



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**AS PRIMEIRAS EXPERIÊNCIAS DO ESPÍRITO QUE SE DIFERENCIA
DE SEU OBJETO: UMA LEITURA SISTEMÁTICA DAS FORMAS DE
CONSCIÊNCIA E AUTOCONSCIÊNCIA NA *FENOMENOLOGIA DO
ESPÍRITO*, DE HEGEL**

MARIA IVONILDA DA SILVA MARTINS

FORTALEZA
2012

MARIA IVONILDA DA SILVA MARTINS

**AS PRIMEIRAS EXPERIÊNCIAS DO ESPÍRITO QUE SE DIFERENCIA
DE SEU OBJETO: UMA LEITURA SISTEMÁTICA DAS FORMAS DE
CONSCIÊNCIA E AUTOCONSCIÊNCIA NA *FENOMENOLOGIA DO
ESPÍRITO*, DE HEGEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como
requisito parcial para obtenção do título de mestre em
Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Konrad Utz.

FORTALEZA
2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

M344p Martins, Maria Ivonilda da Silva.

As primeiras experiências do espírito que se diferencia de seu objeto : uma leitura sistemática das formas de consciência e autoconsciência na fenomenologia do espírito, de Hegel / Maria Ivonilda da Silva Martins. – 2012.
91 f., enc. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2012.

Área de Concentração: Filosofia.
Orientação: Prof. Dr. Konrad
Christoph Utz.

1.Hegel,Georg Wilhelm Friedrich,1770-1831.Fenomenologia do espírito – Crítica e interpretação. 2.Consciência. 3.Autoconsciência. I. Título.

CDD 193

MARIA IVONILDA DA SILVA MARTINS

AS PRIMEIRAS EXPERIÊNCIAS DO ESPÍRITO QUE SE DIFERENCIA DE
SEU OBJETO: UMA LEITURA SISTEMÁTICA DAS FORMAS DE
CONSCIÊNCIA E AUTOCONSCIÊNCIA NA *FENOMENOLOGIA DO
ESPÍRITO*, DE HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como
requisito parcial para obtenção do título de mestre em
Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Konrad Utz.

Aprovada em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. KONRAD CHRISTOPH UTZ (UFC)

PROF. DR. FERNANDO RIBEIRO DE MORAES BARROS (UFC)

PROF. DR. KLEBER CARNEIRO AMORA (UFC)

PROF. DRA. MARLY CARVALHO SOARES (UECE)

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos, indispensável para a realização desta pesquisa.

“We do not begin by placing ourselves on some Archimedean point outside the world, whence we choose this or that ideal at will, like gods in a shop; we are, as Aristotle had maintained, born into a world and a society; we find ourselves committed to them by the way in which we normally act, by the fact of being where and when and as and what we (and our societies) are; in becoming aware of this we perceive contradictions between our ideals, or between ends and the means adopted to serve them; and can -- that is what being rational consists in -- seek to remove these by a fuller understanding of the facts.”

“Nós não começamos nos situando em algum ponto arquimediano fora do mundo, de onde escolhemos este ou aquele ideal ou desejo, como objetivos em um supermercado; nascemos, como disse Aristóteles, em um mundo e uma sociedade; vemo-nos comprometidos com eles pelo modo que agimos normalmente, pelo fato de sermos o que somos, e estarmos onde e quando estamos (e nossas sociedades); ao tomarmos consciência disso, percebemos as contradições existentes entre os fatos e nossas noções ou fantasias, ou entre os nossos ideais, ou entre fins e meios adotados para servi-los; e podemos – e nisto consiste ser racional – tentar superá-los por meio de uma compreensão mais plena dos fatos.”

Isaiah Berlin em *The Sense of Reality*

RESUMO

AS PRIMEIRAS EXPERIÊNCIAS DO ESPÍRITO QUE SE DIFERENCIA DE SEU OBJETO: UMA LEITURA SISTEMÁTICA DAS FIGURAS DE CONSCIÊNCIA E AUTOCONSCIÊNCIA NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*, DE HEGEL

RESUMO: Este estudo, como o próprio título indica, pretende apresentar uma leitura sistemática das figuras de *consciência* e *autoconsciência* na obra “Fenomenologia do Espírito”, de Hegel. Esta leitura sustenta-se no pensamento de que não podemos abandonar a análise das experiências em que o espírito se manifesta, pois apenas através delas podemos compreender como a consciência se torna capaz de conquistar o saber de si mesma e satisfazer a si mesma em uma forma de autoentendimento unificado consigo mesmo: o espírito.

PALAVRAS-CHAVE: Consciência, Autoconsciência, Espírito, Fenomenologia do Espírito, Hegel.

ABSTRACT

THE FIRST EXPERIENCES OF THE SPIRIT THAT DIFFERENTIATES ITSELF FROM ITS OBJECT: A SYSTEMATIC READING OF THE CONSCIOUSNESS AND SELF-CONSCIOUSNESS FIGURES IN HEGEL’S PHENOMENOLOGY OF SPIRIT

ABSTRACT: This inquiry, as the title indicates, intends to present a systematic reading of the consciousness and self-consciousness figures in Hegel’s “Phenomenology of Spirit”. I argue that we can not renounce experiences analysis in which the spirit manifests, because only through them we can realize how consciousness becomes able to acquire the knowledge of itself and content itself in a mode of self-understanding unified with itself: the spirit.

KEYWORDS: Consciousness, Self-consciousness, Spirit, Phenomenology of Spirit, Hegel.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. A CIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA: UM COMENTÁRIO À “INTRODUÇÃO” DA OBRA	18
1.1 Visão Geral.....	19
1.2 O percurso como negação e afirmação	22
1.3 O método fenomenológico e a dialética	25
1.4 Ciência da experiência da consciência	28
2. A CONSCIÊNCIA, OU: A DIALÉTICA DO OBJETO	31
2. 1 A certeza sensível, ou o começo da dialética do objeto	31
2.1.1 O movimento da certeza sensível.....	32
2.1.2 Conclusão: os limites da indicação sem mediação, ou da ausência de contexto	39
2.2 A percepção: Do sensível ao universal	41
2.2.1 O movimento da percepção	41
2.2.2 Conclusão: a falsa ideia de um conteúdo fixo (coisidade)	49
2.3 A consciência investigadora: o entendimento	51
2.3.1 A força	51
2.3.2 O interior ou o fundo das coisas: o supra-sensível.....	55
2.3.3 A lei	57
2.3.4 Conclusão: a verdade do entendimento é a autoconsciência	61
3. A AUTOCONSCIÊNCIA, OU: A DIALÉTICA DO SUJEITO	63
3.1 A Autoconsciência	64
3.1.2 O desejo como expressão da vida	65
3.1.3 Independência e dependência de si: o conceito de reconhecimento	66
3.1.4 A luta pelo reconhecimento: a dialética do senhor e do escravo	67
3.1.5 Conclusão: a superação da ideia abstrata de um indivíduo como simples ser vivo.....	74
3.2A liberdade do pensamento: estoicismo e ceticismo.....	76
3.2.1 O estoicismo	76
3.2.2 O ceticismo	78

3.2.3 Conclusão: a incapacidade de se conceber a si mesma como livre quando se elimina o mundo.....	79
3.3 A consciência infeliz	79
3.3.1 O movimento da consciência infeliz	80
3.3.2 Conclusão: a insuficiência da autoconsciência, o surgimento da razão	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	89

INTRODUÇÃO

A filosofia moderna elegeu como uma das questões fundamentais para a reflexão o lugar do sujeito no mundo. Como se sabe, na modernidade a concepção de homem foi alterada: o sujeito, de certa forma, passou a ocupar o centro das discussões sociais, históricas e culturais, em contraposição à concepção cristão-medieval, na qual o homem buscava em Deus e no ser a resposta para as mais variadas questões. Com o advento do Renascimento, o homem é que passa a ser objeto de conhecimento. Ao descobrir a própria individualidade frente à ordem do mundo, ele não se conforma mais com a certeza medieval de uma vida cujos princípio e fim encontram-se em Deus.

Inúmeros pensadores somaram esforços para estabelecer e legitimar a concepção moderna de homem. Com efeito, a ruptura com a imagem cristão-medieval do homem foi fundamental na medida em que pôde “abrir caminho” para o estabelecimento de outra imagem acerca dele: a imagem racionalista. Nesse sentido, como afirma Lima Vaz, René Descartes foi fundamental, pois no seu pensamento a antropologia racionalista “encontrará sua expressão paradigmática, de modo a se poder falar do homem racionalista como do homem cartesiano”. (VAZ, 2004, p. 68)

Mas o que se coloca aqui como objeto de consideração é o período correspondente ao que hoje é entendido por Idealismo Alemão. O pensamento do Idealismo Alemão, que diz respeito fundamentalmente à produção filosófica de três principais autores, a saber: Johann G. Fichte, Friedrich Schelling e Georg W. F. Hegel, surge como uma tentativa de oferecer uma outra resposta possível aos postulados que Immanuel Kant fizera em sua teoria sobre as condições de possibilidade de conhecimento da razão humana, exposta em sua influente obra *Crítica da Razão Pura* (publicada inicialmente em 1781).

Hegel, como um dos autores situados no contexto histórico do Idealismo Alemão, inaugurou o seu próprio pensamento, no qual o homem se articula a partir de três momentos principais: enquanto espírito individual ou *subjetivo*, enquanto espírito situado na história ou *objetivo* e, finalmente, enquanto espírito *Absoluto*. No movimento correspondente aos três momentos estão presentes riquíssimas passagens que serviram de base para a discussão atual acerca da importância do homem na sociedade, e, nesse sentido, Hegel oferece uma estrutura argumentativa através da qual podemos pensar hoje diversas questões, como a liberdade. Com efeito, Hegel não se satisfaz com as conclusões às quais se chega depois do exame das capacidades cognitivas humanas realizadas no “tribunal da razão” kantiano.

Para Hegel, o que Kant almeja, a saber, reconhecer em seu projeto a *Coisa-em-si* e deslocar questões como a ideia de Deus, a imortalidade e a liberdade para o âmbito prático – portanto, não-teórico e fora do objeto de conhecimento científico –, como forma de garantir que essas mesmas questões possam ser postas por homens comuns, não necessariamente ligados às escolas “detentoras” do saber, é equivocado.¹

No entender de Hegel, na medida em que Kant separou o sujeito da ciência do sujeito da ação moral, em vez de “garantir” a liberdade humana, ele acabou diminuindo sobremaneira a sua importância. Nesse sentido, a crítica que Hegel dirige a Kant parte do princípio de que ao desvincular o sujeito do seu próprio caráter singular, concreto e histórico, dá início a um formalismo no qual o sujeito passa a ser construído de forma abstrata e seu valor epistemológico consiste em legitimar o conceito de “Eu transcendental” enquanto o pensa como conceito.²

Na verdade, o que Hegel e os outros idealistas alemães têm em mente é a superação dos dualismos kantianos: a superação do embate “eu transcendental” *versus* “eu empírico” significa, em última instância, a superação do embate entre razão prática e razão teórica, sujeito moral e sujeito do conhecimento, liberdade e necessidade, subjetividade e objetividade, etc.

Cada um dos idealistas efetua a sua crítica privilegiando um aspecto desse sujeito sobre o qual realizam descrições, mas pode-se dizer que eles têm em comum o mesmo fundamento do qual Kant partiu, que é a importância da consciência para a constituição da subjetividade humana. A descoberta da atividade da consciência humana, que deixa de ser vista simplesmente a partir do seu caráter passivo, funciona como um despertar para a ideia de que da mesma forma que a consciência é condicionada à realidade, a realidade é “condicionada” à atividade do sujeito, que também é consciente da sua capacidade de interferir na realidade.

¹ Cf. o Prefácio à Segunda Edição da *Crítica da Razão Pura*, onde o autor afirma que “apesar desta importante transformação no campo das ciências e da *perda* que a razão especulativa tem que sofrer no que até agora imaginava ser sua propriedade, em relação às coisas humanas e ao proveito que o mundo até agora extraiu das doutrinas da razão pura tudo se mantém no mesmo estado vantajoso em que antes se encontrava; a perda atingiu apenas o *monopólio das escolas*; de modo algum, porém, o *interesse dos homens*. Pergunto ao mais inflexível dos dogmáticos se a prova da permanência da nossa alma após a morte, extraída da simplicidade da substância; ou a da liberdade da vontade, em oposição ao mecanismo universal, fundada em distinções subtis, embora importantes, entre necessidade prática subjectiva e objectiva; ou a prova de existência de Deus por meio do conceito de um ente soberanamente real (a partir da contingência do que é mutável e da necessidade de um primeiro moto); pergunto, se estas provas, depois de saírem das escolas, chegaram alguma vez até ao público e puderam exercer a mínima influência sobre a sua convicção.” (KANT, 1994, p. 28)

² Cf. FELIPPI, 1998, p.28-29.

Com efeito, Kant, ao fazer uma crítica ao empirismo defendido por alguns filósofos da modernidade, já intencionava chamar a atenção para a importância da consciência na experiência do conhecimento humano. Ao criticar a postura empirista segundo a qual a razão humana, enquanto capacidade cognitiva, exerce mais a função de receber as informações proporcionadas pelos sentidos que qualquer outra coisa, Kant situa o seu idealismo transcendental como uma tentativa de examinar a própria capacidade que o homem tem de conhecer. Isto é, antes de perguntar pelo conhecimento dos objetos que o sujeito obtém através do acesso ao conteúdo empírico, sensível, deve-se perguntar pela própria *capacidade* que esse sujeito tem de conhecer.

Todavia, os idealistas alemães, apesar de comungarem da ideia básica kantiana segundo a qual razão humana é pautada pela atividade da consciência, oferecem cada um uma abordagem distinta daquela operada por Kant. Desta forma, essas filosofias surgem como uma tentativa de repensar o sujeito junto ao objeto – e não separados, como Kant propusera. O diferencial, em Hegel, consiste em pensar a união entre sujeito e objeto não exteriormente posta, mas como constituindo uma relação de mutualidade imanente e que, obviamente, pressupõe inicialmente uma oposição entre ambos, mas não uma cisão radical. A oposição é representada por Hegel como algo imamente ao próprio princípio originário da realidade. Além disso, Hegel pensa a realidade como um movimento constante, vivo, no qual as diferenças se põem no decorrer de um processo: é a dialética constituindo a realidade.

Nesse sentido, Hegel problematiza a ideia tradicional metafísica segundo a qual se deve entender o verdadeiro como substância. O autor se opõe a essa tese e procura demonstrar o verdadeiro enquanto substância *e* sujeito. Na verdade, ao problematizar a ideia tradicional metafísica, Hegel dirige críticas a seus contemporâneos, como nos lembra Dietmar Heidemann.³

Nas palavras de Hegel:

A substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é movimento do pôr-se-a-si-

³ Ora, para Hegel estava claro que a verdade “não poderia ser mera substância, porque se fosse, seria um princípio estático da realidade.” (HEIDEMANN, 2008, p. 7). Heidemann alerta que há um debate acerca de a crítica se aplicar a Spinoza, mas defende que, de todo modo, o argumento é fundamental na medida em que “a concepção de verdade ou absoluto como um princípio não estático (em contraposição à substância única de Spinoza) unifica ser e pensamento”. (Ibidem, p. 8)

mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é negatividade pura e simples. (...) O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim. (HEGEL, 2008, p. 35)

Segundo a tese defendida por Hegel, como afirma José Henrique Santos, tudo depende de a substância “sujeitar-se, histórica e logicamente, à diferença das mediações pelas quais o verdadeiro (*das Wahre*) constrói o conhecimento de si. Só sabe de si quem é sujeito.” (SANTOS, 2007, p. 35)

Ocorre que Hegel vincula essa substância racional, que também é sujeito, ao final de um processo no qual já está superada a ideia de razão finita, entendida aqui como uma razão humana meramente subjetiva. Dito de outro modo, a “substância-sujeito” racional à qual Hegel faz referência, no sentido estrito, não corresponde à razão do homem. Contudo, enquanto espírito finito, isto é, *subjetivo*, a consciência também almeja construir o conhecimento de si mesma através da investigação dos objetos, pois apenas através da diferenciação entre si mesma e o objeto ela é capaz de distinguir o verdadeiro saber: este é justamente o processo que ocorre na *Fenomenologia do Espírito* (1807).

No contexto da obra *Fenomenologia do Espírito*, constatamos que esse caráter negativo da relação que o sujeito trava com o outro é fundamental no percurso que ele realiza para atingir o conhecimento de si mesmo. Inicialmente, o esforço que o sujeito realiza enquanto *consciência* parte da tentativa de responder a pergunta: “sou consciência de quê?”. Ora, ele é consciência do que se é consciente. Mas o que se coloca na “fenomenologia do espírito” como elemento decisivo nessa empreitada da consciência é o objeto, melhor dizendo: são as determinações do objeto que se lhe aparecem de forma imediata. Não entra em discussão se a consciência produz os objetos ou se os objetos é que produzem a consciência. Não se discute se os objetos existem na realidade, o autor apenas levanta a tese segundo a qual as primeiras experiências desse sujeito são fundadas na relação que ele tem com os objetos, ou melhor: na experiência que ele realiza ao tentar diferenciar-se a si mesmo do outro, ao mesmo tempo em que se relaciona com ele. E nessa relação está implicado também o próprio conhecimento que ele tem de si mesmo. Como afirma Hyppolite: “A teoria do conhecimento é ao mesmo tempo teoria do objeto do conhecimento. Não se pode separar a consciência daquilo que para ela é seu objeto, daquilo que toma como o Verdadeiro; porém, se a consciência é a consciência do objeto, é também consciência de si mesma. (...) Em seu

objeto, faz experiência de si, e em seu saber, a experiência de seu objeto.” (HYPPOLITE, 1999, p. 39). Mas, como se pode constatar no decorrer da obra, esse “conhecimento” não é dado de fora, mas sim arduamente conquistado através do que Hegel entende por “formas” de consciência. Nelas o “negativo” está presente como condição sem a qual se pode assimilar o conhecimento do mundo.

Hegel defende uma relação mútua entre sujeito e objeto. Para que isso seja posto à prova, Hegel empreende o seu projeto através da *Fenomenologia do Espírito*. A questão da consciência aparece em duas obras, na *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830), e nesta, a consciência é precedida pela alma, a qual está consciente dos seus próprios estados sensoriais, mas não de outros objetos. Contudo, em ambas as obras a consciência significa um estado no qual o homem se envolve essencialmente com um objeto distinto de si mesmo; nesse âmbito, a consciência é aparência ou presença. Portanto, a consciência é descrita por Hegel como o momento no qual o homem tenta diferenciar de si mesmo outro ao passo que se relaciona com ele. Assim, a consciência, *lato sensu*, assume diversas formas nas quais se desenvolve.

O que temos descrito na *Fenomenologia do Espírito* são modos particulares de investigação que a consciência faz dos objetos e a tentativa por parte do autor de identificar as falhas desses modos de investigação nos quais o espírito subjetivo aparece enquanto consciência. O que o autor pretende com esse empreendimento é justamente demonstrar o seu afastamento com relação aos projetos que, na sua concepção, tinham a finalidade de dizer como é o conhecer antes do próprio conhecer. Na medida em que é exposta a inadequação entre certeza e verdade em cada forma de consciência, demonstra-se que o conhecimento não é possível mediante a dualidade entre sujeito conhecedor e objeto conhecido e o estabelecimento prévio de limites para o conhecimento.

Segundo Hegel, apenas na medida em que cada forma da consciência vai sendo testada, criticada e corrigida, isto é, quando se aponta a sua inconsistência interna é que se torna possível indicar a falsidade como construída dentro da estrutura da consciência. Antes disso, para o autor, não é possível limitar a experiência da consciência através de pressupostos como formas e categorias, para tanto, é necessário descrever simultaneamente o aparecimento do espírito como consciência e as formas como ela conhece os objetos, apenas assim são conhecidos os limites da própria experiência que a consciência realiza ao relacionar-se com o

objeto.⁴ Em suma, Hegel não pretende construir uma epistemologia como em Kant, que parte de um modelo de investigação do conhecimento que se baseia na demonstração de uma série de procedimentos que visam certificar o conhecimento antes mesmo do próprio conhecer.

Nesse sentido, qual o propósito da obra *Fenomenologia do Espírito*⁵, como indica o próprio título da obra, senão a descrição do “aparecimento” do espírito? Para Hegel, a concepção de *fenômeno* tem a função de evidenciar a forma que o espírito se manifesta enquanto consciência, bem como o modo que esta consciência é conduzida por meio da experiência completa de si mesma ao conhecimento do que ela é em si mesma. Ora, ao introduzir o termo “Espírito” (*Geist*), o autor tem o intuito de confrontá-lo com a concepção de consciência legitimada por uma tradição anterior a ele. Por outro lado, Hegel adianta que não se pode abandonar a consciência, antes, se parte dela; por isso, essa obra se constitui com uma tentativa realizada pelo autor de se voltar criticamente contra o conceito de consciência e demonstrar porque a consciência não é autocompreensão e fundamento último do mundo, apenas aparência (fenômeno) do Espírito.

A justificativa para esse processo consiste na ideia de que o sujeito só pode ser tomado como sujeito idêntico a si e, ao mesmo tempo, diferente de si, pois o Eu mesmo só é possível, como o autor indica na própria Fenomenologia da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, como esse “diferenciar-se de si”. (HEGEL, 1995, p. 183.) Assim, a sua atividade é primordial, pois define presença do negativo, afinal, ele não é um “puro” sujeito, simples, acabado, assim como o objeto também não o é. Desta forma, o sujeito só é de fato sujeito enquanto age de modo a determinar a si mesmo; portanto, há que se considerar o sujeito que é determinado como idêntico ao sujeito que é também atividade, ou seja, autodeterminante – e essa atividade é, inicialmente, atividade de uma consciência, que não completa a série de determinações desse sujeito, mas que é fundamental para a compreensão de si mesmo como algo mais que a pura consciência de um objeto. Hegel deixa claro, portanto, que “o Eu não pode existir sem

⁴ Como bem esclarece Wolfgang Neuser: “Mas em Hegel, mais que em Kant, podemos encontrar o desejo de descrever a capacidade de conhecer simultaneamente a formação ou a gênese do mundo. Esta é a diferença entre o idealismo subjetivo de Kant e o idealismo absoluto de Hegel. Deste modo, no texto de Hegel, existem dois níveis de descrição: um trata da gênese do entendimento; o outro trata da gênese do objeto. Ambos os níveis são somente faces diferentes da mesma moeda.” Cf. NEUSER, 2008, p. 45.

⁵ Na presente dissertação, utilizaremos a edição da obra de Hegel traduzida por Paulo Meneses, conforme consta na bibliografia.

diferenciar-se de si, e estar junto de si mesmo no [que é] diferenciado dele; o que justamente significa: sem saber de si, sem ter – e sem ser – a certeza de si mesmo.” (Ibidem)

Tendo em vista o que foi colocado, faz-se necessário explicar em que consiste esta pesquisa. Ora, se é verdade que a obra hegeliana constitui um sistema, espera-se que ao tocar uma parte toca-se também o todo. Neste caso, a parte tocada corresponde justamente à concepção do espírito como fenômeno: a consciência. Hegel deixa claro ao longo de sua obra que a essência do espírito é a liberdade, mas pensar a liberdade nesses termos implica pensar a realização da identidade do espírito consigo mesmo. A primeira forma mediante a qual o espírito busca essa identidade no âmbito concreto é enquanto espírito subjetivo; e quando assume a reflexão sobre outros objetos além dele próprio, esse espírito subjetivo é consciência. Ocorre que ao longo da *Fenomenologia do Espírito*, a própria concepção de consciência sofre uma mudança, deixando de ser apenas consciência para ser tomada como autoconsciência. A passagem da consciência à autoconsciência, nesse sentido, é a primeira mudança substancial na experiência que o sujeito faz ao ir de encontro a si mesmo mediante o confronto com o “diferente”, o “distinto” dele mesmo. Um outro aspecto importante dessa mudança é justamente o afastamento de Hegel em relação à própria estrutura do conhecimento instituída por uma tradição anterior a ele. Busca-se não mais o fundamento seguro para o conhecimento que revela um sujeito “puro”, que se apóia única e exclusivamente na representação do objeto; antes disso, o estudo da experiência do fenômeno da consciência (a fenomenologia do espírito) remete às transformações que o próprio sujeito sofre concomitantemente às transformações de seu objeto.

Faz-se necessário, portanto, investigar a passagem da consciência à autoconsciência através da análise das próprias formas da consciência e autoconsciência a fim de verificar de que maneira Hegel fundamenta o progresso a outros conhecimentos no próprio âmbito das experiências que a consciência realiza. Além disso, avaliar a transformação da consciência e como ela acompanha a própria transformação sem que permaneça presa a um modelo estrutural que o autor mesmo condena: um entendimento incapaz de alcançar a diferença.

Apresentados os principais objetivos deste trabalho dissertativo, deixamos claro que a proposta se aplica, portanto, à análise do momento que abrange desde as primeiras formas de consciência até o surgimento da autoconsciência, que na *Fenomenologia do Espírito* corresponde aos quatro primeiros capítulos da obra. Os três primeiros, a saber, Certeza Sensível, Percepção e Entendimento, compõem a primeira seção, intitulada Consciência.

Enquanto o quarto capítulo, que compõe a seção Autoconsciência, subdivide-se em dois pontos: a) Dominação e escravidão e b) Estoicismo, Ceticismo e a Consciência Infeliz.

Desta forma, o trabalho dissertativo construído nessas linhas configura-se primordialmente como um comentário às duas primeiras seções da obra *Fenomenologia do Espírito*, que consistem na passagem da consciência à autoconsciência. Não é a nossa intenção com este trabalho oferecer uma interpretação sobre a teoria da consciência em Hegel, mas um comentário que parte da análise da constituição das formas da consciência e autoconsciência na exposição que o autor faz em sua obra.

Esclarecido este ponto, passamos à estrutura que compõe essas linhas: o primeiro capítulo consiste em um comentário à “Introdução” da obra aqui tratada. A “Introdução” é vista por muitos intérpretes como um elemento fundamental da obra, onde o autor apresenta de maneira geral o método de abordagem do problema tratado por ele, a saber, o procedimento da consciência natural em direção à superação da oposição entre sujeito e objeto. Nesta parte da obra, o autor aponta que o princípio básico de sua análise é demonstrar o movimento da consciência em seus diversos momentos a fim de que possamos avaliar o procedimento que a consciência natural realiza em direção a essa superação. Ou melhor, o caminho que a consciência natural realiza em direção ao saber mais adequado do objeto: o saber absoluto ou incondicionado. Nesse caminho, a consciência natural abdica de “saberes inadequados” – é este o principal objetivo do autor: demonstrar como esses “candidatos” ao conhecimento não conseguem se sustentar como saberes legítimos.

O segundo capítulo, intitulado *A consciência, ou: a dialética do objeto*, trata da seção “Consciência” que abrange os três primeiros capítulos da obra: Certeza Sensível; Percepção; e, Força e Entendimento. A principal pergunta que está presente nessa seção é: como entender as nossas formas cognitivas mais básicas e imediatas de confrontação com o mundo? Hegel entende que mesmo a mais simples relação entre um sujeito e um objeto sofre “mediações”, pois não temos acesso a um “puro” objeto, da mesma forma que não somos “puros” sujeitos do conhecimento. Já no primeiro momento, constatamos que essas mediações estão presentes; no caso da Certeza Sensível, temos a presença do pensamento, que, de certa forma, “obriga” o sujeito a oferecer provas daquilo que julga conhecer única e exclusivamente através dos sentidos.

Examinar a articulação que Hegel faz das primeiras estruturas da consciência é fundamental tanto para identificar a presença do movimento dialético mesmo nos níveis mais

pobres de acesso ao saber de algo, quanto para entender como o conceito de espírito subjetivo se constrói a partir das experiências que a consciência realiza. Basicamente, nos três primeiros capítulos da obra são expostas as tentativas que a consciência ordinária realiza em direção ao conhecimento, ao mesmo tempo em que são identificados também os limites desses saberes que se colocam como “candidatos” ao conhecimento adequado dos objetos.

O terceiro capítulo, *Autoconsciência, ou: a dialética do sujeito*, trabalha a segunda seção da obra, intitulada “Autoconsciência”. Com o anúncio dessa seção, temos a seguinte mudança de perspectiva: a consciência deixa de ser determinada pelo objeto e se volta a si mesma, isto é, a consciência passa a se ocupar consigo mesma enquanto consciência. Desta forma, não se trata mais da relação entre uma consciência e um objeto, mas de uma consciência se relacionando consigo mesma e, inevitavelmente, com outra consciência, isso porque, em um primeiro momento, temos o anúncio do desejo como expressão da vida. Nesse momento, enquanto sujeito, a consciência pensa apenas em si mesma, na sua própria vida, a consciência não se ocupa nesse nível reflexivo, por exemplo, com o conceito de vida como universal (gênero), mas apenas consigo mesma na medida em que pode se manter e nos termos em que pode satisfazer seus desejos. Essa seção subdivide-se em dois momentos principais: Dominação e Escravidão; e Estoicismo, Ceticismo e Consciência Infeliz.

1. A CIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA: UM COMENTÁRIO À “INTRODUÇÃO” DA OBRA

A “Introdução” que Hegel faz à obra *Fenomenologia do Espírito* contém considerações importantes para o entendimento de sua obra como um todo. A relevância de suas considerações diz respeito basicamente à estrutura da sua obra, ou seja, aquilo que faz com que ela seja de determinada forma e não de outra. Procuramos aqui dar um sentido (direção) ao que é explicitado nessa passagem a fim de demonstrar os argumentos iniciais que Hegel oferece para justificar a necessidade de considerar o caminho de acesso à consciência e, posteriormente, à autoconsciência como legítimo. Isto é, interessa saber como o autor demonstra o movimento da consciência em seus diversos momentos a fim de que possamos avaliar o procedimento da consciência natural em direção ao seu objetivo, a saber, a superação da cisão entre sujeito e objeto.

Com base nisso, dividimos o nosso comentário em quatro partes, que almejam funcionar como auxílio à compreensão dessa passagem da obra. A primeira parte diz respeito a uma visão geral sobre a *Fenomenologia do Espírito*, por meio da qual Hegel apresenta as suas considerações iniciais. A segunda refere-se à consideração que Hegel faz ao processo como sendo constituído também por um caráter positivo – e não simplesmente negativo. A terceira baseia-se no próprio método utilizado na obra e como ele influencia decisivamente no seu desenvolvimento. Por fim, observamos a conclusão de Hegel no que diz respeito à ideia de tratar o objeto a partir de uma continuidade, o que implica dizer que os momentos das figuras da consciência, autoconsciência, razão e espírito⁶ estão interligados: o que faz com que haja uma correspondência entre os momentos e a ideia hegeliana de uma *ciência da experiência da consciência*.

⁶ Podemos entender a *Fenomenologia do Espírito* como sendo uma obra estruturada a partir de três momentos principais: consciência – que é subdivida, fundamentalmente, em consciência e consciência-de-si (ou autoconsciência) –, razão e espírito. Cada um desses *momentos* é constituído por uma série de formas (*Gestalten*); por isso entendemos os elementos da consciência como formas da consciência, os momentos da consciência-de-si como formas da consciência-de-si e, assim, sucessivamente. Talvez seja importante destacar que a língua alemã tem duas palavras para forma: *Gestalt* e *Form*. No texto, o autor preferiu utilizar o termo *Gestalt*, em vez de *Form*, para expressar a forma de cada consciência. Alguns intérpretes defendem que isso se deve ao fato de que Hegel quis conferir um caráter concreto à formação, na medida em que é possível assimilar essa forma como constituindo também o processo de formação do indivíduo (*Gestaltung*), bem como o resultado final. O que não seria possível realizar com o termo *Form*, que indica usualmente a forma no sentido abstrato.

1.1 Visão Geral

Segundo Hegel, antes de abordar o seu próprio conhecimento efetivo do que existe em verdade, a filosofia deve preocupar-se com o estabelecimento do que é o conhecer. Isto é, ela precisa primeiro colocar-se de acordo sobre o seu próprio conhecer. Antes de qualquer coisa, o autor discute acerca da determinação dos critérios do saber. Hegel defende que parece correto esse cuidado, pois certamente há diversos tipos de conhecimento. E, nesse sentido, faz-se como importante determinar os critérios desse saber, isto é, as suas vias de acesso ao conhecimento para que se conheça a natureza desse conhecimento sobre o qual se pretende afirmar algo. Essa decisão também é importante na medida em que Hegel, assim como os outros filósofos modernos, exige da filosofia que ela deixe de ser tomada apenas como amor pelo saber para ser tomada também como ciência.⁷ Como consta na passagem correspondente ao quinto parágrafo do *Prefácio*:

A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo* – é isto o que me proponho. 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. Porém a necessidade *exterior* é idêntica à necessidade *interior* – desde que concebida de modo universal e prescindindo da contingência da pessoa e das motivações individuais – e consiste na figura sob a qual uma época representa o ser-aí de seus momentos. Portanto a única justificação verdadeira das tentativas, que visam esse fim, seria mostrar que chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência, pois, ao demonstrar sua necessidade, estaria ao mesmo tempo realizando sua meta. (HEGEL, 2008, p. 28)

Nesse sentido, entra em cena um modelo argumentativo no qual se coloca à prova os próprios critérios estabelecidos, uma vez que o resultado almejado deve atender ou não a esses pressupostos. Mas não é o caso que esses critérios permaneçam fora de avaliação, como pressupostos “dados”, se trata, portanto, de penetrar na verdade do objeto da consciência. Temos, portanto, o seguinte: “sem o pressuposto de um padrão de medida, a ciência não pode

⁷ Dietmar Heidmann nos lembra que o projeto hegeliano exposto na *Fenomenologia do Espírito* se assemelha ao projeto de Descartes em sua obra *Meditações*, onde ele tenta renovar os princípios fundamentais da filosofia, bem como se aproxima do projeto kantiano na obra *Crítica da Razão Pura*, na qual o autor tenta colocar a filosofia no caminho seguro da ciência. Embora, como nota Heidemann, seja necessário o projeto de Hegel “em contraste ao projeto de Descartes de uma *filosofia primeira* ou a crítica de Kant ao conhecimento”. Cf. HEIDEMANN, 2008, p. 3.

realizar o exame da realidade do conhecer, que, porém, por outro lado, o padrão de medida pressuposto do exame não está justificado, porque a ciência que o fornece não está ainda demonstrada em sua verdade.” (IBER, 2007, p. 47). É esse justamente o ponto do qual Hegel parte em sua *Fenomenologia do Espírito*: avaliar os critérios que surgem em cada forma de consciência e verificar se eles correspondem ao conceito de verdade que pode ser obtido fenomenologicamente na consciência. Assim, fica estabelecido que a consciência sempre se defina como consciência de algo, o que implica dizer que ela deve cumprir tanto o papel de distinguir algo de si como relacionar-se com esse algo, contudo, convém ressaltar que o interesse do autor é estabelecer uma formulação mais adequada acerca do que seja a consciência enquanto aquela que cumpre as exigências para percorrer o caminho do conhecimento, ou seja, da ciência. Se a consciência consegue satisfazer a condição de verdade através da qual é possível demonstrar as suas determinações constitutivas e formais, então ela justifica a sua posição. Do contrário, será necessário apontar a contradição que reside na estrutura da consciência.

Nesse sentido, não é o interesse do autor pressupor uma epistemologia ou uma ontologia, dito de outro modo, não há a discussão acerca da correspondência entre o saber da consciência sobre o objeto e o objeto como é na realidade. Interessa apenas detectar se há uma contradição na forma da consciência; se sim, fica estabelecido que ela é falsa. Como afirma Konrad Utz: “As formas da aparência da consciência provar-se-ão falsas em si mesmas. Como é possível isso? Simplesmente por elas conterem uma contradição. Se uma teoria é contraditória em si mesma, ela não pode ser verdadeira, independentemente da realidade à qual pretende se referir.” (UTZ, 2007, p. 84). Isto posto, fica estabelecido que se a forma de consciência contém uma contradição, o saber que ela almeja afirmar automaticamente se torna inválido, independente da relação da consciência com a realidade mesma.

Mas para Hegel concretizar o seu projeto, como adverte Dieter Heidmann (2008, p. 10), de antemão, ele se afasta tanto do “intuicionismo” quanto do “individualismo”, pois, os mesmos impediriam o estabelecimento do conhecimento filosófico como ciência ou sistema. Contra o intuicionismo, Hegel defende que a verdade pode, sim, ser compreendida e não apenas sentida. Mas para que essa compreensão seja possível é necessário que abandonemos o segundo princípio criticado pelo autor, segundo o qual as funções cognoscentes de um sujeito do conhecimento são princípios últimos do conhecimento. Hegel se opõe às formas de dogmatismo, principalmente aquelas nas quais o resultado já está fixado. O único conteúdo

que Hegel defende como fixo é a efetivação do espírito, mas, nesse caso, é a sua própria estrutura que faz com que ele não estacione e nem se satisfaça com o que está imediatamente posto.⁸

A solução “provisória” para esse embate consiste no fato de considerar a ciência mesma como uma aparência (um fenômeno), posto que quando entra em cena ainda não está desenvolvida. Nesse sentido, tanto faz *representar* a ciência como aparência ou não, pois quando nos referimos a ela, sempre nos referimos como o saber que entra em cena em contraponto a outros saberes, saberes esses que são tomados como não-verdadeiros. Mas, apesar de considerá-la desta forma, surge um novo problema: a ciência, enquanto conhecimento legítimo ou “superior” deve livrar-se desse caráter de “aparência” e pode fazer isso apenas negando os saberes ordinários, pois eles são saberes do que é “provisório”; contudo, a ciência não pode simplesmente descartá-los, na medida em que só existe enquanto mantém uma correspondência a eles. Dito de outro modo, a ciência não pode lutar tão facilmente contra algo que fundamentalmente a determina, pois, ainda que esteja em um “patamar” superior, ela depende da requisição do saber comum para que possa surgir. Mas também não pode se caracterizar simplesmente como um conhecimento que surge em contraponto a outros saberes.

Para aquilo que nos interessa, a saber, a questão da consciência, Hegel quer dizer com isso que o critério do saber da consciência não deve ser buscado fora dela; como se pudéssemos olhá-la com um olhar “estrangeiro” – evidenciando, nesse sentido, a existência de um procedimento exterior à consciência. Não se trata disso. Hegel pretende demonstrar que o critério para avaliar o saber da consciência deve ser tomado dela própria, ou deduzido dela própria. Mas, para que essa avaliação seja possível, é necessária a pressuposição de que o critério surge primeiramente na experiência da consciência enquanto fenômeno, mas isso será avaliado de forma mais abrangente no terceiro tópico, por hora, é necessário passar à segunda parte.

⁸ Dietmar Heidemann assevera que não é o caso que Hegel rejeite o papel do indivíduo como sujeito pensante ou mesmo a subjetividade em geral, embora ele defenda esse papel de forma distinta daquela operada, por exemplo, por Descartes ou mesmo por Fichte. Isto é, segundo Heidemann, “Hegel não fundamenta a subjetividade em um individualismo como um princípio metodológico.” (HEIDEMANN, 2008, p. 11).

1.2 O percurso como negação e afirmação

Aqui nos deslocamos à segunda parte, através da qual é evidenciado em que consiste o percurso feito pelo espírito: esse percurso tem para a consciência o valor de perda, isto é, perda de si, já que nesse caminho ela perde sua verdade na medida em que sua certeza não corresponde ao objeto que ela pretende provar imediatamente. Por isso, esse caminho é considerado como sendo repleto de dúvida e desespero, que não são tomados aqui como momentos que fazem com que o conhecimento estacione, mas, sim, como momentos necessários para a obtenção da verdade. Com efeito, a dúvida significa aqui a penetração consciente na inverdade do saber.

Ora, quando surge um novo padrão de avaliação, isto é, quando a figura da consciência é alterada, a consciência se pergunta se se trata do mesmo objeto ou de outro – ela é confrontada por outro objeto que para ela é agora o verdadeiro. Ela se pergunta: “de onde surgiu esse novo objeto?”. Ora, o novo objeto é justamente resultado da dialética que Hegel pretende explorar: a alteração que se dá no objeto é a negação da aparência do objeto inserida na experiência da consciência. Assim, a negação não é imediata, vazia, ou abstrata, mas é uma negação determinada. Ocorre que ainda não há uma consciência clara acerca dessa determinação, por isso o caminho percorrido pela consciência é, inicialmente, “não-consciente”, uma vez que essa consciência é consciente apenas do objeto.

Mas Hegel ressalta a oposição a algumas formas de ceticismo, que abdicam do saber ao colocarem a dúvida como determinante. Hegel elogia o ceticismo, mas na medida em que a dúvida é um instrumento que impede com que o indivíduo não entregue à autoridade do pensamento alheio, ainda que se trate da autoridade da ciência, como também não se deixe levar pelo extremo-oposto, quando segue cegamente a sua própria convicção. Nesse sentido, o ceticismo que Hegel ressalta como fundamental é aquele que critica o conhecimento comum, ordinário, permitindo assim com que seja possível pensar o conhecimento cada vez mais adequado.⁹

⁹ Conforme Luiz Bicca explicita, é o caso em que “o ceticismo aparece, em sua interpretação, como crítico da consciência comum, dogmática, e da linguagem natural, do discurso ingênuo: ele transforma em tema aquilo que normalmente não o é. A dialética que particularmente os cétricos pirrônicos empreendem funcionaria também como um trabalho de análise de termos da fala comum e como crítica das determinações ordinárias. A *Skepsis* desloca o interesse do pensar das coisas para os enunciados, do sensível para o que é falado. Contrariamente ao dogmatismo, o ceticismo detém-se nas palavras, as quais a consciência natural supõe serem claras e transparentes. O ceticismo grego inaugura um estilo novo na história da filosofia, articulado com o caráter

Hegel deixa claro, portanto, que o ceticismo, se tomado de forma correta, torna o indivíduo capaz de examinar corretamente o que é verdade, enquanto leva a um desespero a respeito de representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais. Nesse sentido, o autor vê a dúvida como condição de negação, negação que é tomada como uma passagem para a afirmação acerca de algo. Definitivamente, não é o caso que o conhecimento do erro por parte da consciência a impeça de pretender alcançar a verdade ou impeça que algo novo seja construído. Pelo contrário, a negação do erro abre espaço para uma nova experiência da consciência, que constitui uma nova tentativa de adequação entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto.

Com efeito, completar a série completa das formas da consciência, como bem indica o autor, será possível devido à necessidade do processo e de sua concatenação mesma. Podemos notar que a apresentação da consciência verdadeira em sua “inverdade” (as figuras que vão sendo criticadas, corrigidas e superadas) não diz respeito a um processo puramente negativo, apesar de a consciência natural geralmente o tomar assim. Na verdade, a meta está posta, já está dada de antemão, logo, ela funciona como algo que existe onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, em suma, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito. Nesse momento, Hegel levanta a questão sobre a necessidade de associar a meta ao percurso e ao resultado. Com efeito, como bem explicita na passagem a seguir: “O saber tem sua *meta* fixada tão necessariamente quanto a série do processo. A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito.” (HEGEL, 2008, p. 76). Desta forma, detectamos que há uma garantia de que o processo em direção a essa meta não pode ser detido, assim como ele não se satisfaz com nenhuma estação precedente.

O autor defende que a consciência inicialmente sofre por pensar que esse caminho que ela percorre é como uma obrigação na qual deve abdicar do seu modo de ser, porém, essa necessidade de percorrer o caminho vem, antes, dela mesma. Não é o caso que, ao mudar o paradigma da consciência para o espírito, o autor pretenda descartar a consciência. Porém, não é interesse do autor afirmá-la como fundamento último da realidade. Hegel direciona sua crítica, portanto, a filósofos como Descartes e Kant na medida em que, para o autor, eles eram

paradoxal, antinômico, do pensar dialético. Hegel distancia-se do ceticismo moderno, que enfatiza apenas a dúvida. Para Hegel, o ceticismo antigo é, antes de tudo, crítico da certeza sensível, ao contrário do moderno, que privilegia exatamente os dados da consciência ou dados imediatos”. (BICCA, 2009, p. 60)

justamente alguns dos representantes das “filosofias da subjetividade”, que concebiam a consciência como um estado de coisas auto-suficiente. Em um projeto iniciado por Descartes, buscou-se um fundamento confiável para atestar o saber das coisas, em contraponto às referências nem sempre tão seguras às coisas – assim, ao tomar o entendimento como apartado de toda a diferença, se poderia chegar a um fundamento seguro. Já em Hegel se nega isso, pois o espírito subjetivo – cuja forma aqui analisada é a consciência – não esgota o conceito de espírito: é essa justamente a prova que se dá com o final do processo da *Fenomenologia do Espírito*. Enquanto consciência, o espírito é apenas um fenômeno – isso implica dizer que as “formas” que o espírito assume como consciência é apenas *um* processo no qual o sujeito se afirma, mas de forma alguma o único. O sujeito abstrato exposto no processo das formas da consciência se mostra, no final das contas, como uma abstração do sujeito.

Tendo isso posto, Nicolai Hartmann nos esclarece que a superação dessa verdade radicada na consciência explica-se na razão de o *saber absoluto*, livre da forma fenomênica, e, portanto, seguro de si mesmo, já estar presente, como se atesta na passagem a seguir:

O absoluto, com a sua concepção gradual e penetrante, é aquilo que constitui – segundo a concepção de Hegel – o processo propriamente real, o que está por detrás da experiência; mas que de modo algum é dado como pressuposto. A fenomenologia da consciência deve conduzir até ele. E, por isso, de modo mais significativo, atém-se exclusivamente ao processo secundário, não-metafísico e fenomenal que, nas formas do conhecimento, constitui a auto-experiência da consciência. Daquele outro processo real, básico, só se ocupara a *Lógica*; mas nesta obra a Dialética assume outra forma, a saber, ontológica. A ciência do saber fenomenal tem que abrir o seu caminho até esse plano. O problema consiste em definir este caminho de tal modo que não seja arbitrário, mas que siga, sim, a via da experiência. Hegel caracterizou abundantemente o caráter específico desta via na *Introdução à Fenomenologia*. (HARTMANN, 1983, p. 377)

Com efeito, o próprio Hegel já havia esclarecido no *Prefácio* que a reflexão é necessária no percurso que o espírito realiza, embora a consciência natural assimile o resultado da sua reflexão como algo estranho a ela. O autor afirma que nisso consiste um erro de desconhecimento: “É, portanto um desconhecer da razão [o que se faz] quando a reflexão é excluída do verdadeiro e não é compreendida como um momento positivo do absoluto.” (HEGEL, 2008, p. 36).

Nesse momento, faz-se necessário passar às considerações que Hegel efetua acerca do seu próprio método na obra.

1.3 O método fenomenológico e a dialética

Kenley Dove defende em seu artigo *Hegel's Phenomenological Method* (1970, p. 623) que duas formulações estão associadas ao método dialético hegeliano: o movimento da aparência da consciência e a necessidade de descrever a experiência da consciência como um fenômeno. Cabe então aqui antes de qualquer outra afirmação sobre o método, a tarefa de analisar ambas as formulações.

A partir do que foi afirmado sobre a experiência, observamos que o movimento da aparência da consciência consiste na relação inicial que ela mantém com os objetos antes de ser “consciente” de si mesma. Há, inicialmente, portanto, uma oposição entre subjetividade e objetividade, pois a primeira relação que mantemos com os objetos do mundo é baseada na confrontação, em um estranhamento; com isso, assumimos que a consciência da “mutualidade” entre sujeito e objeto não é dada. Nesse sentido, o movimento da aparência da consciência, que torna possível com que a consciência deixe de ser simplesmente consciência dos objetos do mundo para ser também autoconsciência, está vinculado à necessidade de descrever a experiência da consciência como fenomenológica, bem como está vinculado ao método dialético hegeliano.

Com efeito, apenas através da descrição da experiência da consciência como fenômeno, podemos discutir como a consciência avança através dos seus graus de conhecimento e como se desvincula e se afasta de um estado “inconsciente” ou “natural”. O decisivo em Hegel, como afirma Nicolai Hartmann, é um “método de auto-apreensão da consciência nas suas transformações a partir da apreensão das transformações do objeto da mesma consciência.” (HARTMANN, 1983, p. 372). O que acaba desembocando na concepção de que as formas fenomenais do objeto são as formas fenomenais do sujeito. Observamos, portanto, a diferença fundamental entre o pensamento kantiano e o pensamento hegeliano acerca da experiência. Hegel assume como verdadeira a experiência que a consciência faz de si mesma, ao passo que Kant só admitia a experiência dos objetos sensíveis.¹⁰ Como afirma Konrad Utz:

¹⁰ Kant afirma isso claramente no parágrafo 25 de sua *Análítica Transcendental*, na passagem em que ele diz: “Ao contrário, tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto na unidade sintética originária da apercepção, não como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio, mas tenho apenas consciência *que* sou. Esta *representação* é um *pensamento* e não uma *intuição*. Ora, como para o conhecimento de nós próprios, além do acto do pensamento que leva à unidade da apercepção o diverso de toda a intuição possível, se requer uma espécie determinada de intuição, pela qual é dado esse diverso, a minha própria existência não é, sem dúvida, um fenômeno (e muito menos uma simples

Hegel afirma, na Fenomenologia, que exatamente isso é possível: ao fazer “experiências” acerca dos objetos, a consciência faz explicitamente experiências de si mesma. Desta forma, a autoconsciência plena, o saber absoluto, não carece de conteúdo e não permanece meramente formal como em Kant. Toda a riqueza das experiências feitas no decorrer da formação dialética deste auto-saber é, de certa forma, também, uma auto-experiência e lhe fornece um conteúdo concreto. (UTZ, 2007, p. 97)

Definitivamente, uma das maiores objeções feitas a Hegel no que tange a referida obra diz respeito ao método. O método dialético hegeliano surge nesta obra como diretamente associado à ideia de fenômeno. Há a necessidade, portanto, de esclarecer alguns pontos sobre as considerações hegelianas acerca do método.

Hegel afirma que, inicialmente, é importante deixar de lado padrões de medida que surgem com intuito de limitar o conceito de experiência. Sabe-se que tanto o sujeito quanto o objeto são essenciais para o conhecimento e sabe-se que há uma correspondência entre ambos que será demonstrada no final do percurso da consciência. No final das contas, a pergunta fundamental consiste em saber se se trata de um “objeto em si” ou de um “objeto para o outro”: ora, Hegel defende que as duas coisas são o mesmo, mas, para que a consciência torne clara para si a resposta a essa pergunta há a necessidade de ela mesma percorrer todo o percurso. Isto é, a consciência mesma deve fazer o auto-exame da sua experiência, pois, como já foi afirmado no primeiro ponto, não se trata de uma teoria sobre a consciência que parte de um critério exterior a ela. Nesse sentido, o critério aqui tomado como legítimo é a auto-reflexão da consciência. Para tanto, deve-se assumir inicialmente, portanto, que o melhor a ser feito é:

Manter firmemente durante todo o curso da investigação que os dois momentos, conceito e objeto, *ser-para-um-Outro* e *ser-em-si-mesmo*, incidem no interior do saber que investigamos. Portanto não precisamos trazer conosco padrões de medida, e nem aplicar na investigação nossos achados e pensamentos, pois os deixando de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como *é em si e para si*. (HEGEL, 2008, p. 79)

Hegel quer descrever a própria experiência da consciência – que inicialmente é consciente do objeto, mas não de si mesma – como forma de apresentar o movimento através do qual ela se torna autoconsciência. Dessa forma, segundo Hegel, no final de um processo,

aparência), mas a determinação da minha existência só pode fazer-se, de acordo com a forma de sentido interno, pela maneira peculiar em que é dado, na intuição interna, o diverso que eu ligo; sendo assim, não tenho *conhecimento* de mim tal *como sou*, mas apenas tal como apareço a mim mesmo.” (KANT, 1994, p. 158.)

percebe-se que como é possível associar o saber do objeto à consciência, ao mesmo tempo em que se admite que ela seja consciente de si mesma. Ao demonstrar como isso é possível, prova-se que o critério para o acesso à verdade – isto é, o saber sobre algo mediante a auto-reflexão da consciência – é legítimo.

Deve-se, portanto, analisar a própria experiência humana como fenômeno, isto é, como aquilo que aparece. Mas o próprio aparecer pressupõe um ato, considerar isso é fundamental para que se perceba o que Hegel pretende dizer com isso: é que o ato é aquilo que “revela” a realidade através de um processo. Kenley Dove afirma que a experiência “é constituída por um ato: algo que é atualmente dito ou feito. A experiência é relevada, (...) e o que é revelado pode ser descrito: é um ato, ‘um ato que pode ser dito, que é’. No ato, a ‘coisa inexprimível’ é simplesmente abolida, isto é, é expressa”. (DOVE, 1970, p. 624).

Ocorre que aqui surge a pergunta que Hegel coloca constantemente nas figuras da consciência. Essa pergunta consiste no questionamento acerca do aparecimento dos próprios objetos: isto é, se objetos têm a intenção de aparecer a nós imediatamente e por conta própria, portanto, independente de as nossas capacidades requisitarem que as suas características se manifestem. No fundo, a pergunta pela relação entre sujeito e objeto aparece novamente, embora assumindo outra forma.

No que Hegel responde que as características que se manifestam correspondem ao objeto, mas o objeto como um todo é tomado pelo sujeito. Afinal, assim como um sujeito só é consciência enquanto “consciência” de algo, o “objeto” só é objeto enquanto objeto para algo ou alguém. Hegel afirma que está, portanto, na própria natureza do objeto a resposta para a investigação que realizamos. Mas, ao mesmo tempo, esse objeto só o é para uma consciência, pois não é possível fazermos um julgamento fora de nós mesmos, não é possível afirmar a aparência de determinado saber sem que estejamos diretamente implicados nesse julgamento. Desta forma, o autor admite a existência de um único pensamento, representado pela auto-reflexão da consciência e, com isso, levanta a tese de que “a natureza do objeto que investigamos ultrapassa essa separação ou essa aparência de separação e de pressuposição. A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência.” (HEGEL, 2008, p. 78)

Ora, é aqui que se coloca como presente a importância de ver a fenomenologia através do movimento dialético, pois apenas assim podemos perceber a relação de interdependência

entre sujeito e objeto. As próprias incoerências dos saberes de cada uma das figuras da consciência sugerem que haja uma contradição em cada uma delas: a contradição que é aqui tomada como “motor” da dialética¹¹ – incoerências que não podem ser explicadas a partir de métodos puramente formais, pois a “correção” que se dá na transição de uma figura da consciência a outra exige que algum conteúdo seja preservado. Obviamente, no início essa estrutura dialética da realidade não está totalmente clara para a consciência, portanto, as figuras da consciência sempre a descrevem de forma inadequada, pois ainda não têm claro para si como se constitui a correspondência entre elas mesmas e o objeto. O “erro” da consciência diz respeito, então, ao fato de deter-se apenas ao “dado”, ao que se pode ser “mostrado”, de modo que ela comporta-se como indiferente a uma possível relação entre sujeito e objeto.

Hegel justifica assim a sua crítica a determinadas formas de conhecimento que consideram apenas o absoluto como verdadeiro e que também consideram o saber como um meio, um instrumento através do qual se obtém o conhecimento de algo. Com efeito, para Hegel o próprio percurso é essencial e já diz respeito à ciência: isto é, o seu aparecer, enquanto tal, já deve ser tomado como caráter necessário. Pois não adianta apenas encontrar um critério que estabeleça as bases para se acessar o conhecimento de algo, mas é necessário aplicar esse critério na realidade, logo, há uma espécie de dependência à experiência. A experiência que Hegel intitula “ciência da experiência da consciência”. Com isso passamos ao quarto e último ponto.

1.4 Ciência da experiência da consciência

A ciência da experiência da consciência diz respeito ao exame que a consciência realiza de si mesma, na medida em que, por um lado, a consciência é consciência do objeto, e, por outro lado, é consciência de si mesma. Esse exame só é possível devido ao próprio percurso através da qual a consciência vai descobrindo a si mesma através de uma série de incoerências nas formas que utiliza para apreender o objeto.

¹¹ Nicolai Hartmann afirma que a dialética é “a experiência que a consciência tem de si mesma. Ela não é introduzida na consciência a partir de fora e está também muito longe de ser apenas um método de meditação filosófica. A dialética se encontra-se, sim, na própria série formal, como o movimento que a consciência executa através dessa série. E a meditação filosófica, ao seguir este movimento, vem a partir dele não apenas por lhe ser concomitante, mas também na medida em que ele a eleva ao plano da consciência.” Cf. HARTMANN, 1983. p.375

Nesse percurso de transição entre as diversas figuras, surge uma discordância entre as formas de se considerar o objeto. A consciência passa a assimilar, então, dois objetos: o primeiro um “em-si”; o segundo, o ser-para-ela desse “em-si”. Esse último parece ser uma mera reflexão da consciência sobre si mesma: uma representação não do objeto, mas de seu saber sobre o primeiro objeto. No entanto, como já foi evidenciado, o primeiro objeto se altera ali para a consciência; o objeto é negado como mero objeto e passa a ser um objeto apenas enquanto mediado pela experiência da consciência. Nesse sentido, não se trata de um objeto encontrado de modo casual e exterior, nem tampouco da simples reflexão que a consciência faz sobre o objeto. Na verdade, na transição do primeiro para o segundo objeto a consciência tanto efetua uma auto-reflexão sobre si mesma quanto se relaciona de forma mais adequada com o objeto. Assim, Hegel define precisamente em que consiste a experiência: “esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência.” (HEGEL, 2008, p. 80). Assim, podemos concluir que a experiência representa para o autor o lugar da verdade da consciência.

Se tomarmos essa experiência como o critério fundamental, uma vez que deixamos de lado padrões de medida como conceito e objeto, ser para um outro e ser para si, admitimos que a consciência não pode chegar por detrás do objeto para ver como ele é em si, independente de como ele é para ela, e que, portanto, não pode examinar seu saber no objeto. O que implica dizer que surge na consciência a ideia de que o antes era o *em-si* não é em si, mas só era em si *para ela*. Nesse sentido, o objeto, como afirma Hegel, não se mantém firme. Esse conhecimento ocorre porque o saber da consciência tem um sentido fundamental, relacionado ao auto-exame que a consciência realiza de si mesma. Mas esse auto-exame, para Hegel, está condicionado à necessidade de o saber se estabelecer como ciência, sendo assim, a experiência deve ser analisada como um elemento que atravessa todos os domínios da consciência. Se considerarmos o conceito de experiência desta forma, devemos atentar para o fato de que, como nos lembra Mario Veit, ele não “será da ordem exclusiva do conhecimento e da representação, mas experiência agora será a presença de si da *vida* em todas as suas dimensões.” (VEIT, 1983, p. 33). Isso implica dizer que o movimento dialético, que é perpassado pelo caráter de negação, visa desfazer os momentos mais ordinários e partir em direção ao conhecimento, ao saber mais adequado – perseguir esse fim é uma das razões da consciência. E enquanto se constitui como experiência que atravessa diversos momentos e

domínios, ela se configura também como a própria história da consciência: como afirma Veit, “lugar obrigatório e modo essencial da verdade e do ser”. (Ibidem).

2. A CONSCIÊNCIA, OU: A DIALÉTICA DO OBJETO

2.1 A certeza sensível, ou o começo da dialética do objeto

A “certeza sensível” representa um momento importante na constituição do conhecimento em Hegel. Ela é a forma mais simples e imediata de experiência que o sujeito realiza ao tentar apreender a verdade sobre os objetos e, portanto, representa também o ponto de partida da seção “Consciência”, situada na obra *Fenomenologia do Espírito* (1807).

Hegel formula sua apresentação partindo do pressuposto de que o saber, que se apresenta imediatamente a nós, é o nosso objeto e que, portanto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: isto é, saber do imediato ou essente. Ora, esse “imediato” não é nada mais do que o conteúdo concreto que surge e se apresenta a nós na experiência sensível. Esse conteúdo, que é um conteúdo da certeza sensível, aparece como o conhecimento mais rico e mais verdadeiro ao qual a consciência pode ter acesso, e a própria certeza sensível surge como a mais verdadeira, pois acredita ter domínio pleno sobre esse objeto simplesmente por tê-lo diante de si. O conhecimento da consciência configura-se, portanto, a partir do contato que ela tem com o *ser* única e exclusivamente através dos sentidos.

Contudo, Hegel defende que, embora o conhecimento dependa da experiência sensível, por se iniciar a partir dela, ele não se limita a ela. Hegel rejeita a ideia de que o conhecimento seja limitado à experiência imediata que o sujeito tem ao entrar em contato com o objeto. Com isso, ele levanta a tese de que o conhecimento não se reduz ao “imediato” como também só pode ser conhecimento se houver mediação.

Por conseguinte, o autor defende que essa *certeza* contém em si a verdade mais abstrata e mais pobre e, portanto, menos verdadeira. Sobre o objeto, ela só exprime que ele é, e que a consciência é apenas este Eu aqui, um este puro, vazio e singular, que sabe apenas que algo é.¹²

Faz-se necessário, portanto, explorar a argumentação de Hegel a fim de que se torne claro em que medida a sua tese sobre o erro da certeza sensível, que implica no fato de que o seu saber é o mais abstrato, o mais pobre e, desta forma, o menos verdadeiro, é válida.

¹² Com efeito, Hegel esclarece que “Eu, este, estou certo desta Coisa; não porque Eu, enquanto consciência, me tenha desenvolvido, e movimentado de muitas maneiras o pensamento. Nem tampouco porque a Coisa de que estou certo, conforme uma multidão de características diversas, seja um rico relacionamento em si mesma, em uma multiforme relação para com os outros”. (HEGEL, 2008, p. 85)

2.1.1 O movimento da certeza sensível

No início do movimento da certeza sensível, consciência e objeto, os dois fatores implicados nessa relação, estão destituídos de mediações: a consciência está desvinculada da reflexão, enquanto o objeto aparece à consciência como algo destituído de características diversas, de forma que a relação entre esses dois fatores é puramente imediata e baseada no simples saber de um singular (consciência) que é certo de outro singular (objeto).

Em contraponto a esse “puro” apreender do objeto, surge a reflexão sobre a validade dessa certeza sensível. Pois, se nessa relação consciência e objeto estão na certeza sensível de forma imediata, isso não implica dizer que eles sejam, de fato, imediatos, pelo contrário, há fortes indícios de que eles são condicionados um pelo outro à medida que ambos sofrem a mediação de um terceiro fator que estabelece uma identidade entre eles. Não há, portanto, em termos de conhecimento do sensível, uma cisão entre o sujeito e objeto, pois o contato que ambos estabelecem entre si pressupõe uma mediação intransponível. Porém isso só fica claro na medida em que o processo no qual ambos se relacionam avança.

Inicialmente a consciência tem a certeza por meio do outro, ou seja, por meio do objeto, o qual Hegel chama de *Coisa*, e a coisa igualmente adquire o seu *status* de objeto por meio da certeza de um outro, o qual Hegel se refere como *Eu*. No momento em que esses dois elementos vêm à tona de forma mais evidente, surge a discussão acerca da importância desses elementos na própria certeza sensível: em um momento, o objeto é posto como o essente simples e imediato, ou seja, como essência – algo que possui um valor fundamental na relação. Já em outro momento, o Eu é quem passa a tomar a posição privilegiada do objeto, pois o objeto é algo não certo de si mesmo, mas só é algo por meio de um outro. De todo modo, o objeto é tomado aqui como determinante, ele é o verdadeiro e a essência. Em suma, ele é, independente de ser conhecido.

Tendo sido o objeto assumido como verdadeiro, a discussão passa a caracterizar-se de outra forma, pois não interessa mais a pergunta por *onde* estão localizadas a verdade (*das Wahre*) e a essência (*das Wesen*) da certeza sensível, mas *como* esse objeto se constitui como verdadeiro a partir da perspectiva da certeza sensível. Conforme Hegel explicita:

O objeto portanto deve ser examinado, a ver se é de fato, na certeza sensível mesma, aquela essência que lhe atribuí; e se esse seu conceito – de ser uma essência – corresponde ao modo como se encontra na certeza sensível. Nós não temos, para esse fim, de refletir sobre o objeto, nem indagar o que possa ser em verdade; mas apenas de considerá-lo como a certeza sensível o tem nela. (Ibidem, p. 87)

Ora, se a consciência almeja demonstrar que a sua certeza tem uma correspondência com a verdade do objeto de forma imediata, nada mais natural que se exija dessa consciência o conhecimento da constituição do seu objeto. Em outras palavras, faz-se necessário um exame acerca da certeza que a consciência tem sobre o objeto a fim de que seu saber se sustente, pois, a princípio, nem uma reflexão sobre os seus próprios sentidos, sobre a sua própria forma de ter acesso ao exterior é colocada por essa consciência. Cabe à consciência, portanto, provar como é possível conhecer o objeto de forma imediata e direta, ou seja, sem mediações nem pressupostos quaisquer.

Surge então a indagação por parte da certeza sensível: “O que é isto?”. Aqui, há a introdução de dois termos que servem para distinguir e para explicar o duplo aspecto do ser, ou seja, o “isto”: são eles os termos “agora” e “aqui”.¹³ A questão passa a ter outra face: em vez de perguntarmos “o que é isto?”, passamos a perguntar: “que é o agora?”. Ao passo que a resposta pode ser dada da seguinte forma: “o agora é noite”. O exame ou verificação, outrora exigido da consciência, é baseado, então, em uma simples experiência na qual se anota por escrito a verdade. Pois, seguindo o raciocínio do autor, uma verdade nada perde se anotada, tampouco se a guardamos. Porém, se nos voltarmos novamente ao questionamento, vemos, por exemplo, que estamos em outro horário, o horário referente ao meio-dia. Tão logo guardamos essa verdade anotada sobre o “agora”, ela se tornou vazia. Logo, o termo “agora” não é suficiente para dar conta do conteúdo da certeza sensível. Com isso, concluímos também que o “negativo” está presente nessa verificação, pois em relação ao “agora” mesmo, que é sustentado, se mantém a si mesmo, mas como um agora que não é noite, e sim sua negação. Por consequência, esse agora que se mantém é tomado não como um imediato, mas

¹³ Segundo alguns intérpretes, a princípio não parece claro em que sentido esses dois termos são suficientes para explicar a dialética presente no objeto e que o torna inteligível, como Hegel defende. Porém, como explica de Vries: Hegel introduz esses termos para explicar futuramente em sua obra e de forma mais detalhada que o “isto” necessariamente deve ser entendido apenas a partir do contexto de seus predicados. Em suma, esse “isto” é mais que um simples e puro “isto”. Cf. DE VRIES, 2008, p. 70.

como mediatizado, por ser determinado como o que permanece e se mantém *porque* outro não é.¹⁴

Esse simples enunciar da verdade do objeto, por meio da qual nós denominamos como universal uma coisa simples, faz com que o *universal* passe a ser o verdadeiro da certeza sensível, isto é, enunciamos também o sensível como um universal, pois, o que dizemos é: isto, ou seja, o isto universal. Dito de outro modo, não falamos pura e simplesmente tal como o tomamos e visamos na certeza sensível, pois, através desse enunciado, o pensamento, que assume a forma da reflexão, passa a ser o mais verdadeiro, bem como o meio através do qual refutamos o nosso “puro” visar. Desta forma, a pura intuição passa a dividir o seu papel com a reflexão, que assume a função de instância mediadora dessa relação esse consciência e objeto, e é ela que, enquanto algo que surge da reflexão do sujeito sobre a coisa, separa o Eu do objeto. Como esclarece Vittorio Hösle: “A matéria deste *existente*, no mais verdadeiro sentido da palavra, provém da sensação, porém, por meio da reflexão, ela é separada do Eu e contra a ele.” (HÖSLE, 2007, p. 406). De todo modo, é provado que a consciência não pode relacionar-se pura e livremente com o objeto como julgava, pois, além do fato de o objeto ser igual a ela – isto é, um outro e que, portanto, pressupõe alteridade –, apesar de ela não ser consciente disso, há também o fator reflexão, pois o objeto passa a requerer a sua afirmação por parte da inteligência. Ou seja, a própria pergunta “sou consciente de quê?” acaba desembocando no exame mais detalhado, pois, conforme ela responde “sou consciente do objeto”, há a necessidade de estabelecer em que consiste essa tal coisa.

O mesmo acontece com a outra forma do isto: o *aqui*. Hegel exemplifica o aqui como uma árvore, mas, ora, quando me viro, essa verdade já mudou, o aqui não é uma árvore, mas uma casa. O próprio aqui não deixa de existir, mas é algo que fica no próprio desaparecer da casa, da árvore, etc. Com efeito, a consciência visa uma coisa, mas não pode dizer o que é essa coisa, portanto não consegue dar conta daquilo que ela visa.

Todavia, o que temos é o seguinte: enquanto o puro ser permanece como essência dessa certeza sensível, ela evidencia em si mesma o universal como a verdade do seu objeto,

¹⁴ Identificamos mais uma vez nessa obra a importância da recepção do pensamento de Spinoza por parte de Hegel. Hegel confirma aqui nesse momento a afirmação de Spinoza de que “toda determinação é uma negação” (*Omnis determinatio est negatio*, sentença retirada da Carta 50). Isto significa dizer que toda coisa só é determinada devido ao contraponto com outras coisas ou conceitos determinados de um modo diferente daquele da coisa.

porém não como imediato, e sim como algo no qual a negação e a mediação estão presentes nele. Em suma, não está em jogo o que “visamos” como ser, mas é o ser com a *determinação* de ser algo abstrato, puramente universal.

Nesse momento surge uma reviravolta na qual a relação entre consciência e objeto se inverte, de forma que a consciência é que passa a assumir a condição de determinante nessa relação. O objeto, que deveria ser o essencial, agora é inessencial, isso porque “o universal, no qual o objeto se tornou, não é mais aquele que deveria ser essencialmente para a certeza sensível, pois ela agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era o inessencial. Sua verdade está no objeto como meu objeto, ou seja, no ‘*visar*’ [meinem/Meinen]: o objeto é porque *Eu* sei dele” (HEGEL, 2008, p. 88).

A verdade reside agora no Eu, ou melhor, nas formas que a consciência sensível apreende o objeto imediatamente, isto é, através do ver, do ouvir, etc. A verdade do objeto, (isto é, a sua singularidade) é mantida porque há um sujeito que é capaz de mantê-la. Ou seja, o Eu é quem passa a direcionar aquilo que a consciência experimenta a partir da sua intuição de algo: o agora é dia porque há um Eu que o vê; o aqui é uma árvore porque há alguém para identificá-la como tal. Contudo, analisando de forma mais detalhada, concluímos que o problema continua o mesmo, apesar de se apresentar de outra forma, porque, como afirma Hegel “*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.*” (Ibidem, p.89). Isto implica dizer que ambas as afirmações são verdadeiras porque expressam como universal o que os sentidos apreendem imediatamente, mas uma entra em discordância com a outra, de forma que a única coisa que permanece é o Eu, como universal.

Ocorre que essa mudança de perspectiva, através da qual a verdade do objeto se desloca e passa a se configurar no modo com o qual o sujeito apreende o objeto, não é nada mais que uma mudança de perspectiva, uma mudança que a consciência realiza no interior dela mesma. Com efeito, o seu “ver” nem é um ver da árvore, tampouco um ver da casa, mas se configura como um ver simples que embora carregue a negação da própria coisa, se mantém indiferente diante do que se coloca como fundamental, a saber, a casa, a árvore. Ou seja, a verdade não reside ainda na consciência, mas exterior a ela, ou melhor, pelo menos não enquanto ela for apartada desse objeto singular. Em suma, enquanto não for ainda consciente das mediações que são pressupostos para estabelecer um contato mais concreto com o que se coloca fora dela.

Da mesma forma que a consciência, enquanto certeza sensível, fez um exame do seu saber no objeto, agora ela o repetirá enquanto sujeito determinante dos sentidos. Nessa experiência, o sujeito deve demonstrar *se* e *como* consegue dizer o que é seu objeto. É essa demonstração que pode comprovar se a consciência é ou não determinante na relação que mantém com o objeto.

Nesse exame, chega-se à conclusão que o Eu só é um universal, bem como o agora, aqui, ou isto, em geral. Como afirma Hegel:

Viso, de certo, um Eu singular, mas como não posso dizer o que “viso” no agora, no aqui, também não o posso no Eu. Quando digo: este aqui, este agora, ou um singular, estou dizendo todo este, todo aqui, todo agora, todo singular. Igualmente, quando digo: Eu, este Eu singular, digo todo Eu em geral; cada um é o que digo: Eu, este Eu singular. (Ibidem, p. 89)

Donde se conclui que a certeza sensível experimenta que a “essência” que ela afirma não está no objeto nem no “Eu” e que a imediatez da sua apreensão não reside nem em um e nem no outro, pois o que é visado em ambos é, antes, o inessencial. Aqui, de certa forma, é justificado o motivo que levou Hegel a introduzir os termos “aqui” e “agora” para explicar a dialética do objeto (*isto*): é que com a ajuda deles, conforme esclarece Willem A. de Vries, é possível entender melhor o raciocínio de que “toda demonstração é essencialmente dependente de um sistema que inclui outras possíveis demonstrações, tanto similares como discordantes, pois nenhuma demonstração é a demonstração de um ‘puro isto’”. (DEVRIES, 2008, p. 73).

Ainda assim, a certeza faz uma última tentativa na qual tenta apreender essa verdade que não conseguiu encontrar ao atribuir um caráter essencial a um dos elementos da relação, a saber, ou ao objeto ou ao sujeito. Em ambas as tentativas anteriores ela fracassou, pois quando tentou enunciar o singular e o mediato através do objeto (primeira tentativa) e através do sujeito (segunda tentativa), conseguiu dizer apenas o universal, de forma que ela tenta apreender agora o “todo” - e não mais apenas um momento seu, como ocorreu nos dois casos anteriores. Deste modo, a certeza sensível toda se estabelece e se mantém como imediata e, através do uso desse artifício, exclui de si toda a oposição que ocorria anteriormente.

Ora, o objeto e o Eu são universais: neles o agora, o aqui, e o Eu – que ‘viso’ – não se sustêm, ou não *são*. Com isso chegamos a [esse resultado de] pôr como essência da própria certeza sensível o seu *todo*, e não mais apenas um momento seu – como

ocorria nos dois casos em que sua realidade tinha de ser primeiro o objeto oposto ao Eu, e depois o Eu. Assim, é só a certeza sensível *toda* que se mantém em si como *imediatez*, e por isso exclui de si toda oposição que ocorria precedentemente. (HEGEL, 2008, p; 90)

A verdade é tomada agora como aquilo que se mantém, que não se altera. A consciência não busca analisar se uma hora afirma que *aqui* é uma árvore e quando se vira esse aqui se torna para ela uma não-árvore. Também não procura examinar se um outro vê o aqui como não-árvore, nem ao menos se interessa se em um momento o agora *é* e depois deixa de sê-lo. Essa consciência se limita a uma relação simples através da qual afirma, por exemplo, “o agora é dia e eu o sei como dia”. Essa consciência não efetua mais quaisquer comparações, mas única e exclusivamente se atém à relação imediata com o objeto, ou seja, com o singular daquilo que ela visa. Da mesma forma que se exigiu da consciência a prova do que ela julgava encontrar no objeto ou no sujeito, se põe agora a necessidade de que seja demonstrado o saber que ela afirma ter no “todo” dessa relação imediata, de modo que ela passa a examinar se ela consegue dizer o que visa e se consegue indicá-lo, pois a verdade passa agora a ser condicionada a essa indicação sugerida pela consciência no momento em que abdica da formulação que distingue o suposto essencial de um inessencial. Se há agora uma “restrição” ou “limitação” nesse intuir por parte da consciência, então que ela afirme e indique esse singular para que a sua certeza finalmente tenha validade na medida em que corresponda à verdade do objeto.

A partir daí a consciência analisa a relação por meio do instante, isto é, o *agora*. Ocorre que para que ela demonstre essa relação a partir deste agora, ela tem que levar em consideração que o agora já deixou de ser enquanto foi indicado. Dito de outro modo, o agora, depois de indicado, passa a ser outro. Desta forma, constata-se que a verdade reside em um instante que já foi, isto é, ela pertence ao passado. Portanto, como só se pode realizar essa prova através da indicação, quando ela é feita, constata-se também que a verdade não corresponde ao ser, pois o ser pertence ao presente – ou seja, o que está em jogo é a verdade enquanto situada em um presente imediato, que o Eu afirmou ser conhecedor e capaz de indicar.

O que identificamos agora, como explica Hegel de forma até bem didática, é um movimento que se configura em três momentos: 1) a consciência indica o agora, afirmado como verdadeiro, mas como só consegue indicar o que não está mais no presente, ela indica então como o-que-já-foi; 2) a verdade passa a residir no que já foi – a consciência assume isso

para si e admite o que o que agora já *não* é mais; porém, ao fazer isso: 3) a consciência nega o que foi – pois assim ela incorre em uma contradição, afinal, o seu objetivo era provar o imediato e não negá-lo –, logo, ela faz um retorno ao ponto de partida que consiste na afirmação de que *o agora é*.

A conclusão a qual se chega é que, conforme Hegel: “o agora e o indicar do agora são constituídos que nem o agora nem o indicar do agora são um Simples imediato, e sim um movimento que contém momentos diversos” (Ibidem, p. 91). Ou seja, aquilo sobre o qual se reflete não é o mesmo que parecia ser inicialmente. Um agora é, na verdade, muitos agoras e o verdadeiro agora passa a ser construído como base nesse pressuposto. O registro de um agora que é *dia*, por exemplo, pauta-se na ideia de que o dia tem muitos agoras ou *horas*, assim como o agora “hora” é constituído por muitos minutos e assim por diante. O indicar, portanto, é ele mesmo um movimento que enuncia verdadeiramente o que é agora, mas um agora que é constituído como um resultado ou conjunto de agoras. O indicar representa, então, a expressão de um universal, ou, conforme afirma Hegel, ele é o “experimentar que o agora é universal”.

Willem A. de Vries, em seu artigo intitulado *Sense-certainty and the ‘‘this-such’’*¹⁵, levanta a discussão segundo a qual o argumento de Hegel traz à tona o fato de que não há atos demonstrativos isolados, e, portanto, não há também intuições isoladas. De acordo com de Vries, isso configura um estado em que “toda demonstração e, portanto, toda intuição, é um ato determinante porque ocorre sem e contra um padrão um padrão de práticas demonstrativas que autoriza e, em última instância, exige uma avaliação normativa de atos individuais demonstrativos” (DEVRIES, 2008, p. 74). Isto implica dizer que não há um “puro isto” e a recepção do conteúdo sensível por parte da consciência falha justamente por tentar assimilar o objeto partindo desse pressuposto.

Retomando textualmente a ideia de Hegel, constatamos a transição a outro momento: o momento em que a certeza sensível abdica do projeto que tinha de exprimir em que consiste o objeto – através do contato que supostamente travava com ele de forma imediata – e admite que a sua experiência não resulta em um exprimir algo acerca do verdadeiro. Na verdade, em toda a sua experiência, a certeza sensível experimentou apenas o saber *do isto como o universal* – através do simples ato de apontar o objeto e afirmar que ele existe –, mas um

¹⁵ Cf. DE VRIES, 2008, p. 63-75.

universal abstrato, portanto, contrário ao objeto que ela pretendia demonstrar. Conforme Hegel explicita:

Quando o que se diz de uma coisa é apenas que é uma *coisa efetiva*, um *objeto externo*, então ela é anunciada somente como o que há de mais universal, e com isso se enuncia mais sua igualdade que sua diferença com todas as outras. Quando digo: uma *coisa singular*, eu a enuncio antes como de todo *universal*, *esta coisa* é tudo o que se quiser. (HEGEL, 2008, p. 94)

2.1.2 Conclusão: os limites da indicação sem mediação, ou da ausência de contexto

Aqui se faz, portanto, uma transição a outro momento, no qual a consciência deixa de ser certeza do imediato, isto é, certeza do sensível, e passa a ser percepção. Isto porque a verdade da certeza sensível não consiste em um mero indicar dos objetos, ao menos não como ela pensava esse indicar, ou seja, como um indicar de um imediato, sem aceder à palavra. Não há, portanto, um indicar de um “puro isto”, mas, sim, um indicar a partir de uma experiência que um “Eu” faz da “coisa. Em vez de saber o objeto como imediato – como a certeza sensível pretendia –, a consciência passa a apreendê-lo verdadeiramente, passa a percebê-lo.

Nesse momento, compreendemos precisamente em que sentido Hegel direciona a sua crítica à certeza sensível: é o caso em que se a consciência quer capturar ou expressar algo, ainda que esse algo consista na relação mais simples que ela mantém com o objeto, ela deve recorrer ao pensamento. O simples emprego de termos como “isto”, “aqui” e “agora” já pressupõem ou expressam pensamentos.

Alguns intérpretes defendem, como lembra Michael Inwood (1998, p. 13), que pode ser verdadeiro o fato de que a criatura ter sensações não garante que ela tenha o conceito sobre algo, bem como pode ser verdadeiro que o conceito não pode ser adquirido por abstração da experiência sensível, mas isso não implica admitir que a coisa não esteja no campo das sensações. Isto é, a falha da certeza sensível não implica na falha da referência aos particulares, aos objetos. Contudo, não é forçoso reiterar que o idealismo defendido por Hegel consiste na ideia de que não há acesso a um puro objeto, a um “puro-isto”. Nesse sentido, a crítica de Hegel à certeza sensível parte do princípio de que a consciência toma o objeto como algo a ser “descoberto”, a ser “desvelado”. Donde se segue que a contra-argumentação está no próprio pensamento de Hegel, pois não é o caso que a referência aos particulares deixe de existir, como ficará mais claro ao longo do texto hegeliano. Contudo a referência aos objetos da forma que é feita na certeza sensível é que falha. Trata-se, portanto, não de um erro em

relação aos objetos, no sentido de que se faça uma exclusão deles, mas de um erro de inadequação entre o critério que a consciência estabeleceu para apreensão e indicação do objeto – a saber, o imediato – e a própria indicação que ela faz do objeto. O erro consiste, portanto, no fato de que a certeza sensível não admite os limites de sua indicação. Tomamos, deste modo, que o erro da certeza sensível consiste fundamentalmente em tentar apreender um objeto descartando o contexto no qual tanto a consciência quanto o objeto estão situados. Assim sendo, pensamos com Hegel, como afirma Katharina Dulckeit em seu artigo *Can Hegel refer to particulars?*, que “é precisamente a mediação do contexto que torna a referência possível”¹⁶ e não o contato com o objeto que a consciência julga ter única e exclusivamente através dos sentidos.

16 Cf. DULCKEIT, 1998, p. 114.

2.2 A percepção: Do sensível ao universal

No nível da percepção, a universalidade surge como fator determinante na relação da consciência com o objeto, isto é, a universalidade é o seu princípio em geral, assim como são universais seus momentos, que nela se distinguem imediatamente: a consciência (Eu) passa a ser um universal, bem como o objeto (Coisa) também passa a ser um universal. Ou seja, a coisa deixa de ser vista como essência individual – como na certeza sensível –, e passa-se a analisar a constituição da coisa na medida em que se encontra o que há de comum com outras coisas. Cirne-Lima afirma que na percepção, o “conhecimento, que até aqui era o conhecimento da certeza sensível, amarrado na singularidade concreta dos muitos estes, dos muitos aqui e agora, transforma-se num conhecimento que conhece, não mais apenas o singular concreto, mas primeira e essencialmente um universal.”¹⁷

Com efeito, como defende Vânia Cossetin essa consciência “permanece como no nível precedente: apoiada no objeto externo como se, nele, estivesse a verdade.” (COSSETIN, 2007, p. 82). Contudo, é inegável o esforço que a consciência realiza ao tentar superar a experiência puramente sensível, ou seja, ao tentar, através da reflexão, elevar o sensível à universalidade mediante a negação do imediato.

De todo modo, ainda estamos questionando se esses objetos têm a intenção de aparecer a nós imediatamente e por conta própria, portanto, independente de as nossas capacidades requisitarem que as características dos objetos se manifestem. O principal questionamento consiste na pergunta pelo essencial. Como Hegel explicita:

De fato por serem ambos o universal ou a essência, os dois são essenciais. Mas enquanto se relacionam como opostos um ao outro, somente um pode ser o essencial na relação; e tem de se repartir entre eles a distinção entre o essencial e o inessencial. Um determinado como o simples – o objeto – é a essência, indiferente a ser ou não percebida; mas o perceber, como o movimento, é o inconsistente, que pode ser ou não ser, e é o inessencial. (HEGEL, 2008, p. 95)

2.2.1 O movimento da percepção

Faz-se necessário, portanto, determinar o objeto. Ora, o princípio do objeto – o universal – é um mediatizado, assim devemos tomá-lo: como a coisa que se mostra como possuindo propriedades. Isso implica dizer que a riqueza do conteúdo sensível está presente na percepção, embora não como algo imediato, como fora colocado no saber sensível. Apenas

¹⁷ CF. CIRNE-LIMA, Carlos. *A verdade é o todo*. Em < <http://www.cirnelima.org/beyond%20hegel-cirne-lima-a%20verdade%20e%20o%20todo.htm> > Acesso em: 01 de setembro de 2011.

a percepção admite a negação, a diferença ou a múltipla variedade em sua essência. Portanto, na percepção, o sujeito apreende conteúdos sensíveis distintos – não apreendemos, como na certeza sensível, um simples isto, como exemplo, um simples e puro sal, mas apreendemos algo que é branco, picante, da forma cúbica, que tem determinado peso, etc. Esses conteúdos distintos são as propriedades da coisa, que são sensíveis, mas como sensíveis universalmente.

O que importa nesse contexto é discutir como essas propriedades são possíveis, como lembra Robert Pippin: “o foco da consideração feita por Hegel é a questão sobre como um sujeito percebente poderia dizer que a experiência que faz corresponde às propriedades da coisa.” (PIPPIN, 1989, p. 126). O que está em jogo, portanto, é a própria constituição da experiência e se essa é mesmo válida.

Precisamos acompanhar e entender o desenvolvimento que se faz a partir dessa nova atribuição feita pela consciência, a saber, quando ela faz uma associação da coisa ao universal. Leonardo Vieira afirma que a tarefa da consciência consiste agora em conceituar as múltiplas propriedades da coisa como também sua unidade, e isso ao mesmo tempo, para tanto, ela se utilizará novamente o pensamento para efetuar essa conceituação. Se tomamos o sal como exemplo, observamos, como defende Leonardo Vieira, que o desafio da consciência é “tanto conceituar as *múltiplas propriedades* do pedaço de sal (a diferença nele mesmo e a diferença para com outros objetos; ser-para-outro) quanto também sua *unidade* (o ser idêntico consigo mesmo; ser-para-si) e, na verdade, simultaneamente e sob o mesmo aspecto.” (VIEIRA, 2008, p. 84)

Seguindo a exposição da obra, observamos inicialmente que o “isto” é oposto a um não-isto, ou como suprasumido, portanto, não como nada, e sim como um *nada disto*. Desta forma, o conteúdo sensível é preservado, não como estava presente na certeza sensível – como algo puro, simples, um singular visado – mas como um universal, o que se determina a partir de suas propriedades. Ou, melhor dizendo, o que será determinado como propriedade.

Como Hegel mesmo esclarece, há a necessidade de utilização do termo suprasumir para a explicação desse desenvolvimento: “o suprasumir apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao tempo um negar e um conversar. O nada, como nada disto, conserva a imediatez e é, ele próprio, sensível; porém é uma imediatez universal.” (HEGEL, 2008, p. 96)

O ser é um universal por pressupor a mediação do negativo. À medida que enuncia isso em sua imediatez, em seu aparecer, se torna outra propriedade: uma propriedade distinta

determinada. De forma que são postas simultaneamente muitas propriedades, uma contrapondo-se a outra, ou uma como negativo da outra. Enquanto são expressas na simplicidade do universal, essas características ou determinidades – que são, na verdade, propriedades das coisas que são vistas por um sujeito que as identifica como tais, isto é, como determinações das coisas – relacionam-se consigo mesmas e, portanto, são indiferentes umas às outras: cada uma é “autônoma”, ou seja, independente da outra. Mas o próprio “universal” é igual a si mesmo, é livre e independente dessas determinidades: é o puro relacionar-se consigo mesmo ou o meio que torna possível a existência dessas determinidades. Elas se interpenetram nele, no universal, como numa unidade simples, mas sem se tocarem.

A esse universal atribui-se o nome de pura essência, e ele não é outra coisa que o aqui e agora como se mostrou anteriormente na certeza sensível, isto é, como um conjunto simples de muitos. Mas, ainda assim, esses muitos são universais. Como foi dito no início: na percepção apreendemos, por exemplo, um sal como algo que é branco, picante, da forma cúbica, que tem determinado peso, etc. Todas essas propriedades estão já presentes num simples aqui no qual se interpenetram – há apenas um “aqui” –, mas estão presentes de tal forma que não se afetam mutuamente: o branco não altera a forma cúbica, ambos não afetam o sabor, etc. Há, portanto, a inserção do termo “também” que serve para justificar a ideia de universal mesmo, ou o meio que abarca todas essas propriedades: o sal é branco, mas é também picante, também possui uma forma cúbica, também possui determinado peso, etc.

Com o surgimento dessa relação, se desenvolve apenas o caráter positivo da universalidade, isto é, aparentemente não há confronto entre as diversas propriedades da coisa, ou seja, a multiplicidade não afeta o caráter da universalidade e vice-versa, bem como as próprias multiplicidades não se afetam. Contudo, o caráter negativo também se apresenta, apesar de não ter sido observado ainda: é o caso que as coisas, se forem simplesmente indiferentes umas às outras, e se relacionarem única e exclusivamente consigo mesmas, então não são determinadas – apenas na medida em que se diferenciam a partir do relacionamento que mantêm com as outras é que elas podem ser tomadas como determinadas. A diferenciação dessa unidade – enquanto é excludente, negadora do outro – não corresponde a essa simples unidade descrita anteriormente, isto é, esse universal simples. Logo, surge daí um confronto no qual essa unidade agora é tomada como diferente de algo outro, ou seja, não é simplesmente uma coisa “indiferente”.

Para solucionar esse problema, Hegel introduz o termo “Uno” para substituir o “também”. Como pode ser atestado no seguinte parágrafo:

Nesse relacionamento que assim emergiu, o que é inicialmente observado e desenvolvido é somente o caráter da universalidade positiva; mas também se apresenta um aspecto que deve ser tomado em consideração. É o seguinte: se as muitas unidades determinadas fossem simplesmente indiferentes, e se relacionassem exclusivamente consigo mesmas, nesse caso não seriam *determinadas*: pois isso são apenas à medida que se *diferenciam* e se relacionam *com outras* como opostas. Mas, segundo essa oposição, não podem estar juntas na unidade simples de seu meio, que lhes é tão essencial quanto a negação. A diferenciação dessa unidade – enquanto não é uma unidade indiferente, mas excludente, negadora do Outro – recai assim fora desse meio simples. Por isso, esse meio não é apenas um *também*, unidade indiferente; mas é, outrossim, o *Uno, unidade excludente*. (Ibidem, p. 97)

A utilização do termo “Uno” funciona aqui como uma crítica a determinadas posturas reducionistas que identificam a coisa simplesmente a partir de alguma de suas propriedades (por exemplo, branco, salgado, leve, etc.). Portanto, a argumentação de Hegel parte do pressuposto de que a identificação de certas propriedades (como exemplo, um indivíduo identificar as qualidades do sal como branco, salgado, leve, etc.) não configura uma resposta à pergunta sobre a constituição da coisa, por isso, elas, além de serem opostas a outras qualidades (no caso do sal, ele não é preto, nem doce, nem pesado), têm que consistir em uma unidade (pois o sal não é meramente branco, assim como não é meramente salgado, nem meramente leve, etc.).

Uma vez que isso se torna claro, faz-se necessário, portanto, explicitar como essa coisa se constitui o movimento realizado, pois primeiro a coisa é 1) a universalidade passiva e indiferente, apenas como o meio onde essas muitas propriedades são, isto é como o *também* das coisas; depois, ela passa a ser 2) a negação, igualmente como simples, ou o *Uno* – tomado aqui como um “excluir” de propriedades opostas das coisas; e, finalmente, temos a coisa como 3) as muitas *propriedades mesmas*, o resultado do relacionamento entre os dois momentos anteriores, a negação tal como se relaciona com o elemento indiferente e ali se expande como uma multidão de diferenças. Nesse sentido, emerge aqui a singularidade como caráter presente e que subsiste na multiplicidade de determinações das coisas. Pelo simples fato de pertencerem a essa unidade negativa, as determinações das coisas são, ao mesmo tempo, excludentes e têm, portanto, esse caráter de relacionamento oposto com as propriedades afastadas de seu *também*. É o caso em que as propriedades da coisa são o

universal, mas são também determinadas, portanto, excluem de si outras propriedades, pois, como esclarece Jean Hyppolite: “este cristal de sal é branco, portanto não é preto; tem uma forma particular, portanto não tem outra forma.” (HYPPOLITE, 2003, p. 126). Ao sermos novamente direcionados ao exame da coisa como o Uno, percebemos que ela não é mais tomada como abstrata, mas como concreta – e as propriedades mesmas são tomadas como universais e determinadas.

Nesse sentido, cabe à consciência somente captar e apreender o verdadeiro desse objeto que é agora uma propriedade universal e concreta. Se, por conta própria, opera alguma nesse apreender, ela altera a verdade simplesmente através do ato de intuir ou excluir, portanto, erra.

Cabe aqui lembrar então que a consciência percebente sabe da possibilidade de ilusão, pois na “universalidade, que é [seu] princípio, o *ser-Outro* é para ela, imediatamente: mas enquanto *nulo*, [como] supressumido. Portanto, seu critério de verdade é a *igualdade-consigo-mesmo*, e seu procedimento é o apreender o que é igual a si mesmo.” (HEGEL, 2008, p. 99). Isto é, a consciência percebente admite a possibilidade do engano em sua apreensão do verdadeiro e, portanto, assume como fundamental o estabelecimento de um critério, qual seja, a busca da igualdade consigo mesmo e a exclusão de toda a alteridade (o ser-Outro) presente nela. Se é que existe uma contradição nessa tentativa que a consciência faz ao correlacionar os diversos momentos da sua apreensão, ela só pode estar situada na consciência, pois de antemão ela já pressupõe o objeto como o verdadeiro, como o que não possui contradição.

O desenvolvimento que a consciência passa a ter consiste no fato de apreender o objeto como puramente Uno, e se certificar da propriedade que há nele, que é *universal*, mas que por isso ultrapassa a singularidade. Em função da universalidade da propriedade, a consciência deve tomar a essência objetiva antes como uma comunidade em geral. Além disso, passa a perceber a propriedade como determinada, oposta a outro, excluindo-o – e não simplesmente como algo indiferente. Melhor ainda, cabe a essa consciência também a tarefa de admitir a própria essência objetiva como Uno excludente, que só assim consegue determinar-se, isto é, por meio da negação. Nesse sentido, prova-se a “tese” de que a consciência outrora estava equivocada na sua tentativa de perceber o objeto sem considerar o caráter negativo de sua universalidade, de forma que agora passa a apreendê-lo como um “*meio comum* universal, onde muitas propriedades estão como *universalidades sensíveis*, cada uma para si, excluindo as outras como *determinadas*.” (Ibidem)

Ocorre que assim o simples e verdadeiro que a consciência percebe não é um meio universal, e sim a propriedade singular para si. De forma que a propriedade nem é propriedade nem um ser determinado, pois não está nem em um Uno, nem em relação com as outras. Embora seja apenas propriedade em um Uno, da mesma forma que só é determinada em relação às outras. De forma que surge aqui novamente o ser sensível, o conteúdo que já não tem em si o caráter negativo. A consciência, para a qual existe agora um ser sensível, é somente um visar, com isso, ela regressa a si mesma. Apesar disso, o ser sensível e o visar se deslocam, eles mesmos, para o perceber na medida em que a consciência é relançada ao ponto inicial. Isto implica dizer que a consciência percorre o mesmo caminho, embora com a diferença que agora está presente um outro grau de reflexão, pois o retorno que a consciência faz a si mesma marca justamente a inserção dela no apreender, na possibilidade de alterar o objeto. Em suma, com isso a consciência reconhece esse aspecto como o seu e, ao se apossar dele, através da reflexão, o manterá como verdadeiro. Com efeito, a consciência, através desse reconhecimento, é capaz de efetuar a distinção entre a sua apreensão e o verdadeiro, sendo capaz, assim, de localizar precisamente onde está situada a inverdade do seu perceber, de forma que possa corrigi-lo. A consciência, nesse momento, deixa de ser simplesmente uma consciência percebente e passa a ser cônica da sua reflexão sobre si mesma, reflexão que, por sua vez, é distinta da simples apreensão.

A coisa passa a ser percebida como, por exemplo, algo que é branco para os nossos olhos, que também tem gosto salgado para nossa língua, e também é cúbica para o nosso tato, etc. Toda essa diversidade não diz respeito simplesmente às coisas, mas tomamos de nós. Passamos a ser, então, o meio universal onde essas propriedades se distinguem uma das outras. Como consequência, mantemos a igualdade e verdade da coisa: a de ser “Uno”. Contudo, ainda assim, esses diversos aspectos que a consciência assume são determinados na medida em que se contrapõem a outras qualidades (o branco só é branco em oposição ao preto, assim como a coisa só é Uno porque se opõe às outras, etc.).

No fundo, o que ainda prevalece é a discussão sobre a possibilidade de os objetos aparecerem a nós por conta própria, isto é, sem que interfiramos no próprio resultado deles através da relação que travamos. Como bem pontua Robert Pippin: “nesse sentido, a análise da percepção é um dos ataques mais diretos de Hegel à possibilidade de entender a relação entre a intuição sensível e o entendimento, e é muito importante estacionar na tentativa que Hegel faz de mostrar que qualquer aspecto da experiência sensível, ou qualquer imediatez, é

originalmente determinado pela ‘relação do espírito consigo mesmo’ e não pode ser considerado separado dessa relação”. (PIPPIN, 1989, p. 127). Isto é, os objetos são objetos para uma consciência, nunca separados dela, portanto, eles são determinados pela relação com o sujeito, mas não no sentido de que o entendimento comporta-se, como em Kant, como algo que trabalha sobre algo supostamente “dado”.¹⁸

Retomando textualmente Hegel, observamos que essa consideração não exclui o fato de que as sejam determinadas em si e para si mesmas, pois a propriedade é propriedade da coisa, ou determinidade nela mesma – ainda que estejamos de alguma forma presentes enquanto sujeitos percebentes. Com efeito, como nos mostra Hegel, o movimento configura-se da seguinte forma: 1) a coisa é o verdadeiro – em si mesma. O que existe nela é porque diz respeito a sua essência e não por causa de outros. 2) Portanto, são propriedades determinadas, não apenas por causa de outras coisas, mas o são na própria coisa. Todavia, só são nela propriedades determinadas, enquanto são várias (quantitativamente) e diferentes (qualitativamente) entre si. 3) Enquanto estão na coisa, as propriedades são em si e para si, e indiferentes umas às outras. Portanto, é a própria coisa que é branca, e também cúbica, e também tem sabor de sal etc. Ou seja, a coisa é o também, ou o meio universal, no qual as propriedades subsistem, fora uma da outra, sem se tocarem e sem se suprassumirem. Desta forma, se assim forem tomadas, elas são tomadas como verdadeiras, isto é, são percebidas.

Esse momento, além de configurar um outro nível de reflexão por parte da consciência, também marca o fato de que na percepção há o oposto do incluir, isto é, do “também”. Ou seja, nessa unidade deve estar incluída a diferença, logo, a consciência introduz outro termo, o “enquanto”, para justificar e explicar esse subsistir de muitas propriedades diversas e independentes e que estão presentes na coisa. Na medida em que introduz o “enquanto”, a consciência mantém as determinidades separadas umas das outras e mantém a coisa como o também. Através dessa atitude da consciência, não é apenas o

¹⁸ Terry Pinkard afirma, contra a ideia de que as propriedades da coisa não devem necessariamente ser propriedades da coisa mesma, mas podem corresponder ao modo como a coisa mesma se apresenta a nós, que “se nós conhecemos a coisa individual através da experiência perceptiva, as propriedades sensíveis devem ser propriedades da coisa mesma; embora a coisa seja, por exemplo, ‘doce’ para ‘nós’, a doçura não pode ser uma propriedade livre e solta, mas algo que a coisa mesma contém nela mesma. A coisa individual (o *x* que é branco e cúbico) deve ser o ‘meio universal’ verdadeiro da propriedades.” Se a experiência perceptiva, como uma forma de conhecimento que depende somente dos próprios recursos, é possível, então nós devemos de alguma forma ser capazes de responder sobre como a coisa individual e as determinações dessa coisa individual estão combinadas. Isto é, temos que ser capazes de distinguir o que é, de fato, conhecimento perceptivo e o que é uma extrapolação desse conhecimento ou, dito de outro modo, algo que nós concluímos da nossa experiência, mas que já não é mais resultado da experiência perceptiva. Cf. PINKARD, 1994, p. 32.

perceber que contém em si a diversidade, mas antes é a própria coisa – enquanto o verdadeiro – que se apresenta dessa dupla forma: tanto como um *Uno* puro sem pluralidade, como um também que é visto a partir da sua dissolução em conteúdos independentes. O que implica dizer que o objeto mesmo contém em si uma verdade oposta. Novamente observamos que, através da reflexão, o sujeito impede com que as múltiplas determinações do objeto sejam confundidas umas com as outras e misturadas, o que torna possível com que o sujeito tenha um discurso minimamente coerente acerca do objeto.

Aqui a consciência passa a ser incluída novamente como elemento determinante dessa relação que mantém com o objeto: a consciência deixa de simplesmente tomar a coisa como verdadeira por ser algo “igual-a-si-mesmo” e passa a tomar o objeto como correspondendo ao movimento todo – isto é, não mais dividido entre coisa e consciência.

Aqui se situa um ponto importante da obra, pois interessa agora à consciência não examinar simplesmente um possível objeto ao qual pode ter acesso e sobre o qual pode categoricamente afirmar uma verdade sobre ele, mas sim analisá-lo segundo a perspectiva da própria relação que mantém com ele. É na relação que a coisa passa a ser tomada como legítima. Na verdade, se o enquanto oferece à consciência a possibilidade de separar, através do discurso, as propriedades da coisa para que se tenha uma visão organizada sobre ela, o uso do também faz com que a consciência reúna as propriedades em um todo coerente, o que implica que a própria coisa deve ser vista como um *Uno*, um meio universal abstrato que reúne essas diferentes propriedades.

Ocorre que o próprio fato de a consciência relacionar-se com a coisa devido a sua participação no *identificar*, através do discurso, as propriedades do objeto, desemboca na negação da independência da coisa, uma vez que a sua singularidade deve estar situada em si mesma e não na conexão que realiza com outras coisas. Desta forma, surge a experiência que a consciência realiza na qual a coisa desmorona diante de si, pois a coisa é posta como negação absoluta que só consigo se relaciona, mas a negação que se relaciona consigo é o suprasumir de si mesma, pois tem sua essência em um Outro: isto é, depende do outro para ser o que é na medida em que só existe enquanto o nega. Eis que detectamos o erro da percepção, pois, como bem conclui Hegel:

Tornou-se um universal a partir do sensível; porém esse universal, *por se originar do sensível*, é essencialmente por ele *condicionado*, e por isso, em geral, não é verdadeiramente igual-a-si-mesmo, mas é uma universalidade *afetada de um oposto*; a qual se separa, por esse motivo, nos extremos da singularidade e da universalidade, do *Uno* das propriedades e do *também* das matérias livres. Essas determinidades

puras parecem exprimir a *essencialidade* mesma, mas são apenas um *ser-para-si* que está onerado de um *ser para um Outro*. No entanto, já que ambos estão essencialmente *em uma unidade*, assim está presente agora a unidade absoluta incondicionada – e só aqui a consciência entra de verdade no reino do entendimento. (HEGEL, 2008, p. 105)

Como se pode ver, o argumento de Hegel parte do princípio de que a consciência, enquanto percepção, falha sempre que tenta atribuir o caráter universal à coisa, pois ignora que parte sempre do sensível. Dito de outro modo, a consciência não consegue vincular de forma correta o sensível ao universal – o sensível é tomado aqui como o “oposto” que sempre surge como algo que afeta o universal –, desta forma, acaba incorrendo no erro. Em suma, a percepção não consegue determinar qual concepção é correta para caracterizar como as coisas são e, assim, é jogada de erro em erro, o que corresponde ao próprio título escolhido por Hegel para esse capítulo – *A percepção ou a coisa e a ilusão*. O objeto (coisa) é o verdadeiro, e o que está equivocado é o ato que a consciência realiza ao refletir sobre ele. Isto é, o equívoco diz respeito à redução que o sujeito faz do objeto ao encará-lo como uma “coisidade” e excluir-se a si próprio dessa relação, o seja, não admitir que ele mesmo seja uma consciência percebente.¹⁹

2.2.2 Conclusão: a falsa ideia de um conteúdo fixo (coisidade)

A transição da percepção para o entendimento se dá nos seguintes termos: é que a consciência, ao deixar de tentar assimilar a coisa como universal que não é nada mais do que uma “coisidade”, atinge a ideia de que essa coisa não existe sem mediação, abstração ou negação – expressões que, como defende Jean Hyppolite (1999, p. 116), são aqui tomadas como sinônimas. Com efeito, essas mediações enquanto determinações sensíveis ou determinações pensadas são fundamentais para se entender a coisa a partir de termos como força, lei, necessidade de lei, etc. e não como uma simples coisa, tomada como “pura”. Quando for capaz de assumir essa verdade, a consciência deixa de ser simples percepção e passa a ser entendimento.

¹⁹ Com efeito, afirma Leonardo Vieira: “As propriedades da coisa percebida não são uma propriedade do sujeito, mas não são também uma propriedade do objeto. Reduzi-las a um ou outro não oferece um quadro adequado do que é percepção. As propriedades do pedaço de sal são, antes, frutos da relação entre sujeito percebente e objeto percebido. Sua forma cúbica não se manifestaria como propriedade caso não houvesse, por exemplo, um aparato visual no sujeito em relação com suas partes constituintes acomodadas em uma forma cúbica.” (VIEIRA, 2008, p. 93)

No final do capítulo, Hegel tece ainda uma crítica à filosofia que “fixa” conceitos mediante o entendimento e deduz a experiência do objeto disso. Ele articula sua crítica com base na ideia de que essas abstrações que identificamos na percepção - abstrações através das quais opomos singularidade e universalidade, ou essência a inessência, etc. - consistem em uma falsa postura da consciência com relação às coisas. É que a consciência julga estar lidando sempre com matérias e conteúdos perfeitamente sólidos. Jean Hyppolite afirma que, com isso:

Vê-se toda a importância de uma crítica da atitude percipiente que crê sentir, mas de fato realiza abstrações, que é vítima de uma metafísica inconsciente, mas acusa a filosofia de ter de haver-se com “entes da razão”. Porém, o não-eu como coisa, eis precisamente o ente de razão. Mais uma vez, o pensamento abstrato que não domina suas determinações e as capta em seu isolamento, pensamento não dialético que, por conseguinte, é presa de uma dialética que o supera. Hegel insiste nesse ponto ao final deste capítulo sobre a percepção. Somente a filosofia pode conquistar o concreto, porque chega a dominar e a superar as abstrações do entendimento humano percipiente. (HYPPOLITE, 1999, p. 117)

Como observamos, a percepção avança em relação à certeza sensível ao associar o sensível a um universal, o que implica dizer que ela nega o imediatamente sensível. Contudo o acerto de Hegel não consiste apenas em apontar o erro da percepção nesses termos, mas consiste também em admitir em a consciência sempre incorrerá em um erro enquanto partir da premissa de que o “dado” ao qual ela tem acesso é um conteúdo fixo, sólido. Ao mesmo tempo, Hegel tece uma crítica à percepção que julga assimilar a riqueza do sensível apenas por captar objetos isoladamente, sem que ela própria participe desse resultado.

Com base no que foi dito, constatamos, como afirma Terry Pinkard, que “a concepção da coisa falha porque acredita na ideia de que nós podemos conhecer coisas individuais com propriedades universais sem a própria experiência percebente – isto é, sem termos que passar pela experiência.” (PINKARD, 1994, p. 33). Isso significa, como indica Pinkard, que “nós precisamos, de algum modo, saber que os dois objetos (o simples particular e o universal) estão ‘combinados’ dentro de um único objeto na percepção; nós não percebemos o nexos, nós simplesmente percebemos o objeto que é resultado desses dois ‘objetos’ distintos combinados.” (Ibidem).

A admissão da falha no modo de conceber o objeto dá origem ao entendimento, situado no momento seguinte da obra.

2.3 A consciência investigadora: o entendimento

O resultado da percepção consistiu no fato de a consciência considerar o Universal incondicionado no sentido negativo e abstrato (uma *coisidade*), embora o resultado mesmo possuísse uma significação positiva não sabida por ela, a saber, que o conteúdo é marcado pelo fato de ser para si e relacionar-se com outro – isso constitui a sua natureza mesma. Agora a consciência se volta ao ser e procura investigar corretamente a sua natureza. Com efeito, a consciência se livra da ideia de que o ser como é em si é diferente do ser que é para ela, e, passa a assumir então que a redução que ela fez do ser não é outra coisa que o próprio *meio* em que as determinações (ou diferenças) da coisa são postas.²⁰

Logo, a consciência se ocupa a investigar como essas propriedades da coisa são independentes nesse meio (ou unidade), e, como esse meio, que se desdobra em diferenças, é reduzido novamente à unidade depois de sofrer uma análise por parte do sujeito. Desta forma, observamos que assim como a riqueza da certeza sensível pertencia à percepção, a riqueza ou verdade da percepção – que consiste em identificar um “universal” – pertence ao entendimento na medida em que o universal (a coisa, o objeto) passa agora a ser tomado como vinculado ao conteúdo sensível (as suas determinações, características). A força é justamente o termo que serve para explicar o movimento no qual as matérias passam à unidade, depois se desdobram e, finalmente, retornam à unidade.

2.3.1 A força

A esse movimento em que essas diferenças vêm à tona, Hegel atribui o nome *força*. Isto é, Hegel lança mão do termo força para explicar como é possível a expansão das matérias independentes em um ser, ou seja, como é possível a exteriorização das propriedades da coisa mediante a força. Ocorre que, em primeiro lugar, a força tem de exteriorizar-se e, através desse ato de exteriorização, ela é tanto força em-si mesma, quanto exteriorização. Quando tomamos ambos os momentos em uma unidade, o entendimento surge estabelecendo o

²⁰ Jean Hyppolite defende que essa transição da percepção ao entendimento já é bem conhecida de nós na história das ciências e da filosofia. Segundo ele, no entendimento, “o que desaparece são esses artifícios da consciência comum para salvar a coisa independente e una, a distinção de um essencial e um inessencial, a separação do ser-para-si e do ser-para o outro. De um único e mesmo ponto de vista, escreve Hegel, a coisa é o contrário de si mesma: para si enquanto é para o outro, para outro enquanto é para si.” Cf. HYPOLITE, 2003, p. 131.

conceito que julga e mantém os momentos como distintos, pois na força mesma não está presente essa distinção, de modo que nós é que pomos a sua unidade por meio do conceito. Se a percepção parecia se relacionar com o objeto apenas de forma exterior, o entendimento coloca-se aqui como diferença dela na medida em que penetra na coisa e procura entender como ela é constituída por forças.²¹

Mas o conceito de força não é o mesmo que a sua realidade. O que implica dizer que para que a força se apresente verdadeiramente, deve ser deixada totalmente livre do pensamento e posta como substância dessas diferenças, ou seja, antes de tudo, o que deve ser analisada é ela, como força total, que permanece essencialmente em si e para si, e, só depois, põe suas diferenças. Pois a força precisa exteriorizar-se, mas a exteriorização não esgota o termo força, antes, a exteriorização da força é apenas a sua aparência. Uma coisa é a força como tal, e outra é a força pensada a partir do desdobramento das matérias.

Com isso é garantido o fato de a força ser pensada também como conceito, pois ela também é o seu todo: a soma dos dois lados que se colocam como diferentes e independentes. A força não seria força se não existisse sob esses dois modos contrários: força enquanto tal e a força como desdobramento das propriedades independentes. Com efeito, algo não se manifesta se não tem razão para manifestar-se, ao mesmo tempo em que essa manifestação precisa ser identificada como manifestação por uma consciência que aparentemente está fora desse movimento no qual a força vem à tona. O que temos, conforme deixa claro o autor, é movimento da percepção, no qual ambos os lados – o percebente e o que é percebido – são ao mesmo tempo, um só e indistinto, como apreender do verdadeiro; mas igualmente de outra parte, cada lado reflete sobre si, ou é para si. Como vimos, o erro da percepção consistia basicamente em 1) tomar o conteúdo como algo fixo, sólido, como um Universal que, como afirma Jean Hyppolite (1999, p.16), não tinha a diferença em si mesmo, mas sim era condicionado por ela; e 2) não incluir-se nesse resultado que afirmava sobre o objeto, de forma que percebia o objeto apenas de forma “exterior”. Na percepção, a consciência se opusera ao objeto como algo independente dela e, desta forma, incorria em uma ilusão. O objeto se apresenta como unidade, mas as suas determinações não, determinações essas que

²¹ Convém destacar que não é o caso que o autor procure formular uma concepção sobre a força, nem sobre o entendimento. Ele usa os termos apenas para explicar a forma com a qual a consciência se relaciona com o objeto na medida em que o entende como sendo constituído por forças. Isso é, o autor almeja oferecer uma explicação sobre esse estado mediante o qual a consciência se distingue do seu objeto lançando mão da ideia de que o seu objeto seja força.

dizem respeito ao conteúdo sensível. Ou seja, havia um desacordo entre o universal que a consciência almejava perceber e o sensível ao qual esse universal mesmo estava vinculado – se em um momento ela buscava assimilar a unidade mesma, no outro ela pretendia alcançar a determinação da coisa. Já o entendimento capta e julga as coisas de forma objetiva, mas como algo que contém a diferença em si mesmo, além disso, o próprio entendimento não se desvincula a si mesmo do resultado que atinge com seu julgamento. A consciência enquanto entendimento tem a tarefa de conceber, portanto, percorre o mesmo caminho que a percepção, mas agora reconhecendo os dois lados da relação, de tal forma que sua investigação parte agora não da substância, mas da causa; não da coisa, mas da força. Robert Pippin (1989, p. 126) entende que, em Hegel, as qualidades das coisas não podem ser explicadas pelo modelo da percepção, então ele estabelece que as coisas não podem ser *apreendidas* absolutamente a não ser que sejam também *compreendidas* em certo sentido, desta forma, a concepção dos objetos, isto é, o uso de uma característica não-sensível na apreensão dos mesmos, é condição para que os objetos sejam apreendidos sensivelmente. Hegel evidencia essa posição no entendimento justamente quando se utiliza do conceito de força, que funciona para explicar *como* as várias propriedades podem coexistir no mesmo objeto e enquanto inerentes a ele. Na verdade, como poderemos observar ao longo do texto, a “força” está no centro da discussão do que vem a ser apenas o primeiro candidato a essa explicação de um fundamento não-sensível para a esfera sensível.²²

Seguindo a ordem da obra, o autor argumenta que a força, determinada dessa maneira, quando representada enquanto tal ou refletida sobre si é só um dos lados do conceito, o que exclui o subsistir das muitas matérias, que já é um outro que não é ela. Já que é necessário que a própria força seja esse subsistir, argumenta o autor, já que ela deve se exteriorizar, então sua

²² Segundo Robert Pippin, é de fundamental importância entender como Hegel se afasta do modelo kantiano no que diz respeito à dualidade sensível *versus* não-sensível. Com efeito, a principal questão diz respeito à representação que o sujeito faz do objeto. Hegel, diferente de Kant, tenta mostrar que as condições para a unidade transcendental da percepção não são meramente subjetivas, logo, interessa entender como essas condições, ou conceitos, podem ser constituídos também como objetivos. Como afirma Pippin, “A tentativa de Hegel mostrar que a consciência, no seu uso de conceitos não-sensíveis para efetuar uma distinção entre os objetos, não deve se apoiar em algo que a transcende, em um sentido empírico ou metafísico, mas é ocupada apenas com ela mesma, certamente levanta a discussão sobre como certos conceitos se sobrepõem a outros e em que sentido eles podem ser considerados objetivos, mais que meros requisitos subjetivos. Este problema adquiriu um certo grau de seriedade desde que Hegel indicou que seguiu Fichte no ataque à doutrina kantiana da intuição; e isto agora vem a ser central na forma que Hegel começa a apresentar a sua própria visão de como se conectam a consciência, os conceitos e os objetos.” PIPPIN, 1989, p. 133.

exteriorização só é possível mediante esse outro que a aborda e solicita. Isso quer dizer que a consciência não assimila a força como algo autônomo, independente em si mesmo, logo, a consciência concebe a matéria como aquilo que requisita a manifestação da força.

Ocorre que o próprio fato de tomar essa exteriorização como necessária implica em tomar esse outro que a aborda e solicita como contido nela mesma. De modo que a solução para esse dilema consiste em abandonar o modo de ver em que a força necessita da matéria – algo distinto dela mesma, exterior a ela – para requisitar a sua manifestação. Hegel afirma que: “a força é antes, ela mesma, esse meio universal do subsistir dos momentos como ‘matérias’. Dito de outro modo, a força [já] se exteriorizou: o que devia ser o outro solicitante é, antes, ela mesma.” (HEGEL, 2008, p. 112).

Assim, em vez de atribuir à matéria a tarefa de requisitar a força, surge outra força para explicar a manifestação da primeira força. O que surge como outra e solicita a força tanto a exteriorização quanto o retorno a si mesma é também força, e não mais matéria. O que implica afirmar que a força ainda corresponde ao seu conceito simplesmente pelo fato de que um outro é para ela, e ela para um outro. Contudo, ao mesmo tempo duas forças estão presentes e, apesar de caírem sob o mesmo conceito, passam de uma unidade à dualidade na medida em que são opostas. Nesses termos, é colocada em pauta uma interação entre as forças. Há, nesse sentido, um jogo entre as forças solicitada e solicitante: jogo que consiste, basicamente, no fato de uma força solicitar a outra e, através desse ato, fazer com que a outra seja necessariamente um ser *para um outro*.

Ocorre que nesse movimento, as forças parecem apresentar-se como independentes uma da outra. Hegel nos mostra como ocorre esse movimento:

A solicitante, por exemplo, é posta como meio universal; e em contraste, a solicitada como força recalcada. Mas a primeira só é meio universal porque a segunda é força recalcada; ou seja, essa seria antes a solicitante em relação à outra, pois faz que ela se torne o meio. Aquela só tem sua determinidade mediante a outra; só é solicitante enquanto pela outra é solicitada a tornar-se solicitante; e perde também imediatamente essa determinidade que lhe foi dada, pois passa para a outra; ou melhor, já passou para lá. O estranho que solicita a força também se apresenta como meio universal; mas só porque foi por ela solicitado a isso. Vale dizer: ela assim o põe, e é bem mais, ela mesma, essencialmente sendo universal. Põe assim o que a solicita, porque essa determinação lhe é essencial, isto é: porque ela mesma é, com mais forte razão, essa determinação. (HEGEL, 2008, p. 113)

Dessa forma, observamos uma relação de interdependência entre ambas, pois, se de um lado uma é solicitada, a outra só é solicitante porque a solicitada confere esse caráter a ela

à medida que sofre um recalque: isto é, conforme é comprimida, refreada, em suma, reprimida. Nesse sentido, o autor afirma que há uma inversão de valores: uma deixa de ser solicitada para ser solicitante, enquanto a outra, em vez de ser tomada como solicitante, passa a ser vista como solicitada.

Com esse jogo de forças, identificamos agora que a verdadeira essência das coisas está determinada de tal forma que a consciência mantém uma relação de mediação com o interior – portanto, não se trata de uma relação imediata – e isso implica no fato de, enquanto entendimento, essa consciência estar oscilando nesse meio-termo que é o jogo de forças, o fundo verdadeiro da coisa.

O meio-termo que encerra juntos os dois extremos – o entendimento e o interior – é o ser da força desenvolvido, que para o entendimento é como algo que “provisório”, prestes a desaparecer, um evanescente. Ora, por isso é atribuído a esse ser o termo *fenômeno* (*Erscheinung*), que funciona aqui como uma aparência, o ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser. Porém, como deixa claro o autor, não é apenas um aparecer, mas sim um fenômeno, ou seja, uma totalidade do aparecer. Totalidade que “como totalidade ou *universal* é o que constitui o *interior*: o jogo *de forças* com sua *reflexão* sobre si mesmo.” (HEGEL, 2008, p. 116).

Esse jogo de forças é o negativo desenvolvido, pois as essências da percepção imediatamente transformam-se em seu contrário; com efeito, pelo fato de o fenômeno, por não ter uma configuração estável e, ao mesmo tempo, fazer alusão a uma verdade interior que parece, de início, estar além dele, é fácil conceber o movimento como uma simples negação da percepção. Mas a verdade é que esse jogo possui um caráter positivo, ou seja, universal. Assim, o entendimento tem a função de assimilar esse fenômeno e fixar a sua unidade – unidade que não existe na realidade mesma, mas que só existe à medida que a consciência confere-a ao jogo entre as forças.

2.3.2 O interior ou o fundo das coisas: o supra-sensível

O movimento do fenômeno indica que a consciência, enquanto entendimento, faz do verdadeiro um interior objetivo a ela oposto. Mas esse verdadeiro significa, ao mesmo tempo, algo que constitui a certeza da consciência, embora ela não seja consciente disso. O

entendimento apenas toma o conceito como algo “interior” ao objeto, e, assim, acaba ignorando a própria natureza do conceito.

Ocorre que ao tomar as coisas dessa forma, surge no entendimento a ideia de que há, além de um “verdadeiro” interior, um mundo *supra-sensível* como determinante: um *em-si* que é a primeira e, portanto, inacabada manifestação da razão, um puro elemento no qual a verdade tem sua essência. Esse modelo é o segundo candidato a uma exposição do fundamento não-sensível presente na apreensão dos objetos e diz respeito às relações necessárias entre a aparência da coisa cujo fundamento é inacessível do ponto de vista da mera observação, mas que pode ser apreendido pelo entendimento.

Nesse segundo modelo, o objeto passa a ser, então, o silogismo que tem por extremos o interior das coisas e o entendimento e, por meio-termo, o fenômeno. Desta forma, a tarefa do entendimento é estabelecer uma conexão entre as duas formas do objeto (a coisa mesma e a sua aparência, isto é, o fenômeno) e um material supra-sensível – supondo-se, ainda, que a aparência (fenômeno) seja a aparência da coisa mesma -: o objetivo do entendimento é, nesse sentido, como indica Terry Pinkard (1994, p. 35), formar algum juízo sobre como as aparências são de fato conectadas à essência supra-sensível da aparência.

Para a consciência, o interior é ainda um puro além, o que implica dizer que ela não se reconhece nele; nele, a consciência não se encontra ainda a si mesma. É vazio, por ser apenas o nada do fenômeno, a negação dele; e, positivamente falando, é o Universal simples. Segundo Hegel, essa maneira de ser do interior está de acordo com a opinião de alguns, que defendem que o interior não é capaz de ser conhecido. Mas, para o autor, o motivo que faz com que ele não seja conhecido deve ser discutido.

De fato, não pode existir nenhum conhecimento acerca desse interior se ele for tomado de forma imediata, não porque a razão é incapaz, ou limitada, mas pela simples natureza do objeto, justamente porque no vazio nada se conhece, ou porque esse interior é determinado como sendo algo *além* da consciência.

Ocorre que não se pode descartar esse interior, pois, desta forma, teríamos que recorrer única e exclusivamente ao fenômeno, logo, tomaríamos por verdadeiro algo que não sabemos ser verdadeiro (lembrando que o fenômeno é aquilo que desaparece em um instante). Portanto, para que possamos admitir que haja algo nesse interior, devemos assumir que ele é mediado pelo fenômeno, isto é, o interior provém do próprio fenômeno. Desta maneira, o fenômeno passa a ser tomado como a própria essência desse supra-sensível, pois se é legítimo

afirmar que a verdade não reside no jogo de forças, é legítimo afirmar também que esse acesso conceitual a uma estrutura que está para além do jogo é condicionado pela aparência, uma vez que a explicação desse jogo deve corresponder à manifestação fenomênica. Ora, a consciência teve acesso a essa força apenas mediante o seu desdobramento na esfera sensível. Portanto, o que está agora em jogo é provar a correspondência entre essência e aparência.

2.3.3 A lei

A partir daí surge uma mudança de perspectiva, pois o único fator que passa a existir é a diferença como universal, ou como as múltiplas oposições ficam “reduzidas” em uma diferença. Afinal, esse universal não pode ser assimilado como um simples supra-sensível, apartado da realidade. A essa nova diferença como universal o autor atribui o termo *lei*, que representa o que há de verdadeiro nesse simples jogo das forças. Isto é, a lei tenta explicar a relação necessária entre as aparências: relação que é inacessível a mera observação, mas formulável pela compreensão. Jean Hyppolite esclarece que:

não voltamos desse modo ao mundo sensível anterior, por exemplo, à percepção ou à força objetiva, mas vemos, nesse mundo, o que ele é em verdade: este movimento pelo qual não cessa de desaparecer e de negar-se a si mesmo. Decerto, o que subsiste na instabilidade fenomênica, na incessante troca de seus momentos, é a diferença, mas a diferença recepcionada no pensamento, que se tornou universal; em outros termos, a *lei* do fenômeno. (HYPPOLITE, 1999, p. 141)

Temos agora um mundo sensível no qual existe um jogo de forças, manifestado na realidade através de leis particulares, concretas e que a consciência apreende como um conteúdo fixo, objetos verdadeiros. Por outro lado, existe a lei da força, que exprime a verdade dessas forças através da abstração da diferença, e assim, exprime sua relação com o universal. Dito de outro modo, na lei se exprime agora a essência do jogo de forças, que está como imagem constante do fenômeno instável. O mundo supra-sensível passa a ser, portanto, o tranqüilo reino das leis, certamente localizado além do mundo percebido.

Entretanto, surge daí um desacordo, pois a lei ora é tomada como lei “geral”; ora é tomada como lei “particular”. Com efeito, o entendimento deve julgar as forças da forma que coincidam as múltiplas leis em uma lei só. Por exemplo, a lei da queda da pedra e a lei do

movimento das esferas celestes. Mas, através desse julgamento, as leis perdem as características que as distinguem umas das outras; logo essa unificação não dá conta do conteúdo mais amplo da lei, mas apenas do mero conceito da lei mesma.

Nesse sentido, é necessário, como deixa claro Hegel, voltar, portanto, ao verdadeiro sentido da lei, pois, por exemplo, no que diz respeito à lei da atração universal, “o conceito puro da lei, como atração universal, deve entender-se em seu verdadeiro sentido, de que nesse conceito como no *simples* absoluto, as *diferenças* que ocorrem na lei como tal *retornam* de novo *ao interior*, como *unidade simples*; esta unidade é a *necessidade* interior de lei.” (HEGEL, 2008, p. 121)

Bem entendido, a lei está presente de duas maneiras: uma vez como lei, em que as diferenças são expressas como momentos independentes; outra vez, na forma do simples ser que retorna a si mesmo, que novamente pode ser chamado de força (mas não força recalçada, e sim força em geral ou conceito de força). Como exemplo: a eletricidade simples é força, mas a expressão da diferença incumbe à lei: a diferença, portanto, entre a eletricidade positiva e a negativa. De certa forma, o que Hegel pretende afirmar com isso é que há uma *diferença* entre o conteúdo da lei e forma da lei: a forma é a unidade abstrata, enquanto o conteúdo, que é a matéria do entendimento, é algo diverso, mutável. Desta forma, apenas quando se penetra no fenômeno é que se pode verificar se há uma adequação entre a forma e o conteúdo.

A questão principal da discussão levantada por Hegel diz respeito, como indica Hyppolite (1999, 143) à existência de uma lei única, isto é, da possibilidade de se conduzir todas as leis à unidade de uma única lei. Para Hegel, o conceito de lei – a unidade das diferenças – se tomado dessa forma não apenas está contra a pluralidade empírica das leis, mas contra a própria lei. Quando se vinculam termos que se apresentam como distintos no enunciado da lei – o espaço e o tempo, o que atrai e o que é atraído etc. – ocorre o caso em que, no pensamento desse vínculo, dessa a unidade, o entendimento retorna novamente à ideia de um interior, entendido como unidade simples (indivisível).

A solução para esse embate consiste no fato de que a diferença entre conteúdo e forma da lei, ou conteúdo da lei e enunciado da lei, recai exclusivamente no entendimento, mas não está posto na coisa mesma. Ou melhor, esses momentos existem como distintos, mas, ao mesmo tempo, não exprimem diferença nenhuma na coisa mesma.

Uma lei é enunciada, e dela se distingue como força seu universal em si, o fundamento dela mesma. Porém, essa diferença se apresenta como diferença nenhuma na medida em que o fundamento mesmo é constituído como lei. Como explica o autor:

Por exemplo: o evento singular do raio é apreendido como universal e esse universal, enunciado como a *lei* da eletricidade – a explicação assim abarca a *lei* condensando-a na *força*, como a essência da lei. Está portanto essa força de *tal modo constituída* que ao exteriorizar-se surgem eletricidades opostas, que tornam a desvanecer, uma na outra. Quer dizer: *a força está constituída exatamente como a lei*: diz-se que ambas não são, em nada, diferentes. As diferenças são a pura exteriorização universal ou a lei, e a pura força; as duas têm o *mesmo* conteúdo, a *mesma* constituição. Assim é descartada de novo a diferença como diferença de conteúdo, isto é, da *Coisa*. (HEGEL, 2008, p. 124)

Ao fazer essa consideração, o autor pretende tecer uma crítica à concepção segundo a qual a lei não se diferencia em si mesma, mas sempre em relação a um outro, isto é, a um referencial. Para o autor, o entendimento é incapaz de compreender a lei sem lançar mão da comparação. Por exemplo, o entendimento não compreende a eletricidade como possuindo uma diferenciação em si mesma e, por isso, contrapõe uma eletricidade “positiva” a uma eletricidade “negativa”, e vice-versa. Conclui-se, com isso, que, nesse movimento, a diferença entre as forças e suas leis anteriormente considerada pelo entendimento não é diferença nenhuma, mas apenas uma ferramenta que o entendimento utiliza para “traduzir” o ser, o objeto em palavras. Assim como já foi mostrado que não havia diferença entre força solicitante e solicitada, entre força exteriorizada e recalcada sobre si mesma, chega-se à conclusão de que não existe em si mesma diferença entre a lei positiva e a lei negativa. Logo, há a necessidade de tomar a lei de outra forma, sem fazer referência a uma cisão entre as forças e suas leis.

Nesse modo de considerar a lei, temos o seguinte movimento, como indica Leonardo Vieira:

a diferença (lei) é posta, e, depois, negada (força), para ser novamente negada e originar a lei, a qual é novamente negada. Aí temos o intercâmbio de determinações opostas já identificado no âmbito do jogo de forças. O esclarecer, jogo de palavras privado de contraparte objetiva, traz, involuntariamente e a contrapelo, para o interior das coisas e o entendimento precisamente aquilo que esse se esforçava por rejeitar: o movimento das determinações opostas já constatado no jogo de forças. O jogo de palavras do discurso esclarecido, mesmo contra suas intenções e pretensões, não escapa à dinâmica do jogo de forças. (VIEIRA, 2008, p. 114)

Logo, é necessário admitir um segundo modo de considerar a lei. Nele, assumimos essa segunda lei como também uma lei, um ser interior igual-a-si-mesmo, mas com a diferença que agora não descartamos o fato de ela ser marcada também pelo fato de expressar a desigualdade através da inconstância (a mesma dinâmica do jogo de forças). No jogo das forças, essa lei mostrava justamente como ocorre essa transição contínua, através da qual a força se decompõe numa oposição que, embora se manifeste como independente, demonstra de fato não ser diferença nenhuma. O que temos, portanto, é uma força que se repele de si mesma, e esse repellido se atrai, essencialmente, porque ele é o mesmo. Sendo assim, passamos a considerar que a lei e as suas diferenças são, ambas, o contrário delas mesmas: o igual a si, antes se repele de si; e o desigual de si, antes se põe como igual a si. Apenas com essa determinação, a diferença é colocada novamente no interior da coisa, o que implica dizer que a coisa possui a diferença como determinação dela mesma, mas no seu interior. Com isso, o mundo supra-sensível é tomado como “inconstante”, tão volúvel quanto às determinações do fenômeno que apresentaria as qualidades opostas ao interior da coisa. O que ocorre é o seguinte: as mudanças que estavam fora do interior – só no fenômeno – penetraram no próprio supra-sensível, e a consciência se transferiu como objeto ao outro lado – para o entendimento – e nele experimenta a mudança.

Todavia, essa mudança não é ainda uma mudança da coisa mesma; em outros termos, essa mudança aparece ao entendimento como lei do interior: o interior das coisas ou supra-sensível passa a ser visto como o próprio fenômeno que passou à determinação oposta àquela que o fenômeno possuía anteriormente. Isso significa dizer que a tentativa de separar as qualidades da coisa em diferentes mundos para que assim seja possível explicá-la falhou. Entretanto, ainda não se associa esse interior e o seu fenômeno à coisa mesma. O que temos é apenas a associação direta entre a lei (interior) e o fenômeno (o modo que a coisa aparece), mas não a admissão de que a lei e o fenômeno correspondam à coisa mesma. A lei, de certa forma, ainda é tomada como algo que é fruto de uma relação exterior e abstrata, mas não como expressão da determinação da coisa mesma, em sua inconstância.

Esse segundo mundo supra-sensível é, dessa maneira, um mundo invertido. Se no primeiro mundo o supra-sensível era apenas a elevação imediata do mundo percebido ao elemento universal, ele tinha seu modelo nesse mundo percebido, assim como possuía o princípio da mudança em si mesmo - apesar de não admitir isso -, o segundo mundo “corrige” esse fundamento ao fazer referência direta ao elemento sensível, de modo que agora ele é

princípio das mudanças ocorridas e que o entendimento não conseguia “traduzir” em palavras por colocar-se fora da relação. A diferença entre o primeiro e o segundo mundo, consiste, portanto, na admissão desse princípio fundamental segundo o qual a lei e o mundo estão ligados, embora esse resultado obtido no segundo mundo não passe apenas de uma negação da experiência realizada no primeiro mundo (o primeiro reino das leis).

Diferentemente do primeiro mundo, a lei não se volta agora contra a individualidade, nem a individualidade se volta contra a lei. O que resta de lição nesse mundo é que uma possível *representação* sensível que consolide as diferenças da coisa não se sustenta; antes, a coisa representa e apreende esse conceito absoluto da diferença como diferença interior, através da qual é possível pensar a mudança pura ou oposição em si mesma, em suma, a contradição. Desta forma, o entendimento não se apresenta como baseado na ideia de que nós temos uma “consciência” simples e direta dos objetos, mas na ideia de que esse possível acesso imediato não passa de uma representação, não constituindo, assim, o conhecimento de fato. Ao chamar atenção para um fundamento “não-sensível”, Hegel quer afirmar que há algo mais que um simples modelo baseado em uma *explicação* empírica, mais do que uma simples *reflexão* sobre as nossas representações. Ocorre que Hegel quer também demonstrar que não se trata de uma “aplicação” dos nossos instrumentos cognitivos nos objetos que funciona para explicar a unidade de representações de particulares e universais, como se a consciência pudesse estar “apartada” desse resultado.

Hegel lança mão do termo “infinitude” para explicar a *necessidade* de a lei cumprir-se em si mesma enquanto essência simples da vida. Com efeito, as diferenças que se apresentaram nas leis não são diferença nenhuma, antes, são diferenças nelas mesmas, que surgem na medida em que elas se relacionam consigo mesmas. E esse “relacionamento” consigo mesma é representado pelo fato de ela ser mesma ambos: lei na realidade e lei como apreensão da realidade por parte de um sujeito. Uma não é o contrário da outra, mas antes, o contrário de si mesma na medida em que é tomada como lei pura, sem distinção. O autor afirma que “costuma-se dizer que a diferença não pode brotar da unidade; mas de fato a unidade é apenas um momento do fracionamento, é a abstração da simplicidade que defronta a aparência. (...) Por isso, as diferenças entre *fracionamento* e *vir-a-ser-igual-a-si-mesmo* são também somente *esse movimento do suprassumir-se.*” (HEGEL, 2008, p.130)

2.3.4 Conclusão: a verdade do entendimento é a autoconsciência

No final das contas, temos um entendimento que só efetua inicialmente a descrição do que é a autoconsciência. O entendimento elimina as diferenças presentes nas leis e as põe em uma unidade: a força. Na medida em que descobre que a força é também um “fracionar-se”, o entendimento descarta as diferenças da força e faz das forças uma unidade, ao passo que, assim, põe uma nova diferença – entre força e lei – que não é diferença nenhuma. Porque essa diferença não é diferença alguma, o entendimento continua o processo, eliminando novamente essa diferença, e fazendo a força constituída do mesmo modo que a lei. Ocorre que esse movimento ou necessidade é ainda necessidade e movimento do entendimento – e não do seu *objeto*. Nesse movimento, o entendimento tem por objetos os conceitos de eletricidade positiva e negativa, distância e velocidade, força de atração e repulsão, etc., que nada mais são que a consciência mesma. Isto é, a consciência, embora não saiba disso, está somente ocupada consigo mesma.

Portanto, o verdadeiro objeto do entendimento é, na verdade, o ato de entender a si mesmo. Como se pode observar, as oposições que o entendimento originalmente criou são, na verdade, apenas partes da nossa estrutura que infere coisas, e não o que é encontrado nas coisas mesmas. Com efeito, apenas a partir do momento em que se assume a sua própria atividade sobre o objeto, é que o entendimento passa a ter o “objeto” conforme ele aparece ao entendimento. Nesse sentido, como afirma Terry Pinkard: “o modelo sujeito/objeto (do que é a “consciência”) é substituído por uma ideia mais complexa de *autoconsciência*.” (PINKARD, 1994, p. 43). Segundo Pinkard, uma vez que esse modelo sujeito-objeto é descartado em virtude de uma autoconsciência, nós estaremos na posição de ver que “nossas afirmações sobre o conhecimento não envolvem uma *representação* da realidade entendida no sentido metafísico, mas antes, de uma forma através da qual *nós mesmos nos apreendemos* ao tratarmos do mundo e dos outros. Nessa mudança de visão, (...), nós abandonamos totalmente a imagem de nós mesmos *representando* o mundo, e passamos a ver nós mesmos como criaturas sociais formando *conceitos* de nós mesmos como já relacionados ao mundo.” (Ibidem)

3. A AUTOCONSCIÊNCIA, OU: A DIALÉTICA DO SUJEITO

Com a superação da figura da consciência denominada entendimento não temos apenas uma mudança de perspectiva com respeito à relação que a consciência estabelece com o objeto, mas uma reconstrução fenomenológica da própria concepção de figura da consciência. Isso se deve basicamente ao fato de que para Hegel o entendimento assim como as figuras da consciência que o antecederam, ao terem concebido o seu objeto como uma estrutura perfeitamente “representável”, privaram-se da diferença e acabaram se ocupando apenas consigo mesmas. Portanto, é necessário partir para outro modelo de explicação do conhecimento de um objeto por parte do sujeito, modelo este que passe a admitir como legítimo aquilo o que sempre esteve presente na relação: a consciência. Nesse sentido, a consciência volta a si mesma e procura recuperar o seu domínio enquanto autoconsciência.

A passagem do entendimento à autoconsciência é interpretada por muitos comentadores como obscura, pois Hegel parece simplesmente “saltar” de temas na transição do terceiro para o quarto capítulo da obra.²³ Se antes se tratava de uma consciência que buscava compreender o objeto a partir de conceitos como força e lei, agora nos deparamos com os conceitos de vida e desejo – como se eles surgissem de forma aleatória. Mas não é esse o caso, pois já no entendimento o objeto foi tomado pela consciência como um “fenômeno de um interior essente para si”. Mediante as leis do fenômeno, a consciência já identificava no objeto algo que subsiste a sua própria aparência. A mudança, então, se dá nos seguintes termos: o fenômeno que o entendimento buscava apreender passa a ser agora aquilo que a autoconsciência entende por um *ser vivo*.²⁴ Nesse sentido, procuraremos aqui defender a existência de uma relação entre os capítulos da obra, desta forma, o quarto capítulo – que certamente é um dos mais influentes de toda a obra – não pode ser lido de forma separada.

Ora, se a verdade do entendimento é a autoconsciência, na medida em que a consciência admitiu para si que só fazia experiência de si mesma, nada mais natural que

²³ Conforme a obra mais recente de Robert Pippin, essa obscuridade é, de fato, presente no texto hegeliano e, por isso, dá margem a interpretações diversas: “Há muita controvérsia sobre a relação entre os primeiros capítulos da obra e o quarto. Uma vez que o quarto capítulo discute o desejo, a vida, uma luta pelo reconhecimento entre dois sujeitos que se opõem que pode, inclusive, levar à morte, e uma estrutura social resultante que abrange o senhor e o servo, não tem sido fácil enxergar como a discussão da certeza sensível, da percepção e do entendimento é continuada”. Cf. PIPPIN, 2011, p. 10.

²⁴ Na “Fenomenologia” da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel afirma claramente que “para a consciência do *entendimento*; e aqui mesmo essa contradição encontra sua solução, enquanto nesse nível o objeto é rebaixado – ou elevado – a fenômeno de um interior essente para si. Tal fenômeno é o *ser vivo*.” (HEGEL, 1995, p. 189)

relacionar essa experiência de si com o surgimento de um novo objeto: o ser vivo. Apenas mediante a auto-reflexão, a consciência conhece a si mesma e, apenas através do conhecimento de si, pode fundamentalmente afirmar o conhecimento sobre algo outro além dela mesma. E isso implica no fato de que em algum momento ela se depara com outro ser vivo, representada pela existência de outra consciência. Isto porque a auto-reflexão da consciência não é um mero estado no qual um sujeito se delimita a si próprio e se distingue do outro. Antes, a autoconsciência em Hegel é baseada inicialmente na relação de confronto, de não-identidade com o outro e no ato de pôr a diferença enquanto ser.

Na transição do entendimento à autoconsciência, como assinala Terry Pinkard (1994, p. 47), o sujeito descobre que antes não lidava com “ferramentas ontológicas” de acesso ao mundo como ele é em si mesmo, mas apenas ferramentas, no sentido em que descrevemos, classificamos e explicamos o mundo. Com isso, a consciência abandona a tentativa de encontrar a essência dos objetos e, ao retornar a ela mesma, passa a admitir que o seu conhecimento do mundo é mediado pela consciência que ela tem dela mesma: assim, ela é autoconsciência. Nesse sentido, surge uma nova consciência, que não se determina mais apenas por ser consciência de um objeto, mas sobretudo por ser consciente de si mesma. Em outros termos, a consciência não se define mais apenas como aquela que tem um objeto para analisar, mas também pela sua própria constituição. Ao problematizar a questão do sujeito desta forma, Hegel toma para si o desafio de superar a visão do indivíduo como mero sujeito do conhecimento. Como afirma Pinkard: “ver o sujeito como parte da vida é ver o objeto do conhecimento não apenas como os objetos da ‘certeza sensível’, construído metafisicamente, ou como os objetos da ‘percepção’ que nós podemos apenas *apreender*; em vez disso, se trata de ver como os objetos se adequam às exigências da vida do sujeito mesmo – isto é, aos seus diversos projetos práticos.” (Ibidem, p. 48)

3.1 A Autoconsciência

Assim, chegamos ao ponto central da discussão que se desenha nessas linhas. Ora, se antes tínhamos a ideia de que o verdadeiro era algo outro distinto da consciência; e agora, com o anúncio da autoconsciência, surge o que não estava presente nas relações anteriores: uma certeza que é igual a sua verdade, então não faz mais sentido falar da diferença entre o *objeto* (o objeto em si) e o *conceito* (o que o objeto é para a consciência). Ser em si e ser para um outro são agora colocados no mesmo patamar. Essa mudança é importante, pois até então

a consciência se caracterizava apenas por ser consciência de um objeto, mas agora ela atinge a compreensão de que o seu objeto não é completamente independente dela, e, nesse sentido, não é auto-suficiente. O que implica dizer que o modo de apreender adequadamente o objeto por parte da consciência está condicionado a esse saber, o que requer necessariamente uma revisão na forma de conceber o objeto por parte da consciência. Atingida essa compreensão, segundo Hegel (2008, p. 135), se entra na “terra pátria da verdade”.

Assim sendo, não seria necessário partimos para outro modelo que apresente a relação entre consciência e objeto, pois a consciência já está consciente de si mesma, logo, está apta a conhecer o objeto de forma mais adequada. Mas temos que seguir a obra para poder avaliar se a transição da consciência à autoconsciência é mesmo justificada e em que termos o autor efetua essa justificação; além disso, precisamos perceber se a autoconsciência está mesmo segura em sua reflexão sobre o objeto.

Diante disso, é razoável admitir que a consciência passa a tomar a esfera sensível também como um lugar onde ela pode exercer o seu domínio, onde ela pode encontrar a unidade de si mesma com a *diferença*; logicamente, isso implica dizer que a consciência se depara com outro *ser*, que é vivo. Hegel defende a vida também pode ser expressa em nossos vários desejos, e é justamente essa forma (o desejo) que ele usa para argumentar a primeira tentativa mediante a qual o sujeito busca legitimar a unidade da autoconsciência consigo mesma.

3.1.2 O desejo como expressão da vida

A consciência almeja operar a distinção entre si mesma e o objeto, e pretende fazer ao manifestar-se como desejante. Ela deseja algo e, para realizar o seu desejo, opera um movimento – o que implica em uma ação sobre o objeto. Ocorre que esse objeto se mostra também como um ser vivo, logo, a ação que a consciência dirige ao objeto põe a diferença. O objeto passa a ser marcado pela consciência com o sinal de negativo.

O que temos é o seguinte: inicialmente, o conceito de vida surge da reflexão causada pelo desejo, o que nos leva a concluir que se trata, na verdade, de um retorno da consciência a si mesma, uma vez que agora ela passa a se ocupar consigo. Neste primeiro momento temos a determinação da vida como o ser sem diferença, isto é, “a essência simples do tempo, que tem, nessa igualdade-consigo-mesma, a figura sólida do espaço.” (HEGEL, 2008, p. 137). Contudo, em um segundo momento, temos a determinação da vida a partir do movimento

orgânico em que a consciência se depara com a existência de outras consciências na medida em que busca a satisfação do seu desejo, ou seja, a consciência desejante encontra no seu percurso outras consciências desejantes. Nesse segundo momento, se coloca como presente o caráter negativo do desejo, pois, como indica o autor, a autoconsciência “faz a experiência da independência de seu objeto” (Ibidem).

No que se segue, vemos que a consciência tem outra consciência diante de si, mas desta vez a toma como determinada: a outra consciência é também desejo. A partir daí, a consciência conclui que somente através da dominação do objeto, da relação negativa com ele, é que ela pode realizar o seu desejo, afinal, o outro também é uma autoconsciência. Devido à consciência da independência do objeto, a autoconsciência percebe que só pode alcançar a sua satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo. Desta forma, a consciência julga ser possível encontrar a verdade da relação entre ela e a realidade que a cerca.

Neste momento, Hegel é bem claro no seu propósito em mostrar a importância da relação entre consciências e evidencia a sua tese na seguinte sentença: “A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si.” (HEGEL, 2008, p. 141). Esta sentença expressa o núcleo do desenvolvimento do capítulo. Embora a autoconsciência não esteja atenta a isso, é legítima a mudança de concepção da consciência, fato que pode ser atestado pela seguinte frase expressa pelo autor: “Para nós, portanto, já está presente o conceito *do espírito*.” (Ibidem, p. 142). É que apenas mediante a relação com outra autoconsciência, a consciência-de-si atinge a verdade que almeja, ou seja, apenas quando alcança a unidade de si mesma em seu “ser-outro”.

Nesse sentido, faz-se necessário acompanhar o desdobramento dessa relação entre consciências para verificarmos se a tese de Hegel é coerente. Posto isso, nos dedicamos a avaliar o primeiro desdobramento da descoberta do desejo: a figura da consciência que o autor intitula dominação e escravidão.

3.1.3 Independência e dependência de si: o conceito de reconhecimento

O pressuposto básico dessa figura da consciência é que a consciência precisa ter seu desejo reconhecido por outra consciência. É este o problema fundamental: como estabelecer a relação entre sujeitos que são conscientes de si, mas não conscientes um do outro.

Ora, a relação só será justa enquanto as duas consciências estiverem nas mesmas condições de igualdade. Mas surge a pergunta: essa justiça é possível quando uma consciência exerce a dominação sobre outra consciência? Algo é certo: o agir unilateral é inútil nesse caso. Nesse sentido, há a necessidade de um agir duplo, isto é, se trata de um agir “não só enquanto é agir quer *sobre si mesmo*, quer *sobre o Outro*, mas também quanto indivisamente é o agir tanto de *um* quanto de *Outro*.” (Ibidem, p. 144)

Ao avaliar a natureza do problema, chega-se à conclusão que a solução para o embate entre as consciências consiste em um reconhecimento mútuo por parte das consciências. Assim, o conceito do reconhecimento funciona como a ferramenta mediante a qual é possível associar a duplicação da consciência à sua unidade, pois, ao mesmo tempo em que as consciências são mantidas como separadas, podem ser tomadas como “iguais”.²⁵ Elas são iguais na medida em que são seres vivos, que têm desejos e cujos desejos requerem satisfação. Mas são diferentes na medida em que seus desejos são determinados de forma distinta uma da outra.

Nesse sentido, em alguns momentos pode vir à tona a ideia de que a satisfação do desejo de uma consciência está condicionado ao fato de uma outra consciência *reconhecer* o outro ponto de vista – que não é idêntico ao seu – como legítimo. Obviamente, pode ocorrer o caso em que uma consciência ou mesmo ambas as consciências não atinjam a compreensão da importância desse conceito. Se isso ocorrer, elas entram em confronto – e é justamente esse confronto que o autor explora na dialética do senhor e do escravo.

3.1.4 A luta pelo reconhecimento: a dialética do senhor e do escravo

Esse momento pressupõe uma desigualdade entre as consciências que não reconhecem uma a outra. Ora, a autoconsciência inicialmente é apenas um ser simples, igualdade consigo mesmo que exclui todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é a unidade do *Eu*. E o outro é apenas um objeto inessencial, que ela marca com o sinal de negativo, embora se trate também de uma autoconsciência. E mais, uma autoconsciência que entra em confronto com ela. Nesse momento, enquanto figuras aparentemente independentes, livres, imersas no *ser* da vida, não atingiram o estado consciente que obriga com que elas se “posicionem” como

²⁵ É importante lembrar que o conceito de reconhecimento não tem apenas um sentido intelectual, teórico, mas também prático. Na verdade, o conceito surge mais um reconhecimento aberto e prático do que um reconhecimento meramente intelectual.

autoconsciências. Dito de outra forma, ainda não há, nesse “estado”, um confronto real entre as duas consciências.

Mas na medida em que uma não reconhece o desejo da outra como legítimo, digno de ser satisfeito, surge um desacordo. Logo, a primeira alternativa de ação da consciência desejante não é “conquistar” o reconhecimento, mas sim impô-lo. Nesse momento, perguntamos pelas condições de possibilidade do reconhecimento. Pois parece impraticável satisfazer o desejo da consciência se ela não está em condição de igualdade com outra, ao mesmo tempo em que não admite a necessidade dessa igualdade.

Aqui, a consciência pensa apenas em si mesma, na sua própria vida. Embora o conceito de vida seja polissêmico, a consciência não se ocupa nesse nível reflexivo, por exemplo, com o conceito de vida como universal (gênero), mas apenas consigo mesma na medida em que pode se manter e nos termos em que pode satisfazer seus desejos.

Ocorre que com o surgimento do desacordo, a solução que surge imediatamente como aceitável é justamente o confronto entre os desejos entre si, como uma tentativa de se imporem um ao outro mediante a autoridade. Nesse caso, Hegel adianta:

Esta apresentação é o *agir duplicado*: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. Enquanto agir do *Outro*, cada um tende, pois, à morte do Outro. Mas aí está também presente o *segundo* agir, o *agir por meio de si mesmo*, pois aquele agir do outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se *provam* a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida e morte. (HEGEL, 2008, p. 145)

Isto é, através da luta, as consciências se elevam à verdade, no outro e nelas mesmas; só mediante o pôr a vida em risco, surge a verdade de que a essência da autoconsciência não é o mero *ser*, tampouco o modo imediato como ela surge, pois a consciência é essencialmente ser para si mesma, e tem a necessidade de ser reconhecida como autoconsciência independente.

O autor adianta que esse meio de comprovar a si mesma como algo mais que mero ser, pode desembocar na morte de uma delas, mas esclarece que a morte eliminaria justamente a verdade que dela deveria resultar, pois a vida é o caráter que possibilita a concretização da certeza que a consciência almeja. A morte, nesse sentido, não significa nada mais que a negação da consciência, mas sem a independência, o que implica a impossibilidade do reconhecimento.

Através dessa luta, a autoconsciência faz a independência do seu objeto, no caso, a outra consciência. Mas ela também faz a experiência de seu próprio desdobramento, uma vez que ela admitiu para si que não é mero ser, e que quer ser reconhecida como algo mais que um mero ser. Ela, portanto, se opõe a si mesma enquanto nega o seu ser simples (imediatos).

Como resultado desse embate, uma das consciências efetua a experiência de que a sua vida é tão essencial quanto a sua pura consciência de si, enquanto a outra faz a experiência de que a consciência de si mesma é mais essencial que a sua própria vida, pois a vida é a posição natural da consciência, e a morte é também sua negação apenas natural.²⁶ A primeira é a consciência escrava, que reconhece na conservação de sua própria vida a única condição possível de perseverar em seu ser. Já a segunda é a consciência do senhor, que se eleva acima de sua vida animal ao deparar-se e confrontar-se com a morte.

Consoante ao resultado do embate, teríamos, segundo Vittorio Hösle, um reconhecimento “assimétrico”, termo utilizado pelo autor para indicar o reconhecimento no qual uma das consciências não realiza a reflexão do reconhecer. Para o autor, apenas no reconhecimento simétrico está presente o pensamento acerca da importância do próprio processo de reconhecimento.

Ainda para Hösle, é o caso em o que está em jogo é justamente a superação da visão do outro como mero objeto natural. E a superação dessa visão implica o abandono da imediatez do corpo mediante uma abstração da corporalidade. Essa “abstração” da própria corporalidade significa o ato de pôr a própria vida em jogo, significa dizer que o sujeito não se rende ao “ser aí natural”, conforme Hegel coloca.

Se bem observarmos, esse momento guarda semelhança com outros momentos históricos. Vittorio Hösle aponta o momento referido por Hegel como o tempo da formação dos estados modernos e da modernidade²⁷, bem como aponta a existência do caso-limite, que é a guerra²⁸. Mas certamente há também uma outra referência clara exposta por Hegel em outra obra, *Lições sobre a história da filosofia*, em que a figura de Sócrates aparece como aquela que personifica “um dos momentos críticos fundamentais do espírito que volta sobre si mesmo.” (HEGEL, 1985, p. 39).

Para Hegel, Sócrates, ao arriscar a sua vida pelo fato de acreditar estar fazendo o correto diante de um contexto específico, ressaltou a supremacia do pensamento humano em

²⁶ Cf. HYPOLITE, 1999, p. 185.

²⁷ Cf. HÖSLE, 2007, p. 414.

²⁸ Cf. Ibidem, p. 415.

contraponto às normas vigentes de uma sociedade. E assim, o princípio norteador de seu pensamento não tem um caráter apenas formal, de afirmação da consciência sensível concreta, mas objetivo, na medida em que ele descobre por si mesmo a determinação da sua própria vida, que, por sua vez, é constituída também por um caráter negativo e particular, afinal, a consciência é em si e para si mesma. Para o autor: “o princípio socrático consiste, pois, em que o homem descubra, a partir de si mesmo, tanto o fim de seus atos como o fim último do universo, em que ele chegue através de si mesmo à verdade.” (Ibidem, p. 41) Assim sendo, Hegel ressalta a importância da consciência não apenas como expressão do pensamento subjetivo, mas sim objetivo: “O pensamento verdadeiro pensa de tal modo que seu conteúdo não é subjetivo, mas sim objetivo.” (Ibidem)

Retornando à discussão anterior, o que presenciamos é o surgimento de uma consciência que não é apenas para si mesma, mas para um outro. Deste modo, há duas consciências: uma “pura” consciência de si e uma consciência como essente, isto é, consciente de sua própria vida em um contexto social. O senhor é a consciência que obteve não mais a “certeza”, mas a “verdade” de sua auto-suficiência, de sua superioridade perante a vida comum. E, mediante a obtenção dessa verdade, ele admite que a outra consciência é apenas a ferramenta que medeia a relação entre ele mesmo e seu desejo na medida em que não consegue satisfazer os seus próprios desejos. O senhor, para o autor, “ganhou” a luta e tornou-se potência sobre o ser, pois mostrou que tal ser só vale para ele como um negativo.

De acordo com Hegel, está contido nesta relação o silogismo da dominação, pois “o senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro, o senhor tem esse Outro por baixo de si.” (HEGEL, 2008, p. 148)

Ocorre que, como já foi afirmado, o escravo é a ferramenta que medeia a relação entre o senhor e o seu objeto de desejo, a coisa. Sendo assim, o escravo também se relaciona negativamente com a coisa, ou seja, ele a nega, ao passo que a coisa é independente para ele, pois, apesar de ele a negar, ele não pode acabar com ela até aniquilá-la; pelo contrário, o escravo somente *trabalha* nela. E o senhor, através dessa mediação do escravo, pode puramente negar a coisa – em suma, ele consegue o que o escravo não tem acesso: acabar com a coisa e obter prazer a partir dela. O desejo não conseguia tal feito por conta da independência da coisa, mas o senhor, ao dominar a vida do escravo, dominou também a coisa. Dito de outra forma, o senhor torna a coisa dependente dele na medida em que se serve

dela e puramente a usufrui, enquanto o lado da independência da coisa pertence ao escravo, que meramente a trabalha, não chegando assim a usufruí-la.

Esse aspecto é fundamental e deve ser considerado, pois Hegel atribui um papel especial ao trabalho²⁹, que vem a ser a chave da compreensão da dialética do senhor e do escravo. É que se consideramos tanto a elaboração da coisa quanto a dependência do trabalho do outro, podemos concluir que o senhor é “reconhecido” mediante uma outra consciência. Assim, podemos observar que o senhor deixa de exercer a sua independência, a sua autonomia, e “cede” o seu agir à outra consciência, esta que passa a agir através do trabalho. O escravo efetua justamente o que deveria caber ao senhor: o agir, que o senhor havia considerado anteriormente a sua essência quando sobrepôs a sua vontade a vontade do outro. Além disso, como bem define Frederick Neuhouser, Hegel nos chama a atenção para o fato de que “ao servir o seu senhor, o escravo aprende a dizer não ao seu próprio particular, aos desejos meramente naturais e passa a agir em prol de algo mais elevado que emana do desejo de um sujeito que ele reconhece como auto-suficiente e, portanto, como dotado de autoridade.” (NEUHOUSER, 2009, p. 51). Ora, ao exercer a obediência a uma vontade externa, a consciência aprendeu a ter autodisciplina, e assim, se tornou capaz de voltar a si mesma na medida em que assumiu o controle sobre suas próprias ações – o resultado da ação da consciência é justamente o seu trabalho.

O que temos, portanto, é que a “obediência do escravo, então, desenvolve nele, em última instância, a capacidade de ser mestre de si mesmo, onde o autodomínio, ou autodeterminação, consiste em submeter-se ao desejo de alguém – subordinar-se a um particular, aos seus desejos – para a autoridade de um ideal mais elevado que, em certo sentido, deriva de si mesmo.” (Ibidem). É claro que, enquanto escravo, esse sujeito não desenvolve a sua autodeterminação de forma mais concreta, mas, ainda assim, é verdadeira a importância da sua disciplina para essa relação que ele mantém com o senhor.

²⁹ O trabalho possui sua importância na filosofia de Hegel, ele aparece em vários momentos de suas obras, tanto nos manuscritos anteriores à *Fenomenologia do Espírito* quanto nas obras posteriores a ela. Mas talvez seja necessário adiantar que na *Fenomenologia do Espírito* ele tem um sentido bem preciso, o seu estatuto formador relaciona-se à objetivação do homem enquanto consciência, como nos indica Bernard Bourgeois: “Para Hegel, o trabalho é um vínculo, uma relação, e sob, esse aspecto, seu lugar no ser espiritual que é o homem é a ‘consciência’. Pois esta é a relação vivida, presente enquanto tal, do sujeito com o objeto que o nega, que o irrita e, desse modo, o mobiliza. Relação prática, ativa, o trabalho é então, já que toda atividade é negatividade, uma negação dele mesmo, da diferença, nele, do sujeito e do objeto, pelo momento imediatamente atuante que comporta, momento do sujeito ávido de restabelecer em seu seio a identidade a si constitutiva do espírito, isto é, de suprimir a relação consciencial da qual é portador.” (BOURGEOIS, 2004, p. 77)

Novamente, ainda não foi atingido o reconhecimento “igual”, “simétrico”, apenas um reconhecimento unilateral. Mas, mediante o trabalho – embora a consciência mesma não tenha efetuado essa reflexão sobre ele –, conclui-se facilmente que a verdade da consciência independente é a consciência escrava. Sem dúvida, esta aparece como *fora* de si – apenas na medida em que ela externa a sua força –, assinala Hegel, e não como a verdade da sua autoconsciência, porém, pelo fato de a dominação mostrar-se como oposto do que pretendia ser, assim também a escravidão se torna o contrário, tornando-se, na verdade, a verdadeira independência.

Analisadas as consciências juntas, isto é, o movimento dialético que perpassa a relação entre o senhor e o escravo, passamos agora à análise das consciências separadas.

Ora, a consciência escrava é a verdadeira autoconsciência. Basta agora considerar como ela é em si e para si mesma. Imediatamente, temos o seguinte: para a consciência escrava, o senhor é a essência e, portanto, uma consciência independente, que ela toma como verdadeira. Contudo, para ela, a verdade não está nela mesma, embora essa tenha experimentando a essência de si mesma através do trabalho, na medida em que adquiriu a capacidade do autodomínio, o que não é verdadeiro para a consciência dominadora. Através da experiência do medo, ela negou o seu ser, mas depois reconquistou a sua condição de sujeito no trabalho, ao efetivar, mediante a sua ação, o desejo de outro, que dependia dela. Assim,

a consciência escrava sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo o que havia de fixo, nela vacilou. Entretanto, esse movimento universal puro, o fluidificar-se absoluto de todo o subsistir, é a essência simples da consciência-de-si, a negatividade absoluta, o puro ser-para-si, que assim é *nessa consciência*. É também para ela esse momento do puro *ser-para-si*, pois é seu *objeto* no senhor. Aliás, naquela consciência não é só essa universal dissolução em geral, mas ela se implementa efetivamente no servir. Servindo, suprassume em todos os elementos sua aderência ao ser-aí natural; e trabalhando, o elimina. (HEGEL, 2008, p. 149)

Já a consciência dominadora, o senhor, se afasta mais ainda do reconhecimento, posto que se satisfaz com o mero consumo da coisa. Ora, o escravo tem a sua independência na coisa, logo, não põe a verdade mediante a sua própria consciência. Porém, o senhor tem menos ainda: não tem poder sobre nenhum dos dois, uma vez que o escravo é necessário

como termo-médio entre o senhor e a coisa na medida em que é obrigado pelo senhor a proporcionar-lhe os objetos de seu desejo. Ao mesmo tempo, o escravo, diferente do senhor, não se limita a destruir a coisa, ele a transforma através do seu trabalho, ou seja, se relaciona com ela mediatamente – enquanto o senhor se relaciona com o objeto de forma imediata, através da simples negação e consumação no gozo.

Nesse momento, surge o último ponto da dialética entre o senhor e o escravo. O caráter duplo do trabalho: um positivo e outro negativo. No que diz respeito ao aspecto positivo, Hegel afirma que o trabalho é um desejo refreado, pois mediante o temor do senhor, a consciência suspende seus desejos e relaciona-se com a coisa a fim de realizar os desejos do senhor. Assim, a consciência trabalha o objeto com o intuito de lhe conferir uma forma, um caráter de algo permanente – assim, o objeto é tomado por ela como independente. Esse aspecto positivo se sustenta justamente na ideia de que, através do trabalho, a consciência escrava retorna a si mesma, pois no momento que assimila o objeto como independente, ela chega à intuição de si mesma como ser independente – ela se torna uma autoconsciência existente para si. Em síntese, o *trabalho forma*.

No início do processo, o escravo aparecia somente como aquele que tinha o ser fora da sua consciência, posto que era refém da sua vida, ou melhor, da forma que ele escolheu para viver quando entrou em confronto com a outra consciência. Entretanto, surge agora através do trabalho da consciência escrava um domínio no qual a consciência escrava é capaz de realizar-se como ser-em-si e para-si. Este domínio é propiciado pela própria ação do escravo, que é sustentada a partir do momento em que ele reconhece o outro como a autoconsciência que ele próprio não é. A partir deste momento, ele, de certa forma, experimenta essa verdade em si mesmo através de alguns elementos, como o medo, a obediência e o próprio agir no trabalho. O medo e a mera obediência não seriam capazes de conferir à consciência escrava a ideia da independência da consciência, pois não carregam consigo o negativo. Em contraposição a eles, o trabalho surge como o elemento suficientemente capaz de elevar à consciência de si do escravo à verdadeira independência, pois, conforme Hyppolite, o escravo “forma-se a si mesmo não somente ao formar as coisas, mas também imprime no ser essa forma que é a da consciência de si, e assim o que encontra em sua obra o que é ele mesmo”. (HYPPOLITE, 1999, p. 191). Ou seja, através do trabalho, é rompida a fronteira que separava o ser da vida do ser para-si da consciência.

Mas, conforme colocado anteriormente, há também o caráter negativo do trabalho. Este, por sua vez, consiste em considerar acertadamente a ideia de que o trabalho é uma reação ao primeiro momento: o medo. Como nos adverte Bernard Bourgeois: “a elevação acima da impaciência do desejo natural não ocorre naturalmente, mas por meio da coerção: o trabalho é originalmente um trabalho forçado”. (BOURGEOIS, 2004, p. 79). Assim, no formar da coisa, é correto afirmar que o escravo tem como objeto sua própria negatividade, seu próprio ser-para-si, mas apenas mediante a negação objetiva do outro, nesse caso, a coisa.

Nesse sentido, podemos apreender esse caráter negativo como sinônimo uma “mediação pela negatividade”, como bem coloca Vittorio Hösle. É o caso que a formação pelo medo faz com que o trabalho deixe de ser mera habilidade e passe a ser visto como ferramenta fundamental para a afirmação da autoconsciência. Nas palavras de Hösle: “Apenas quando mediado por essa negatividade o trabalho é mais do que mera ‘habilidade’; ele é ‘um formar universal’, ‘conceito absoluto’ – isto é, sinal do poder do espírito que não se mostra mais como verdade da natureza de modo egoísta-destrutivo, como no desejo, mas de modo geral-conservante.” (HÖSLE, 2007, p 417)

Contudo, o trabalho não realiza plenamente a sua função, que é reconciliar as duas consciências, afinal a consciência escrava obteve o reconhecimento enquanto autoconsciência apenas formalmente, ou seja, enquanto certeza subjetiva, mas não atingiu a verdade desse reconhecimento.

3.1.5 Conclusão: a superação da ideia abstrata de um indivíduo como simples ser vivo

A verdade da referida figura da autoconsciência é que o sujeito precisa passar por esse movimento através do qual os seus desejos são confrontados. Só assim ele atinge a compreensão de que mais importante que provar a si mesmo como sujeito desejante e ter seus desejos reconhecidos por outro, é abandonar a ideia de si mesmo como um simples ser vivo.

Percebemos, como bem afirma Terry Pinkard, que a verdade dessa relação é que ela não pode ser reduzida a um terceiro ponto de vista “impessoal”³⁰, que concilie o ponto de vista do senhor e o ponto de vista do escravo, assim como uma consciência não pode simplesmente negar a validade do ponto de vista da outra. Por esse motivo, cada consciência precisou passar por esse movimento para perceber que há algo mais que os seus simples

³⁰ Cf. PINKARD, 1994, p. 56.

desejos e que o confronto que pode vir a surgir dessa descoberta deve ser resolvido por ela própria.

É preciso deixar claro que essa verdade conduz dois pontos que são dignos de consideração: i) não houve uma mudança em termos efetivos na estrutura da relação de dominação; por outro lado, a consciência não “permanece” neste momento, justamente por ele conter uma contradição; ii) logo, ela precisa resolver o problema contido no seio da relação entre senhor e escravo em *outro âmbito*, no qual ela procure compensar as falhas cometidas no primeiro. Esse âmbito, de certa forma, emerge do primeiro: estamos falando do âmbito da liberdade do pensamento.

3.2 A liberdade do pensamento: estoicismo e ceticismo

Depois de buscar a diferenciação da outra consciência mediante o trabalho e a obediência, e não obter sucesso, a autoconsciência passa agora a se ocupar de fato consigo mesma. Não se preocupando mais apenas com o caráter meramente reflexivo dessa distinção, ela passa a ver a si mesma como objeto independente – essa é a sua própria essência.

Eis que surge uma nova figura da consciência de si: uma consciência que é para si mesma a essência. Não se trata mais de excluir de si toda alteridade, nem de conceber a si apenas a partir da disciplina do serviço. Mas se trata de conceber a si mesma como consciência movente, que realiza uma reflexão através do pensamento. Aqui, o pensamento representa a possibilidade de a consciência ter um outro diante de si (*objeto*) que, ao mesmo tempo, não seja em nada diferente dela.

3.2.1 O estoicismo

Hegel identifica essa liberdade da autoconsciência a um momento clássico na história da filosofia no qual a liberdade do pensamento prevaleceu: o *estoicismo*. O estoicismo, segundo o autor, possui um princípio que reside na ideia de que a consciência é “uma essência pensante e que a coisa só tem essencialidade ou *só* é verdadeira e boa pra ela, na medida em que a consciência aí se comporta como essência pensante”. (HEGEL, 2008, p. 153)

Na figura da consciência anterior, a independência da consciência era possibilitada apenas pela disciplina do serviço, que permitia com que a consciência se reconhecesse na coisa transformada por ela. E a distinção entre as consciências consistia, basicamente, nesse ato de trabalhar ou não a coisa. Mas como o desejo não era ainda livre, havia uma cisão entre o pensamento e a própria vontade da consciência, que acabava impossibilitando a sua emancipação.

Deste modo, resta agora à consciência, uma vez que experimentou a cisão mediante a disciplina do serviço, reunir novamente o seu ser em si e o seu ser para si. E ela tenta fazer isso ao se aproximar de si mesma através do pensamento livre, pois apenas através dele o seu eu se encontra novamente no ser e nele se encontra como consciência.³¹ A diferença entre a consciência e o seu objeto passa a residir agora na diferença pensada.

³¹ Cf. HYPOLITE, 1999, p.

Por outro lado, é correto dizer também que falta algo a essa consciência, pois a verdade que ela julga ter através do pensamento carece de implementação da vida. Falta a essa consciência captar o mundo orgânico como um sistema de pensamento. Para isso, seria necessário que ela fosse de encontro ao mundo mesmo, pois só assim a expansão da vida é de fato realizada.

Portanto, a pergunta fundamental desse momento consiste na própria validade dessa liberdade que a consciência julga ter através do pensamento. Ora, enquanto não realiza esse processo em que ela vai de encontro ao mundo, enquanto há algo além da essência que a autoconsciência não consegue determinar clara e seguramente, então o conceito de liberdade que a consciência concebe é universal, não tem conteúdo em si mesmo, apenas a “forma” de liberdade. O que interessa à autoconsciência é apenas conservar a liberdade do pensamento, quaisquer que sejam as circunstâncias. O indivíduo está acima de todas as contingências, e isso basta.

Assim, as coisas são apartadas novamente. Para além da liberdade que a autoconsciência julga ter, há as determinações da realidade que a cerca. Para além da forma da liberdade (*pensamento*), há o conteúdo (*mundo*). Mas a autoconsciência não se preocupa com isso, ela é indiferente ao ser e, por isso mesmo, ela permanece “presa” à concepção de liberdade abstrata, que não possui nenhuma identidade com situações concretas.

Ela é incapaz de determinar, por exemplo, conceitos como verdade e bondade. Como indica Nicolai Hartmann: “O estoicismo é um pensar sem conteúdo. Não pode dar conteúdo aos conceitos de verdadeiro e bom; não conhece deles outro conteúdo que não seja a mesma racionalidade que deve existir na essência do bem. Esta eterna auto-identificação do pensar é a sua vacuidade e infecundidade.” (HARTMANN, 1983, p. 402)

Assim sendo, o conteúdo das coisas se apresenta como contrário à liberdade do estoicismo por não se render à “lógica” do puro pensamento. É neste exato momento que surge a falha do estoicismo: se perguntam ao estóico sobre o critério da verdade em geral, sobre o que fundamenta a sua afirmação, ele apenas responde que ela consiste na racionalidade. Ou seja, a fundamentação do que é verdadeiro, do que é bom, do que é virtuoso encontra-se sempre na racionalidade; e o conteúdo que deveria corresponder a esses elementos vale para ele apenas como pensamento. Para essa autoconsciência, as situações concretas não passam de pensamento acompanhado de determinação. Dessa forma, a independência do estóico fica reduzida à libertação dos vícios interiores, como as paixões,

mas de forma alguma corresponde à liberdade externa, pois o mundo permanece como algo alheio, exterior, que não pode ser usufruído nem dominado.

3.2.2 O ceticismo

Eis que surge o *ceticismo* como realização do que o estoicismo era apenas o conceito: a experiência efetiva do que é a liberdade do pensamento, pois no ceticismo vem a ser para a consciência “a total inessencialidade e a não-autonomia desse outro” (HEGEL, 2008, p. 155). A negação que se dava apenas no plano do pensamento com o estoicismo, agora se dá no plano real; o cético não nega apenas abstratamente como o estóico, mas nega o ser do mundo multideterminado. O autor faz questão de deixar claro que: “O ceticismo revela o movimento dialético que são a certeza sensível, a percepção e o entendimento; e também a inessencialidade do que na relação da dominação e de servidão, e do que para o pensamento abstrato vale como algo determinado.” (Ibidem, p. 156). A autoconsciência cética consegue livrar-se do conteúdo apreendido pelos sentidos, da ideia de uma percepção que apreende sozinha a verdade das coisas, dos costumes, das normas e das leis. Ao “eliminar” o mundo, ela experimenta a sua própria liberdade.

Essa atitude tem um motivo de existir: ela se deve ao fato de que a autoconsciência cética admite a si mesma como singular, contingente, uma consciência que é empírica, e que, por isso mesmo, não pode anunciar a verdade sobre o outro. Mas daí surge um problema, pois ela pretende que a sua posição perante as coisas do mundo tenha um caráter absolutamente válido. Ora, a autoconsciência possui a certeza de sua própria liberdade, ou melhor: ela mesma produz a experiência da liberdade, e, ao fazer isso, se eleva à verdade. Ao realizar esse movimento, onde nada permanece exceto o pensar, a autoconsciência cética penetra na natureza do diferente e realiza nele a experiência do negativo, pois ela reduz o outro ao desigual e conserva a si mesma.

Por outro lado, ao pretender que a sua verdade seja a absolutamente universal, ela passa a elevar algo que para ela não tem verdade alguma; dessa forma, incorre em um erro, transformando-se novamente em consciência universal simples, igual a si mesma. O que resta é movimento no qual ela nega a capacidade de conhecer, mas ela própria afirma conhecer; nega a capacidade de agir segundo regras, mas ela própria age segundo uma regra que ela toma como verdadeira. Desta forma, seu agir e suas palavras se contradizem sempre.

3.2.3 Conclusão: a incapacidade de se conceber a si mesma como livre quando se elimina o mundo

Observamos que nesse movimento a autoconsciência buscou conceber a si mesma através da liberdade do pensamento. Isto é, ela identificou a si mesma como liberdade do pensamento. Ao levar a liberdade do pensamento ao seu extremo, a consciência julgou que mediante a negação total do outro, ela poderia se manter.

Mas o que se provou foi justamente o contrário: que a consciência é incapaz de eliminar a referência ao mundo no qual ela está situada. Uma vez não conseguindo afirmar o seu ponto de vista como universal e objetivo, ela acaba “derrapando” no outro. Nesse sentido, em relação ao cético, constatamos que a consciência transforma a sua ação em sua essência, a despeito do fato de negar a concepção de essência. Isto é, a sua ação não é apenas uma ação qualquer, pois acaba sendo idêntica ao seu pensamento, e a consciência mesma acaba se entregando e, conseqüentemente, se adequando à lógica do seu pensamento.

Quando o cético percebe essa contradição em seu interior, ele deixa de ser cético, pois compreende que negou a liberdade de sua autoconsciência. Ao procurar se elevar acima de todo o resto, a consciência cética, aparentemente resolvida em suas experiências, descobriu a sua própria infelicidade, pois está presa a um movimento no qual nega tudo incessantemente. E o que se segue do resultado dessa experiência é uma nova figura da autoconsciência, que se manifesta como uma *autoconsciência dilacerada, dividida em si mesma*. Esta nova figura recebe o nome de consciência infeliz.

3.3 A consciência infeliz

A consciência infeliz já surge como aquela que possui uma contradição em sua essência posto que é duplicada. Segundo o seu modo de conceber, há sempre uma consciência correspondendo à outra. Nesse caso, duas consciências opostas: a primeira é essencial, que se coloca como simples e imutável; e a segunda, como contraposta a ela, é inessencial, mutável de diversas formas. Nesse momento é retomada, de certa forma, a condição dualista da figura do senhor e do escravo, mas aqui uma só consciência assume a função daquelas duas consciências: ela tem em si mesma, por um lado, a condição de consciência liberta, igual a si mesma, e por outro lado, a consciência de sua inessencialidade.

Assim, para essa autoconsciência infeliz, as duas consciências “são essências alheias uma à outra” (HEGEL, 2008, p. 159). E ela mesma se coloca do lado da consciência mutável,

que necessita libertar-se de si mesma para que, assim, seja possível eliminar a contradição. Ocorre que enquanto as duas consciências existirem como essencialmente opostas, essa contradição permanece no seio do movimento.

No que se segue, a ação da consciência se mostra como uma luta contra si mesma, pois essa “libertação” de si mesma requer o reconhecimento de sua própria nulidade. E o que resta é a ascensão rumo ao “imutável”. Mas essa ascensão guarda dificuldades, pois apesar de a autoconsciência esperar o contrário, essa ascensão ao imutável retoma a própria *singularidade* da consciência. A consciência, portanto, experimenta nesse movimento “o surgir da singularidade no Imutável e do Imutável na singularidade”. (Ibidem, p. 160).

3.3.1 O movimento da consciência infeliz

Sendo assim, a consciência mutável se relaciona com o imutável. E o autor indica três formas mediante as quais essa relação se torna possível: a) a consciência singular surge como oposta à essência imutável; b) o próprio imutável assume a existência singular, e esta passa a ser a figura do imutável; e c) a consciência singular se encontra consigo mesma como um singular concreto no imutável. Nesta última relação, a consciência reencontra a si mesma e torna-se consciente de sua própria reconciliação com o universal.

Esse movimento, conforme se apresenta, surge da própria experiência da consciência duplicada fez em sua infelicidade. Com efeito, o movimento atravessa diversos momentos. Vale considerar que essa imutabilidade não é ainda verdadeira, é apenas a imutabilidade que aparece como imutabilidade da consciência. Por isso, a consciência imutável conserva o seu caráter figurativo, isto é, sensível, os traços fundamentais de uma consciência que é duplicada e cindida em si mesma; mais ainda, frente à consciência singular.

Nesse sentido, ocorre que através da figuração do imutável o momento do além não só se mantém como ainda é confirmado, pois surge para a consciência singular com a forma de algo rígido e, mais ainda, completamente distante.

Deste modo, a consciência singular persegue o imutável figurado, sensível, pois nele está contido a essência uniforme, que não se submete à infelicidade, à duplicação da consciência. O movimento no qual a consciência persegue esse imutável figurado é também um movimento marcado por três momentos, nos quais a consciência se relaciona como: a) pura consciência; b) essência singular que se posiciona frente à realidade como desejo e trabalho; e c) consciência do seu ser-para-si.

No primeiro momento, a consciência infeliz surge se relacionando com o imutável como *pura consciência*; o imutável, nesse contexto, o é apenas em relação à consciência. Nesta primeira modalidade, a autoconsciência é em si mesma pura singularidade pensante, mas a relação mútua que ela estabelece com o imutável não é puro pensar. Antes, a autoconsciência infeliz está aqui como aquela que caminha na direção do pensar, mas é *fervor devoto*: é um pensamento que não chega ao conceito do imutável. O imutável, por sua vez, surge como algo estranho. E a relação entre eles baseia-se no movimento interior da “pura alma”, que sente a si mesma, mas se sente de forma dolorida, como apartada em si mesma. Isso porque o sentimento dela não possui uma verdade em si mesmo, posto que está “fora” da reflexão da autoconsciência. A autoconsciência reconhece a figura da consciência imutável, mas não a reconhece como universal. Acredita, portanto, que a essência, unidade do singular e do imutável, está “além” de suas próprias capacidades.

Trata-se aqui do movimento na nostalgia infinita, no qual o objeto é uma essência que está para além da consciência, como inatingível, e a consciência se refere a ele apenas pelo sentimento, não pelo pensamento. Falta a essa consciência o pensamento de seu próprio sentimento. Para a consciência, portanto, só pode se apresentar o próprio sepulcro de sua vida. Sepulcro que é efetivo, mas que, como a sua própria natureza indica, está prestes a desaparecer.

Mediante esse processo, a consciência retorna imediatamente a si mesma através do sentimento, embora ela mesma não seja consciente disso. Esse sentimento é, na verdade, o sentimento de si, que surge quando a consciência sente o objeto de seu puro sentir, objeto que é ela mesma. Porém, esse sentimento de si acaba transformando a relação que a consciência mantém com o imutável: desta vez, ela se relaciona com ele através do *desejo* e do *trabalho*.

Mediante os âmbitos do desejo e do trabalho, a consciência julga voltar-se contra a efetividade. Ela não persegue mais a essência fora dela mesma. Se antes a consciência infeliz perseguia a figura do imutável através do fervor devoto, agora ela o persegue mediante o seu desejo e o seu trabalho, pois, ao contrário de antes, ela julga obter certeza de sua “união” com o imutável na “esfera concreta”, através da realização de seus atos - é este o meio que ela encontra para provar que não é pura consciência, cindida em si mesma, mas consciência efetiva.

Mas a consciência infeliz não percebe que incorre novamente em uma cisão ao contrapor os seus atos manifestos no desejo, no trabalho e, posteriormente, no gozo à

realidade efetiva. Portanto, essa realidade não é nula, mas efetiva, e é confirmada pela própria concepção que a consciência singular tem dela. Deste modo, a consciência não atinge o seu sentimento de independência simplesmente por ser uma consciência desejosa e trabalhadora; além disso, a própria figura do imutável não se limita à realização do trabalho e do desejo, antes disso, o imutável abandona a sua figura e a cede.

Esse movimento implica na ideia de que a consciência é de fato efetiva, porém também é cindida em si mesma, pois, se de um lado ela se relaciona com o imutável como é em si mesma, isto é, como aquela que é capaz de alterar a realidade e agir sobre ela, por outro lado, ela não toma essa ação como sendo reflexo de sua própria atitude perante o mundo; antes, ela julga agir em prol de algo que está para além de seus desejos particulares.

O caráter dessa relação é claro: há um abandono recíproco por parte das consciências, pois não é apenas a consciência imutável que renuncia à sua figura e a oferece como dom, como também a consciência singular renuncia aparentemente a satisfação de seu sentimento de si. Isso ocorre da seguinte forma: em troca do que foi realizado pela consciência imutável, a consciência singular (mutável) dá graças. O que implica no fato de a consciência mutável transferir a essência de seu agir para o além.

O que persiste em todo o movimento que a autoconsciência atravessa é a alternância de dois momentos: o primeiro, mediante o qual a experiência dela é a experiência de uma consciência mutável diante do imutável, e o segundo momento, que se baseia na experiência de que o imutável transcende as próprias capacidades da autoconsciência, de forma que ela o pensa como mutável, enquanto se experimenta a si mesma como imutável.³² Por isso, ela é cindida, infeliz na sua própria experiência, pois oscila entre o ato de usufruir o resultado de sua própria ação e o ato de mortificar-se. Ela não consegue conciliar a sua ação com a contemplação, pois não é capaz de pensar conceitualmente a própria relação que mantém com o outro.

Mas há um “porém”: a consciência, de certa forma, alcançou a satisfação efetiva do sentimento de si; como argumenta Hegel: “Embora a consciência renuncie na aparência à satisfação de seu sentimento-de-si, ela assim mesmo alcança a satisfação *efetiva* desse sentimento; pois ela foi desejo, trabalho e gozo, e como consciência ela *quis, agiu e gozou.*” (HEGEL, 2008, p. 167). Isso quer dizer que de algum modo a autoconsciência infeliz se

³² Cf. SANTOS, 2007, p. 230.

reconhece no fruto de suas ações, assim como na dependência que ela tem do imutável, e, assim, acaba se elevando à consciência de seu ser para si. Além disso, ela faz mais que o outro também ao renunciar o seu próprio agir, mediante a sua ação de graças. Enquanto o outro é simples, igual a si mesmo, ela, a consciência singular, efetivamente deseja, trabalha, goza e dá graças. E, por isso mesmo, não se deixa levar completamente pela aparência de sua renúncia. Assim surgiu a terceira relação do movimento da consciência, que desta vez se manifesta de fato como independente em seu querer e em suas ações.

Na primeira relação, tínhamos apenas o conceito da consciência efetiva, ou a alma interior, que não era ainda efetiva no agir e no gozo; na segunda, tínhamos uma consciência que cumpria os seus desejos e que externava a sua experiência através do agir e gozar. Na terceira relação, temos a consciência que se volta a si mesma depois de se experimentar como efetiva e efetivante, e que faz com que ela apreenda o seu ser em si e o conceba para si.

Quando ela volta a si mesma, ela compreende que a razão de seus atos particulares corresponde à sua vontade mesma, e deixa de atribuir a um “além” a responsabilidade pelas suas atitudes. Ao passo que a realidade se coloca para ela como imediatamente como nula. Dessa forma, ela passa também a identificar o seu agir como tal, e o seu usufruir se transforma em um sentimento de sua infelicidade. Neste último momento, a sua ação perde completamente o valor universal que outrora era depositado nela; pois a autoconsciência infeliz descobre que é precisamente na sua ação que está depositado o erro, sendo esse mesmo erro a razão de sua infelicidade.

Em todo o movimento, a própria consciência experimentou a dor que acompanha a incapacidade de repousar na unidade. Por isso, ela foi a todo tempo inquietude, a “impossibilidade de sair de uma dualidade esse essencial ao conceito do espírito” (HYPPOLITE, 2003, p. 210), como bem indica Jean Hyppolite. Mas só agora a consciência experimentou de forma radical essa ruptura com a vida, pois nesse momento é completamente consciência da infelicidade de toda a reflexão.

Ocorre que esse sentimento de infelicidade e essa consciência da nulidade da sua ação não vêm sozinhos. Ambos acabam por reunir a consciência da unidade da autoconsciência infeliz com o imutável. Precisamente pelo fato de estar presente o pensamento dessa cisão, a consciência atinge finalmente o seu propósito. O pensamento, nesse sentido, funciona como mediador nessa relação. Por meio dele, os dois extremos são um para o outro, um junto ao outro.

O resultado dessa relação mediata é que, através dela, a consciência se liberta da sua ação e, além disso, ela lança sobre essa mediação não apenas a liberdade da sua decisão, como também a sua culpa, o que permite com que essa ferramenta que se coloca entre ela mesma e o imutável seja responsável pelo julgamento das suas ações, indicando o que é justo, o que é correto.

A verdade desse movimento é que a autoconsciência infeliz interioriza a certeza de si como consciência da vida, mas, ao mesmo tempo, ela é consciente daquilo que supera a sua própria vida. Desse duplo caráter, contudo, ela não consegue extrair uma unidade e, por esse motivo, ela não consegue transpor a sua subjetividade.

Para superar esse estado, apenas negando radicalmente a oposição entre ela e aquilo que está além dela. Portanto, não basta negar a sua ação mediante a indicação do que é correto por parte de uma ferramenta mediadora; há a necessidade de *renunciar* a sua própria efetividade conseguida no trabalho e no gozo.

Diante disso, temos que a relação com o imutável tão almejada pela consciência infeliz acaba por revelar algo a ela: essa relação se mostra como algo mais que a simples presença de uma ferramenta mediadora, na verdade, ela passa a exigir uma transformação por parte da própria consciência.

Essa transformação ocorre mediante o ato de renunciar à própria decisão, e depois à propriedade e ao gozo, através do qual consciência se priva completamente da consciência de sua liberdade, o que possibilita uma nova imersão na efetividade. Com isso, ela obtém a certeza de sua mudança. Ela não é mais uma mera autoconsciência imediata, e sim um ser objetivo. Apenas através desse sacrifício efetivo a consciência poderia trazer à tona para si mesma o erro em que ela incorria, ou seja, apenas no desprendimento seu próprio agir, ela se desprende da sua infelicidade.

No entanto, parece pouco provável o fato de que essa autoconsciência atinja a determinação de si apenas mediante o ato extremo de renúncia, e é precisamente neste momento que o autor esclarece que esse processo não é completamente resolvido na autoconsciência. A verdade que surge como resultado do processo da autoconsciência é que ela apenas procurou elevar-se acima desse outro, sem considerar que seus esforços giravam em torno apenas de um elevar-se aparente.

Nesse sentido, o esforço dessa subjetividade gerou uma imersão imediata na realidade; isto é, a autoconsciência adquiriu a certeza de si mesma, pois se elevou acima do seu objeto,

mas essa elevação foi aparente. Faltou a essa consciência o pensamento de que a sua verdadeira independência consiste em ser independente de tal forma que ela não precise fazer referência ao outro no sentido de contrapor-se a ele. Todo o movimento da autoconsciência consistiu em um caráter de confrontação com o outro, mediante o qual a autoconsciência direcionou-se para fora de si, e sua verdade resultou apenas em uma certeza imediata sobre a realidade. Considerando o fato de que essa mesma certeza produzida pela autoconsciência pode vir a ser contraposta a outras certezas igualmente imediatas³³, temos que autoconsciência não se sustenta.

3.3.2 Conclusão: a insuficiência da autoconsciência, o surgimento da razão

Como resultado da experiência da autoconsciência infeliz, temos a descoberta da própria insuficiência por parte dessa consciência, uma vez que a certeza de si atingida por ela foi possível apenas pela dor, isto é, a autoconsciência experimentou o sentimento de igualdade consigo mesma apenas quando viveu o sofrimento da divisão gerada em si mesma. Além disso, esse sacrifício que surge como resultado do movimento no qual ela se desprende da sua infelicidade, de certa forma, continha o agir do outro, a referência direta ao outro, isso porque ela não assimilou nesse processo a verdade de que esse movimento é resultado de seu próprio agir. Faltou à autoconsciência o conhecimento de que a sua renúncia possui um caráter positivo, representado pela sua ação, que visa o universal.

Essa verdade, que apresenta à consciência a certeza de seu próprio agir, surge então apenas como resultado. Deste modo, para adquirir o direito de interiorizar a certeza de si mediante outro âmbito que não seja o sofrimento, a autoconsciência deve transpor a si mesma, chegar a outro estado (o qual Hegel nomeia razão), e deter-se nele. Com efeito, algumas vezes o autor usa os termos *razão* e *liberdade* para caracterizar o momento no qual o sujeito se reencontra a si mesmo no mundo, mas, conforme ele mesmo sugere na “Fenomenologia” da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*³⁴, na autoconsciência reside apenas o princípio desses

³³ Conforme Sônia Schio: "Neste ponto, a certeza da consciência sobre a realidade é imediata, ela é uma compreensão conceitual que gera certezas imediatas, sendo essas contrapostas a outras certezas imediatas. Para a consciência infeliz, o ser em si está além dela própria." (SCHIO, 2008, p. 69)

³⁴ Hegel afirma que: “Na expressão Eu=Eu se exprime o princípio da absoluta razão e liberdade. A liberdade e a razão consistem em que eu me eleve à forma de Eu=Eu, que eu reconheça tudo como o meu, como *EU*; e que aprenda cada objeto como um membro no sistema que sou eu mesmo; para abreviar, que eu tenha em uma só e na mesma consciência [o] *Eu* e o *mundo*; que eu me reencontre no mundo a mim mesmo; e vice-versa; que na minha consciência eu tenha o que é, o que tem *objetividade*.” (HEGEL, 1995, p. 425)

conceitos, mas não a sua realização. Neste sentido, enquanto autoconsciência, essa subjetividade é sem realidade; falta a essa autoconsciência o reconhecimento de tudo como pertencendo a ela, como ela mesma, isto é, que ela tenha em uma só consciência ela e o mundo.

Como vimos, as formas da autoconsciência são mais elevadas que as formas da consciência, pois o sujeito busca diferenciar-se do objeto considerando a importância dele mesmo para essa relação. Ainda assim, a partir das experiências advindas do desejo, a autoconsciência descobriu a si mesma como “incompleta”. Em outras palavras, ela descobriu, na verdade, que as suas experiências não forneciam uma satisfação estável; em vez disso, ela sempre se envolvia em uma relação de dependência para com o outro.

O valor da transição da consciência à autoconsciência na obra consiste no fato de que, através dela, Hegel oferece a concepção de espírito que se manifesta como “movimento”, caráter que pode ser comprovado na própria estrutura da autoconsciência. Ou seja, a transição da consciência à autoconsciência mostrou que o sujeito possui essa necessidade de satisfazer as suas próprias necessidades, posto que ele é algo mais que uma subjetividade fixa, consciente de algo distinto dela mesma. Como foi apresentado em certo momento, o *conceito de espírito* estava presente na autoconsciência – ainda que apenas de forma abstrata -, pois a ideia fundamental de que o espírito deve encontrar a verdade no outro e nele mesmo já estava ali, marcando a relação entre as duas consciências, embora uma não fosse capaz de reconhecer a outra como consciência, mas apenas como um simples ser vivo.

Apesar de a autoconsciência não ter atingido plenamente o seu objetivo, é necessário ressaltar a importância de estacionar nesses momentos, pois apenas mediante essas experiências ela foi capaz de compreender que não é totalmente independente do outro - e essa verdade foi provada de diferentes formas nos três momentos principais: na dialética cuja base foi o desejo, no âmbito da liberdade do pensamento e na esfera da cisão, enquanto consciência infeliz.

O anúncio da razão, nesse sentido, vem para legitimar o afastamento da concepção segundo a qual a consciência se satisfaz a si mesma enquanto não possui a si própria. Para Hegel, apenas ao solucionar os seus próprios conflitos criados na busca que ela realiza ao se distinguir de seu objeto contrapondo-se radicalmente a ele, a consciência pode ser capaz de se satisfazer a si mesma em uma “forma”, dessa vez não mais de consciência, mas de auto-entendimento conciliado consigo mesmo que o autor denomina espírito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Penetrar o pensamento de Hegel é difícil, mas mais difícil ainda é apresentá-lo. Dificuldade que o próprio autor parece ter assumido quando escreveu no prefácio à obra que foi nosso objeto de pesquisa: “Nada mais fácil do que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é o mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos.”³⁵ Tendo isso em vista, o que parece recorrente na interpretação de sua obra, mesmo quando se trata da interpretação que pretende ser a mais fiel ao texto de Hegel, é um risco. Ora, mas a dificuldade e o risco não são motivos para não querer ler Hegel.

Conscientes da dificuldade que acompanha a apreensão e, mais ainda, a apresentação do texto hegeliano, nos aventuramos a oferecer uma visão geral e sistemática acerca das formas de consciência e autoconsciência na obra *Fenomenologia do Espírito*. Esta visão (ou leitura) foi pautada, basicamente, em uma análise investigativa dos fundamentos das primeiras experiências do espírito subjetivo. Além disso, procuramos nos apoiar na literatura secundária, visitando tanto comentários clássicos quanto comentários mais recentes, de caráter nacional e internacional, a fim de elucidar algumas passagens, mas também enriquecer e aprofundar minimamente a leitura que aqui nos propusemos. De um modo geral, nos apoiamos em comentários que tivessem aceitado a mesma proposta que a nossa: uma análise ampla, que atravessasse os próprios momentos, e enxergasse uma identidade entre eles.

No que diz respeito à estrutura da dissertação, constituída por três momentos: no primeiro capítulo trouxemos à tona os principais objetivos do autor ao levantar a ideia de uma fenomenologia do espírito. A análise desse comentário tem o seu grau de importância para a nossa proposta, pois é nele que o autor articula conceitualmente o seu projeto e, para tanto, problematiza questões importantes, como questões concernentes ao método, ao distanciamento de seu sistema de pensamento em relação a projetos anteriores, como o de Immanuel Kant, além de buscar familiarizar o leitor com a questão da consciência.

No segundo capítulo nos esforçamos em mostrar como a consciência se move nas primeiras experiências mediante as quais ela tenta diferenciar-se de seu objeto; o nosso comentário diz respeito à primeira seção da obra, e nele procuramos conduzir o leitor até às provas, oferecidas por Hegel em cada experiência, de que a consciência não pode conhecer algo distinto de si sem antes estar presente nessa relação.

³⁵ HEGEL, 2008, p. 27.

No terceiro capítulo, nos lançamos na segunda seção da obra e procuramos avaliar o desenvolvimento da autoconsciência, que surge inicialmente como forma de vida expressa no desejo e culmina em uma forma de autoconsciência que não se satisfaz a si mesma e, por este motivo, precisa ser superada.

Com este trabalho, portanto, procuramos ter contribuído, ainda que de forma bem modesta, para a compreensão de difíceis passagens que integram o domínio do espírito subjetivo, que, por sua vez, tem uma posição de destaque no pensamento hegeliano, pois Hegel parte dele tanto para assumir a sua posição em um debate histórico – o debate da consciência – quanto para iniciar a articulação do seu próprio sistema de pensamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras do autor

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (em compêndio)*. V.3. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. V. II. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Obras secundárias

BICCA, Luiz. Hegel: o ceticismo na dialética, In: *o que nos faz pensar*. nº 25, agosto de 2009, p. 53-78.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: Os atos do espírito*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004.

CIRNE-LIMA, Carlos. *A verdade é o todo*. Em <<http://www.cirnelima.org/beyond%20hegel-cirne-lima-a-a%20verdade%20e%20o%20todo.htm>> Acesso em: 01 de setembro de 2011.

COSSETIN, Vânia. Entre o sensível e a palavra: o dilema lingüístico da consciência na Fenomenologia, In: *Filosofazer*. Passo Fundo: n.31, jul./dez. 2007, p. 77-94.

DE VRIES, Willem A. Sense-certainty and the “this-such”, In: D. Moyar and M. Quante (Org.). *Hegel’s Phenomenology of Spirit: A critical guide*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 63-75.

DOVE, Kenley R. Hegel’s Phenomenological Method, In: *Review of Metaphysics*, 23, nº 4, junho de 1970, p. 615-641.

DULCKEIT, Katharina. Can Hegel refer to particulars?, In: Jon Stewart (Ed.). *The phenomenology of spirit reader: critical and interpretive essays*. Albany: SUNY Press, 1998, p. 105-121.

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

HARTMANN, Nicolai. *Filosofia do Idealismo Alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEIDEMANN, Dietmar H. Substance, subject, system: the justification of science in Hegel’s Phenomenology of Spirit, In: D. Moyar and M. Quante (Org.). *Hegel’s Phenomenology of Spirit: A critical guide*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 1-20.

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

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

IBER, Christian. Mudança de paradigma da consciência para o espírito de Hegel. Trad. Kleber Amora. In: Eduardo Chagas, Konrad Utz, James Oliveira (Org.) *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 65-82.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. *Hegel*. London: Routledge & Kegan Paul, 1998.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MENESES, Paulo. *As três figuras da eticidade*. Em <<http://www.unicap.br/real/artigos/Texto4PePaulo.pdf>>. Acesso em: 03 de novembro de 2011.

NEUSER, Wolfgang. Entendimento e Força: sobre um aspecto fundamental da filosofia da natureza na “Fenomenologia do Espírito” de Hegel, In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 5, nº9, Dezembro-2008, p. 37-47.

NEUHOUSER, Frederick. Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord, In: Kenneth R. Westphal (Ed.). *The Blackwell guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2009.

PINKARD, Terry. *Hegel’s Phenomenology: The sociality of reason*. New York: Cambridge University Press, 1994.

PIPPIN, Robert. *Hegel’s idealism: The satisfactions of self-consciousness*. New York: Cambridge University Press, 1989.

_____. *Hegel on self-consciousness: Desire and death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton University Press: Oxford, UK, 2011.

SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. Loyola: São Paulo, 2007.

_____. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SCHIO, Sônia Maria. O movimento dialético: a dor e o sofrimento na “Fenomenologia do Espírito”, In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 5, nº9, Dezembro-2008, p. 59-74.

UTZ, KONRAD. A questão do método na “Fenomenologia do Espírito”, In: Eduardo Chagas, Konrad Utz, James Oliveira (Org.) *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 83-104.

VIEIRA, Leonardo Alves. *A desdita do discurso*. São Paulo: Loyola, 2008.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. 7ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.