



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**WISLEY SOUSA LIMA**

**A CERTEZA SENSÍVEL NA “FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO” DE HEGEL**

**FORTALEZA**  
**2018**

WISLEY SOUSA LIMA

A CERTEZA SENSÍVEL NA “FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO” DE HEGEL

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Konrad Christoph Utz.

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

L711c Lima, Wisley Sousa.

A Certeza sensível na "Fenomenologia do espírito" de Hegel / Wisley Sousa Lima. – 2018.  
32 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Federal do Ceará, Instituto  
de cultura e Arte, Curso de Filosofia, Fortaleza, 2018.

Orientação: Prof. Dr. Konrad Christoph Utz.

1. Hegel. 2. Fenomenologia do espírito. 3. Certeza sensível. I. Título.

CDD 1000

---

WISLEY SOUSA LIMA

A CERTEZA SENSÍVEL NA “FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO” DE HEGEL

Monografia apresentada ao CURSO DE Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Konrad Christoph Utz.

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Konrad Christoph Utz (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Aos meus pais, Luís e Maria Socorro.

## **AGRADECIMENTOS**

A toda a minha família, pela compreensão e apoio fundamentais.

À UFC e à Funcap, pela manutenção da bolsa de auxílio.

Ao Prof. Konrad, pela orientação e paciência.

Aos colegas do *encontro de orientandos*, pelas críticas e sugestões.

Aos professores da banca examinadora, por seu tempo e colaboração.

## RESUMO

O idealismo transcendental tornou fenômeno e coisa em si irreconciliáveis, uma vez que, para Kant, a conformidade da representação ao objeto não poderia ser comprovada. Mas, se sujeito e objeto são irreconciliáveis, então o problema do conhecimento perde o sentido. Por isso, fez-se necessário perguntar por um modo de restituir o conceito de verdade como correspondência entre subjetividade e objetividade. Dentre as tentativas de solucionar esse problema legado de Kant, o método fenomenológico desenvolvido por Hegel e apresentado na introdução de sua Fenomenologia do espírito apresenta uma novidade em relação ao *modus operandi* de toda a discussão anterior, pois, pela primeira vez, a consciência pôde autoexaminar-se sem a imposição de uma forma prévia. A Fenomenologia do espírito é uma teoria do desenvolvimento desse autoexame a partir de uma dialética interna e necessária da consciência. Nela se mostra que a consciência assume muitas formas, que essas formas são ou verdadeiras ou falsas e que há apenas uma forma verdadeira. O objeto de estudo desta pesquisa será a primeira etapa desse itinerário, que, tomada como amostra, permitirá explicar a aplicação do método fenomenológico e compreender sua relevância, validade e implicações. Essa primeira forma da consciência é a certeza sensível, que consiste na crítica a toda imediatez e se divide em três momentos de acordo com seu ponto de vista sobre sujeito e objeto: primeiramente o objeto é visto como essencial e o sujeito como inessencial; depois, o sujeito é visto como essencial e o objeto como inessencial; e por último, apenas a relação sujeito-objeto é tomada como essencial.

**Palavras-chave:** Hegel. Fenomenologia do espírito. Certeza sensível.

## ABSTRACT

Transcendental idealism turned phenomenon and thing in itself irreconcilable, once that, for Kant, the conformity of the representation to the object could not be proven. But if subject and object are irreconcilable, then the problem of knowledge loses its meaning. Therefore, it was necessary to ask for a way of restoring the concept of truth as a correspondence between subjectivity and objectivity. Among the attempts to solve this legacy problem of Kant, the phenomenological method developed by Hegel and presented in the introduction of his *Phenomenology of the Spirit* presents a novelty in relation to the *modus operandi* of all the previous discussion, because, for the first time, the consciousness could self-examine without the imposition of a prior form. The *Phenomenology of spirit* is a theory of the development of this self-examination from a dialectic internal and necessary of consciousness. It shows that consciousness assumes many forms, that these forms are either true or false and that there is only one true form. The object of study of this research will be the first stage of this itinerary which, taken as a sample, will explain the application of the phenomenologic method understand its relevance, validity and implications. This first form of consciousness is the sensible certainty, which consists of the critique to all immediacy and is divided into three moments according to his point of view on subject and object: first the object is seen as essential and the subject as inessential; then the subject is seen as essential and the object as inessential; and lastly, only the subject-object relationship is taken as essential.

**Keywords:** Hegel. *Phenomenology of Spirit*. Sense-certainty.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>3</b>	<b>O MÉTODO DA FENOMENOLOGIA.....</b>	<b>15</b>
<b>4</b>	<b>A CERTEZA SENSÍVEL.....</b>	<b>20</b>
<b>4.1</b>	<b>Uma visão geral da certeza sensível.....</b>	<b>20</b>
<b>4.2</b>	<b>Primeiro momento: o objeto posto como essencial.....</b>	<b>24</b>
<b>4.3</b>	<b>Segundo momento: o sujeito posto como essencial.....</b>	<b>25</b>
<b>4.4</b>	<b>Terceiro momento: a relação posta como essencial.....</b>	<b>27</b>
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>30</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>31</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A Fenomenologia do espírito descreve o desenvolvimento da consciência comum, desde seu momento mais ingênuo, até o conhecimento do incondicionado – momento em que a certeza do sujeito corresponde à verdade do objeto. Nela partimos de um ponto de vista fenomenológico: não nos interessa a coisa em si kantiana, aquilo “por trás” do fenômeno, mas tão somente as coisas como nos aparecem. A consciência comum “adquire experiência” durante esse processo de autoexame, assimilando seus erros e modificando sua própria estrutura.

Meu objeto de estudo será a primeira etapa do itinerário descrito na Fenomenologia, a *certeza sensível*, que, tomada como amostra, permitirá explicar a aplicação do método descrito na introdução da Fenomenologia do espírito e a estrutura imanente a essa etapa, a fim de compreender sua relevância, validade e implicações. A certeza sensível parte do momento em que a consciência mais ingênua se torna capaz de distinguir entre si mesma e seu objeto e se divide em três momentos, configurando, primeiro, o realismo; depois, o idealismo; e, por último, o monismo neutro. Em sua totalidade, como resultado demonstrado por sua experiência geral, a certeza sensível consiste numa crítica do saber imediato, que toma as coisas como singularidades atômica e imediatamente acessíveis à sensibilidade.

O objetivo deste trabalho é compreender a certeza sensível, tendo como pressuposto o método fenomenológico proposto por Hegel na introdução da Fenomenologia do espírito. Trabalharei especificamente com os aspectos ligados à hermenêutica da certeza sensível enquanto texto – a fim de determinar minimamente do léxico e a coerência lógico argumentativa; e com aqueles ligados à compreensão da certeza sensível enquanto etapa de um processo – a fim de determinar a necessidade de tomá-la como primeira etapa para a aplicação do método fenomenológico bem como de suas consequências e limites: quais posições filosóficas ela refuta e com quais se identifica.

A investigação desse tema se justifica principalmente pelas implicações que o estudo da Fenomenologia de espírito pode gerar para as teorias da consciência, já que uma das questões centrais no debate sobre a consciência é a tese de Franz Brentano de que toda consciência é intencional. Essa tese pode ser problematizada e, eventualmente, corrigida a partir da teoria da consciência de

Hegel<sup>1</sup>, que analisa em primeiro lugar, não a relação (intencional) da consciência a algo fora dela, mas sua estrutura interna, que lhe possibilita se relacionar a algo diferente dela própria. A consciência intencional e representativa desenvolve-se a partir dessas formas básicas do relacionar-se e diferenciar-se, quando se refletem dialeticamente.

A metodologia deste trabalho consiste em (1) traçar uma breve história da Fenomenologia do espírito, a fim de compreender o problema que ela tenta resolver; (2) determinar minimamente o léxico, a fim de compreender como os conceitos envolvidos se articulam de acordo com a metodologia proposta por Hegel na introdução da obra; (3) compreender o papel do conceito de *certeza sensível* no contexto da Fenomenologia do espírito.

Meu texto está dividido, do ponto de vista da temática, em três grandes partes. A primeira parte (capítulo 2) explora uma breve contextualização histórico-filosófica da Fenomenologia do espírito. Em seguida, faço uma exposição dos elementos básicos do método dialético e fenomenológico empregado. E na última parte, trataremos especificamente da certeza sensível, primeiramente de um ponto de vista mais geral e em seguida analisando seus três momentos internos.

---

1 É importante esclarecer que a “teoria da consciência” de Hegel não se limita à Fenomenologia do Espírito, mas compreende outras obras, como a Ciência da Lógica. Além disso, como o sistema hegeliano tem uma dinâmica circular entre suas partes, não seria possível (em teoria) recortar apenas uma parte, abstraindo as outras, sem que com isso se perca a fundamentação última desse recorte. Desse modo, uma verdadeira compreensão dessa “teoria da consciência” de Hegel deve passar de maneira orgânica por todo o sistema.

## 2 UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

É opinião comum que Descartes inaugurou a filosofia moderna com seu método da dúvida radical, cuja célebre máxima “Penso, logo existo” é um dos primeiros desfechos e fundamento para uma filosofia do sujeito baseada sobretudo na investigação epistemológica. Kant, mais tarde, reafirmaria a centralidade do sujeito na filosofia elevando a consciência autorreferencial cartesiana ao eu transcendental, mas moveria a pergunta pela possibilidade do conhecimento a um patamar problemático: tornou fenômeno e coisa em si irreconciliáveis – uma vez que a conformidade da representação ao objeto não poderia ser comprovada – criando assim um dualismo que separa radicalmente sujeito e objeto.

Ora, se sujeito e objeto estão completamente apartados, sequer faz sentido pôr o problema do conhecimento, ainda por cima como paradigma primordial da investigação filosófica, pois, se a verdade é definida como concordância entre sujeito e objeto, faz-se necessário mostrar como essa concordância é constatável. Não é possível fornecer essa constatação a partir da representação, pois esta não é capaz de sair de si mesma e captar o objeto sem representá-lo: seria como perguntar sobre como é a aparência das coisas que aparecem quando não aparecem – o que não faz o menor sentido. Portanto, parece não ser possível dizer se o objeto se conforma ou não à representação do sujeito. Desse modo, ou o objeto é imanente à consciência do sujeito e se identifica com a representação ou é uma coisa totalmente diversa do sujeito e de sua representação, relacionando-se com ela de algum modo. No primeiro caso a verdade não pode ir além dos limites da consciência, e no segundo, a representação permanece radicalmente separada de seu objeto (HYPPOLITE, 2003, p. 32)

Por isso, fez-se necessário apresentar um novo modo de sustentar a verdade como correspondência entre subjetividade e objetividade. É este problema em torno da coisa em si, posto às claras pelas objeções ao idealismo transcendental, um dos principais fatores que impulsionaram a reflexão filosófica empreendida durante o Idealismo Alemão; e entre os pioneiros e mais importantes objetores de Kant está Jacobi, que em seu livro de 1787, *David Hume sobre a Crença ou Idealismo e Realismo, um Diálogo*, mais precisamente no apêndice intitulado *Acerca do Idealismo Transcendental*, revela três contestações intimamente ligadas, que depois seriam retomadas por autores como Schulze, Maimon, Fichte,

Schelling e Hegel (BONACCINI, 2003, p. 41). Façamos uma breve digressão para analisar essas contestações. Isto será importante para compreendermos melhor o desenvolvimento que virá em seguida.

A primeira contestação diz que o idealismo transcendental conduz ao solipsismo. É preciso notar que o idealista transcendental deve assumir, por definição, a tese de que não há acesso epistêmico à coisa em si, pois “o idealismo transcendental, princípio que fundamenta a doutrina da Crítica da Razão Pura, não admite nada que não sejam representações; e não se pronuncia sobre nada que possa ser exterior e independente de representações” (BONACCINI, 2003, p. 43). Ora, uma vez que o solipsismo é justamente a tese de que aquilo que se apreende como mundo externo é criação da própria mente do sujeito dessa apreensão, de modo que não seja possível supor uma objetividade externa, então, podemos dizer que o sujeito descrito pela Crítica da Razão Pura é um solipsista, pois não tem acesso epistêmico à coisa em si, isto é, só acessa representações.

A segunda contestação diz que a tese de que as impressões sensíveis são provocadas por objetos externos é incompatível com o solipsismo do idealismo transcendental. Poder-se-ia objetar uma possível compatibilidade entre o idealismo transcendental e impressões provocadas por objetos externos, salvaguardando essa doutrina de sua estrita limitação epistêmica à representações, mas a segunda contestação trata de afastar essa possibilidade. Jacobi criticou Kant por não admitir a cognoscibilidade da coisa em si ao mesmo tempo em que precisava admitir sua existência, porque o objeto “[...] é meramente admitido como causa inteligível do fenômeno, enquanto tal, a fim de termos algo que corresponda à sensibilidade na medida em que é receptividade” (JACOBI, 1812-1825, p. 221 apud BONACCINI, 2003, p. 48).

De fato, parece tratar-se de um contrassenso: uma vez que só posso acessar minhas representações do objeto, como posso dizer que ele existe independentemente delas e as está causando? Para Jacobi, o problema estava em falar de representação sem poder admitir o que ela “re-apresenta” a não ser como outra representação. Deve-se supor um representado que não se confunde com a representação, caso contrário, não é possível estabelecer um critério seguro para distinguir o objeto de sua representação (BONACCINI, 2003, p. 47-48).

Nesse sentido, seria extremamente problemático para Kant admitir tais objetos externos, pois não seria possível sequer denotá-los, isto é, distingui-los de

qualquer outra coisa, uma vez que não podemos falar declarativamente do que não conhecemos. Disso decorre que, se por um lado, admite-se tais objetos, então há acesso à coisa em si; por outro, se não se admite, torna-se impossível falar de representação; isto porque “o idealista transcendental tem que admitir coisas em si e conhecimento de coisas em si para não recair no solipsismo, mas [...] não há idealismo transcendental se enfraquecemos, por pouco que seja, a tese [...] de que só conhecemos fenômenos” (BONACCINI, 2003, p. 51). Em ambos os casos a doutrina kantiana terá problemas para sustentar-se.

A terceira contestação diz que a tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas conduz ao ceticismo. Para Jacobi, não conhecer a coisa em si é não conhecer, pois não há possibilidade de conhecimento ou verdade objetiva sem pressupor a realidade da coisa em si. O princípio básico dessa inferência é a compreensão de que o idealismo transcendental nos conduz ao subjetivismo e então ao relativismo, dada a falta de um critério de distinção entre representação e representado ao se negar o acesso epistêmico à coisa em si.

O solipsista não pode pressupor que suas afecções são causadas por objetos externos, no entanto, o que está na base do sistema da Crítica é justamente a espontaneidade: “nossos conceitos apenas possuem validade com referência a sensações [...] [pois] nosso conhecimento nada é senão uma consciência de determinações conectadas em nós mesmos [...], da qual nada mais se pode inferir” (JACOBI, 1812-1825, p. 225 apud BONACCINI, 2003, p. 50). A consequência desse antagonismo é que se não conhecemos a causa externa das sensações então, em última instância, não conhecemos, porque a verdade será sempre relativa ao sujeito concreto de seu aferimento, e não ao objeto externo e independente do sujeito, isto é, a verdade se torna totalmente relativa à consciência e o conhecimento objetivo impossível.

No que concerne ao ceticismo radical, é fácil mostrar que se trata de uma posição que não se sustenta, já que, se alguém afirma ser o conhecimento impossível, cai em contradição performativa; logo, é preciso pressupor que o ceticismo radical é falso. Isso também se aplica ao idealismo transcendental, na medida em que ele impossibilita verdades objetivas: “se negar o acesso às coisas em si compromete a possibilidade de uma verdade realmente objetiva, é preciso supor que esta interdição é falsa, e pressupor as coisas em si” (BONACCINI, 2003, p. 51).

Embora Hegel, de fato, retome algumas temáticas abordadas no citado apêndice, é preciso ter cuidado ao estabelecer essa ligação. Não se trata de coisa certa e inquestionável que ele o tenha lido, no entanto, é preciso considerar que é provável que parte de sua crítica ao dualismo de Kant tenha sido inspirada nas contestações de Jacobi, já que discute o dualismo e o problema da coisa em si desde as primeiras obras de Jena, principalmente em *Fé e saber*, em que se confronta com Fichte e Jacobi. Além disso, ele se ocupou com os principais autores da *aetas kantiana*, notadamente com Schulze, que havia reformulado as objeções de Jacobi. Portanto, é natural que ele tenha se posicionado acerca da polêmica em torno da coisa em si (BONACCINI, 2003, p. 131-132).

De qualquer modo, enquanto as contestações de Jacobi tentavam mostrar a contradição entre o extremo fenomenalismo, em que só se admitem representações, e a afirmação da coisa em si como causa das afecções, a maneira como Hegel abordou o problema – e aqui estamos considerando como ele o abordou na Fenomenologia do Espírito – questiona essa mesma contradição através da crítica à pressuposição de que primeiro é necessário estabelecer os critérios para considerar o conhecimento como um meio ou uma ferramenta para se chegar à verdade. Ele reforça o problema da afecção, mas o explica a partir do dualismo entre sujeito formal e realidade empírica. Para Hegel, o problema é que Kant pressupôs uma separação radical entre ser e pensar (BONACCINI, 2003, p. 138-139).

Porém, não se deve pensar que Hegel quisesse restaurar a metafísica tradicional, pois, assim como Kant, ele admite que os objetos do mundo empírico são fenômenos – não por uma incapacidade de conhecer a coisa em si, mas porque são a manifestação finita de um fundamento inteligível que é o Absoluto<sup>2</sup>. Por isso Hegel entende que se a finitude está nas próprias coisas e não no conhecimento, a coisa em si é uma hipóstase e seu conceito não passa de uma abstração que tem sua razão de ser por conta dessa barreira que foi interposta entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível (BONACCINI, 2003, p.139-140).

A meta para a filosofia de Hegel, será, portanto, vencer esse dualismo através de “um ‘monismo verital e conceitual absolutista’ em que a verdade se dá numa perfeita identidade entre sujeito e objeto” (MOTLOCH, 2007, p. 187). Essa

---

2 Originalmente “*das Absolute*”. Este substantivo é utilizado por Hegel para se referir à realidade última, incondicionada; àquilo que existe antes e independentemente de tudo e que configura uma identidade subjacente ao sujeito e ao objeto. Cf. INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. p. 39-41.

meta, segundo Lima Vaz (2014, p. 12), está contida na Fenomenologia do Espírito, pois esta pretende ser uma resposta à aporia transmitida pela Crítica da Razão Pura ao Idealismo Alemão, aporia que consiste na cisão entre a ciência do mundo fenomênico, obra do Entendimento, e o conhecimento do Absoluto, que é ideal da Razão. Hegel, entretanto, não declara tal identidade através de um mero postulado ou simples constatação – resultante negativa do fracasso das tentativas de seus predecessores. Antes, é preciso chegar a esse resultado sem cometer os antigos erros, isto é, sem partir de uma série de pressupostos questionáveis. O que se quer é trilhar, de modo “natural”, um caminho que conduza a essa identidade.

Mas, como afirma Motloch (2007, p. 188), em Hegel todo conhecimento pontual é essencialmente provisório, ou seja, só podemos alcançar a verdade numa apresentação integral do universo; e isso quer dizer que só alcançaremos a identidade que buscamos após essa apresentação integral do todo, e essa é a pretensão do sistema filosófico de Hegel, do qual a Fenomenologia do espírito é a introdução<sup>3</sup>, e como tal, constitui o caminho necessário que a consciência deve percorrer para se desvencilhar do dualismo e compreender que “o mesmo é pensar e ser”; e, ao se desvencilhar dele, não chega ao fim, mas à estaca zero, pois resta refazer toda a filosofia que estivera preza aos erros do dualismo. Por isso, a Fenomenologia do espírito pode ser compreendida como uma refutação de todas as posições das diferenças atomizadas entre sujeito e objeto que pretende ser penas o começo da identidade e da verdade, expostas de forma integral e dinâmica apenas na totalidade do sistema.

Nesse sentido, afirma Hyppolite (2003, p. 20), a Fenomenologia não é nem uma numenologia nem uma ontologia e mesmo assim pretende ser um conhecimento da totalidade una e incondicionada, do Absoluto, pois em vez de apresentar esse conhecimento como é em si e para si, Hegel o considera como este se dá para a consciência, isto é, como fenômeno. A Fenomenologia narra o processo pelo qual a consciência comum chega ao saber incondicionado a partir de uma autocrítica de seu saber fenomênico; e compreender o método empregado por Hegel para alcançar os meandros do desenvolvimento da consciência será fundamental para darmos conta da certeza sensível, objeto central de nosso estudo.

---

3 Essa tese não é um consenso entre os intérpretes de Hegel, mas, como não é possível fazer uma defesa dessa posição neste trabalho, estou tomando-a simplesmente como pressuposto.



### 3 O MÉTODO DA FENOMENOLOGIA

A primeira coisa de que precisamos tomar ciência é que o termo ‘Fenomenologia do espírito’ designa um conceito rico que exprime um processo dinâmico que, como sugere o primeiro título escolhido para a obra, consiste numa *ciência da experiência da consciência*; e, com isso, se quer dizer: o “desenvolvimento e cultura da consciência natural rumo à ciência, isto é, rumo ao saber filosófico, ao saber do Absoluto; [e que] indica simultaneamente a necessidade de uma evolução da consciência e o término dessa evolução” (HYPPOLITE, 2003, p. 20).

De acordo com Lima Vaz (2014, p. 11-12), o que se pretende na Fenomenologia é articular, através de um discurso científico<sup>4</sup>, as etapas às quais a consciência chega durante seu desenvolvimento, sendo que tais etapas apresentam uma face dialética, porque a passagem entre elas não obedece à ordem cronológica dos eventos, mas à necessidade imposta ao discurso de mostrar o desdobramento de uma lógica que deve conduzir ao momento do saber como adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto.

A “novidade filosófica” do método de investigação da Fenomenologia em relação ao *modus operandi* de toda a discussão filosófica anterior, é que, pela primeira vez, a consciência pôde examinar a si mesma sem a intromissão do filósofo, já que não é preciso impor nenhuma forma prévia à consciência comum enquanto se descreve a dialética interna e necessária de seu desenvolvimento. As formas intermediárias e a forma final que a consciência deve tomar durante o processo é produto de sua própria experiência.

É possível comparar tal processo a uma espécie de confissão em que a consciência mesma, e não o filósofo, narra aquilo que naturalmente se põe diante dela, isto porque, como afirma Utz (2007, p. 83-84), a fenomenologia é um modo específico de investigar objetos que os analisa na simples forma de sua aparência, ou seja, sem se preocupar com questões ontológicas ou epistemológicas. Já a especificidade da Fenomenologia do espírito consiste em ser uma teoria das *formas de aparência* da consciência, isto é, das etapas ou *figuras* a que a consciência alcança durante seu desenvolvimento. Na Fenomenologia se mostra que existem

---

4 O termo “ciência” como sinônimo apenas de ciência empírica é uma tendência recente. Hegel, obviamente, utiliza esse termo em seu sentido tradicional, isto é, como sinônimo de *episteme*, que é todo conhecimento rigoroso, racionalmente fundamentado.

várias figuras da consciência; que tais figuras são verdadeiras ou falsas; e que há apenas uma figura verdadeira. A Fenomenologia narra o itinerário que a consciência faz, passando de figura a figura até sua forma acabada, através de um procedimento capaz de apurar contradições internas a essas figuras, o que torna possível falseá-las sem recorrer a comparações com a realidade, isto é, sem se preocupar se há, como é, ou o que seja a coisa por trás do fenômeno.

Tal desenvolvimento dialético da consciência só pode se dar graças ao fato de que “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*” (HEGEL, 2014, p. 75). Como exposto por Utz (2007, p. 86-89), esse “algo ser para nós”, proposição comumente conhecida como “sentença da consciência”<sup>5</sup> é a característica elementar da consciência, sem a qual é impossível conceber nosso “estar-consciente”, o que quer dizer que a consciência estabelece por si mesma uma diferença fenomenológica entre ela e seu objeto. Esse distinguir-se e relacionar-se, no entanto, não exige uma autoconsciência plena, mas tão somente que a consciência reconheça a si como algo indeterminado e distinto de seu objeto.

Podemos tomar como exemplo a experiência de ver uma maçã: ao ver uma maçã sou ao mesmo tempo consciente da maçã e de que vejo uma maçã; isto é, meu conteúdo mental nesse momento não é apenas acerca da maçã – o aparecer da maçã sem mais nada – mas também acerca dessa relação: a maçã é compreendida como coisa independente de mim, que é observada por mim. Ao mesmo tempo em que vejo a maçã, sei que a vejo, sei que o que vejo é acerca dela.

Como discutimos anteriormente, na Fenomenologia, a consciência ordinária parte do princípio de que a realidade não pode ser tomada como uma construção subjetiva e solipsista, uma vez que a consciência se diferencia de seu objeto; e de que toda investigação deve pressupor que seu objeto pode ser conhecido, já que a consciência se relaciona com seu objeto. Portanto, nossas pretensões de verdade e saber dizem respeito a uma realidade objetiva independente da consciência e que temos a obrigação de fundamentar, isto é, supomos em nossa consciência ordinária que o real é epistemologicamente acessível e independente daquilo que temos como verdadeiro. Essas duas

---

5 Não corresponde exatamente ao conceito de *intencionalidade* de Franz Brantano, pois, enquanto este tem um sentido externo (ter intencionalidade é ser acerca de algo), a *sentença da consciência* tem um sentido interno, pois se refere a um fato fenomenológico mais básico inscrito na estrutura interna da consciência.

suposições criam uma tensão dentro da consciência que ela buscará resolver durante seu desenvolvimento (KOCH, 2007, p. 145-146). Isto porque a união de diferenciação e identificação (ou relação) é a estrutura mínima para que a consciência encontre uma contradição interna de modo que sua dialética intrínseca possa funcionar.

Vejamos então a “arquitetura” que Hegel atribui à consciência: em primeiro lugar, temos uma estrutura formal que une e articula identidade e diferença; em segundo lugar, temos o conteúdo que aparecerá inserido nessa estrutura; em terceiro lugar, temos os dois aspectos (ou “lados”) que resultam da inserção desse conteúdo na estrutura formal da consciência – o primeiro, o “ser em si” (ou “em-si”), versa sobre a diferença entre a consciência e seu conteúdo, enquanto o segundo, o “ser para a consciência” (ou “para-ela”), versa sobre a relação entre a consciência e seu conteúdo; por vezes Hegel também os designa por “verdade” e “saber”, respectivamente (UTZ, 2007, p. 88-89).

Durante o autoexame da consciência o resultado da investigação será negativo enquanto verdade e saber não corresponderem um ao outro. A consciência se torna contraditória porque o mesmo objeto que foi introduzido em sua estrutura formal é tomado como sendo em si e como sendo apenas para a consciência; como não pode permanecer assim, ela tenta mudar seu saber para adequá-lo à verdade do objeto, mas, como verdade e saber são partes constituintes dessa consciência, uma mudança no lado subjetivo mudará a consciência enquanto tal e, com isso, o lado objetivo também será modificado (UTZ, 2007, p. 92).

Mas como a consciência de fato encontra uma contradição entre suas partes e inicia um processo dialético? Como isso se daria “na prática”? Utz (2007, p. 93-95) nos fornece um exemplo que ilustra a aplicação do método. Ele diz: quando vemos uma flor laranja temos a flor que nos aparece, o em-si, e nosso saber sobre o seu aparecer, o para-ela. Se por acaso descobríssemos um vidro vermelho entre nós e a flor, então saberíamos que a flor, na verdade, deve ser amarela e que a flor laranja é uma mera aparência.

Do ponto de vista comum apenas trocamos de objeto. Mas o que aconteceu do ponto de vista fenomenológico? A consciência operou uma transformação no em-si. E o que isso quer dizer? Quer dizer que não aconteceu uma simples troca de objetos, mas que a própria estrutura formal da consciência

mudou: o antigo em-si foi desmascarado como sendo apenas um “para-ela” e então suprassumido<sup>6</sup> num “para-ela daquele em-si”.

Note que não existem dois objetos alternativos, pois do ponto de vista fenomenológico a consciência tem apenas um objeto, o em-si. O que de fato aconteceu foi uma dinâmica interna e não uma troca. A consciência mudou a forma do objeto ser dado a ela, ela mudou suas pretensões ontoepistemológicas sobre ele. O essencial para a consciência em seu autoexame não é, portanto, a mudança no conteúdo, pois o novo conteúdo é do mesmo tipo do anterior e ainda pode ser desacreditado (se, por exemplo, encontrássemos outro vidro, agora amarelo, que nos levaria a concluir que a flor na verdade é branca), mas a mudança no nível formal: o que antes era dado como em-si passou a ser dado como para-ela-em-si.

Saindo do exemplo, as pretensões de verdade e saber que a Fenomenologia busca investigar não dizem respeito a flores, mas a certas “visões de mundo”. Segundo Koch (2007, p. 146) elas são pretensões de nível categorial, como por exemplo, pretensões de que a realidade é algo como uma pluralidade de substâncias aristotélicas finitas, ou uma substância espinosiana infinita e singular, ou a totalidade dos fatos e não das coisas, etc.

Vê-se como essas pretensões categoriais se identificam com as mais variadas filosofias. Isso não se dá por acaso, mas trata-se de uma consequência da constituição interna de nossa consciência: o primeiro lado da consciência, o em-si, sendo o aspecto realista ou objetivo, caracteriza uma ontologia implícita, enquanto seu outro lado, o para-ela, que é o aspecto cognitivo ou subjetivo, caracteriza uma epistemologia implícita.

Por isso, para Hegel, a multiplicidade de ontologias disponíveis, bem como de suas respectivas contrapartes epistemológicas, são expressões de momentos categoriais da consciência, ou seja, cada uma delas corresponde em maior ou menor grau a uma certa figura da consciência – mas o que nos interessa aqui é saber que se alguma pretensão desse tipo é necessária para que a consciência tenha algum conteúdo e, por conseguinte, para que a investigação fenomenológica possa se dar, então por onde começamos? Qual ontologia devemos escolher?

---

6 Originalmente “*aufheben*”, significa “elevar, anular e conservar”. Hegel regularmente utiliza os três sentidos ao mesmo tempo. Cf. INWOOD, op. cit., p. 302-304. Supõe-se que A é a suprassunção de B quando A é o resultado de um desenvolvimento dialético de B, e portanto é mais rico que B em mediações, substituindo-o ao mesmo tempo em que o engloba.

Como cada ontologia produzida pela consciência pode ser falseada e sucedida, seria necessário encontrar uma ontologia simples e destituída de alternativa – a mais básica possível que opere com uma consciência incipiente que apenas distingue de si seu objeto – e introduzi-la na estrutura formal da consciência para iniciar seu autoexame. Assim, uma vez encontrada a ontologia ideal para o começo da investigação, o exame que a consciência fará de si mesma consistirá em comparar seus dois lados a fim de ver se concordam categorialmente entre si – já que partimos da pressuposição de que sujeito e objeto não podem estar apartados, mas devem se corresponder de algum modo. Como o em-si institui o padrão de medida do para-ela, uma figura da consciência será categorialmente falsa se o seu para-ela apresentar outra forma categorial que seu em-si. Ou seja, é preciso chegar ao momento em que ontologia e epistemologia implícitas se identificam (KOCH, 2007, p. 147).

## 4 A CERTEZA SENSÍVEL

### 4.1 Uma visão geral da certeza sensível

A primeira figura da consciência é a certeza sensível. Vejamos então como se justifica que essa figura seja aquela ontologia primeira e destituída de alternativa que a consciência precisa para iniciar seu autoexame; como essa figura inicia sua dialética interna; qual sua definição; e porque ela constitui o paradigma que estrutura o projeto da Fenomenologia. Hegel inicia esse capítulo da seguinte maneira:

O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: – *saber do imediato* ou do *essente*. Devemos proceder também de forma *imediata* ou *receptiva*, nada mudando assim na maneira como ele se *oferece* e afastando de nosso apreender o conceituar (HEGEL, 2014, p. 83, grifo do autor).

De acordo com Santoro (2008, p. 6) essa definição sucinta e aparentemente não problemática contém três possíveis aplicações para o termo 'imediato' e encontramos nessas aplicações as características do método que já comentamos:

a) pode se referir àquilo com que se começa e que deve necessariamente vir antes de tudo (a primeira figura deve corresponder ao estágio mais incipiente do desenvolvimento da consciência comum em que estejam presentes apenas os critérios mínimos para reportar-se a algo e se distinguir dele);

b) ao modo como a consciência deve apreender seu objeto, isto é, a recepção direta dos dados da sensibilidade pelo sujeito. Podemos falar também da imediaticidade do saber que articula as duas partes da consciência (cada figura já contém em si seu critério de validade podendo falsificar a si mesma e passar à próxima figura de modo autônomo);

c) ao próprio objeto visado pela consciência. Esta tem a imediatez como uma propriedade da coisa: os objetos são tomados na simples forma de sua aparência, tal e qual se nos apresentam, ou seja, como fenômenos.

Desse modo, podemos entender o porquê da certeza sensível ser a primeira figura da série: ela é a candidata ideal que atende a todos esses requisitos de imediaticidade. Segundo Gaboardi (2008, p. 2) a Fenomenologia precisa iniciar

por esse ponto porque é nele que aparecem os elementos mínimos que tornam possível a experiência fenomenológica, já que a certeza sensível é capaz de distinguir de si a realidade e pretende apreender esse elemento distinto de si em sua imediatez.

Hegel diz que

[...] o conteúdo concreto da *certeza sensível* faz aparecer imediatamente essa certeza como o *mais rico* conhecimento [...]. Além disso a certeza sensível aparece como a *mais verdadeira*, pois do objeto nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda a sua plenitude, diante de si. (HEGEL, 2014, p. 84, grifo do autor).

Isso quer dizer que há uma dupla pretensão: primeiro, de que a consciência pode acessar à coisa de modo direto; segundo, de que a coisa se apresenta com a máxima riqueza de detalhes. Além disso, nessa etapa a consciência não toma os objetos como uma multiplicidade de propriedades, mas tão somente como singularidades atômicas e reais: “A *Coisa* é: para o saber sensível isso é o essencial: esse puro *ser*, ou essa imediatez simples, constitui sua *verdade*” (HEGEL, 2014, p. 84, grifo do autor).

Segundo Koch (2007, p. 149) podemos entender que a certeza sensível parte de uma multiplicidade de impressões sensíveis do tipo que encontramos na filosofia de David Hume: temos de um lado uma ontologia nominalista, já que a consciência considera o em-si como um simples individual, e do outro uma epistemologia empírica, pois tem nos dados da sensibilidade o início de seu conhecimento, o seu para-ela.

Já Motloch (2007, p. 190) tenta nos dar uma ideia do que seria a certeza sensível tomando como exemplo os primeiros momentos fugazes que se seguem depois de virarmos o olhar para uma outra direção ou o momento subsequente ao despertar do sono em que a consciência intui coisas novas sem a intervenção da reflexão, ou seja, sem mediações. No entanto, é justamente essa pretensão de imediatez que conduzirá a consciência a uma contradição, pois, se atentarmos bem, o momento fugaz em que vemos as coisas dessa maneira é justamente aquele em que ainda não sabemos dizer o que elas são. Nas palavras do próprio Hegel:

[...] essa certeza se faz passar a si mesma pela verdade mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele é. Sua verdade apenas contém o ser da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza

como puro Eu, ou seja: Eu só estou ali como puro este, e o objeto, igualmente apenas como puro isto. (HEGEL, 2014, p. 84).

Aí se encontra a contradição com que a consciência se depara: ao pretender, na certeza sensível, a máxima imediatez de sua apreensão e a máxima riqueza de seu conhecimento, quer o impossível, porque uma apreensão desse tipo precisaria ser pré-conceitual – o que excluiria a possibilidade de dizer sequer *o que as coisas são*. Isso se dá porque a consciência está lidando exclusivamente com singulares, e dessa forma não pode lhes atribuir qualquer realidade universal, pois ao fazê-lo cairia em mediações. Assim, quando a consciência tem diante de si um objeto qualquer, não pode se referir a sua cor, forma, tamanho e etc. porque cor, forma e tamanho não são exclusividades de seu objeto atual, mas atribuições aplicáveis a outros objetos, portanto, atribuições que introduzem uma mediação nesse conhecimento.

Logo, das coisas que visa, a certeza sensível pode dizer apenas *que são*, estando limitada a indicar as coisas, isto é, limitada ao nível indexical da linguagem, pois quando tenta expressar a riqueza daquilo que apreendeu de forma imediata só pode dizer que a coisa é: a coisa não é sua cor, sua forma, seu tamanho, seu peso, mas tão somente é – ela é isto aí, diante de mim. Um cubo branco, por exemplo, não teria sua verdade no ser branco ou no ser cúbico e etc., mas em sua pura existência, assim, quando quero me referir a ele não posso denotá-lo como cúbico e branco, mas apenas como “isto” e igualmente com tudo, inclusive o Eu é apenas um Eu abstrato, um este aqui. Por isso, como observa Koch (2007, p. 150), “os particulares sensíveis [visados na certeza sensível] ferem o princípio da *identitas indicernibilum*”. Para Hyppolite (2003, p. 100), isso significa que a certeza sensível capta o *álogon*, o inefável, que é somente visado, mas não atingido, que é experimentado, mas não pode ser expresso e por isso não tem verdade.

Hegel continua:

Uma certeza sensível efetiva não é apenas essa pura imediatez, mas é um *exemplo* da mesma. Entre as diferenças sem conta que ali se evidenciam, achamos em toda a parte a diferença-capital, a saber: que nessa certeza ressaltam logo para fora do puro ser os dois *estes* já mencionados: um *este*, como *Eu*, e um *este* como *objeto*. [...] tanto um como o outro não estão na certeza sensível apenas de *modo imediato*, mas estão, ao mesmo tempo, *mediatizados*. Eu tenho a certeza por *meio de* um outro, a saber: da Coisa; e essa está igualmente na certeza *mediante* um outro, a saber, mediante o Eu. (HEGEL, 2014, p. 84).



De acordo com Paulo Menezes (1992, p. 35), aqui Hegel aponta dois motivos para que a consciência abandone sua ilusão de imediatez:

a) primeiramente porque uma certeza sensível que lida de fato com um *este* como Eu e um *isto* como objeto deve ser uma instância, um caso particular de um sujeito e de um objeto sensíveis, o que leva a uma contradição ou desacordo entre um em-si individual, atômico, e um para-ela universal, abstrato, indexical.

b) depois porque existem nela muitas mediações ainda não percebidas, como o fato de que tanto sujeito como objeto são, na verdade, mediatizados. Pois a consciência que distingue a *verdade* do *saber* é ela própria, ao mesmo tempo, sua relação, de modo que quando a verdade muda, o saber muda e *vice-versa*.

É a partir desse ponto, como veremos adiante, que o Eu e o isto imediatos, singulares e atômicos, visados no começo da certeza sensível serão, desmascarados como, covariantes, relacionados, intermediados, e portanto, não estando nem mesmo na pura imediatez que se pretendia. Assim, ao fazer sua experiência, a certeza sensível deixará de ser imediata, concreta e singular e passará a ser mediada, abstrata e universal.

Por isso o resultado da certeza sensível consiste, de modo geral, numa crítica de todo o saber imediato. Ela parte do momento em que a consciência mais ingênua se torna capaz de distinguir entre si mesma e seu objeto e passa por três momentos: o primeiro, quando o objeto é posto como o essencial, em que os conteúdos sensíveis da consciência são tomados como o mais verdadeiro e imediato; depois, o momento em que o sujeito é posto como essencial, em que a opinião é o mais verdadeiro e imediato; e por último, o momento em que a certeza sensível é posta em sua unidade concreta, em sua totalidade relacional. (HYPPOLITE, 2003, p. 104).

Segundo Torres (2009, p. 27), como é crítica da imediatez, esse momento da consciência pode ser tomado como paradigma para pensar todas as outras figuras da consciência, pois o próprio Saber Absoluto, que será o final de todo esse percurso feito pela consciência, reconhece uma mediação necessária ao postular uma igualdade entre sujeito e objeto. Assim, podemos dizer que o objetivo da filosofia de Hegel – essa identificação entre sujeito e objeto ou a afirmação de que “o mesmo é pensar e ser” – já aparece na certeza sensível de forma “embrionária”. Veremos a seguir como se dá esse desenvolvimento em cada um de seus três momentos internos.

## 4.2 Primeiro momento: o objeto posto como essencial

A certeza sensível, em seu primeiro momento, põe o objeto como essencial e o sujeito como inessencial, ou seja, a consciência sabe do objeto porque este é, e ele permanece sendo, quer ela saiba dele ou não; trata-se de uma posição *realista* (KOCH, 2007, p. 150) em que “o ser é posto como essência, ele é imediato; pelo contrário, o saber é o inessencial e o mediatizado: é uma saber que tanto pode ser como não ser.” (HYPPOLITE, 2003, p. 104). Hyppolite (2003, p. 105), identifica elementos da filosofia de Parmênides neste primeiro momento da certeza sensível, pois o *ser (tó ón)*, é independente de todo saber e se distingue da *opinião (doxa)* do mesmo modo que a certeza sensível distingue entre sua *essência* e seu *visar (Meinung)*.

Como a consciência precisa comparar seus dois lados, “o objeto [...] deve ser examinado, a ver se é de fato, na certeza sensível mesma, aquela essência que ela lhe atribui; e se esse seu conceito – de ser uma essência – corresponde ao modo como se encontra na certeza sensível” (HEGEL, 2014, p. 84-85). E já que o objeto não é para a consciência um substrato ao qual aderem propriedades, mas um singular, o saber que a ela tem dele deve tomá-lo em seu puro existir, o que faz com que o ato de conhecer se esgote nessa relação imediata. (GABOARDI, 2008, p. 4).

Hegel então nos propõe um experimento mental que exemplifica o tipo de experiência que a consciência deve fazer para verificar sua tese de objetos singulares e imediatos: o que aconteceria se indagássemos esses objetos acerca do *aqui* e do *agora* imediatos, isto é, segundo aparecem imediatamente no espaço e no tempo?

Se pergunto pelo agora, e o agora é noite, e anoto esta verdade, logo depois vê-se que ela não permanece, pois o tempo passou e o agora é dia, tarde ou manhã e já não corresponde à minha anotação. Do mesmo modo, se pergunto pelo aqui, e o aqui é uma árvore, logo desvanece porque me viro e o aqui não é mais uma árvore, mas uma casa, etc. Como a certeza sensível busca a imediatez e atribuiu sua essência ao objeto, a consciência esperava que sua “verdade imediata” sobre o objeto fosse conservada, mas o que de fato acontece é que o objeto se mostra como inessencial, pois nada nele permanece, ele é sempre outro de si mesmo, está sempre em movimento.

Portanto, esses modos imediatos de apreender os objetos – o aqui e o agora – não se podem manter no tempo e no espaço, não permanecem. O que de fato permanece é o aqui e o agora mediados por todas as suas instâncias. Por isso Hegel os denomina *negativos em geral*, pois é indiferente que o agora seja dia ou noite, ou que o aqui seja casa ou árvore, pois ao tentar captar o aqui ou o agora singular, a consciência se depara com todos os aqui e todos os agora, pois, como vimos, tratam-se de termos indexicais e estes só podem indexar na medida em que são universais.

O primeiro aprendizado da consciência natural consiste, portanto, em descobrir que a apreensão imediata pela sensibilidade de objetos singulares não funciona, pois tudo o que alcança é o inefável. Por isso, afirma Santoro (2008, p. 7), a análise hegeliana deve adotar um conceito de verdade intimamente ligado à possibilidade de expressão linguística, pois os dados da sensibilidade só adquirem sentido quando são enunciados, isto é, à medida que podem ser abarcados na linguagem. Como afirma Hegel:

[...] o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está, pois, totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que '*visamos*'. (HEGEL, 2014, p. 86, grifo do autor).

O resultado a que se chega, como se pode notar, é a indeterminação do universal. Desse modo, nega-se o movimento (a mudança do mundo sensível é uma mera aparência, uma opinião) e afirma-se o ser como repouso. E já que a consciência natural é incapaz de apreender o objeto como singularidade e ao mesmo tempo visá-lo como o imediato que é e permanece sendo o mesmo, ela precisará buscar outro candidato à essência imediata e imóvel. Por isso, a consciência permanecerá em sua busca pela imediatez, mas desta vez, "recambiada ao Eu". A certeza sensível agora perpetuará seu propósito numa segunda tentativa, ou momento, em que admite a inessencialidade do objeto visado, mas atribui ao Eu a imediatez e a essencialidade pretendidas. (TORRES, 2009, p. 29).

#### **4.3 Segundo momento: o sujeito posto como essencial**

Em seu segundo momento, a certeza sensível põe o Eu como essencial e o objeto como inessencial. Sua visão de mundo é, portanto, o *idealismo* (KOCH, p. 150), pois é em seu visar, em sua apreensão subjetiva das coisas, que a consciência buscará firmar seu propósito. Nas palavras de Hegel:

Agora, pois, a força de sua verdade está no Eu, na imediatez do meu *ver, ouvir* etc. O desvanecer do agora e do aqui singulares, que visamos, é evitado porque *Eu* os mantenho. O *agora é dia* porque Eu o vejo; o *aqui é uma árvore* pelo mesmo motivo. (HEGEL, 2014, p. 86-87, grifo do autor).

Contudo, a consciência que agora percebe o sujeito como o ponto fixo da relação, percebe também que não está só. Para que a verdade de seu visar se conservasse, a consciência precisaria ser única no universo, mas como ela é apenas uma dentre muitas outras instâncias de seu gênero, o seu visar é particular, e portanto, limitado ao seu golpe de vista. Enquanto um Eu diz “o aqui é uma árvore” com a autoridade da imediatez de seu ver, outro Eu, com a mesma autoridade, refuta aquele Eu e diz “o aqui não é árvore, mas uma casa”.

Por isso Hyppolite (2003, p. 109), continuando sua comparação com a filosofia grega, agora identifica nessa passagem a posição dos sofistas, nomeadamente Protágoras, que afirmava que “o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, e das que não são, enquanto não são”, já que o ser das coisas (do objeto) foi tomado como aparência na experiência anterior. Como se trata, no fim das contas, de relativismo, a verdade do visar não passa de uma verdade circunscrita que deve trazer um condicional no início de sua proposição: “se se trata de mim, o aqui é esta árvore diante de mim”.

[...] a certeza sensível experimenta nessa relação a mesma dialética que na anterior. *Eu, este*, vejo a árvore e *afirmo a árvore como o aqui*; mas um *outro Eu* vê a casa e afirma: o aqui não é uma árvore, e sim uma casa. As duas verdades têm a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do ver, e a segurança e afirmação de ambos quanto a seu saber; uma porém desvanece na outra. (HEGEL, 2014, p. 87, grifo do autor).

Desse modo, como o visar de cada Eu singular tem o mesmo valor e se contrapõem uns aos outros sem jamais se contradizerem, isto é, são logicamente contrários, segue-se a consciência continua aceitando a verdade de um negativo em geral, pois é indiferente se quem afirma seu visar é este ou outro Eu. Do mesmo modo, se não compararmos entre os muitos sujeitos, mas apenas o saber de um

mesmo Eu em dois momentos distintos, veremos o mesmo resultado: se o agora é dia porque Eu vejo e é noite pela mesma razão, o Eu se mantém igual a si mesmo enquanto sustenta opiniões divergentes. (HYPPOLITE, 2003, p. 110). Como não é exatamente nem aquele que vê uma casa, nem aquele que vê uma árvore e etc., segue-se que esse Eu que se mantém é um negativo em geral, um universal:

O Eu é só universal, como *agora, aqui, ou isto*, em geral. "Viso", de certo um *Eu singular*, mas como não posso dizer o que 'viso' no agora, no aqui, também não o posso no Eu. Quando digo: *este aqui, este agora*, ou um *singular*, estou dizendo *todo este, todo aqui, todo agora, todo singular*. Iguamente quando digo: *Eu, este Eu singular*, digo todo *Eu* em geral; cada um é o que digo: *Eu, este Eu singular*. (HEGEL, 2014, p. 87, grifo do autor).

Vemos que mais uma vez a fracassaram as pretensões da certeza sensível de encontrar no Eu o singular imediato. Há, no entanto, um progresso nessa dialética do lado do sujeito em comparação àquela do lado do objeto: entre o Eu singular e o Eu universal há um vínculo mais profundo que entre o Eu e o objeto espaço-temporal, o que indica que aos poucos a consciência está se aproximando de uma identidade entre seus dois lados. (HYPPOLITE, 2003, p. 111). Mas a consciência ainda tem uma terceira possibilidade a testar: tomar como essencial não uma ou outra parte da relação, sujeito ou objeto, mas a relação mesma, isto é, tomar a certeza sensível em sua unidade concreta.

#### **4.4 Terceiro momento: a relação posta como essencial**

Em seu terceiro momento, a certeza sensível não atribui essencialidade ou inessentialidade nem ao sujeito nem no objeto, pois nega qualquer diferença entre eles. Agora a visão de mundo da consciência é um certo *monismo neutro* (KOCH, 2007, p. 150), pois como ambos foram desmascarados como universais e neles não subsiste o nem o aqui nem o agora imediatos, o que garantirá a imediatez de sua verdade será a relação entre essas suas duas partes. (MENEZES, 2006, p. 37). Além disso, todo movimento é negado, pois agora o Eu não muda seu visar ao longo do tempo, ele "não se vira", não olha em outra direção; e nem se compara com outro Eu. (TORRES, 2009, p. 30). O Eu agora diz para si mesmo: "Eu [...] sou um puro intuir; eu, quanto a mim, fico nisto: o agora é dia; ou então neste outro: o aqui é árvore. Também não comparo o aqui e o agora um com o outro, mas me

atenho firme a *uma* relação imediata: o agora é dia” (HEGEL, 2014, p. 88, grifo do autor).

Mas se tentar indicar o agora que afirma, a consciência perceberá que caiu em mais um engano, pois a relação “o agora é dia”, tida como imediata se mostra na verdade como uma mediação. Acontece que o indicar do agora percorre outros momentos, pois quando afirmamos o que o agora é, não o captamos *sub specie aeternitatis*, já que experimentamos o passar do tempo, mas indicamos automaticamente algo que já foi, que passou no momento infinitesimal de seu indicar. Hegel afirma que o curso desse movimento é o seguinte:

- 1) indico o agora, que é afirmado como o verdadeiro; mas o indico como o-que-já-foi, ou como um suprassumido. Suprassumo a primeira verdade, e:
- 2) agora afirmo como segunda verdade que ele *foi*, que está suprassumido.
- 3) mas o-que-foi não é. Suprassumo o ser-que-foi ou o ser-suprassumido – a segunda verdade; nego com isso a negação do agora e retorno à primeira afirmação de que o *agora* é. (HEGEL, 2014, p. 89, grifo do autor).

Como era de se esperar, assim também acontece com o aqui. O aqui visado não é apenas um este aqui, mas também todas as direções a partir do ponto que ele constitui. Ou seja, não é possível tomar um ponto isolado, abstraído da multiplicidade de direções que o circundam e determinam; não há ponto sem coordenadas, não há árvore sem o atrás, à frente, à direita da árvore. Portanto, a mediação do aqui indicado consiste na consideração implícita e necessária das muitas outras direções que o determinam e formam seu perímetro.

Por conseguinte, tanto o indicar do aqui quanto o indicar do agora se mostram como negativos em geral, como universais, pois o resultado dessa experiência é sempre uma pluralidade reunida de muitos aqui e muitos agora. Pois, como defende Gaboardi (2008, p. 8), não é possível uma ontologia cuja estrutura fundamental seja a existência singular, pois o indicar toma como ser não os próprios singulares, mas um elemento que os põe em oposição, concedendo o ser simultaneamente a todos e não se identificando com nenhum deles.

Desse modo, a certeza sensível fracassa em suas três tentativas dizer o ser singular e imediato. Ela, porém, não se encerra em seus erros, mas aprende com eles e aponta para além de si, pois a sua verdade, afinal, não é aquela que pretendia constatar no começo de sua experiência – a verdade imediata da coisa

singular – mas aquela que sua experiência faz chegar após o desespero de suas desilusões – a verdade do universal e da mediação.

Por isso, afirma Hegel:

É, pois, de admirar que se sustente contra essa experiência, como experiência universal – mas também como afirmação filosófica, e de certo como resultado do ceticismo – que a realidade ou o ser das coisas externas, enquanto *estas* ou enquanto sensíveis, tem uma verdade absoluta para a consciência. Uma afirmação dessas não sabe o que diz; não sabe que diz o contrário do que quer dizer. (HEGEL, 2014, p. 90, grifo do autor).

Nesse sentido, ele entende que ao afirmar a proposição “só a coisa singular é verdadeira”, caímos numa contradição performativa, pois estamos nos referindo a todas as coisas singulares, ou seja, estamos afirmando a verdade de um universal. (MENEZES, 2006, p. 38). Isto porque nossa maneira de raciocinar é sempre dogmática: *ex meris particularibus nihil sequitur*. Sempre é preciso pelo menos uma premissa universal para que possamos deduzir qualquer coisa. E porque nossa linguagem exclui imediatamente a possibilidade de dizer o singular sensível que visamos, confirma o princípio: *individuum est ineffabile*.

Assim, a consciência se vê impelida a inaugurar uma nova etapa (figura) de sua investigação – a percepção – que já parte do universal tanto do lado do Eu quanto do objeto, buscando o princípio da individuação destes através duma conciliação entre a unidade que postula e a multiplicidade de propriedades que a devem compor – o que ultrapassa nosso tema.

## 5 CONCLUSÃO

Como já vimos, a investigação desse tema se justifica principalmente pelas implicações que ele pode gerar para as teorias contemporâneas da consciência, já que o debate atual sobre a consciência é baseado muitas vezes na tese de Franz Brentano de que toda consciência é “consciência de algo”, isto é, é intencional, tem intencionalidade.

Como o conceito de “sentença da consciência” designa um fato fenomenológico anterior à intencionalidade de Brentano, essa tese pode ser problematizada e, eventualmente, corrigida a partir da teoria da consciência de Hegel, que analisa primeiro a estrutura interna da consciência, que lhe possibilita se relacionar a algo diferente dela própria, para, a partir dessa estrutura, explicar a intencionalidade.

Este trabalho, no entanto, representa uma parcela muito pequena do esforço necessário para estabelecer esse diálogo (que deve se dar sobretudo com a filosofia analítica da mente), visto que a certeza sensível é apenas a “largada”, o primeiro passo da Fenomenologia do espírito, e esta apenas a introdução ao *sistema da ciência*, ou seja, ao sistema filosófico de Hegel.

No que concerne à certeza sensível, pudemos notar como a consciência, a partir de sua distinção fenomenológica intrínseca, elabora e testa a primeira “visão de mundo” com que é capaz de lidar e inicia um movimento dialético tal como descrito no método apresentado. Começando com uma dialética do objeto (realismo teórico), passando a uma dialética do sujeito (idealismo) e retornando à unidade de suas partes (monismo neutro), a consciência acumula sua experiência e aos poucos vai alterando sua própria estrutura.

O resultado dessa primeira experiência da consciência tem um duplo aspecto: é tanto uma passagem à próxima figura, a percepção, como uma refutação do empirismo ingênuo que considera as coisas como entidades simples, atômicas, imediatamente acessíveis à sensibilidade, de modo que a coisa começa aos poucos a figurar como uma unidade de múltiplas qualidades.



## REFERÊNCIAS

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

GABOARDE, Ediovani Antônio. O papel da contradição na experiência de determinação da verdade na certeza sensível e na percepção da Fenomenologia do Espírito de Hegel. **Contradictio**, v. 1, n. 0, p. 62-73, ago. 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. A significação da Fenomenologia do espírito. [Apresentação]. In: **Fenomenologia do Espírito**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 11-22.

HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

KOCH, Anton Friedrich. Certeza sensível e percepção na “Fenomenologia do Espírito”. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira; UTZ, Konrad; OLIVEIRA, Wilson J. de (Org.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2007. p. 145-160.

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

MOTLOCH, Martin Adam. A certeza sensível: o fracasso da consciência pré-conceitual. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira; UTZ, Konrad; OLIVEIRA, Wilson J. de (Org.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2007. p. 187-202.

SANTORO, Thiago Suman. Hegel contra o saber imediato: análise crítica do primeiro capítulo da Fenomenologia do Espírito. **Contradictio**, v. 1, n. 0, p. 21-31, ago. 2008.

TORRES, Ana Paula Repolês. Sobre a (in)certeza sensível em Hegel. **Revista eletrônica estudos hegelianos**, v. 6, n. 10, p. 27-34, jun. 2009.

UTZ, Konrad Christoph. A questão do método na “Fenomenologia do Espírito”. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira; UTZ, Konrad Christoph; OLIVEIRA, Wilson J. de (Org.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2007. p. 83-104.