento fenomenológico de sua formação como espírito, seu devir autoconsciente. Neste movimento que se apresenta na *Fenomenologia do espírito* como formação do particular para o universal, através de sua *démarche* dialética, dá-se uma restauração da unidade entre a “vida” e a sua “substância”, expondo a negatividade como mediação da própria experiência do espírito, transformando a totalidade e o absoluto, especulativamente, em ciência.

²⁰⁵ TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*, São Paulo: Edições Loyola, 2005, pp.11-26. Para C. Taylor, esta tendência de unidade entre ser e pensar tem como pano de fundo a relação entre pensamento e a sensibilidade, que surgiram na época de Hegel. Em parte esta tendência fora uma reação ao iluminismo (em especial, ao francês), e influenciou posteriormente o romantismo. Há, nesta perspectiva, duas posições, segundo Taylor: (1) teria na “expressão” sua base, a partir da formulação do pensamento de Herder; a outra, seria a posição kantiana que tem sua base na “liberdade”. O “expressivismo” tinha como objeto de crítica a leitura mecanicista-analítica do homem feita pelo iluminismo. Esta crítica, conforme Taylor, reside na “visão do homem como um sujeito de desejos egoístas, em relação aos quais a natureza e a sociedade meramente forneceram os meios de sua satisfação”. (Cf. *Op. cit.* 12). Todavia, o “expressivismo” trata da busca da unidade perdida entre o homem e a natureza ou entre indivíduo e a sociedade, através da “expressão” como síntese da totalidade. (2) A outra tendência é a kantiana, que contra este iluminismo, estabelece a “liberdade moral” como princípio da própria natureza metafísica do homem. Esse iluminismo, que possui no mecanicismo e no desejo egoísta sua base, limitava e destruía a liberdade do homem, fazendo-o cair em um determinismo e num necessitarismo. Na “liberdade moral”, o homem como sujeito moral teria de se manter na unidade com suas decisões, em uma “subjetividade radicalmente livre”, que deve ser separada de motivações como felicidade e prazer. Para Taylor, as duas posições tinham surgido do impacto proveniente da revolução francesa e suas reverberações na sociedade alemã. Mas esta leitura de Taylor é uma re-adaptação de de Dilthey em *Hegel e o idealismo alemão*, que de alguma forma quer vincular Hegel ao romantismo.

A *apresentação* do desenvolvimento do espírito em direção à ciência, pela sua experiência, passa por um desenvolvimento conceitual do pensamento à efetivação especulativa. Como visto nos capítulos anteriores, em seu princípio a ordem cosmológica mantinha coesa toda racionalidade de forma objetiva em torno do *lógos* no pensamento clássico. Assim, constituía uma unidade entre pensar e ser, dando um *status* ontológico ao pensamento. Esta unidade se origina em Parmênides, como “pai da metafísica ocidental”, ao afirmar: “pois o mesmo é pensar e ser”.²⁰⁶ Assim, o pensamento já traz a necessidade não só de determinar algo abstratamente, mas determinar-se como algo existente, como ser. Nesse mundo antigo, o espírito, já no início de sua formação, se mostra no interior dessa relação entre sua vida e sua substância. O indivíduo particular experienciando e participando de todos os aspectos de sua existência imediata, de seu ser-aí, acabava por estabelecer sua universalidade, vivendo e atuando sobre sua substância concreta e assim a constituindo. Nesta relação, o espírito desenvolve-se a partir do conteúdo que se dava imediatamente como forma: a vida era toda substância e a totalidade substancial da vida se convertia em experiência, em formação (*paidéia*). A vida e sua substância compartilhavam de uma unidade imediata entre imanência e transcendência, na qual, de um lado, o todo interno (como vida) é imediatamente um externo (como sua substância) e, de outro, que o todo o externo (enquanto natureza) é imediatamente um interno (espírito). Desta forma, a substância e a vida se uniam imediatamente na própria experiência e constituíam a experiência da totalidade no pensamento grego clássico, que tinha na unidade imediata entre espírito e natureza seu *lugar* (*tópos*) no *lógos*.

Com o advento da ciência moderna em toda esta configuração se estabelece a cisão que marca a experiência moderna como o lugar da separação entre espírito e natureza. Assim como toda unidade entre interno-externo é rompida, a experiência torna-se uma totalidade de fragmentos, posta pelo entendimento. O espírito, neste momento moderno, tal apresentado por Hegel no capítulo VI de sua *Fenomenologia do espírito*, possui a configuração da exterioridade, e mais precisamente, da alienação. A alienação entre a vida e a sua substância espiritual, que leva especulativamente a uma

²⁰⁶ PARMÊNIDES, frag. III. In: *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides e Heráclito*. Tr. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes editora, 1991, p. 45

dicotomia entre a autoconsciência e sua consciência efetiva, caindo no não-reconhecimento do Si (*Selbst*) – da autoconsciência – como substancial. Deste modo, o mundo tem, nessa determinação moderna, de ser algo externo e mesmo estranho à própria autoconsciência, pois é imediatamente sua exteriorização não reconhecida. Com efeito, nessa relação, o todo e suas partes estão alienados de si mesmos, pondo-se numa duplicação do mundo no interior da própria consciência, tendo de um lado o conteúdo (a substância espiritual) e, de outro, a sua forma (a consciência-de-si). Esse problema se desenvolve na constituição histórico-especulativa da consciência, que tem, ressalta Hegel, apenas como “pano de fundo” de seu desenvolver conceitual a história concreta em sua forma de abstração na consciência, assim relacionando uma constituição temporal com a elaboração conceitual do movimento de formação do próprio espírito, que alcança ao término a ciência. Esta constituição temporal-histórica do especulativo passa tanto pela *reforma luterana*, quanto pelos problemas *pós-revolucionários* (relativos às posições políticas, éticas e mesmo estéticas, que marcaram os momentos posteriores à *Revolução Francesa*), no que diz respeito à constituição da subjetividade da consciência comum cultivada da época contemporânea a Hegel.

Há, segundo Hegel, toda uma tentativa de solucionar a dualidade moderna anulando um lado, como no caso na figura do *iluminismo*, que aliena o lado do *conteúdo*, do mundo, da substância, fazendo com que a autoconsciência se recolha a uma unidade formal abstrata consigo mesma, o que leva, em último caso, ao desenvolvimento da unidade abstrata na consciência moral (*Gewissen*) da *bela alma*.²⁰⁷ De outro lado, a figura da *religião*, em que a consciência (religiosa) toma como conteúdo absoluto a representação, separada de toda certeza da autoconsciência, alienando o lado da *forma*. Ambas posições marcam a constituição da subjetividade do indivíduo de sua época a que o trabalho fenomenológico *re-constitutivo* se destina.

²⁰⁷ Conforme Hyppolite, o conceito de Bela alma, tem como origem no texto de Goethe – *Anos de aprendizagem de Wilhelm Maister*, em que sua personagem afirma sua consciência moral (*Gewissen*), como uma *absoluta convicção*. A figura da *bela alma* traz a tentativa de conciliação do “dever rígido com a inclinação espontânea da natureza”, através da beleza e dos sentimentos. HYPOLITE, J. *op. cit.*, p.541. Considerando as ações humanas esta boa-consciência descobre que é na verdade uma má-consciência, por mais boa-intenção que possa ter em seu agir.

A formação do universal, nos tempos antigos, deveria ser constituída a partir do concreto e da variedade do ser-aí de sua substância. Para Hegel,

nos tempos modernos, ao contrário, o individuo encontra a forma abstrata pronta. O esforço para apreendê-la e fazê-la sua é mais o jorrar-para-fora, não-mediatizado, do interior, e o produzir abreviado do universal, em vez de ser um brotar do universal a partir do concreto e da variedade do ser-aí. Por isso o trabalho atualmente não consiste tanto em purificar o individuo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos, efetuar e espiritualizar o universal.²⁰⁸

Nesse trabalho de desenvolvimento, ao contrário de uma simples purificação do individuo de seu modo sensível, Hegel se refere, no movimento de formação, a uma consciência já cultivada, que chegou ao seu desenvolvimento abstrativo máximo, e, por isso mesmo, moderna, pois a especulação dialética é superação da máxima cisão, que chegou a seu ápice na autoconsciência moderna. O que resta a esta consciência é este “jorrar-para-fora” (*Hervortreiben*), este reconhecimento da sua própria formação do universal já desenvolvido. Assim, no princípio, a consciência que realiza o saber sensível já é uma consciência moderna cultivada, representativa, que de certa forma já chegou ao universal e à especulação. Neste movimento, o espírito alcança o fim de seu desenvolvimento fenomenológico, o saber de si mesmo, como saber que é. Este saber torna-se a efetivação objetiva do espírito, que parte de um duplo movimento sintético no interior da consciência: de um lado, “um objeto que se torna sujeito, no interior do próprio sujeito – como um Deus que se faz homem, constituindo o conteúdo representacional da *religião revelada* –; de outro lado, o sujeito torna-se objeto, dentro do objeto – como na caracterização a partir da posição romântica pela *bela alma*, através de sua subjetividade infinita,²⁰⁹ que muito deve a Fichte e sua egoidade (*Ichheit*). Estas duas totalizações opostas e unilaterais (da bela alma e da religião)

²⁰⁸ F.e. I, p. 39 (p.37)

²⁰⁹ BOURGEOIS, B. Sens et Intention de la Phénoménologie de l'esprit, p.18 : Bourgeois expõe as manifestações sintéticas que ainda não possuem o saber de si mesmo que será unificado no saber absoluto, como no caso da *bela alma* ou ainda no caso da *religião*, ambas síntese sujeito-objeto imperfeitas: « ce terme objectif, opposé à lui-même, du phénomène de l'esprit, c'est le doublement conscientiel de l'esprit en un objet qui s'est fait sujet, mais hors du sujet, et un sujet qui s'est fait objet, mais hors de l'objet. L'objet qui s'est fait sujet, mais hors du sujet, c'est le Dieu fait homme, mais que l'homme distingue de lui en se le représentant, c'est-à-dire le *contenu* de la religion chrétienne, dont l'exposition clôt le chapitre VII; le sujet qui s'est fait objet, mais hors de l'objet, c'est la forme de la belle

devem reconciliar-se na unidade do próprio movimento no saber absoluto como totalidade efetiva sujeito-objeto especulativa.

O problema entre sujeito e objeto ou ainda, entre o sujeito e a substância faz com que a “reconciliação” (*Versöhnung*)²¹⁰ torne-se a questão central na *Fenomenologia do espírito*. Todo o movimento fenomenológico é uma serie de totalizações, que chega a sua totalização terminal no “saber absoluto”. Em parte, a preparação para o saber absoluto já traz de forma abstraída a unidade entre consciência e autoconsciência de forma sintética unilateral, que ocorre tanto da *religião*, quanto na *bela alma*. Ambas se constituem em sínteses intuitivas e representacionais da diferenciação em uma unidade, seja no objeto (no caso da *bela alma*), seja no sujeito (no caso da *religião*). Em contraposição a ambas unidades unilaterais, seria preciso uma nova síntese, uma reconciliação definitiva, que torne efetiva a unidade destas duas posições opostas, a unidade sujeito-objeto não mais intuitiva, nem representacional, mas especulativo-absoluta.

De fato, para Hegel, não é mais possível retornar à unidade primordial imediata da experiência grega entre a vida e sua substância, como pretendido pelos românticos, nem permanecer na posição moderna e sua experiência da cisão. É preciso uma “nova unidade”, unidade esta que se apresenta como uma conquista histórica da Razão, que só é possível na máxima cisão, que põe a particularidade com uma articulação universal, enquanto singularidade; em outras palavras, esta relação só é possível no mundo moderno, em que o particular tem seu status ontológico e sua relação com o universal como singular concreto. Pode agora ser encontrada a assim afirmada, pretensão platônica admitida por Hegel da: “identidade da identidade e da não-

âme qui domine illusoirement le mond réel, à l'issue du mouvement effectif, éthico-politique, de l'esprit, présenté dans le chapitre VI».

²¹⁰ Segundo Bourgeois, o conceito de reconciliação teria nos textos de juventude hegeliana uma influência do luteranismo, de um lado, e de sua leitura do tempo clássico da bela totalidade grega, de outro. Posteriormente na *Fenomenologia do espírito a reconciliação*, a partir da experiência, assume a posição racional-especulativa entre homem (finito) e absoluto (inifinito) como questão essencial em toda a filosofia hegeliana madura, do ponto de vista político (indivíduo e estado) e teórico (sujeito e objeto). Ver. BOURGEOIS, *Pensée politique de Hegel*, pp. 62 ss. Segundo H. Niel, « le propre de la *Phénoménologie* est d'avoir concilié l'une avec l'autre ces deux conceptions opposées, d'avoir réuni l'idée d'un Devenir éternel et l'idée d'un Devenir temporel,... Le principe permettant à Hegel de concilier entre elles ces deux

identidade”, ao invés da “pura identidade” abstrata²¹¹. A vida e a substância se relacionam na efetivação sintética entre duas posições (a *bela alma* e a *religião*), no *saber absoluto*. Neste saber, o movimento especulativo-dialético constitui uma racionalidade que torna a substância sua vida através da totalidade da experiência. Ao contrário dos gregos que possuíam uma experiência que abarcava a totalidade de sua vida como experiência da totalidade, na modernidade esta posição antiga dá lugar a uma totalidade que engloba a experiência – invertendo a primazia da experiência frente à totalidade –, constituindo o reconhecimento da totalidade em e para si. Assim chega-se ao *Saber absoluto*, como meta da total experiência fenomenológica do espírito sobre si mesmo.

3.2.1. Ciência e experiência: sobre a efetivação do saber absoluto.

O capítulo sobre o “saber absoluto” compõe-se, na economia da obra, de uma recapitulação da totalidade da apresentação, que mostra seu desenvolvimento até sua unidade em e para si. Nela, Hegel tenta apresentar de uma forma sintética, especulativa, o resultado e seu devir, isto é, a preparação e o próprio saber absoluto, sendo este a efetivação do conceito de ciência, como ciência especulativa por excelência. O saber absoluto se expõe dialeticamente como um suprasumir da consciência e da autoconsciência na autoconsciência, através de um movimento que desenvolve as diferenças entre forma e conteúdo e sua suprasunção como uma “reconciliação” nas puras determinações do espírito.

conceptions de l'Esprit, est l'idée de médiation avec soi, sur quoi se termine la *Phénoménologie*». NIEL, H. *La médiation dans la philosophie de Hegel*, p. 180-181.

²¹¹ Segundo E. Aquino, a crítica hegeliana à pura identidade abstrata do espinosismo, parte do problema de constituição da singularidade através de uma diferença interna. Para E. Aquino, esta diferenciação é por excelência uma marca do mundo moderno, desenvolvida através da particularização, que possibilitou a mediação do particular no universal como singular. Desta forma, a negação torna possível a relação especulativa entre identidade e diferença, no interior da própria identidade. AQUINO, J. E. F. “Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza”. In.: *Philosophica*, Faculdade de letras de Lisboa, Lisboa, nº 28, 2006 pp. 111-112.

Assim torna-se o “saber absoluto” a “reconciliação” do espírito consigo mesmo. Em tal experiência de reconciliação, o absoluto se apresenta, como visto, como uma totalidade da experiência, em que se estabelece como a relação dialética entre duas diferenciações da própria configuração do espírito: a *religião* (conteúdo, como consciência efetiva) e a *bela alma* (forma, como autoconsciência). Diz Hegel:

Essa reconciliação, da consciência com a consciência-de-si, mostra-se portanto como efetuada dos dois lados: primeiro, no espírito religioso; outra vez, na própria consciência como tal. Os dois lados se diferenciam, um do outro, por ser o primeiro a reconciliação na forma do ser-em-si, e o outro, na forma do ser-para-si.²¹²

Em um primeiro momento, essa unificação especulativa já se promoveu na figura da religião como o retorno da representação à autoconsciência na sua forma de *em-si*. Porém, pode-se dizer que na figura da religião o espírito ainda não se tornou, de fato, autoconsciente para si, não tendo sua consciência-de-si por objeto de sua consciência, permanecendo no *em-si* do conteúdo que se contrapõe à reflexão da autoconsciência. Ainda resta a esta unificação uma não-efetividade como unidade simples do conceito, pois na religião o privilégio da verdade – em-si – sobre a certeza – para-si – acaba por tornar a unidade em seu interior algo alienado a si, na figura representativa do Deus revelado, do conteúdo absoluto, em uma representação carente efetivamente de conceito. O mundo está conciliado na imediatidade com sua essência, pelo sacrifício do “*homem-deus*”, como sacrifício da mediação, por isso ainda não se expõe no elemento pleno do saber autoconsciente. Por fim, tem-se que na *religião* a “sua reconciliação está em seu coração, mas ainda cindida com sua consciência; e ainda rompida sua efetividade”.²¹³

Há também no lado autoconsciência, esta carência do conceito, que se expõe como uma figura particular da consciência que é a “bela alma”. Tal figura se apresenta como saber de si numa “unidade translúcida”, em que a autoconsciência se sabe como espírito nesse puro saber acerca de sua pura interioridade como seu “ser-dentro-de-si” (*Insichsein*). O que, como afirma Hegel, “não é somente intuição do divino”, mas torna-

²¹² F.e. II, p. 210 (p. 579)

²¹³ Idem, p. 206 (p. 574)

se a “auto-intuição do divino”²¹⁴. É exatamente na superação neste ponto em que a autoconsciência se realiza no agir exteriorizando-se e superando *para-si* a sua carência-de-objeto, sua abstração, que a autoconsciência pura ganha sua forma de universalidade como seu verdadeiro objeto, como o Si existente para si. Há, então, a superação da cisão, entre o Si particular (agir) e o Si universal (dever, no interior da autoconsciência). O que caracteriza a figura da *bela alma*, como a busca de unidade do conceito entre o interno, certeza de si no agir e o externo, o dever universal. Pode-se dizer que o conceito, no ponto de vista da *bela alma*, expõe a sua efetividade, na medida em que esta é reduzida ao Si, à certeza de si, tornando-se, assim como a *religião*, uma figura unilateral. Na sua realização, o conceito da *bela alma* – como figura da consciência moral (*Gewissen*) –, que tem na relação entre o “dever-ser” e o ser, sua essência ou sua efetividade para a consciência moral, possui seu ser-aí, como sua situação empírica imediata apreendida pelo saber, ou ainda, como saber de si mesmo no agir. Nesta exposição como unidade do ser e saber, conforme é exteriorizada no ser-aí que se põe como objeto de si da autoconsciência, efetiva-se no conceito a síntese entre a substância e o sujeito, como o saber que se torna o ser para si existente no agir da consciência moral. Todavia, é ainda unilateral, pois é só para o Si da consciência moral²¹⁵:

é o conceito em sua verdade, isto é, na unidade com a *exteriorização* (*Entäusserung*): – o saber do saber puro, não como essência abstrata, que é o dever, – mas do saber puro como essência que é este saber, esta consciência-de-si pura, que assim ao mesmo tempo é o verdadeiro objeto, pois é o Si para-si-essente.²¹⁶

Neste movimento entre estas oposições a consciência-de-si e a consciência se sintetizam no Si (*Selbst*), como o verdadeiro objeto em si e sujeito da própria reflexão para si. Tal reflexão é um movimento de mediação, de negação da experiência, que é essencial para a determinação da síntese entre autoconsciência e consciência. Esta mediação, tal como ocorre tanto na “*religião*”, quanto na “*bela alma*”, como contemplação da exteriorização de si do próprio absoluto em outro de si e seu retorno a

²¹⁴ Idem, p. 211 (p. 579)

²¹⁵ “Agir segundo sua convicção, determinar-se a si mesmo, ser livre enfim – porém, no concreto, no *Dasein*, e não em uma essencialidade abstrata e inefetiva como era o puro dever – eis o que caracteriza o Si da boa-consciência”. Ver. HYPOLITE, Op. cit, p.529.

si mesmo, torna o espírito objeto de si mesmo e sujeito de seu desenvolvimento, que constitui a objetividade do sujeito ou ainda a subjetividade do objeto, a relação intrínseca entre os dois lados: sujeito (Si da autoconsciente) e substância (o Si da consciência efetiva). Assim, como a unidade entre o Si interno e o externo, a serem reconciliados no *saber absoluto*.

O espírito apresenta-se em seu devir como exteriorização, de um lado, intuindo o Si enquanto tempo fora de si mesmo; de outro lado, como seu ser no espaço. Tal devir tem tanto a imediatidade de ser-aí como natureza, quanto como saber que se mediatiza, como espírito. Em seu desenvolvimento o absoluto passa pela relação triádica entre o *lógos*, a natureza e o espírito, que se colocam como unidades entre as oposições de si expostas pelo próprio absoluto. Este movimento de apresentação tem na negatividade do próprio absoluto, como saber que sabe seus limites e os suprassume em si, sua oposição absoluta a si mesmo, em sua autodeterminação como exteriorização no espaço e no tempo. De um lado, tem-se que o tempo é o próprio conceito em sua exteriorização como ser-aí, em sua presença formal na consciência, como pura intuição vazia de si do conceito, que se torna o puro Si. "O tempo é o puro Si externo e intuído [mas] não compreendido pelo Si: é conceito apenas intuído"²¹⁷; o que seria uma intuição externa do Si a si mesmo, pois ainda carente de conteúdo não se reconhece como Si. Enquanto o espírito é para si seu próprio conceito, este se coloca como impulso necessário do suprassumir do próprio tempo, como conceito puro, tal superação do tempo ocorre na compreensão de si do próprio conceito em sua unidade simples. De outro lado, tem-se a exteriorização no espaço – como o negativo-de-si do espírito – que constitui seu ser como natureza, "...– o espírito *exteriorizado* – em seu ser-aí não é senão essa eterna *exteriorização (Entäusserung)*_ de sua subsistência, e o movimento que restabelece o sujeito"²¹⁸.

Esse movimento levanta uma questão metodológica entre a apresentação e a efetivação das puras essencialidades do espírito. O espírito não é estático e unilateral, mas é devir e múltiplo em sua unidade. No saber absoluto é o espírito que se sabe

²¹⁶ F.e. II, p.211 (p. 579). Tradução alterada pelo cotejamento com o original. [Grifo meu].

²¹⁷ Idem, p. 215 (p. 584).

saber conceituante, que se manifesta à consciência no elemento do *saber*, em que sua configuração completa no movimento de totalização alcança o *conceito de ciência*. O movimento dialético da experiência apresenta o espírito em seu desenvolvimento, partindo do domínio das suas configurações imperfeitas (consciência sensível, percepção, entendimento, etc), que são totalidades em si mesmas dotadas das riquezas do espírito, até à exposição conceitual no saber absoluto da relação especulativa entre o sujeito e substância, que atinge, no fim, a totalidade das totalidades. Neste movimento se tem a unidade do conceito nesta relação entre o conteúdo (em-si) e a forma (para-si), pois o “conceito obriga o conteúdo a agir sobre si”, formalizando-se, espiritualizando-se. Este processo faz com que este conteúdo substancial se reconheça como espírito, como este saber da própria substância sobre seu agir. Esta atividade de reflexão que a torna sujeito de si, no desenvolvimento imanente da própria substância, e que devém na forma de uma unidade sujeito-substância em si e para si, ou na própria *vida e liberdade* do espírito, pois este ganhou seu conceito efetivo. Esta apresentação especulativa é um círculo de círculos, de forma dialética – pois tem na experiência seu movimento através do mundo –, que guarda em si as diferenciações e as puras essencialidades do espírito, no qual seu fim está no começo:

esse movimento é o círculo que retorna sobre si, que pressupõe seu começo e que só o atinge no fim. Assim, pois, enquanto o espírito é necessariamente esse diferenciar dentro de si, seu todo intuído se contrapõe à consciência-de-si simples. E já esse todo é o diferenciado, diferencia-se em seu conceito puro: no tempo, e no conceito, – ou no Em-si. A substância, como sujeito, tem nela a necessidade, inicialmente interior, de apresentar-se nela mesma como o que ela é em si, como espírito. Só a exposição completa e objetiva é, ao mesmo tempo, a reflexão da substância, ou seu converter-se em Si. Portanto, o espírito não pode atingir sua perfeição como espírito consciente-de-si, antes de ter-se consumado em-si, antes de ter-se consumado como *espírito do mundo*.²¹⁹

O saber absoluto, em sua efetivação como saber e ciência, é igualmente efetivação da experiência. O que constitui o negativo da experiência, no caso, é o negativo do próprio conceito, em sua dicotomia imanente entre sujeito e objeto, que é suprassumida no movimento especulativo como negação da negação. Destarte, alcança a sua meta como a negação da diferença entre sujeito e objeto no interior do

²¹⁸ Idem, p. 219 (p.590). Tradução alterada a partir do cotejamento com o original. [Grifo meu]

conceito, que se reconcilia consigo mesmo em sua *simplicidade*. Neste movimento da experiência, o absoluto deve mediatizar de forma imanente a si mesmo. Atingindo a mediação do imediato – como mediação do *simples* do conceito –, em que o começo imediato necessita negar-se – ou determinar-se – como Outro-de-si, que retorna ao *simples* no resultado efetivo do conceito. Por fim, torna-se *mediatez mediada*, pura simplicidade do conceito, que vem-a-ser sua determinação imediata no desenvolvimento das essencialidades puras do espírito, apresentando-se como pensar puro, que imediatamente se põe como ser puro, pura indeterminação. Torna-se a própria *reconciliação* do espírito com o *presente*, com o que é. Com isso, devém em sua própria liberdade, reconciliando consigo mesmo, ao fim do transcurso do movimento fenomenológico. Constituindo círculo entre mediação e imediação, o saber puro se mostra o existir puro do próprio espírito, seu ser puro, que tem no pensar seu ser e é o seu ser no pensar. Assim, o fim da *Fenomenologia do espírito* é ainda uma indeterminação, que só atinge o espírito em seu conceito como ser puro, que se coloca numa indeterminação do conceito com o pensamento puro. Destarte, constitui um conceito do absoluto ou o *conceito da ciência*, estabelecendo só o começo do que precisa ser desenvolvido e determinado através da *apresentação especulativa* na *Ciência da lógica*.

3.3 Ciência e Ciência da experiência da consciência: sobre a relação entre Fenomenologia do espírito e Ciência da Lógica, ou ainda sobre o começo da Ciência

A *Fenomenologia do espírito* alcança com o saber absoluto a superação do elemento abstrato que se estabelece a partir da imediatez e da dicotomia entre o *saber* e a *verdade*. Neste movimento mediativo absoluto de seu *ser* tem-se a unidade entre a substância e a autoconsciência, no que é o *conceito*. Na *Fenomenologia* “o que ela prepara em si, é o elemento do saber”²²⁰. Nesta preparação, o momento de oposição

²¹⁹ Idem, p. 215 (p. 585).

²²⁰ F.e. I, p. 41 (p. 39): “Was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens” [tradução alterada a partir do coteja mente com o original alemão].

fica suprassumido na forma da simplicidade do saber como “saber seu objeto como a si mesmo”²²¹. Com efeito, o movimento do desenvolvimento dessas essencialidades puras do espírito como saber puro na sua expressão da totalidade do efetivo é o que vai ser apresentado como a *Lógica*, ou ainda como sistematicamente a Filosofia especulativa.

A *Fenomenologia do espírito* é denominada por Hegel – em suas pretensões iniciais em 1807 – de “*primeira parte do sistema*”, que teria uma segunda parte com a *Ciência da lógica*, ou ainda a ciência sistemática geral. Assim, poder-se-ia dizer que, em suas intenções iniciais, a *Fenomenologia* se estabelece em sua anterioridade à Filosofia especulativa, ou mesmo ao Sistema, na forma de uma *introdução*. O problema da introdução levantada sobre a finalidade da obra na própria economia do Sistema, levaria a uma pergunta pela necessidade especulativa da apresentação do ponto de vista da consciência na configuração do desenvolvimento sistemático do absoluto em e para si. Dito de outro modo, isto levaria à indagação: até que ponto a *Fenomenologia do espírito* seria uma “parte” propriamente do sistema ou simples “introdução” ao mesmo? Esta questão está associada à da real introdução ao sistema e a querela entre a *Fenomenologia* e as *Noções preliminares* da *Enciclopédia* de 1817. Na *Enciclopédia* Hegel traça sua apresentação sistemática do desenvolvimento especulativo através da crítica filosófica, sobre a forma de apresentação (silogística) que mostra, por fim, a determinação do movimento lógico do *logos*, na primeira parte da *Pequena lógica*; sua exterioridade a si mesmo na *Filosofia da natureza*; e seu retorno a si na *Filosofia do espírito*. A *Fenomenologia do espírito*, neste caso, se constitui apenas como um capítulo neste sistema da *filosofia do real*, um momento particular do espírito subjetivo entre a *Antropologia* e a *Psicologia*, como preparação e mediação da *alma* ao *espírito*.

Esta *Fenomenologia* da *Enciclopédia* tem em seu desenvolvimento o movimento da consciência imediata, como *certeza sensível*, passando pela *percepção*, pelo *entendimento* e pela *autoconsciência* até a *razão*, como espírito em seu simples conceito. Nesta apresentação a *Fenomenologia* perde sua parte sobre o *espírito* e *religião* ficando restrita aos momentos que vão até à *razão*. Mostra, com isto, que a *Fenomenologia do espírito* de 1807 em seu desenvolvimento excedeu ao que se

²²¹ Idem, *ibidem*, loc. cit.

cumpria estabelecer, isto é, ser a exposição na consciência da superação da dicotomia entre ser e pensar, partindo para a justificação da formação do espírito através de sua passagem por determinações históricas concretas abstraídas no interior da relação conceitual entre consciência e autoconsciência²²².

Posteriormente, Hegel retira da reedição da obra o subtítulo: “primeira parte do sistema”. O que leva novamente o problema da *Fenomenologia do espírito* de 1807 de ser apenas uma introdução, que ao efetivar sua finalidade perderia o *status* de pertencente ao Sistema. Mais ainda, uma introdução autodestrutiva, graças à não-necessidade de uma introdução pressuposta ao Sistema. Este problema se associa à pergunta que inicia o primeiro momento da *Lógica*, como uma tentativa de justificar seu começo no *ser puro*: *qual deve ser o começo da ciência?* O que nos leva às perguntas: qual a posição da *Fenomenologia do espírito* com relação ao começo da filosofia? E ainda: a *Fenomenologia do espírito* é pressuposta ou não pela *Ciência da Lógica*?

No capítulo sobre “*qual deve ser o começo da ciência*”, Hegel retrata um problema essencialmente especulativo sobre a própria introdução da filosofia absoluta – que tem por sentido a *liberdade* –, pois “o começo da ciência absoluta deve ser ele mesmo começo absoluto, ele não pode pressupor nada”²²³. No caso, deve ser uma *imediatidade simples*, um saber puro, ou um saber absoluto, que “suprassumiu toda relação a um outro e a mediação”²²⁴. Esta imediatidade simples é não só saber puro, mas também o ser puro, em sua própria imediatidade, “o ser, nada mais”, carente ainda de todas as determinações e preenchimentos, que o torna um puro conteúdo abstrato a ser desenvolvido. Assim o começo deve ser pura imediatidade.

No entanto, o começo não pode ser uma *intuição intelectual*, como em Schelling, mas um desenvolvimento do próprio saber em sua pureza, que se liberta de toda sensibilidade e representação da subjetividade finita e desenvolve especulativamente as puras determinações do Espírito até sua autoconsciência, no *saber absoluto*. Este

²²² Cf. Enc.I § 25

²²³ C.I. p.40 : «Le commencement de la science absolue doit être lui-même commencement absolu, il ne peut rien présumer».

²²⁴ Idem, pp. 39-40: « Le savoir pur, rassemblé dans cette unité, a sursumé tout rapport à un autre et la médiation, et est immédieté simple».

desenvolvimento, no nível da consciência, é exposto na *Fenomenologia do espírito*, que apresenta imanentemente à consciência o espírito, em seu momento de saber, saber que vem-a-ser saber em sua simplicidade, ou o vir-a-ser da própria ciência. Todavia,

esse vir-a-ser, como será apresentado em seu conteúdo e nas figuras que nele se mostram, não será o que obviamente se espera de uma introdução da consciência não-filosófica à ciência; e também será algo diverso da fundamentação da ciência.²²⁵

Assim, Hegel descarta a *Fenomenologia do espírito* como um começo em seu sentido simples de pressuposição, tanto enquanto o que introduz a consciência natural à ciência quanto como fundamentação da própria ciência. O que a *Fenomenologia* tem como tarefa é a formação do indivíduo universal, do espírito, ou seja, o indivíduo singular “deve percorrer os degraus-de-formação-cultural [Bildungstufen] do espírito universal”²²⁶, em que reconhece a própria substância, que antes tinha como conhecimento imediato, porém ainda não reconhecido como o próprio espírito em sua universalidade. O que quer dizer, que se trata de uma justificação e demonstração de uma posição já constituída, logo, retrospectiva e anamnética do próprio espírito neste elemento do puro *reconhecer-se-a-si-mesmo* (*das reine Selbsterkennen*), sobre o qual, segundo Hegel,

o começo da filosofia faz a pressuposição ou a exigência de que a consciência se encontre nesse elemento. Mas este elemento só alcança sua perfeição e transparência pelo movimento de seu vir-a-ser. É a pura espiritualidade como universal, que tem o modo da imediatez esse simples, quando tem como tal a existência é o solo da ciência, [que é] o pensar, o qual só está no espírito.²²⁷

Nesta “introdução” à ciência, a *Fenomenologia do espírito* articula, através do desenvolvimento especulativo da experiência, a formação do indivíduo universal. Neste movimento de formação emerge o problema da passagem da consciência natural à consciência filosófica, ou da doxa à *epistème*, no sentido platônico, que se torna a questão própria de uma introdução e começo a toda filosofia e mesmo a toda ciência. Uma intuição intelectual que identifique imediatamente o eu empírico com o eu absoluto acaba por não atingir a mediação do absoluto no momento do saber – o absoluto deve emergir, ou vir-a-ser no saber puro –, saber que é a essência do espírito em sua pureza

²²⁵ F.e. I, p.35 (p. 31)

²²⁶ F.e. I, p.36 (p.32)

e liberdade, como puro conceito de si, e terá seu conteúdo desenvolvido logicamente na *Ciência da lógica* (obra posterior à *Fenomenologia do espírito*, sobre a qual não entraremos em detalhes aqui, pois foge de nosso propósito). A solução, do ponto de vista da consciência, se oferece – assim como em Platão para vencer as aporias da introdução ou da aprendizagem no *Mênon* –, no último capítulo da *Fenomenologia do espírito* denominado de “*saber absoluto*”, com o conceito de *rememoração* (*Erinnerung*). Esta rememoração permitiria superar as aporias apresentadas no fim do segundo capítulo²²⁸, acerca da passagem da consciência natural à filosófica, ou seja, da impossibilidade da *Fenomenologia do espírito* ser uma introdução ou uma *Paidéia* em seu sentido de aprendizagem à ciência.

3.3.1. Experiência e a rememoração (*Er-innerung*): sobre a solução platônica para a impossibilidade da *Fenomenologia do espírito* como uma introdução à ciência

O problema da *Fenomenologia do espírito*, como uma introdução em seu caráter pedagógico, principia na própria pretensão, em mostrar a formação da consciência natural ao saber filosófico, de modo a fornecer à consciência comum uma “escada”, para que esta não tenha que “andar de ponta cabeça” imediatamente, ao adentrar na ciência. Neste movimento, a consciência se coloca num desenvolvimento necessário de sua formação, apresentada pelas suas diversas figuras, até sua efetivação, por fim, como consciência especulativa. Mas, para Hegel, a *Fenomenologia* não é somente um simples encaminhamento da consciência natural à filosófica, nem a fundamentação da própria ciência, o que nos leva inicialmente à pergunta por sua função no sistema. De

²²⁷ F.e. I, p. 34 (p. 27)

²²⁸ Sobre estas aporias, ver neste trabalho, o tópico do segundo capítulo: “2.3.1. *Fenomenologia do espírito e a aporia da aprendizagem no Mênon de Platão*”, e os problemas das aporias na *Fenomenologia do espírito* entre a passagem da consciência natural à ciência, no tópico seguinte, “2.3.2. *Sobre a diferença entre experiência e dialética: aporia do movimento pedagógico entre a consciência natural e filosófica*”.

um lado, tem-se na *Ciência da lógica* de 1812 a afirmação de sua importância, como uma “justificação, prova ou dedução” do conceito da ciência, por outro lado, há uma desqualificação da obra como uma introdução – frente às *Noções preliminares* na *Enciclopédia* de 1817 – e como parte do próprio sistema – na sua reedição posterior, em que Hegel retira o subtítulo de *primeira parte do sistema*. Toda esta dificuldade interpretativa da posição da *Fenomenologia* no sistema deve-se, em parte, à própria pretensão pedagógica como sua função essencial, sobre a qual podem colocar-se, então, as indagações: a quem esta obra se destina introduzir, se é que é possível tal introdução? Qual consciência deve ser introduzida: a consciência natural ou a do leitor já cultivado? A estas indagações se associam as aporias, expostas no fim do segundo capítulo do presente estudo, acerca do problema da introdução à filosofia – e sua relação com o problema da aprendizagem no *Mênon* platônico – ou mais, da própria impossibilidade de passagem da consciência natural à filosófica.

Tais aporias implicariam na própria negação da *Fenomenologia* no sentido de uma pedagogia, isto é, de uma aprendizagem. Recapitulando: a primeira aporia seria a relativa à formação ou à aprendizagem posta como um desenvolvimento livre da consciência natural em si mesma. Esta aporia consiste no problema da relação entre a consciência natural e o saber filosófico, pois a consciência natural como única engajada imediatamente na experiência, não pode, então, efetuar sua passagem para a consciência filosófica, por ter apenas a imediatidade do objeto como sua base, constituindo-o sempre como um “novo objeto” e por isso não conseguindo alcançar a completude exigida pelo *saber absoluto*, ou filosófico. O que cai na não possibilidade de aprendizagem por si mesma da consciência natural à filosófica, impedindo sua introdução à ciência. A segunda aporia surge da própria intromissão da consciência filosófica na experiência. Destarte, desde o começo o absoluto já estaria posto em sua verdade, o que coloca em questão a necessidade do próprio movimento da experiência, já que o absoluto somente poderia dar-se como *intuição intelectual*. Isso implica também na não possibilidade de passagem da consciência natural à filosófica, pois só se teria imediatamente a consciência filosófica, não havendo uma possível aprendizagem. Ambas aporias constituem o problema de relação entre a “experiência

do conceito” – *para-ela* como consciência engajada na experiência – e o “próprio conceito” – *para-nós*, consciência filosófica.

Estes aporias acerca da formação e da aprendizagem da consciência natural à filosófica se aproximam das aporias no *Mênon* de Platão, expostas no segundo capítulo: não há passagem da *dóxa* para a *epistéme*, havendo uma impossibilidade da aprendizagem. Deste modo, pode dizer-se que a aprendizagem se torna – ao pretender articular a particularidade da *dóxa* e a universalidade da *epistéme* – autocontraditória, pois falta uma forma mediativa entre o finito da experiência e a infinitude das idéias. A solução platônica, para este problema, é o conceito de “*anámnesis*” ou rememoração.

No *Mênon*, Sócrates começa argumentando contra as aporias erísticas da aprendizagem de seu interlocutor, Mênon, a partir da *imortalidade da alma* como pressuposta:

sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto às <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é de admirar, [...], ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já conhecia.²²⁹

Platão coloca a alma em uma relação de co-originalidade com a natureza das coisas em sua totalidade na idéia. Assim, o que torna possível a rememoração de uma coisa é o que possibilita a rememoração de todas, graças a tal origem comum entre todas na idéia. Destarte, “o procurar e o aprender são, no seu total (*hólon*), uma rememoração”.²³⁰ É exatamente como todo (*hólon*), que há o reconhecimento da rememoração do que até então só se tinha como parte na aprendizagem. A aprendizagem é imediatamente uma aparência do que ainda não se reconhece pela rememoração pertencente ao todo. Platão pretende, assim, superar a argumentação erística de *Mênon* acerca da impossibilidade da aprendizagem, que, por fim, inviabilizava todo o conhecimento. No diálogo, Sócrates mostra como o escravo, imerso na *doxa*, conhece o que pensa não conhecer, e com isto, demonstra por si que, neste movimento metodológico, não há uma aprendizagem, mas antes, uma rememoração do que ele já conhecia imediatamente (*dóxa*), mas não reconhecia (*epistéme*). Então,

²²⁹ Platão, Op. cit, 81ed.

²³⁰ Platão. Op. cit, p.53, 81d

Sócrates pode afirmar que: “... não há ensinamento, mas sim rememoração”²³¹. Segundo Hegel,

com efeito, o aprender, segundo a representação imediata de Platão, expressa a incorporação de algo alheio à consciência pensante: uma espécie de operação mecânica consistente em encher um espaço vazio com coisas alheias a este espaço e indiferente a ele.²³²

Para Hegel, na interpretação do *Mênon* platônico, a base sobre a qual se pode requerer à consciência sua relação com o “divino” noético das idéias é o espírito²³³, que contém a si mesmo e pode então desenvolver tal “divino” ao seu próprio conhecimento. A questão essencial da formação do espírito, em Platão, não é uma aprendizagem, como o mecanismo que permitiria engendrar mecanicamente o conhecimento do objeto na consciência, o que implicaria uma instrumentalização do conhecimento, mas antes uma rememoração, que exporia a unidade entre o objeto e o saber no interior do próprio espírito. Na exposição do diálogo, Sócrates mostra que o essencial não é o que é achado matematicamente da rememoração do escravo, mas o próprio ato e procura do conhecimento, em que as perguntas são os únicos guias para a *maêutica* das idéias, o que torna este diálogo uma exposição metodológica da rememoração.

A interpretação hegeliana da rememoração em Platão parte da própria natureza da consciência em ser espírito, ou ser para si no elemento do saber e, assim, ter por objeto a si mesmo. Com efeito, o espírito em sua essência cobra para si o que é, ou seja, sua consciência de si. Esta rememoração, segundo Hegel, não se limita à relação sensível do conhecimento – apesar de em Platão seu sentido está ainda imerso na representação e no sensível, como em suas exposições míticas –, como uma representação de algo em outro tempo, mas sim se refere ao que é próprio a todo conhecimento: ao especulativo do conhecimento, que possui uma constituição comum

²³¹ Platão p.53, 82a

²³² LHF, II, p. 163: “En efecto, el aprender, según la representación inmediata de Platón, expresa la incorporación de algo ajeno a la conciencia pensante: una especie de operación mecánica consistente en llenar un espacio e indiferentes a él”.

²³³ Idem, *ibidem*, loc. cit.: “Y, para Platón, la verdadera naturaleza de la conciencia consiste en ser espíritu, en le cual, como tal, existe ya aquello que es su objeto o que la conciencia está llamada a ser para sí. Esto no es otra cosa que el concepto de lo verdaderamente general en su movimiento: el concepto del genero que es en sí mismo su propio devenir, en cuanto que es ya previamente, en sí, lo que está llamado a llegar a ser para sí; movimiento, como se ve, en el que no sale del marco de sí mismo”.

com seus objetos de conhecimento postos como momentos imanentes ao espírito. Hegel toma a acepção da palavra *rememoração* (*Erinnerung*) a partir de sua análise etimológica na língua alemão, como o movimento de interiorização, *Er-innerung*.²³⁴ Hegel mantém, assim, o que há de mais profundo no sentido conceitual da própria palavra, pois conhecer o universal é um adentrar em si, um ir ao interior, através de um movimento reflexivo do espírito sobre si mesmo²³⁵.

Na *Fenomenologia do espírito*, a rememoração – guardando com Platão semelhanças e diferenças – possui uma função essencial, como expressa Hegel, no “saber absoluto”, que é a da própria recapitulação e reconhecimento do desenvolvimento do espírito em sua formação. Em Hegel, o sentido de *Er-innern* é de interiorizar, esta mesma composição de significado da palavra não é possível na forma grega *anamnesthai*, empregada por Platão no *Mênon*, que significa simplesmente *recordar-se*. Hegel, nas *lições sobre Platão*, utiliza *Erinnerung* ressaltando, que em Platão seu significado de rememoração tem um sentido fundamental da rememoração que se constitui como diretamente ligada à sensibilidade; o que leva Platão a uma “confusão entre a representação e o conceito”²³⁶. Para Platão, é como se o verdadeiro já tivesse sido “para nós” em outro tempo; ou ainda, um retorno arquetípico ao uno originário. Para Hegel, no entanto, o conceito de rememoração, como interiorização do movimento de determinação do mais abstrato ao mais concreto, submete-se ao desenvolvimento histórico-conceitual do próprio espírito e é um movimento de mediação especulativa²³⁷. Isto é base para a crítica à idéia tanto de uma interpretação da

²³⁴ Hegel usa o hífen para ressaltar a derivação da palavra *Erinnerung*, rememoração, do alemão “*inner*”, que significa interior e sua composição com o prefixo “*Er-*” que tem neste caso a função do prefixo português “*re-*”, ficando assim um movimento de “*re-interiorização*”.

²³⁵ LHF, II, p.164

²³⁶ LHF, II, p.164: “Sin embargo, no puede negar que, en Platón, la palabra “recuerdo” presenta con frecuencia el primero de los sentidos, o sea el sentido empírico. Ello se debe a que Platón expone, a veces por vía de representación y de un modo mítico el verdadero concepto de que la conciencia es, en sí misma, el contenido del saber, por donde se presenta precisamente aquí la confusión entre la representación e el concepto...”

²³⁷ Segundo P. Arantes, Hegel critica tanto a posição platônica, que se prenderia a representação sensível; quanto a posição de um retorno arquetípico, que cairia em um imediato. O conceito de rememoração hegeliano supracompreenderia o tempo histórico em sua irreversibilidade, como crítica dessas posições anteriores, especialmente a do primitivismo nostálgico do romantismo (psêudo-platonismo). Nesta rememoração hegeliana, o objeto histórico é conservado na sua negação especulativa, por isso, o presente é a verdade do passado, e a rememoração uma interiorização não do passado, mas do que “é”. ARANTES, Paulo. *Hegel: A ordem do tempo*. Tr.: RODRIGUES, Rubens. 2 ed. São Paulo: Hucitec/Polis,

anamnesis como retorno à imediatidade arquetípica da verdade (romantismo: Schelling) quanto de uma simples representação temporal de algo já passado. Nesse movimento a negatividade mediativa entre cada grau de efetividade do espírito vem da própria experiência, que este efetua sobre si, uma retrospectiva de seu desenvolvimento. De fato, o espírito possui a capacidade mesma de tal exposição de seu desenvolvimento através de suas próprias determinações, até sua efetivação completa sobre si, reconhecendo sua autoconsciência, ou seja, reconhecer seu presente em sua verdade em e para si. O espírito, em sua relação de *atualização* de “sua(s) essencialidade(s)”, torna-se, por fim, autoconsciência absoluta, isto é, o saber absoluto.

Na *Fenomenologia do espírito* o problema histórico-conceitual do indivíduo, em seu trajeto de formação, é o que leva necessariamente à pergunta pela relação entre a história e o conceito. Nesta formação, Hegel articula manifestações fenomênicas culturais contemporâneas ao espírito de sua época, que *recaem* sobre o essencial de tal formação exposta no presente das determinações do espírito, em sua *démarche* científica. O espírito, nesta “justificação” do presente, “prova” ter chegado ao saber absoluto, não porque este esteja deste sempre junto à consciência, mas antes porque fora constituindo em seu devir histórico-conceitual que aí é reconhecido. Desta maneira, a *Fenomenologia* possui um sentido retrospectivo, ou melhor, de uma rememoração dialética do próprio espírito. Mas qual consciência rememora: a consciência natural (pré-cultivada), ou a consciência do próprio leitor já cultivada por sua cultura?

De fato, a consciência que realiza a *Fenomenologia* não poderia ser uma consciência natural presa à descontinuidade e à contingência “histórica” da própria experiência, tal como se dá com a experiência engajada, *para-ela*, na qual a cada momento se tem um “novo objeto” e não consegue dar uma unidade à sua formação. Assim, não haveria ciência, nem mesmo o movimento da própria *Fenomenologia* de passagem de uma figura à outra. Esta consciência engajada – *para-ela* – possui a experiência realizada do conceito, o qual transforma sua substância em algo externo a si, em cada “momento figurado”, não a reconhecendo como tal e mesmo tornando-a

2000, pp. 297-298. Podemos entender que não se trata de um retorno ao passado originário, mas antes um recorte metodológico da reconstituição do presente, a partir dos pontos essenciais de sua formação,

uma substância *inorgânica* com relação a si mesma, por isso torna-se uma consciência “natural”, que se tem naturalmente em seu ser-aí imediato, por isso presa em seu esquecimento. De um outro lado, nos momentos conceituais – *para-nós* – das experiências realizadas surgem mais que simples “novos objetos”: é também seu devir, seu movimento de totalização das “essencialidades”.²³⁸ Destarte, pode-se dizer que o esquecimento na consciência natural, como forma abstraída da consciência atual do leitor, constitui a formação da substância, pois, tal esquecimento implica na própria negatividade como exteriorização de si do espírito em seu ser-outro, que ainda não foi reconhecido pelo próprio espírito como seu Si (*Selbst*), e que somente através de sua rememoração como conceito possui seu retorno a si como negação da negação *para nós*. A *Fenomenologia* tem seu substrato no presente atual do leitor, substrato do qual a consciência natural é um recorte marcado pelo esquecimento de seu devir constitutivo. Segundo Bourgeois:

a ciência fenomenológica sabe que o passado transcendental ou empírico da consciência do leitor está presente nesta [consciência] como uma “propriedade” já adquirida vindo-a-ser assim sua substância, sua natureza inorgânica, numa palavra: seu Si mesmo; é este Si que ela precisa por consequência somente reativar, tarefa mais livre que esta da assimilação de um conteúdo estranho.²³⁹

A apresentação dialética na *Fenomenologia* possui a tarefa reflexiva sobre a substância atual – seu Si (*Selbst*) – da consciência do leitor, no movimento científico da experiência do espírito universal, como exposição de sua totalidade. Conforme Bourgeois, a *Fenomenologia do espírito* se destina à consciência do leitor já cultivado, a sua substância já constituída em seu presente – pós-revolucionário e luterano –, mas ainda não reconhecida²⁴⁰. A consciência do leitor que percorre este movimento

onde se demora em sua apresentação especulativa.

²³⁸ Esta posição de Hyppolite tem que aceitar, como chama atenção Bourgeois, que só o “para nós” filosófico é que reconhece a passagem de uma posição inferior à outra. Assim, Bourgeois afirma que o conteúdo é determinado não numa auto-referência da consciência a si mesma, mas a obra se endereça a uma relação da consciência presente já cultivada, ou ainda, uma consciência específica já cultivada filosoficamente que já passou pelo *romantismo* e pelo *luteranismo*, tal como o próprio Hegel em sua formação. Por isso mesmo, segundo Bourgeois, a consciência que se expõe e a quem se destina pode ser chamada de uma consciência “*hegelianizante*”. Ver. BOURGEOIS, *Sens e intention de la Phénoménologie d'esprit*, p. 22.

²³⁹ Idem, *Op. cit.* p. 16: « ... la science phénoménologique sait que le passé transcendental ou empirique de la conscience du lecteur est présent en celle-ci comme une “propriété” déjà acquise devenue ainsi sa substance, sa nature inorganique, bref : son Soi lui-même ; c'est ce Soi qu'il lui faut par conséquent seulement réactiver, tâche plus aisée que celle de l'assimilation d'un contenu étranger».

²⁴⁰ Idem, *Op. cit.* pp. 18 ss.

necessário da experiência dialética atinge a certeza de si mesmo como unidade constitutiva de sua verdade, ou seja, reconhece-se que já é, desde o começo da *Fenomenologia*, filosófica, e que a cada figura tal autoconsciência alcança sua verdade em e para si. Segundo Hegel, "a recordação [*Er-innerung*] é o interior, e de fato, a forma mais elevada da substância"²⁴¹. Neste movimento histórico-conceitual a rememoração imbrica-se na *Fenomenologia* com a dialética da experiência.

Por fim, a *Fenomenologia do espírito*, no ponto de vista da consciência engajada na experiência fenomenológica, ou seja, *para-ela*, parece ser uma pedagogia, uma *paidéia* em seu sentido de aprendizagem; porém, no ponto de vista da totalidade do movimento *para nós* é mais que isto, já que a experiência-dialética é uma rememoração do espírito como saber absoluto a cada momento que experimenta o mundo, pois a totalidade é imanente ao próprio desenvolvimento. Destarte, o movimento da própria substância como sujeito é sua totalidade em e para si nos elementos de seu *saber puro*, de sua *liberdade* e de sua *vida*, próprios do "reino-do-espírito". Com efeito, há uma duplicação do movimento dialético de rememoração: de um lado, a rememoração histórica (ideada) da formação do espírito, no "seu ser-aí livre que se manifesta na forma da contingência"²⁴², ou melhor, da consciência singular já cultivada em seus momentos determinados no interior do espírito universal; e, de outro lado, uma rememoração conceitual, como totalização das essencialidades e efetivação do conceito de *ciência* ou do *absoluto*. Ambos movimentos, que possuem na experiência sua síntese, "formam a recordação e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual seria a solidão sem vida".²⁴³

²⁴¹ F.e. II, p. 220 (p. 591).

²⁴² Idem, *ibidem*, loc. cit.

²⁴³ Idem, *ibidem*, loc. cit.

Considerações finais

O propósito deste trabalho foi mostrar a especificidade da *Fenomenologia do espírito*, na pergunta pela relação intrínseca entre a *experiência* e *ciência*. O desenvolvimento destes dois conceitos possibilita, em Hegel, uma compreensão da obra, tanto em sua pretensão como parte integrante do sistema quanto até mesmo de sua corrente interpretação como uma pedagogia, uma *paidéia*, uma aprendizagem da consciência natural à filosófica. Nesta última, tornou-se uma posição que parecia estabelecer a experiência como uma “escada”, oferecida à consciência natural para seu adentrar gradativo na ciência. Em parte, trata-se em todo seu decurso duma exigência crítica ao intuicionismo de Schelling e dos românticos, a quem Hegel almejava superar especulativamente, através da reintegração da mediação no Absoluto. Esta relação entre *mediação/imediação* foi o que constituiu a sua posição dialética, a partir da negatividade como determinação de si do próprio Absoluto. Negatividade que se expôs na *Fenomenologia do espírito* como o próprio de seu movimento, a *experiência*.

No trajeto do trabalho, em princípio, tencionou-se mostrar a experiência e sua diferenciação da relação moderna, que a constituiu como um “*experimentum*” calculado e dominado pelo entendimento matematizante, assim como uma crítica à ciência moderna. Tal crítica à experiência moderna vem associada ao reconhecimento das limitações destas ciências particulares além de uma crítica às exigências acerca do método da filosofia moderna de uma abstrata fundamentação e justificação de procedimentos metodológicos das ciências através de uma *teoria do conhecimento*. Frente a tudo isso, Hegel pretende re-estabelecer uma ciência da totalidade, que possa suprasumir as particularidades das ciências, sem destituí-las de suas validades, mas as aprofundando especulativamente. Assim como há necessidade do desenvolvimento do conceito de ciência especulativa, é preciso concomitantemente um novo conceito de experiência.

Com efeito, seria impossível compreender o conceito de experiência hegeliano, sem um desenvolvimento do movimento fenomenológico, que possui, no retorno à consciência natural, o começo de sua apresentação. Esta consciência deveria criticar-se de forma imanente a si, sem a intromissão do próprio saber absoluto no movimento, pondo em questão tudo que se expõe em seu modo de ser finito, o que a levou a um ceticismo. No entanto, como Hegel mesmo afirmará posteriormente, um começo negativo cético para ciência não é uma forma adequada para sua posição absoluta. Como foi visto, toda esta pretensão de uma introdução da consciência ao sistema leva às aporias decorrentes da passagem da consciência natural à filosófica; pois, ou há uma intromissão da consciência filosófica ou não é possível o próprio movimento fenomenológico. Estas aporias no interior da *Fenomenologia*, possuem um princípio comum com a problematização platônica, acerca da possibilidade de aprendizagem que permita a passagem da *dóxa* à *epistéme*. A partir desta exposição de Platão, mostrou-se que a pergunta pela posição da *Fenomenologia do espírito*, está diretamente ligada ao clássico problema de uma introdução ao pensamento filosófico, segundo o qual não é possível e mesmo necessária uma introdução à filosofia. Destarte, permanece a pergunta pela finalidade mesmo da *Fenomenologia do espírito*, isto é, se a obra é uma introdução ou não.

Assim mostrou-se uma crítica à clássica leitura de Hyppolite da *Fenomenologia do espírito* como uma *paidéia*, uma aprendizagem da consciência natural à filosófica. Com efeito, esta crítica possui conseqüência na própria pergunta pela finalidade da *Fenomenologia do espírito* como uma obra que se destina a um público determinado, ao qual pretende introduzir na ciência ou no sistema. Deste modo, há uma terceira consciência implicada em seu trajeto e que deve ser considerada nesta “introdução” à ciência, no caso é a consciência do leitor, que deve assimilar o conteúdo da obra em sua necessidade. Assim, movimento em sua totalidade seria uma condição para que leitor, como uma consciência presente já cultivada, mas ainda em sua naturalidade, reverta-se sobre si mesmo e reconheça-se espírito autoconsciente no saber absoluto.

Neste ponto, a crítica da *Fenomenologia do espírito* como uma introdução, ao estabelecer uma consciência determinada como seu alvo, acaba por colocar em

questão o que se pode entender exatamente pelo “natural” da consciência. Tal naturalidade da consciência, como visto, possui na imediatidade de suas relações já constituída como consciência atual do leitor já cultivado da época contemporânea de Hegel. Assim, faz sentido sua referência na formação do espírito às configurações da bela alma (romântica) e da religião (em seu sentido luterano). Isso torna todo este movimento da experiência um movimento retrospectivo que aproxima o *espírito presente* de sua cultura e torna o “natural” da consciência o efetivo, o autoconsciente. Uma necessidade que torna clara, segundo Bourgeois, “a exigência científica de expor a totalidade do movimento do espírito universal, mas através de sua reflexão no Si atual da consciência cultivada do leitor da *Fenomenologia*”²⁴⁴. Neste caso, tratou-se, então, de apresentar uma solução para a reconciliação entre a consciência natural e a filosófica, pela mediação da experiência rememorativa da consciência já cultivada. Assim mesmo como a solução platônica das aporias erísticas afirmadas por *Mênon*, que tiveram sua solução na *ananmése*, ou na rememoração platônica.

A rememoração conceituada no saber absoluto se apresenta como uma interiorização do presente da consciência e da reconciliação da individuo universal consigo mesmo no singular. Desta forma, a *Fenomenologia do espírito* não se torna nem uma introdução, nem uma fundamentação do sistema, mas um movimento rememorativo-reconstitutivo da formação do espírito presente da consciência historicamente cultivada do leitor, mas ainda não reconhecido pelo mesmo. Segundo Bourgeois, a *Fenomenologia do espírito* não poderia ser compreendida por uma consciência extemporânea a Hegel, isto é, por uma consciência que ainda não tenha alcançado, assim como Hegel, a especulação, por isso não filosófica. Poderíamos entender, com Bourgeois, que a *Fenomenologia do espírito* pretende ser uma resposta direta à intuição intelectual do Absoluto de Schelling, e endereça-se a uma consciência já *hegelianizada*, ou seja, Hegel se refere a si mesmo em seu transcurso de autoformação.

²⁴⁴ BOURGEOIS, op cit, p. 16: « L'exigence scientifique d'exposer la totalité du mouvement de l'esprit universel, mais à travers sa réflexion dans le Soi actuel de la conscience cultivée du lecteur de la *Phénoménologie* »

Esta finalidade, como uma justificação de si, por parte de Hegel, torna-se necessária através de uma justificação do próprio espírito presente. Com efeito, mostrando retrospectivamente ser possível tal desenvolvimento, prova ter chegado na especulação de onde parte, como círculo de círculos que se fecha sobre si, no saber absoluto, atingindo o princípio mesmo da ciência especulativa.

Com esta releitura, pretendeu-se, então, uma tematização não apenas da relação entre experiência e ciência na Fenomenologia do espírito, mas a própria finalidade deste movimento, qual seja, de uma “introdução” ao sistema. No caso, entrando em discussão com a leitura hyppolitiana da *Fenomenologia*, é que ao fim deste trabalho, chegou-se, então, à afirmação platônica de que a *Fenomenologia* não é uma aprendizagem, mas uma rememoração. Um movimento de rememoração (*Er-innerung*), que, no seu desenvolvimento imanente de interiorização de si da *Coisa mesma*, se coloca mediado pela experiência, tanto como uma “história”, como uma passagem do espírito pelo mundo, como pela contingência de sua experiência, quanto como um conceito, como o desenvolvimento do Si mesmo na necessidade da experiência do espírito absoluto. Tal trajeto que tem, por fim, “seu resultado junto com seu próprio devir”²⁴⁵, através da experiência, não deixou de ser, para o espírito em sua atualização, uma provação de si mesmo, seu *calvário*; o que representa, para a própria experiência como mediação, a sua *gólgota* no *saber absoluto*.

Por fim, a experiência suprassume a imediatidade da *vida substancial* do “todo” – que é posto como totalidade fixa de fragmentos no interior da formação cultural (*Bildung*) pelo entendimento – no reconhecimento da *vida plena* na ciência especulativa, ou seja, uma a posição de uma unidade advinda da máxima cisão, como *totalidade da experiência*. É esta unidade objetiva da vida plena consigo mesmo, efetivada por sua passagem através do mundo com sua riqueza e concretude do espírito já constituído, que se torna o substancial concreto, na negação da negação como efetivação da experiência no conceito. Mas isto é apenas seu começo, em que se pode afirmar, concluindo, que: “quando enfim o rigor do conceito tiver penetrado na

²⁴⁵ F.e. I, p. 23 (p. 14)

profundeza da Coisa, então tal conhecimento e apreciação terão na *conversa* o lugar que lhes corresponde”.²⁴⁶

²⁴⁶ Idem, *ibidem*, loc. cit. [Grifo meu]

Apêndice:

I – Breve excursão crítica à “experiência” contemporânea como “experiência da tradição”.

“Economia da experiência,
Dilúvio da experiência,
Coisas de que não sealaria se se soubesse do que se trata.”

J. W. Goethe, *Máximas e reflexões*.

“Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?...
Não, está claro que as ações da experiência estão em baixa...”

Walter Benjamin, *Experiência e pobreza*.

Em um tempo em que o “poder de unificação desapareceu da vida dos homens” e sua substância se encontra cindida e alienada de suas vivas relações, falar em experiência soa quase impossível, para não dizer, falso. No entanto, muito se fala da “experiência”, ainda que seja na repetição mecânica e abstrata ou na interpretação da “historicidade do ser”. Tais posições possuem no fim, em seu âmago comum, o arrefecimento do “poder do negativo” na vida dos homens e mesmo a sua própria abstração como ser humano em uma obscuridade, que ora se põe, na ciência moderna, reduzido a feixes e impulsos nervosos e mecanismos musculares meramente orgânicos, ora como o que busca pelo sentido de um tal “ser”, tão obscuro quanto a noite em que “todas as vacas são pardas”.

Em meio ao discurso contemporâneo da cisão e da fragmentação, propor a hercúlea tarefa de discutir sobre a experiência, e quiçá resgatá-la do obscurantismo, em que contra sua vontade e natureza fora matida, pois, em sua natureza possui, desde os tempos imemoriais, o que nos gregos se tinha como o divino em cada lugar e em todos lugares, a vida do espírito em toda sua exuberância. Para eles o sentimento de nunca se está “fora de casa” ou “sempre é preciso retornar a casa” são duas faces da mesma

experiência como em Ulisses e seu demorado retorno. A própria palavra alemã: *Erfahrung*²⁴⁷, traz o sentido do viajar, do que: “porque viaja é experiente”, tão caro à experiência grega, *peiráo*, com o sentido de “fazer e ter experiência”, o que leva a “tentar” e mesmo “seduzir”; por isso mesmo, “pôr à prova”. Por sua ânsia pelo desconhecido, o homem se lançava ao mundo tendo o céu estrelado como guia e por destino o mar homérico a ser desbravado. Os indivíduos, em tais tempos antigos, se formavam pela experiência de sua existência imediata, a partir de seu ser-aí como substância espiritual. O que fazia sua substância espiritual parte de sua própria vida, para não dizer, toda sua vida. Esta experiência possuía a totalidade da vida.

Todavia, com a decadência da substância espiritual, veio à tona a necessidade da própria da reflexão para poder levantar novamente os “olhares” dos homens, para o supra-sensível. Através da busca pelo sentido da interioridade que principia extemporaneamente com Sócrates, que foi o primeiro a ver no interior do homem o céu estrelado e com ele a busca expressa na forma do imperativo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”. Apenas na modernidade o espírito conseguiu atingir a forma da autoconsciência, exigida pela filosofia. A experiência ganhou fundamentalmente a dimensão subjetiva, mais precisamente gnosiológica.

No mundo moderno a substância espiritual tornou-se algo alheio à própria vida do homem. Expondo-se como uma experiência do estranhamento. Mas antes seu impacto negativo, no entanto, é uma exigência do próprio espírito pela particularidade, ou melhor, pelo reconhecimento da singularidade, no interior do espírito universal. Só na cisão é possível uma outra forma de unidade, uma unidade especulativa concreta, já que não é possível retorna a experiência do mundo antigo, como pretendido pela nostalgia romântica; muito menos, permanecer na experiência da cisão moderna, sob pensa de alienarmo-nos não só dos outros, mas de nós mesmo.

²⁴⁷ Há, pelo menos, três termos alemães para “experiência”: *Experiment*, que pode ser traduzido por “experimento”, enquanto experiência precisa, delimitada; *Erlebnis*, termo que só ganha importância no século XX, enquanto “vivência” individual subjetiva; e *Erfahrung*, que tem como radical o verbo *fahren*, viajar, que poderia significar, então, ter experiência por ter viajado, por ter “percorrido o mundo” e se relacionado com várias pessoas, por isso mesmo mantendo em seu sentido uma experiência comum e social.

Atualmente, todavia, parece que a filosofia permaneceu acomodada nos sintomas das cisões ocorridas nas estruturas objetivas da realidade, tornando-se uma filosofia da fragmentação e mesmo do que denominam de filosofias da “finitude”. De um lado, a matematização, a cientificidade moderna, a lógica formal e abstrata; de outro lado, as filosofias da “historicidade”, como suas “experiências dialógicas”, seus “jogos”, etc. Estas filosofias cheias de “novidades”, numa sociedade onde a experiência é constrangida a ser sempre a mesma, uma repetição do *mesmo*.

Em especial na “filosofia da historicidade”, com seus diálogos “anti-pré-conceitos”, mostra-se ser uma filosofia da experiência do *mesmo*, ou seja, da reposição da “tradição”. Tal reposição da tradição implica no reconhecimento dos “pré-conceitos”, mas não legitima sua crítica, por falta de negatividade frente ao que constitui a própria atualidade, só servindo para o simples reconhecimento da hegemonia do passado sobre o presente, de fato, toda negação frente a tal hegemonia significa antes de tudo a esta “filosofia” uma simples aceitação do passado. O homem é um ser histórico, diz tal “filosofia”, não porque faça da história seu lugar, mas antes porque pertence à história. Esta determinação autônoma da história sobre os homens, em muito se assemelha ao “antigo destino” e ao *amor fati*, ou seja, ao misterioso em que as relações sociais possuem suas reais contradições encobertas e alienadas. Há, neste encobrimento das relações conflituosas entre o indivíduo, produtor de sua história, e seu próprio produto social, que é a história, a forma fantasmagórica da “historicidade do ser” como posição de uma forma equivalente comum que possibilite a “troca no jogo dialógico”, no que é denominado de “fusão de horizontes”. A pura aceitação da “historicidade”, através da alienação do sujeito de suas ações históricas em sua singularidade, em prol da contemplação do sentido dum tal “ser”, é a destruição do “poder do negativo” frente à hegemonia da tradição. Deste modo, o sujeito, que pode ser definido por excelência, como a fonte do “trabalho do negativo” perde seu sentido. De forma que, nesta “filosofia” a “experiência” torna-se um artifício da “tradição” em sua reprodução, em que as diferenciações das experiências enquanto relações sociais históricas são alienadas na reposição de tal conceito de “tradição”.

É esta a “economia da experiência” contemporânea, que quanto mais se fala em experiência, há cada vez menos “experiências”; quanto mais se fala em “diálogo”, há cada vez menos “comunicação” e mais sujeição à “tradição”. Assim, quanto mais *em alta* está conceito de experiência, menor seu valor. Por fim, podemos dizer com Hegel, acerca desta experiência, que “pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza do que se perdeu”²⁴⁸.

²⁴⁸ F.e. I, p. 25 (p. 17)

Bibliografia

Obras de Hegel

HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes** [1807]. Frankfurt-am-main: Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1986. (Traduções brasileiras: **Fenomenologia do espírito**. vol. I e II. Trad: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1988; **Fenomenologia do espírito**, Prefácio, Introdução, capítulos I e II. Coleção Os Pensadores. Trad: Pe. Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Nova Cultural, 1998, pp.295-367).

_____. **Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie** [1801]. Frankfurt-am-Main, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1986. (Tradução espanhola: **Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling**. Trad.esp.: Maria Del Carmen Paredes Martín. Madrid: Editorial Tecnos,1990).

_____. **Glauber und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als kantischen, Jacobischen und Fichtesche Philosophie**_[1802]. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1962. (Tradução fr.: **Foi et Savoir**. Tr.: Alexis Philonenko et Claude Lecouteux. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988).

_____. **Science de la logique**. vol. I . [1812]. Trad.fran.: P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1981.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Vols. I e III. Trad: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995;

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome**. Vol. I. Trad.port.: Artur Mourão. Lisboa : Edições 70, 1988.

_____. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**. vols. I, II e III. Tr. esp.: Wenseslao Roces . México: Fondo de cultura económica, 1995.

_____. **La relation du scepticisme avec la philosophie, suivi de l'essence de la critique philosophique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972;

_____. **Propedêutica Filosófica**. Trad.port. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Como o senso comum compreende a filosofia**. Tr. br.: Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

Comentadores de Hegel:

A) *Sobre a Fenomenologia do espírito:*

BOURGEOIS, Bernard. “*Sens et intension de la Phénoménologie de l’esprit*”. In: **Préface et introduction de la Phénoménologie de l’esprit**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1997, pp. 7-28. [Texto introdutório da tradução francesa de B. Bourgeois para o prefácio e introdução da “*Phänomenologie des Geistes*”].

HEIDEGGER, Martin. “*El Concepto hegeliano de la experiencia*”. In: **Sendas Perdidas: Holzwege**. Trad esp.: José Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960. pp. 99-174

HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

_____. “*Étude du commentaire de l’introduction à la “Phénoménologie” par Heidegger*”. In: **Figures de la pensée philosophique**, v.2, Paris: PUF, 1971.

LABARRIÈRE, P.-J. **Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l’esprit**. Paris: Aubier, s/d.

_____ e Jarczyk, Gwendoline. **Les Premier combats de la reconnaissance: Maîtrise et servitude dans la “Phénoménologie de l’esprit” de Hegel**. Paris: Aubier, 1987.

_____. **Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’esprit de Hegel**. Paris: Aubier, 1968.

LÉCRIVAIN, André. “*Phénoménologie de l’esprit et logique*”. In: **Archives de Philosophie**, 60, april-june, (1997), pp.180-196

LIMA VAZ, Henrique C. de. “*Cultura e ideologia. Sobre a interpretação do Cap. IV da Fenomenologia do espírito*”. In: **Revista Kriterion**, v. XX, nº 67, 1973-74.

LIMA VAZ, H.L. “*A significação de Fenomenologia do espírito*”. [Apresentação]. In: **Fenomenologia do espírito**. Vol. I, 2ª. edição. Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 9-19. [texto retirado do artigo: “O senhor e o Escravo: uma parábola da Filosofia Ocidental”. In.: **Síntese**, nº 21. Janeiro/abril, 1981].

MENESES, Paulo. **Para ler a Fenomenologia do espírito**. São Paulo: Loyola, 1992.

MÜLLER, Marcos. “*A experiência, caminho para a verdade? Sobre o conceito de experiência na Fenomenologia do espírito de Hegel*”. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, v. XVII, nº 66, 1967, pp. 146-177.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. “A Dialética do senhor e do escravo: a parábola do processo de humanização enquanto processo de libertação”. In: **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993, pp.181-197.

PHILONENKO, Alex. **Lecture de la Phénoménologie de Hegel: Préface-Introduction**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1993.

PLANTY-BONJOUR, Guy. “Trois interprétations de la phénoménologie”. In: **Le projet hégélien**, Paris Librairie Philosophie J. Vrin, 1993, pp. 9-59.

POEGGELER, Otto. “Qu’est-ce que la Phénoménologie de l’esprit”. In: **Études hégéliennes par Otto Pöggeler**. Paris: Librairie Philosophique, 1985. pp. 145-192.

_____ e Nicolin, Fr. “Introdução”. In: **Enciclopédia das ciencias filosóficas em epítome**. Tr.: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988, pp. 11-47. [Texto que no original precede a edição Felix Meiner de Hamburgo].

SANTOS, José Henrique. **Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. “Ceticismo e a descoberta da Razão na Fenomenologia do Espírito de Hegel”. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, nº. 93, Junho/96, pp.134-145.

B) Sobre o pensamento hegeliano em geral:

AQUINO, J. E. F. “Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza”. In.: **Philosophica**, Faculdade de letras de Lisboa, Lisboa, nº 28, 2006 pp. 109-133.

ARANTES, Paulo. **Hegel: A ordem do tempo**. Tr.: RODRIGUES, Rubens. 2 ed. São Paulo: Hucitec\Polis, 2000.

ATTALA, D. A. “Crítica e interpretación del escepticismo en el artículo de Hegel relación Del escepticismo con la filosofía, de 1802”. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, nº93, junho/96, p.123-133

BIARD, J., BUVAT, D., KERVEGAN, J.-F., KLING, J.-F., et alli. **Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel. La doctrine de l’essence**. Paris: Editions Aubier Montaigne, 1983.

BLOCH, Ernst. **Sujeto-objeto. El pensameinto de Hegel**. Trad. esp.: Wecelao Roces, José Ripalda, Guillermo Hirata e Justo P. Corral. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

BONACCINI, Juan Adolfo. **A dialética em Kant e Hegel**. Natal: EDUFRN, 2000.

BORGES, Maria de Lourdes. “Será o hegelianismo uma forma de espinosismo?”. In: **Discurso**, nº 30, (1999), pp. 63-85.

BOURGEOIS, Bernard. “*Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel*”. In: **Etudes hégéliennes: Raison et décision**, Paris: Presses Universitaires de France, 1992, pp. 111-132.

_____. “*La spéculation hégélienne*”. In: **Etudes hégéliennes: Raison et décision**, Paris: Presses Universitaires de France, 1992, pp. 87-109.

_____. **Le pensée politique de Hegel**. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

D’HONDT, Jacques. **Hegel e o hegelianismo**. Cadernos Culturais. Lisboa: Editorial Inquérito. 1982.

DILTHEY, Wilhelm. **Hegel y el Idealismo**. Trad.: Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

DUBARLE, Dominique, DOZ, André. **Logique et dialectique**. Paris: Librairie Larousse, 1972.

DUSO, Giuseppe. **Hegel interprete di Platone**. Padova: CEDAM. 1969.

_____. “*Interpretazione hegeliana della contraddizione nel ‘Parmenide’, ‘Sofista’ e ‘Filedo’*”. In: **Il Pensiero**, XII, maggio-agosto, (1967), pp.206-220.

FELIPPI, Maria Cristina Poli. **O espírito como herança: as origens do sujeito contemporâneo**. Coleção Filosofia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

GADAMER, Hans Georg. **La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos**. 5ª. ed. Colección Teorema. Trad. esp.: Manuel Garrido. Madrid: Catedra, 2000.

KÖCHY, Kristian. „*Das ‚Experiment der Vernunft‘ bei Kant und Hegel*“. In: **Philosophisches Jahrbuch**, I, 109, (2002), pp. 44-63.

LUFT, Eduardo. **Para uma Crítica interna ao sistema de Hegel**. Coleção: Filosofia. Porto Alegre: EDPUCRS, 1995.

MACHEREY, Pierre. **Hegel ou Spinoza**. 2ª. ed. Paris: La Découverte, 1990.

BORGES, Maria de Lourdes. **História e metafísica: sobre a noção de espírito do mundo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

MENESES, Paulo. **Abordagens hegelianas**. Recife: Fasa, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. “*Lógica transcendental e lógica especulativa*”. In: **A Filosofia na crise da modernidade**. 2ª. edição. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *“Filosofia da Natureza e Idealismo objetivo: uma leitura da postura sistemática de Hegel segundo D. Wandschneider e V. Höslle”*. In: **Revista de Filosofia, Unisinos**, vol.7, (2007), n.1, 1.

PUNTEL, Lorenz Bruno. „Hegel und die absolute Dialektisierung der Metaphysik“. In: **Analogie und Geschichtlichkeit**. vol. I. Freiburg im Breisgau:Verlang Herder, 1969, pp.365-454.

_____. *„Hegels Wahheitskonzeption. Kritische Rekonstruktion und eine ‚analytische‘ Alternativa“*. In: **Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus: Deutscher Idealismus und die analytische Philosophie der Gegenwart**. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 3, (2005), pp.208-242.

RAMETTA, G. **Concetto del tempo: Eternità e “Darstellung” speculativa nel pensiero di Hegel**. Padova: ed. FrancoAngeli, 19__.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de justiça em Hegel**. Coleção: Filosofia. São Paulo: Loyola, 1996.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.

Outros textos utilizados:

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tr. br.: Marcelo Perini a partir da tr. it.: Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002

BONACCINI, Juan. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da filosofia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal-RN: UFRN, 2003.

CHAUÍ, M. *“Espinosa e a essência singular”*. In: **Cadernos espinosanos**, nº VIII, São Paulo, 2002, 9-41

DESCARTES, R. **Obras escolhidas**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 19__.

FICHTE, J.G.. **A doutrina-da-ciência 1794**. Coleção: Os Pensadores Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984, pp. 35-173.

FORLIN, E. **O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004

GADAMER, H.-G. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3ª. ed. Tr.: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Tr. br.: Cristian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JAEGER, Werner. **Paideia – A Formação do Homem Grego**. Trad. De Artur M. Perreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JUSTOS, José. **Ergon ou Energeia – Filosofia da linguagem na Alemanha (sec.s XVIII e XIX)**. Tr. e org.: José M. Justos, Lídia Campos Rodrigues, Rosa Maria Sequeira. Lisboa: Apáginastantas, 1986.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Coleção: Os Pensadores. Trad.: Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. 2ª. ed. Tr. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Prolegómenos a toda a metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 19__

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da Metafísica**. Tr.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MARX, K. **Manuscritos Econômicos-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret. 2001

MORUJÃO, C. **Schelling e o problema da individuação (1792-1809)**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

OLIVERIA, Manfredo Araújo de. **Para além da Fragmentação**. Coleção Filosofia. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *“Kant e a história como processo de totalização”*. In: **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993, 168-174.

_____. **Sobre a fundamentação**. Coleção Filosofia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

LEÃO, Emmanuel Carneiro e WRUBLEWKI, Sérgio org. **Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides e Heráclito**. [Texto bilíngüe]Tr. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes editora, 1991.

PAVIANI, J. **Filosofia e método em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

PLATON. **Obras completas**. Tr esp.: Maria Araujo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil, et alli. 2ª. ed. Madrid: Aguilar, 1969.

_____. **Mênon**. [Bilingüe]. Tr.: Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-RJ; Loyola, 2001.

_____. **Teeteto**. Tr. Carlo Alberto Nunes. Pará: Editora Universitária UFPA, 2001.

RÖD, Wolfgang. **Filosofia dialética moderna**. Tr.: Maria Cecília Maringoni de carvalho e Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.

SCHELLING, F.W.J. **Bruno ou do princípio divino e natural das coisas**. Coleção Os Pensadores. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989, pp. 71-154.

_____. **Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira**. Coleção: Os Pensadores. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989, pp. 45-56.

_____. **História da filosofia moderna: Hegel**. Coleção: Os Pensadores. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989, pp. 154-178.

_____. **Sistema del idealismo transcendental**. Tr esp.: Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1988.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. **O Espírito e a letra. A crítica da imaginação em Fichte**. São Paulo: Ed. Ática, 1975.

VICO, G. **Princípios de (uma) ciência nova: acerca da natureza comum das nações**. Coleção Os Pensadores. 3ª edição. Tr.: Antonio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Abril Cultural. 1984.