

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Pedro Silva Mauad

O INVERSO DA FINITUDE:
um estudo sobre o conceito de *experiência* em Hegel

São Paulo

2023

Pedro Silva Mauad

O INVERSO DA FINITUDE:

um estudo sobre o conceito de *experiência* em Hegel

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFLCH-USP, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marco Aurélio Werle.

São Paulo

2023

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Pedro Henrique Marques Silva Mauad

Data da defesa: 28/02/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): Prof.º Marco Aurélio Werle

Nos termos da legislação vigente, declaro ESTAR CIENTE do conteúdo deste EXEMPLAR CORRIGIDO elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me plenamente favorável ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no Portal Digital de Teses da USP.

São Paulo, 27/04/2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M447i Mauad, Pedro Silva
O inverso da finitude: um estudo sobre o conceito de experiência em Hegel / Pedro Silva Mauad; orientador Marco Aurélio Werle - São Paulo, 2023. 124 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Hegel. 2. Idealismo alemão. 3. Dialética. 4. Consciência. 5. Espírito. I. Werle, Marco Aurélio, orient. II. Título.

à Roberta, minha mãe.

Seu amor às letras foi minha primeira inspiração.

Agradecimentos

Nunca pensei que fosse uma tarefa fácil escrever uma dissertação de mestrado, mas não imaginava que escreveria a minha sob condições tão adversas e muitas vezes trágicas como as que vivemos nessa quadra da história nacional. Além disso, o desmonte sistemático que a pesquisa científica sofreu nos últimos seis anos e as condições precárias de trabalho que um pesquisador enfrenta no Brasil, tornam esta dissertação fruto de um esforço coletivo. Sem ajuda de todos que me apoiaram, cada um ao seu modo, ao longo desses quase três anos de pesquisa e escrita, não teria sido possível terminar este trabalho.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu orientador Prof. Dr. Marco Aurélio Werle por sua orientação atenciosa, rigorosa e solícita. Seus apontamentos, críticas e sugestões são parte essencial dessa dissertação, principalmente nos momentos de dissenso, em que sempre foi possível aprender algo de uma nova perspectiva.

Também gostaria de agradecer à minha mãe, Roberta, a quem dedico esta dissertação. Sem ela absolutamente nada disso seria possível. Seu amor, sua dedicação, seu incentivo e sua sensibilidade são a base de tudo o que faço.

À minha namorada, Júlia Bessada, por sua ternura, amor e parceria que sempre me deram forças para atravessar as dificuldades que se impuseram no caminho. Talvez ela não saiba o quanto sua paciência em me ouvir tantas vezes falando sobre Hegel para que as ideias se organizassem melhor, assim como sua disposição e inteligência em sempre me ajudar a repensar melhor o texto, foram determinantes para que eu conseguisse chegar até aqui.

A toda minha família, por todo apoio que sempre me deram, e principalmente a minha avó Margarida, minha segunda mãe. Seu zelo me protege à distância.

Aos amigos, amigas e colegas de filosofia e orientação, que de muitas maneiras contribuíram com esta dissertação.

Aos funcionários e funcionárias do departamento de filosofia da USP, em especial à Geni Ferreira, que em tantos momentos me ajudou com os problemas burocráticos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida para a realização desta pesquisa.

*Existe realmente o tempo, o destruidor?
Quando, na montanha que descansa,
ele quebrará o castelo?
Quando o demiurgo violará esse coração,
Que pertence infinitamente aos deuses?*

*Somos nós realmente tão ansiosos e frágeis,
Tal como nos quer fazer crer o destino?
Está a infância, a profunda, a promissora
nas raízes – mais tarde – quieta?*

*Oh, o fantasma do efêmero,
Que passa pelo que é recebido com inocência,
Como se fosse uma fumaça.*

*Sendo o que somos, os que dirigem,
Mesmo nas forças que permanecem,
Valemos como um hábito divino.*

*(Rilke, Sonetos a Orfeu, 2. Parte, XXVII)
(Tradução de Marco Aurélio Werle)*

Resumo

Trata-se de demonstrar como Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, desloca o conceito de experiência de sua acepção tradicional. Por incluir nesse conceito a determinação histórica e social, assim como a noção de retroatividade, Hegel situa a experiência para além dos limites da representação, isto é, já não se trata mais apenas de um sujeito que faz a experiência de seu objeto enquanto outro, pois não se limita às coordenadas da finitude e também não se ilude com a tentativa de apreender o objeto em-si. Além disso, através do conceito de experiência compreendido desta maneira, busca-se argumentar como a *Fenomenologia do Espírito* não é uma obra em contradição com o sistema maduro, nem mesmo superada. Ao contrário, trata-se de compreender como a dialética da consciência e do espírito que acompanhamos ao longo da obra é o pressuposto constante do sistema.

Palavras-chave: Hegel; Idealismo alemão; Dialética; Consciência; Espírito.

Abstract

This dissertation seeks to demonstrate how Hegel, in the *Phenomenology of Spirit*, displaces the concept of experience from its traditional meaning. By including historical and social determination in this concept, as well as the notion of retroactivity, Hegel places experience beyond the limits of representation, that is, it is no longer just a matter of a subject experiencing his object as other because it is not limited to the coordinates of finitude and also does not deceive itself with an attempt to apprehend the object *in-itself*. In addition, the concept of experience understood in this way seeks to argue how the *Phenomenology of Spirit* is not a work in contradiction with the mature system, nor even surpassed. On the contrary, it is about understanding how the dialectic of consciousness and spirit that we follow throughout the work is the constant presupposition of the system.

Keywords: Hegel; German Idealism; Dialectic; Consciousness; Spirit.

Sumário

Introdução	1
1. Consciência e experiência	6
1.1 <i>Antropologia</i> : o grau zero da consciência	9
1.2 A consciência na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	16
1.3 A experiência da consciência na <i>Introdução da FE</i>	17
2. A consciência nos limites da representação	37
2.1 A certeza sensível	39
2.2 A percepção	46
2.3 O Entendimento	55
3. Experiência efetiva do espírito, o saber absoluto	70
3.1 O Eu que é nós, e vice-versa	74
3.2 Ou seja, <i>Espírito</i>	82
3.3 A retroatividade dos círculos	89
Corolário. A sistematicidade da experiência	98
Conclusão	106
Bibliografia	109

Lista de abreviaturas

CL1	<i>Ciência da Lógica - A doutrina do Ser</i>
CL2	<i>Ciência da Lógica - A doutrina da Essência</i>
CL3	<i>Ciência da Lógica - A doutrina do Conceito</i>
FE	<i>Fenomenologia do Espírito</i>
ECF1	<i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas I - A Ciência da Lógica</i>
ECF2	<i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas II - A Filosofia da Natureza</i>
ECF3	<i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas III - A Filosofia do Espírito</i>
PhG	<i>Phänomenologie des Geistes</i>

inverso

adjetivo e substantivo masculino

1. que, com relação a uma ordem considerada natural, está colocado de forma invertida; voltado para o lado oposto, em sentido contrário ao de determinada direção ou ordem; invertido.
2. que ou aquilo que está simetricamente oposto, que ou o que é exatamente o contrário.
3. num objeto, diz-se de ou o lado que não é destinado a ser visto;
4. na matemática, diz-se de ou elemento que, operado a um outro, tem como resultado um elemento de identidade dessa operação.

Introdução

De início ressalto duas contribuições que esta pesquisa gostaria de oferecer. A primeira seria demonstrar como Hegel desloca o conceito de experiência (*Erfahrung*) de sua acepção tradicional, que é calcada na intuição sensível, na sensibilidade geral dos objetos. Nesta acepção, tudo se passa como se a experiência da consciência se limitasse a ter por conteúdo objetivo apenas a identificação de objetos singulares. Ainda que guardada as devidas diferenças entre a *Erfahrung* de Kant e a *εμπειρια* de Aristotéles, pode-se dizer que ambos, assim como toda tradição entre eles, concordariam em dizer que a experiência diz respeito ao ente ou ao objeto imediatamente acessível no cotidiano. Por mais que Kant desenvolva um conceito de experiência irreduzível à intuição sensível - ao contrário dos empiristas, a exemplo de Locke e Hume - e demonstre como toda experiência possível depende de um *a priori* conceitual, ele ainda permanece refém do esquema que atrela o conteúdo da experiência aos fenômenos presentes à vista. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant faz a seguinte afirmação:

É a possibilidade da experiência, portanto, que fornece realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos *a priori*. A experiência, porém, baseia-se na unidade sintética dos fenômenos, i. e., em uma síntese, segundo conceitos, dos objetos dos fenômenos em geral, uma síntese sem a qual ela não seria jamais conhecimento, mas uma rapsódia de percepções que não se juntariam jamais em um contexto segundo regras de uma (possível) consciência integralmente conectada, nem portanto em uma unidade transcendental e necessária da apercepção. A experiência tem por fundamento, assim, princípios *a priori* relativos à sua forma, quais sejam, regras universais da unidade na síntese dos fenômenos que, enquanto condições necessárias, podem ter sua realidade objetiva mostrada a todo tempo na experiência, ou mesmo na possibilidade desta (KANT, 2012, p. 185).

Como se lê, não há qualquer consideração ao nível da análise que trate a experiência em termos que ultrapasse o âmbito da simples relação entre um sujeito transcendental (unidade transcendental da apercepção) e seu objeto (fenômeno), ainda que se considere a síntese conceitual como mediadora do processo de conhecimento, é a lógica da representação que ainda vigora, isto é, a lógica que postula um objeto exterior a ser representado por e para uma subjetividade.

Embora esse seja o conceito que mais levou adiante a análise da experiência na época de Hegel, ele ainda se detém nos limites da tradição. Hegel, ao contrário, ultrapassa essa limitação conceitual e considera a experiência não apenas como um conteúdo objetivo identificado a um objeto singular isolado, mas como o objeto é parte de um mundo e do sujeito, é dizer, o objeto é determinado tanto pelas condições históricas desse mundo quanto pelo próprio sujeito que faz a experiência desse objeto. Assim, o conteúdo da experiência em Hegel deixa de ser um objeto que se contrapõe a um sujeito e torna-se a própria experiência que o sujeito tem de si mesmo enquanto parte de uma totalidade (espírito) que lhe antecede em termos de determinação. O conteúdo da experiência, e veremos isso em detalhe ao longo dessa dissertação, passa a ser o saber que toda uma época produz enquanto expressão máxima de sua realidade - que é histórica. Com isso, Hegel altera profundamente as coordenadas do debate epistemológico e ontológico. Não há epistemologia possível que não seja também uma reflexão sobre a história e as determinações sociais, e toda ontologia que não se quer ingênua, deve abandonar a ideia de um ser imediato e purificado das determinações do conceito.

A segunda contribuição seria demonstrar como entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* não há descontinuidade nem ruptura, mesmo do ponto de vista de sua considerada maturidade, uma vez que Hegel nunca considerou a *Fenomenologia* como um projeto abandonado que foi superado pelo sistema. Sistema e *Fenomenologia* se autoexplicam de forma recíproca. Tanto é assim que o sistema (a passagem da natureza ao espírito, o conceito da alma natural, da alma efetiva até a consciência natural) é um pressuposto para o ponto de partida da *Fenomenologia* - a consciência representativa da modernidade - e por isso começamos a explicação da *Fenomenologia* mediante o tratamento da *Antropologia* da *Enciclopédia*. Da mesma forma, a *Fenomenologia* e o conceito de experiência são pressupostos para as operações dialéticas do sistema - e isso vale duplamente, tanto como pressuposto da *Ciência da Lógica* quanto pressuposto da *Enciclopédia*. Sendo assim, trata-se de demonstrar como há um déficit lógico-sistemático nas interpretações da

Fenomenologia do Espírito que impede de se enxergar como parte indissociável do sistema maduro de Hegel.

Tudo isso não deixa de ser também uma maneira de se colocar contra uma certa *doxa* que se consolidou a respeito do idealismo de Hegel, aquele lugar comum que considera seu sistema uma mera imposição do Ideal ao Real, e que por isso não levaria em conta as contingências e singularidades da exterioridade sensível. Uma leitura mais atenta, ao contrário, demonstraria como seu sistema é inteiramente atravessado pela materialidade do mundo – não sem antes se perguntar o que quer dizer tais concepções de matéria, exterioridade, sensível e etc. Por esse motivo foi escolhido como objeto principal o conceito de experiência tal como apresentado na *Fenomenologia do Espírito*¹. Desse modo, esta dissertação parte da hipótese que não se compreende devidamente o pensamento hegeliano, e principalmente a *FE*, se não se compreende a complexidade dialética do que Hegel chama de *experiência da consciência* (*Erfahrung des Bewußtseins*). Por exemplo, não é um simples detalhe que no último capítulo da *FE*, *O saber absoluto*, Hegel faz aquela famosa afirmação de que “nada é sabido que não esteja na experiência (...). A experiência é exatamente isto: que o conteúdo - e ele é espírito - seja em si substância, e assim, objeto da consciência” (*FE*, p. 526). Aposta-se, com isso, que uma boa compreensão do que está em jogo para Hegel na noção de experiência da consciência nos permite evitar as limitações de um materialismo vulgar e também as caricaturas mal feitas sobre seu idealismo.

Sendo assim, trata-se justamente de recorrer à *FE* para que possamos compreender o que quer dizer “experiência da consciência” no contexto da obra e na sua relação com o sistema hegeliano. No entanto, aqui já não se recorre mais à consciência tal como recorreu certa tradição inaugurada por Alexandre Kojève na França, que realizou uma espécie de antropologização da filosofia em Hegel. É precisamente a superação de uma concepção de consciência enquanto mera existência subjetiva que o conceito hegeliano de experiência realiza. Por isso, e novamente ao contrário de Kojève, a experiência da consciência não se assemelha em nada a algum tipo de *Dasein*, tampouco pode ser em alguma medida uma espécie de existencialismo. Em Hegel a consciência é o lugar de uma desapareição. Ela existe na medida em que não cessa de desaparecer no elemento do *espírito*, que é a sua verdade. É o lugar de uma desapareição, pois seu sentido é ser passagem, movimento e desmistificação. Frente a ela toda finitude sensível se desvanece na infinitude, e a consciência mesma revela ser apenas um momento que também se desvanece no absoluto. Sua experiência, portanto, é a

¹ Devido ao grande número de referências à *Fenomenologia do Espírito*, desse ponto em diante iremos referi-la de forma abreviada, usaremos a sigla *FE*.

experiência da perda de si mesma frente a verdade do espírito. A *FE*, desse modo, não deve ser vista como um momento superado, ela é, como o próprio Hegel a definiu, uma *viagem de descoberta*, e tal viagem não deixará de ressoar em seu sistema. Exemplo disso são as citações em referência a *FE* que ele faz no prefácio da *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia*.

Como consequência, a *FE* acaba por realizar uma operação de deslocamento do indivíduo como o lugar de síntese da experiência, demonstrando que a existência humana não está centrada numa consciência que é essencialmente cognitiva. Pois, do contrário, o que se expressaria seria apenas *um logro no coração da experiência*. É dizer, aquilo que se atribui tanto à imediatez da vida quanto à objetividade do conhecimento empírico é, na verdade, uma ilusão que a consciência não cansa de se colocar a nível lógico e conceitual. Desse modo, podemos dizer, parodiando Lebrun, ser a consciência somente a testemunha que surge quando o espírito, desdobrando-se em *ser-para-outro*, suscita um olhar do qual, em seguida, ele se furtará. Assim, a representação concebida como simples episódio do espírito deixa de ser o referencial em relação ao qual este último sempre fora interpretado, e a consciência deve reconhecer que, no curso dessa história de que ingenuamente se acreditava a espectadora, ela é somente a protagonista necessária para o espírito quando este se imediatiza e merece ser posto, efemeramente, como objeto de uma representação, mas que se esvai tão logo a experiência é realizada. A consciência em sua verdade, então, revela ser um pressuposto do próprio espírito.

Por fim, não deixa de ser um dos objetivos deste estudo tentar compreender o que está em jogo quando Hegel fala em termos de um saber absoluto que passa pela experiência da consciência. Um outro objetivo, então, também será desmistificar a carga metafísica negativa que se atribui ao conceito de saber absoluto em Hegel, saber esse que está longe de ser uma operação que anula as diferenças e suprime a contingência, e que por isso poderia ser acusado de portar pretensões totalitárias ou de recair em um tipo de metafísica pré-kantiana. Há uma má compreensão do que se realiza de fato no *saber absoluto*, já que há uma nova forma de compreender o que quer dizer *saber* e *absoluto* que se inaugura com Hegel. Em suma, segundo a nossa interpretação, a chave para uma boa compreensão está no conceito de *Er-innerung* (rememoração), um olhar retroativo, tal como exposto por Hegel no último parágrafo da *FE*. Pois, como veremos, a retroatividade traz à tona uma dimensão muito mais radical de contingência ao inverter, por exemplo, as relações de causalidade e a concepção linear do tempo. Em outras palavras, é como se Hegel nos dissesse que *as coisas não são o que são*, mas sim o que *terão sido*, que *sua verdade é decidida depois de acontecer*.

O percurso a ser realizado por este estudo terá um primeiro capítulo que se divide em duas partes: uma primeira em que é analisada a *Antropologia* da *Enciclopédia*, mais especificamente o conceito de alma lá apresentado por Hegel assim como a passagem da *Natureza* ao *Espírito* através do conceito de hábito – o que se justifica pelo fato desses momentos serem os pressupostos da consciência retratada por Hegel na *FE*. Na segunda parte é feita uma leitura minuciosa da *Introdução* da *FE* com o fito de elucidarmos não só o projeto que alicerça a obra, mas, sobretudo, o que Hegel quer dizer com *experiência da consciência* e suas implicações.

O segundo capítulo é uma leitura que reconstitui os três primeiros capítulos da *FE* com o objetivo de demonstrar de que modo as três primeiras figuras da consciência, estas sim, são refêns da representação. Com isso, a ideia é tornar claros os limites desse modo de proceder da consciência filosófica em relação ao seu objeto e montar a base sobre a qual a superação desse comportamento da consciência será possível de ser realizada. Assim, o capítulo três terá como foco o aprofundamento das reflexões sobre a relação entre consciência e espírito para que, então, possamos realizar a crítica da finitude, desfazer a ilusão da consciência individual e revelar a sua verdade, ou melhor, seu conceito: ser espírito. Nesse capítulo abordaremos, sobretudo, os capítulos IV, VI e VIII da *FE*. Esse capítulo finaliza com uma interpretação do conceito de saber absoluto, tal como exposto no último capítulo da *FE*, tendo como horizonte o conceito de experiência e rememoração (retroatividade) para que, segundo o nosso entendimento, a experiência da consciência possa ser devidamente compreendida em toda sua complexidade e riqueza. Faremos também um cotejo do *Prefácio* para que possamos dimensionar o escopo e as consequências trazidas por Hegel com seu conceito de *experiência da consciência* em toda sua extensão.

Por último, como corolário, é feito um debate com alguns interpretes de Hegel que, ou consideram a *FE* uma obra datada na trajetória filosófica de Hegel e que, portanto, principalmente o conceito de experiência já não teria relevância alguma do ponto de vista das obras maduras, ou que consideram tal conceito ainda cativo da representação tal como toda a tradição filosófica moderna. O objetivo é demonstrar como tais leituras se equivocam e perdem o essencial do conceito de experiência devido a um déficit lógico-sistemático, e que a *FE* é tanto um pressuposto do sistema maduro quanto o próprio sistema é pressuposto pela *FE* em seu ponto de partida.

Capítulo I

Consciência e Experiência

No prefácio à primeira edição da *Ciência da Lógica*, Hegel faz a seguinte afirmação a respeito da consciência: "a consciência é o espírito enquanto algo concreto e, na verdade, o saber preso na exterioridade". À luz da nossa contemporaneidade científica, tal definição pode parecer excessivamente metafísica, para não dizer simplesmente superada². No entanto, mais do que muitos estariam dispostos a admitir, o conceito de consciência em Hegel é capaz de revelar aspectos fundamentais e determinantes para uma compreensão suficientemente complexa do que a consciência é. Pois, além de ter sido inovadora para sua época, a concepção hegeliana de consciência nos permite lançar, ainda e sobretudo nos dias de hoje, um novo olhar sobre essa questão. O idealismo de Hegel coloca toda essa problemática em novos termos, nos oferecendo uma perspectiva diferente e extremamente fecunda para pensarmos a consciência.

Se nos determos rapidamente na sentença supracitada, podemos, preliminarmente, visualizar alguns significados e sentidos possíveis que ela nos traz. Por exemplo, o conceito de consciência em Hegel é, em um de seus aspectos, não-psicologizado, isto é, Hegel não reduz a consciência à vida interior do indivíduo, ela é o espírito enquanto algo concreto, uma

² Do empirismo clássico até o fisicalismo cognitivo contemporâneo, não faltam esforços para explicar o fenômeno da mente/consciência em termos puramente empíricos, como por exemplo, a filosofia de Locke, Hume até as filosofias materialistas da mente atuais (behaviourismo, funcionalismo, teoria da identidade). O físico Steven Weinberg, por exemplo, defende a física ao argumentar que ela acabará por explicar aquilo que ele chama os correlatos objetivos da consciência (ou seja, os correlatos neurais). Outro exemplo de fisicalismo pode ser visto em afirmações como esta do físico Francis Crick: "You, your joys and sorrows, your memories and your ambitions, your sense of personal identity and free will, are in fact no more than the behavior of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules." (*The Astonishing Hypothesis*). É completamente razoável pensarmos na perspectiva fisicalista de que surgimos através da interação entre nossa base biológica corpórea e o meio ambiente. Mas, entre ambos, o nosso meio ambiente e nossa base corpórea, existe a mediação da nossa atividade que escapa e excede a explicação material. Além disso, nas últimas décadas, principalmente no mundo anglo-saxônico, vige certa tendência em se apropriar da filosofia de Hegel para lidar com os problemas epistemológicos da tradição analítica. Nomes como Robert Brandom, Robert Pippin e John McDowell, para ficarmos nos mais conhecidos, tornaram-se referência para a maioria dos estudos sobre Hegel na atualidade. Debate-se, com eles, em linhas gerais, soluções que têm como base a filosofia de Hegel para os problemas epistemológicos derivados das tentativas de explicar as relações entre subjetividade e objetividade, ou seja, entre a mente e o mundo. Um bom exemplo de tais abordagens é o livro *Mind and World* de McDowell, publicado pela primeira vez em 1994. Já Brandom busca, através de Hegel, uma nova filosofia pragmatista que resolva os problemas de ordem epistemológica (*Between Saying and Doing. Toward an Analytic Pragmatism*, 2008). Para sermos justos com Pippin, por sua vez, vale pontuar que sua abordagem não é condizente com a abordagem de Brandom, pois aquele não segue o pragmatismo deste. Para ele a *Fenomenologia* precisa ser compreendida através das *teorias transcendentais do discurso*. Entretanto, diante disso, optamos por seguir a abordagem de Lebrun, que nos ensina, que "a consciência não nos informa sobre nada; seu modo de apresentação – mesmo se tem um lugar e uma verdade no movimento do Saber – por si mesmo não se orienta precisamente para nenhuma verdade; uma visada da consciência é para desmistificar, não para clarificar" (LEBRUN, 2000, p. 46).

totalidade encarnada, poderíamos dizer de modo provisório; mais do que intencionalidade de um indivíduo, ela é a expressão efetiva do espírito e, com isso, por outro lado, é também um saber preso na exterioridade, a forma empírica do saber. Isso não significa, contudo, que para o filósofo alemão a consciência seja desprovida de vida interior, de *particularidade*. Ao contrário, sua *particularidade* é tanto fruto do que é entendido por espírito quanto determinante para que o espírito se efetive na realidade (*Wirklichkeit*³). Como o próprio Hegel diz no prefácio à segunda edição da CL1:

O ponto mais importante para a natureza do espírito é a relação não apenas do que ele é em si, com o que ele é *efetivamente*, mas sim de como ele se sabe; esse saber de si é, porque ele é essencialmente consciência, determinação fundamental de sua *efetividade*. (CL1, 2016, p. 38).

Esse saber é essencialmente consciência, e por isso mesmo determinante para a efetividade do espírito; o saber de si do espírito é sua maior efetividade, mas esse saber depende da consciência, ele é o resultado do próprio movimento dialético da consciência, e a FE é a apresentação deste movimento rumo ao saber de si do espírito, isto é, o Saber Absoluto. “O saber absoluto é o espírito que se sabe em figura-de-espírito” (FE, p. 523). Pois, como Hegel afirma no §384 da *Filosofia do Espírito*, *o absoluto é o espírito*. Não há, portanto, consciência sem espírito nem espírito sem consciência. Em Hegel, esses dois conceitos, assim como muitos outros, são indissociáveis e a relação entre ambos necessita ser compreendida dialeticamente.

Sendo assim, a consciência, afirma Hegel, constitui o grau da reflexão e relação do espírito enquanto fenômeno, e o eu, isto é, o sujeito da consciência, “é a relação infinita do espírito a si mesmo, mas como relação subjetiva, como certeza de si mesmo” (ECF3, 2011, p. 182). Em outra passagem da *Filosofia do Espírito*, Hegel ressalta que “ao considerar o espírito um pouco mais de perto, encontramos, como sua determinação primeira e mais simples, a determinação de que é [um] Eu. [O] Eu é algo perfeitamente simples, universal” (ECF3, 2011, p. 19). De tal modo, já podemos visualizar melhor como, para o

³ Conforme a explicação em nota de Manuel Ferreira, “Wirklichkeit: realidade efetiva, que Hegel distingue de Realität, realidade. Enquanto esta designa a qualidade da existência imediatamente dada, determinada como mera ‘manifestação’, constituindo a esfera da objetividade abstrata, dispersiva, aquela é mais do que existência e ser-aí. Este mais reside sobretudo em três notas: 1) A sua função de síntese dinâmica (mediação): ela é unidade primordial de essência e existência, identidade verdadeira, isto é, conceitual, de interior e exterior, totalidade intensiva, concreta; 2) O seu carácter de ‘efetivação’ ou de realidade atuante, ‘que produz obra’ [Was wirklich ist, kann wirken - ‘o que é efetivo pode operar’ (Wis. Log., Ges. Werke, 11, 385); wirken tem na raiz Werk, obra, e Hegel associa expressamente a esta o carácter da Wirklichkeit (PhG. 219), que mais tarde explicita como actus, energia no sentido aristotélico (Einleitung, 101)]; 3) A sua posição como ser-refletido-em-si, subjetividade ou ser-para-si (loc. cit.): vínculo dialético que significa a unidade primitiva do ser e do pensar (v. o tratamento do conceito de Wirklichkeit em Wis. Log., Ges. Werke, 11, 380-392)” (M. J. C. FERREIRA, “Notas”. In: G. W. F. HEGEL, Prefácios, p. 74).

filósofo alemão, a consciência é tanto a forma de expressão fenomênica do espírito quanto a relação infinita do Espírito consigo mesmo como relação subjetiva, como certeza de si mesmo capaz de dizer *Eu* – e também que o espírito, no limite, é o *Eu* socializado na e pela história. Isso nos mostra como a consciência não é um fenômeno isolado ou independente do seu momento histórico e da cultura que a constitui; por ser a expressão fenomênica do espírito, ela é justamente a expressão de seu tempo histórico, da totalidade da sociedade na forma de uma singularidade consciente (*Eu*). “O espírito é a vida ética de um povo, enquanto é a verdade imediata: o indivíduo que é um mundo” (FE, p. 300). Sempre que Hegel descreve ou apresenta determinada forma de consciência, não deixa de existir, mesmo que como pano de fundo, também o momento histórico-cultural a que pertence aquela consciência.

Com isso em vista, compreende-se melhor por que Hegel refere no § 377 da *Filosofia do Espírito* os dizeres do oráculo de Delfos como expressão do conhecimento do espírito: *conhece-te a ti mesmo*⁴. O pronome *ti* na frase não se refere, observa Hegel, apenas a um autoconhecimento, segundo as particularidades, aptidões e inclinações de um indivíduo, como se tudo não passasse de um desconhecimento de si no que se refere às inclinações subjetivas - as fraquezas e os medos - e não àquilo que está implícito na própria possibilidade de se dizer eu, daquilo que é constitutivo do *verdadeiro* no ser humano. Por isso, então, *conhecer a ti mesmo* é conhecer a essência do eu *enquanto* espírito, não apenas enquanto consciência individual⁵. Pois o eu enquanto eu, entidade finita e particular, para Hegel, não é a verdade do si (*Selbst*), é apenas o resíduo de um pensamento ainda preso nas amarras da finitude e representação. E por isso também que a consciência compreende sempre o contrário do que realmente é, ela “pode ser vista como a personificação de uma função de desconhecimento: ela vive igualmente fora de si, por identificações ou figuras numa presença fascinada e sem distância, como o *Eu*, cativo de uma imagem” (Arantes, 1981, p. 271).

1.1

⁴“O conhecimento do espírito é o mais concreto, portanto, o mais alto e o mais difícil. “Conhece-te a ti mesmo” - esse mandamento absoluto não tem nem em si, nem onde se apresenta historicamente como expresso, a significação de ser apenas um autoconhecimento, segundo as particulares aptidões, o caráter, as inclinações e as fraquezas do indivíduo; mas [tem] a significação do conhecimento do verdadeiro do homem, como [também] do verdadeiro em si e para si - da essência mesma enquanto espírito.” (ECF3, p. 7)

⁵ Lembremos, aqui, o que diz Hegel no *Prefácio* da *FE*: “O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura concreta: uma só determinidade predomina em todo o seu ser-aí, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados.” (p. 38)

Antropologia: o grau zero da consciência

Agora, no entanto, façamos um recuo à alma, o *sopro do espírito*. Analisemos mais detidamente como, para Hegel, o indivíduo entra em cena no seu sistema. Pois, na medida em que na *FE* o que encontramos é já uma forma de consciência avançada, faz-se necessário a elucidação do que se pressupõe, segundo o próprio sistema da *Enciclopédia*, vir “antes” dessa forma de consciência, o que não deixa de ser, também, uma tentativa de elucidação de como se dá a passagem da *Natureza* ao *Espírito*.

Logo em seguida à afirmação anteriormente citada, sobre a relação infinita do espírito consigo mesmo na forma subjetiva do eu, Hegel escreve que é a *identidade da alma natural* que se eleva a essa *identidade ideal pura consigo* que é o eu. O conteúdo da vida natural da alma torna-se objeto de reflexão para o eu enquanto um objeto externo ao próprio eu e, portanto, “é desse objeto, como exterior a ele, que o eu sabe, antes de mais nada; e assim é consciência” (ECF3, 2011, p. 182). É sobre a *Antropologia*, então, que devemos nos debruçar para poder investigar como esse momento da exposição do sistema hegeliano, nas palavras de Catherine Malabou, “marca o nascimento da criatura viva chamada *homem* e como tal constitui sua primeira aparição na exposição da *Enciclopédia*” (Malabou, p. 23).

Na alma, nos diz Hegel, a consciência desperta e se põe como razão. É nela, também, que a natureza se transforma em espírito. A passagem da *Filosofia da Natureza* para a *Filosofia do Espírito* tem na morte da natureza e no aparecimento da alma sua transição essencial⁶. “Sobre esta morte da natureza emerge deste invólucro morto uma natureza mais bela, sai o espírito. O vivente acaba com esta separação e com este abstrato coincidir em si” (ECF2, p. 554). A morte da natureza representa sua conservação e superação (*Aufhebung*) no emergir do gênero⁷, que suprime o singular e é posto como universal. A morte da natureza é a

⁶ “não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo - como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser” (FE, p. 41).

⁷ “é o outro lado, a morte, o *conservar e superar* do singular e, com isto, o emergir do gênero, do espírito; pois a negação do natural, isto é, da singularidade imediata, é isto: que o universal, o gênero é posto, e, sem dúvida, em forma de gênero. Na individualidade este movimento dos dois é o decurso, que *se conserva e se supera*, e cujo resultado é a consciência, a unidade, que em si e para si mesma é unidade de ambos como Si, não só como o gênero no conceito interno do singular. A idéia existe com isto no sujeito independente, para o qual, como órgão do conceito, tudo é ideal e fluido; isto é, ele pensa, faz tudo espacial e temporal ser o seu, tem assim nele a universalidade, isto é, tem-se a si mesmo” (ECF2, 2013, p. 555).

negação do natural, da singularidade imediata, e com isso a natureza passa para sua verdade, ela efetiva seu conceito ao tornar-se ideia:

O fim [alvo] da natureza é matar-se a si mesma e quebrar sua casca do imediato, sensível, queimar-se como fênix para emergir desta exterioridade rejuvenescida como espírito. A natureza tornou-se para si algo outro, para de novo se reconhecer como ideia e reconciliar-se consigo (ECF2, 2013, p. 556).

É da negatividade da morte, e não de um poder mágico, que se dá a passagem da natureza para o espírito; e o vivente, isto é, o indivíduo, dá concretude a esse processo na medida em que, como alma, é tanto natureza quanto espírito. Enquanto corpo individual, está condenado ao perecimento, a matar a si mesmo e romper com o sensível imediato; no entanto, enquanto alma e, portanto, espírito e subjetividade, ela é a universalidade concreta para si mesma e, por isso, infinita, uma pura atividade de diferenciação de si mesma. Basta lembrarmos como Hegel define o espírito no § 378 da Introdução à *Filosofia do Espírito*:

O espírito não é algo em repouso; antes, é o absolutamente irrequieto, a pura atividade, o negar ou a idealidade de todas as fixas determinações-do-entendimento. Não é abstratamente simples, mas em sua simplicidade, ao mesmo tempo, é um diferenciar-se de si mesmo. Não é uma essência [já] pronta antes de seu manifestar-se, ocultando-se por trás dos fenômenos; mas, na verdade, só é efetivo por meio das formas determinadas de sua necessária manifestação de si; e não (como aquela psicologia acreditava) uma alma-coisa, que está somente em uma relação exterior com o corpo, se não interiormente ligada ao corpo pela unidade do conceito (ECF3, p. 10).

Na alma, então, *o espírito veio-a-ser como a verdade da natureza*. Ela é, nos dizeres de Hegel, *a imaterialidade universal da natureza, a vida simples da natureza* e também *a substância do espírito, a base absoluta de toda particularização e singularização do espírito* (ECF3, 2011, p. 42). Nessa passagem à alma, que é também a passagem ao espírito, é a própria natureza que conserva e supera (*aufhebt*) sua exteriorização (materialidade) como algo não verdadeiro em relação ao conceito que lhe é imanente. A alma, afirma Hegel, *emerge como a idealidade de tudo o que é material, como toda a imaterialidade*, de tal modo que tudo que se chama matéria, já não é mais conhecido como algo que tem autonomia diante do espírito (ECF3, 2011, p. 46). É ultrapassada, desse modo, a concepção materialista de que o pensar seria resultado da matéria e que, por isso, a ela seria subordinado⁸.

⁸ Como muito bem observado por Ludwig Siep, “não há, na verdade, nada que não seja ‘espiritual’: a matéria, a extensão e a sensibilidade são formas implícitas e irrefletidas do espírito.” (Siep, 2014, p. 2). O que nos remete àquela passagem da *Diferença* em que Hegel afirma: “O único lado que é aqui tomado em consideração, a saber, o especulativo, não existe, de forma alguma, para o são entendimento humano; deste lado especulativo, o limitado é totalmente diferente daquilo que parece ao são entendimento humano; nomeadamente, pelo fato de ter sido elevado ao absoluto, já não é este limitado. A matéria do materialista não é mais a matéria morta a que se opõe a vida e a cultura, ou o eu do idealista não é mais a consciência empírica que, como limitada, tem de pôr um infinito fora de si” (Diferença, p. 47).

Hegel explica como:

A causa é suprimida e superada no efeito, o meio no fim realizado, assim aquilo de que o pensar deve ser o resultado está, antes, suprimido e superado no pensar; e que o espírito, enquanto tal, não é produzido por um Outro, mas se faz passar a si mesmo de seu ser-em-si ao ser-para-si - de seu conceito à efetividade - e faz daquilo, deve ser posto, algo posto por ele (ECF3, 2011, p. 48).

Não há passagem de uma coisa à outra e não há predominância da causa em relação àquilo que dela decorre: a causa só se realiza quando já se suprimiu em seu efeito, não há causa alguma enquanto o efeito não a supera ao se efetivar. Até que exista algum efeito, a causa não é causa de nada; o efeito é que porta as condições de uma causa ser determinada *retroativamente*⁹. Sendo assim, em consonância com Hegel, poderíamos dizer que a matéria só se realiza enquanto matéria quando é suprimida e superada pelo pensamento, isto é, a matéria só existe na medida em que é pensada, em que alcança seu conceito. Também não seria o caso de pensar que na passagem da natureza à alma ocorresse algo como uma mudança entre dois mundos, ou melhor, entre um mundo e um além-mundo. Tal como o espírito, a alma não é produzida por um Outro, mas por si mesma, a passagem é um deslocamento de seu ser-em-si para seu ser-para-si, seu pressuposto é por ela mesma posto. Isso quer dizer, segundo Hegel, que a negatividade que caracteriza o espírito não é exterior nem transcendente à natureza, mas é imanente a ela, é sua condição de existência¹⁰. O fim realiza o seu meio.

O surgir do espírito [a partir] da natureza não deve ser compreendido como se a natureza fosse o absolutamente imediato, primeiro, originariamente ponente; e o espírito, ao invés, somente algo *posto* por ela: a natureza é, antes, posta pelo espírito que é o absolutamente primeiro. O espírito essente em si e para si não é o simples resultado da natureza, senão, na verdade, seu próprio resultado: a si mesmo produz, das pressuposições que para si mesmo faz (ECF3, 2011, p. 22).

E assim também a ilusão de que algo *Outro* produziria a passagem da natureza ao espírito é suprimida pelo próprio espírito. Hegel continua:

⁹ Slavoj Žižek tem uma interessante interpretação sobre a retroatividade em Hegel: “a principal implicação filosófica da retroatividade hegeliana é que ela solapa o reino do princípio da razão suficiente: esse princípio só é válido na condição de causalidade linear, quando a soma das causas passadas determina um evento futuro - retroatividade significa que o conjunto de razões (passadas, dadas) nunca é completo e ‘suficiente’, posto que as razões passadas são retroativamente ativadas pelo que é, dentro da ordem linear, seu efeito” (Žižek, p. 54).

¹⁰ Por isso que no prefácio à *FE* Hegel iguala a negatividade à alma, colocando-as como o movente e a diferença, na consciência, entre o Eu e a substância, ou natureza, se preferirmos: “A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância - que é seu objeto - é a diferença entre eles, o negativo em geral. Pode considerar-se como falha dos dois, mas é sua alma, ou seja, é o que os move. Foi por isso que alguns dos antigos conceberam o vazio como o motor. De fato, o que conceberam foi o motor como o negativo, mas ainda não o negativo como o Si. Ora, se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela - ser uma atividade dirigida contra ela - é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito” (FE, p. 44).

A aparência de que o espírito seria mediatizado por um outro é suprasumida pelo espírito mesmo; pois ele tem a soberana ingratidão - por assim dizer - de suprasumir aquilo pelo qual parece mediatizado, de mediatizá-lo, de rebaixá-lo para algo que só subsiste por ele; e de se fazer, dessa maneira, perfeitamente autônomo. (...) a passagem da natureza para o espírito não é uma passagem para algo totalmente outro, mas somente um 'vir-a-si-mesmo' do espírito essente fora de si na natureza (Idem).

Assim sendo, *a alma da natureza torna-se a natureza da alma*, como bem definido por Malabou (2005, pp.32 e 33), A relação entre o corpo e a alma é analisada em sua circularidade *dialética*¹¹, sendo as sensações o nexos entre ambos, onde as determinações da alma são *traduzidas na corporeidade*, e também o primeiro estágio em que o indivíduo humano entra em cena, em que *a alma começa a despertar para si mesma*. No ser humano é a natureza quem abre os olhos. Contudo, como mostra Malabou:

O desenrolar do processo de individuação é a constituição do 'Self' (Selbst), a instância fundadora da subjetividade. Mas esse processo não segue um caminho tranquilo. Entre a natureza e o espírito surge um espaço de latência, um estado de hipnose espiritual que corresponde, na verdade, a um tempo anterior ao "eu" que, por isso, precede o homem como tal¹² (2005, p. 28).

Esse espaço de latência, um *estado de hipnose espiritual* anterior ao eu, a que se refere Malabou, é precisamente o estágio da *alma natural*, onde se misturam e se confundem de forma caótica as sensações e os sentimentos antes de serem determinados e singularizados pelo Eu, mais especificamente, pela capacidade de rememorar e representar do eu¹³. Hegel identifica no hábito essa capacidade de determinação essencial que nos liberta das sensações na medida em que somos por elas afetados, isto é, a determinação derivada do hábito é o que nos permite emergir da *hipnose espiritual* na qual a alma se encontra em relação às múltiplas sensações e estímulos exteriores e interiores. Creio não ser incorreto pensarmos, como exemplo, a condição de um bebê ou uma criança pequena ainda completamente desprovidos de hábitos, totalmente à mercê dos mais variados estímulos e sensações que resultam da interação de seu corpo com o ambiente e pessoas a sua volta. Um bebê é completamente imerso nessa *forma do surdo tecer do espírito em sua individualidade* que é a sensação. Está sempre a reboque de toda forma de afeto que o acomete, seja exterior ou interior, isto é, vinda

¹¹ Lembremos do que diz Hegel na Filosofia do Direito §31: "a dialética não é agir exterior de um pensar subjetivo, mas a própria alma do conteúdo que fez crescer organicamente os seus ramos e frutos".

¹² No original: "The unfurling of the process of individuation is the constitution of the 'Self' (Selbst), the founding instance of subjectivity. But this process does not follow a smooth path. Between nature and spirit there emerges a space of latency, a state of spiritual hypnosis corresponding actually to a time prior to the 'I' which, on this account, precedes man as such".

¹³ Cada indivíduo é uma riqueza infinita de determinações-do-sentimento, de representações, de conhecimentos, de pensamentos etc.; contudo eu sou, apesar disso, algo totalmente simples - um poço indeterminado, em que tudo isso é guardado sem existir. Só quando eu me recordo de uma representação, eu a trago daquele interior para a existência perante a consciência (ECF3, p. 113).

do ambiente e de outras pessoas ou gerada pelo seu próprio corpo. Tudo acontece à sua revelia e o mantém em um estado de completa indeterminação.

Não é por outro motivo que Hegel afirma que *o hábito é o que há de mais essencial para a existência de toda espiritualidade no sujeito individual* (ECF3, 2011, p.171). O hábito é o que nos permite, através da rememoração, organizar todo conteúdo do espírito. Tanto é assim que o hábito passa a ser considerado como uma segunda natureza: “natureza porque é um ser imediato da alma; uma segunda [natureza] porque é uma imediatez posta pela alma, uma introjeção e penetração [Ein-und Durchbildung] da corporeidade” (ECF3, 2011, p. 169). Ou seja, o hábito forma uma segunda natureza na medida em que a alma o põe enquanto tal, saindo assim do domínio imediato das sensações. Quando ocorre a passagem da natureza para uma segunda natureza, os momentos exteriores que se conectam de forma linear e sequencial adquirem essa forma ao serem internalizados; as determinações de tais momentos se dão de forma *retroativa*, eles são constituídos *a posteriori* pela atividade subjetiva que os sintetiza de forma sequencial. Através do hábito, a multiplicidade contingente de sensações e estímulos são interiorizadas de forma tal que o homem constitui para si uma maneira universal de agir que dá os contornos da sua individualidade; de uma individualidade que é posta por ele mesmo e que, assim, se lhe torna própria. *No hábito a alma acolheu tão completamente em sua idealidade o conteúdo imediato e singularizado que a ela chegou, e nela tão completamente habitou, que ali se move com liberdade* (ECF3, 2011, p. 172). Nele a consciência está ao mesmo tempo presente na coisa, interessada nela mas também ausente dela e indiferente. Por um lado a alma *penetra inteiramente em suas exteriorizações* e, por outro lado, as abandona dando-lhes *a figura de algo mecânico, de um simples efeito-natural*¹⁴. É pelo hábito, e somente por ele, diz Hegel, que eu existo para mim enquanto pensante, ele constitui *a condição do libertar-se da alma, de seu aceder à consciência objetiva*¹⁵. Pelos

¹⁴ (Idem. p. 175). Nesse sentido, Malabou também irá dizer: It seems that spirit does not leave its initial state of self-hypnosis, its original slumber, except to sink further into alienation (2005, p. 31). Pela alienação [Entäusserung], para dizermos com Heidegger, a consciência sai de si e vai até o extremo do que lhe é exterior, mas esse ir para fora da alienação não representa o afastamento de si, ao contrário, é um ir de encontro consigo mesmo. Como se fosse o caso de dizer que o ir para fora da consciência não deixa de ser, também, ir para dentro, assim como ao voltar-se para si, encontra a exterioridade. Como também nos lembra Paulo Arantes: “a alienação não tem fim, que algo se acumula às costas da consciência, cujo espírito de qualquer modo se forma, como quem se enriquece com as ilusões que perde” (Arantes, 1981, p. 271). Não é por outro motivo que Hegel chama, no capítulo sobre o saber absoluto, a natureza de espírito alienado [entäusserte Geist].

¹⁵ (Idem. p.173) Interpretando essa passagem, Slavoj Žižek irá dizer que “o hábito é a inconsciência necessária para o próprio funcionamento da consciência” (Žižek, 2013, p. 190).

ossos hábitos nós nos apropriamos do nosso corpo¹⁶. E não só, como bem observado por Malabou, o hábito

Como síntese do espírito e da natureza, abre para o sujeito o horizonte no qual ele irá progredir - o horizonte da Bildung, da cultura, do desenvolvimento. Liberta o sujeito dos obstáculos e das limitações daquele estado onde a natureza ainda exerce uma influência demasiadamente intensa. Com o ‘puro ato de intuição’ o sujeito está agora aberto à possibilidade de ‘ver (o que está) vindo’. Preocupado precisamente assim com o seu próprio futuro, alma e corpo moldados pelo hábito, o Homem aparece tal qual na conclusão da Antropologia: a encarnação do espírito¹⁷ (2005, p. 38).

A alma, sendo assim, torna-se *alma efetiva*, unidade do exterior com o interior, é livre em sua corporeidade, na qual se sente e se dá a sentir. Ela é relação infinita consigo mesma, em sua exterioridade ela se interioriza [*erinnert*] em si, e assim se faz Eu, uma universalidade abstrata que não reconhece a totalidade de suas determinações, “como um objeto, um mundo externo a ele, e se lhe refere de modo a ser, nesse mundo, imediatamente refletido sobre si: [é] a consciência” (ECF3, 2011, p. 180). O eu, portanto, é consciência pois faz do mundo um objeto que lhe é exterior, algo outro, e passa a intuir a si mesmo nesse outro ao mesmo tempo em que é esse intuir. Por esse motivo, Hegel conceitua a consciência como o grau de reflexão e relação do espírito como fenômeno, através da relação infinita e negativa do espírito consigo mesmo que é o eu. De tal modo que o eu é tanto o objeto quanto a consciência de seu objeto, ele é um dos lados da relação e também a relação toda, ao manifestar o objeto ele manifesta a si mesmo.

Obtemos, então, dessa passagem da natureza ao espírito¹⁸, o conceito genérico de consciência, a consciência comum¹⁹, e a aparição do indivíduo na forma do eu. No entanto,

¹⁶ A forma do hábito abarca todos os tipos e graus da atividade do espírito; a determinação mais exterior - a determinação especial do indivíduo, de manter-se ereto - é feita um hábito por sua vontade: é uma posição imediata inconsciente, que permanece sempre Coisa de sua vontade permanente: o homem fica em pé só porque quer e enquanto quer, e só tanto tempo quanto o quer inconscientemente. Igualmente, é o hábito concreto que de modo imediato reúne em um único ato simples as múltiplas determinações da sensação, da consciência, da intuição, do entendimento etc. (ECF3, 2011, p. 170-1).

¹⁷ No original: “As a synthesis of spirit and nature, it opens up for the subject the horizon into which it will progress - the horizon of Bildung, of culture, of development. It liberates the subject from the obstacles and the limitations of that state where nature is still too intensely influential. With the ‘pure act of intuition’ the subject is now opened to the possibility of ‘seeing (what is) coming’. Engaged precisely in that way with his own future, soul and body fashioned by habit, Man appears as he is at the conclusion of Anthropology: the incarnation of spirit”.

¹⁸ Importante ressaltarmos, diante disso tudo, que todo esse processo descrito até aqui não se dá de forma imediata, mas ele em sua totalidade é reconstruído, e portanto mediado, pelo próprio saber de si do Espírito, ou, se preferirmos, é exposto do ponto de vista do para-nós filosófico.

¹⁹ “Essas concepções acerca da relação do sujeito e do objeto um para com o outro exprimem as determinações que constituem a natureza de nossa consciência comum, de nossa consciência que aparece; mas estes preconceitos, transpostos para a razão, como se nela ocorresse a mesma relação, como se essa relação tivesse verdade em e para si, são os erros dos quais a filosofia é a refutação através de todas as partes do universo espiritual e natural, ou melhor, porque eles impedem o acesso à filosofia, devem ser abandonados antes dela” (CL1, 2016, p. 47).

enquanto consciência, o espírito ainda não atingiu sua meta, que é passar da certeza de si à sua verdade: “porque o objeto é determinado só abstratamente como o *seu*, ou, porque o espírito só está refletido sobre si mesmo como Eu abstrato, essa existência tem ainda um conteúdo que não é seu como seu” (ECF3, 2011, p. 186). Aqui começa, portanto, a *FE*²⁰, a apresentação dialética da elevação da consciência ao espírito, ou seja, ao saber absoluto. Mas na medida em que a própria consciência é já o espírito enquanto algo concreto, o que se apresenta na *FE* é o percurso fenomenológico do próprio espírito em sua depuração até atingir o conceito de si mesmo; é por isso, também, a superação dialética de seu saber fenomenológico em saber especulativo de si mesmo, a passagem de um saber preso na exterioridade para sua idealidade própria, sua efetividade.

No centro e perpassando todo esse processo encontra-se o conceito de experiência (*Erfahrung*); experiência essa que é tanto da consciência quanto do espírito: é experiência da exterioridade por meio da representação, experiência de si mesma enquanto consciência de si e, por fim, experiência do espírito enquanto saber absoluto²¹. Pois do mesmo modo que Hegel afirma, no §400 da *Antropologia*, que “tudo está na sensação; e se se quer, tudo o que se põe em evidência na consciência espiritual e na razão tem sua fonte de origem na sensação” (ECF3, 2011, p. 91), ele também afirma, no capítulo dedicado ao saber absoluto na *FE*, que “nada é sabido que não esteja na experiência” (FE, p. 526). A experiência, ele diz ainda, é que o conteúdo - que é espírito - seja objeto da consciência, posto como substância, para transformar-se em sujeito. Na experiência o objeto atinge seu conceito, ou melhor, nela o objeto passa do *Em-si* ao *Para-si*, ele é conservado e superado em seu próprio conceito.

²⁰ Conforme as palavras de Marcos Nobre: “Na Fenomenologia, ‘alma’ aparece como base primeira e mais geral do espírito e, nesse sentido, como elemento no qual se move a consciência antes de se elevar a espírito. Se a alma permite, de um lado, a individuação do espírito, a encarnação do espírito no indivíduo, ela é aqui ainda, por outro lado, abstrata demais, E, no entanto, ao mesmo tempo, a ‘alma’ é emblema do movimento, do negativo, já que emblema da desigualdade que afeta e aflige a consciência” (Nobre, 2018, p. 149).

²¹ Novamente segundo Nobre: “Para que se possa elevar a espírito, a experiência da consciência tem de ser experiência da negatividade que é própria de seu desdobramento reflexivo, experiência que lhe permitirá progressivamente derrubar os bloqueios que a separam de sua natureza puramente espiritual. Desse modo, a alma contém nela tanto o princípio de individuação do espírito quanto ‘a série de suas figurações como estações fixadas diante dela mediante sua natureza.’ Mas ela só é capaz de realizar esse percurso se se determina como consciência, cuja forma mais elementar é a consciência natural, na qual um ‘eu’ é posto como princípio unificador que deve, então, suportar a experiência da negatividade que o alçará a espírito.” (Nobre, 2018, p. 149 e 150)

1.2

A consciência na *Fenomenologia do Espírito*

Na *FE* a consciência, que serve de ponto de partida²² na *Introdução*, é situada em seu momento histórico. Trata-se, para o autor, de uma consciência denominada natural²³: é a consciência que na modernidade histórica é cindida de seu objeto e identifica imediatamente seu saber à verdade, é a consciência que desconhece as mediações presentes no que se supõe como imediato, e por isso, será sua capacidade de identificar as mediações no que se supõe como imediato o que justamente irá desnaturalizá-la. Ao mesmo tempo é

uma consciência que se move já no elemento da filosofia moderna, a representação natural de que parte o texto da *Introdução*. É uma forma de consciência, portanto, dotada de alto grau de reflexividade e de capacidade crítica. Ao mesmo tempo, trata-se de uma consciência que se defronta de maneira inexorável com uma forma mais avançada de consciência, trazida pela expansão napoleônica e sua institucionalização da modernidade (Marcos Nobre, 2018, p. 148).

Se a crítica hegeliana presente na *Introdução* da *FE* tem como alvo essa consciência natural, é porque ela tem como fim essa forma mais avançada de consciência trazida pelo presente histórico de Hegel²⁴. Ou seja, a crítica à consciência natural e sua representação (como veremos adiante) com vistas a essa nova consciência histórica é precisamente a superação da consciência sensível, individual, pela forma do seu saber de si, que é, justamente, o saber do espírito, tal como apresentado no itinerário da *FE*.

Para termos uma ideia mais precisa do que Hegel entende por consciência natural e sua forma de representar no contexto do século XIX, vejamos o que ele comenta a respeito da filosofia de dois dos seus principais interlocutores nesse âmbito, Kant e Fichte:

²² É preciso que se tome a consciência como ponto de partida do processo, mas como um ponto de partida que é ele mesmo o resultado, um produto constituído por sua própria história. Continuando esse raciocínio, Nobre ainda diz: “O que Hegel está dizendo é que a consciência tem de se apoderar de sua própria história, tem de conhecer a si mesma para poder conhecer efetivamente. É por isso que todo o percurso da *Fenomenologia* já está contido em germe no início: porque a consciência é síntese, é súpula de vários e diversos momentos por explicitar e que necessitam de explicitação. Essa explicitação é o próprio percurso da *Fenomenologia*” (Nobre, 2018, p. 186).

²³ Como definido por Marcos Nobre: “A consciência natural se caracteriza não por ser detentora de um saber determinado, mas por uma atitude, por um comportamento: por tomar o imediato sempre como verdadeiro. Comportando-se assim, a consciência natural não apenas confunde ‘verdade’ e ‘imediatez’ como também resiste ativamente a toda evidência da presença da mediação, opõe-se a todo indício de que o mediado seja momento do não mediado, do imediato (Nobre, 2018, p. 151).

²⁴ “Não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação” (*FE*, p. 28).

A filosofia kantiana pode ser considerada, com todo o rigor, a filosofia que apreendeu o espírito como consciência e que contém só e unicamente as determinações da fenomenologia, e não da filosofia do espírito. Ela considera [o] Eu como relação a algo que está além, que se chama, na sua determinação abstrata, a coisa em si, e só segundo essa finitude apreende tanto a inteligência como a vontade. Se no conceito da faculdade de julgar reflexiva tal filosofia chega na verdade à ideia do espírito, à ‘subjetoobjetividade’ [*subjekt-objektivität*], a um *entendimento intuitivo* etc., como também à ideia da natureza, essa ideia mesma é de novo rebaixada a um fenômeno, isto é, a uma máxima subjetiva. Por isso pode-se ver como [sendo] um sentido correto dessa filosofia o que foi entendido por Reinhold como uma teoria da consciência, sob o nome de *faculdade de representação*. A filosofia de Fichte tem o mesmo ponto de vista, e o não-Eu é determinado como objeto do Eu, só na consciência; ele permanece como choque infinito, isto é, como coisa-em-si. As duas filosofias mostram, portanto, que elas nem chegam ao conceito nem ao espírito tal como é em-si e para-si, mas só como é em relação a um Outro. (ECF3, p. 185)

O problema principal, como podemos ver, encontra-se na representação que faz o entendimento, rebaixando a ideia ao fenômeno, a uma máxima subjetiva. A representação, portanto, é a forma do saber da consciência natural, ela é própria da modernidade, e sua principal característica é a cisão entre *conhecer e absoluto*²⁵. É assim que entramos, agora, na *Introdução da FE*.

1.3

A experiência da consciência na *Introdução da FE*

A consciência apresentada nos quatro primeiros parágrafos da *Introdução* é a consciência do paradigma moderno das filosofias da representação, que Hegel chama de *representação natural*. É a consciência inaugurada por Descartes²⁶, com a qual entramos realmente numa filosofia autônoma e que se sabe, enquanto autoconsciência, ser um momento essencial do verdadeiro. *Aqui podemos dizer que estamos em casa e, como marinheiro depois de uma longa viagem, bradar terra à vista. Neste período novo, o princípio é o pensar, o pensar que procede de si mesmo*. Essa terra, dirá Heidegger em seu comentário à *Introdução*, “em que a filosofia se vem sentindo em casa desde então é a incondicionada certeza de si do saber” (Heidegger, 2002, p. 155).

²⁵ Segundo Nobre: A representação natural, embora seja ela também marcada por esse comportamento próprio à consciência natural, possui um saber determinado, constitui-se como uma posição determinada de saber, que não se caracteriza unicamente por seu comportamento avesso à mediação. A representação natural é própria de uma consciência moderna, marcada pela cisão entre ‘conhecer’ e ‘absoluto’. (Nobre, 2018, p. 151)

²⁶ Heidegger vai atribuir ao *subjectum*, ou *cogito* de Descartes, o fundamento da metafísica moderna que se estendeu, segundo ele, até Hegel e também a Nietzsche.

No entanto, segundo essa representação natural, a filosofia, *antes de abordar a coisa mesma, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer*. Esse cuidado, alerta Hegel no primeiro parágrafo, chega até o ponto de transformar-se na convicção de que o conhecer e o absoluto são separados por uma linha divisória. Ou seja, trata-se de um conhecimento exterior àquilo que se visa conhecer, de tal modo que deveria haver uma forma de representação unicamente adequada ao conhecer absoluto, isto é, o conhecer como instrumento e meio para que se acesse o absoluto - como pensava Descartes. Por outro lado, não se poderia interferir nesse meio, de tal modo que ele fosse passivo, e seria o absoluto que chegaria até nós, mas não enquanto aquilo que ele é em-si, e sim como é através desse meio - como pensava Kant. “Nos dois casos, usamos um meio que produz imediatamente o contrário de seu fim; melhor dito, o contra-senso está antes em recorrermos em geral a um meio” (FE, p.69). Com isso Hegel buscava expor o *fundo ontológico da filosofia moderna*, o meio encontrado por essa para atingir o fim que ela mesma se colocou, o de produzir uma filosofia sem pressupostos, ou seja, isenta de dogmatismos. Além disso, por ser uma filosofia em que a separação entre sujeito [que conhece] e objeto [conhecido] opera de modo fundamental e estabelece os contornos do que se considera verdadeiramente conhecer algo, as determinações para que algo como um ‘instrumento’ ou ‘meio’ possa ser pensado já são dadas de antemão.

Com isso em vista, podemos afirmar, seguindo Ludwig Siep (2014, pp.1-11), que o mote principal da *FE* é ultrapassar as dicotomias de seu tempo e reconciliar, a seu modo, as cisões surgidas em sua época entre filosofia, ciência e religião. Para Hegel, o pensamento filosófico e os avanços científicos confirmavam a crença religiosa em um saber absoluto; no entanto, é um absoluto que se revela no próprio mundo, isto é, de forma imanente²⁷. Como parte desse fundo ontológico da filosofia moderna, portanto, também se encontra o problema da cisão entre a fé e o conhecimento. Como podemos ler em escritos anteriores à *FE*, como por exemplo *Fé e Saber*, em que Hegel, ao analisar a situação em que se encontrava a razão após o Iluminismo e a filosofia de Kant e, conseqüentemente, também a fé, diz:

A vitória gloriosa que a razão esclarecida obteve diante daquilo que ela, de acordo com a limitação de sua compreensão religiosa, considera contraposto a si mesma como fé é, examinada cuidadosamente, nenhuma outra senão a de que ela não permaneceu razão, nem o positivo, contra o qual lutava, permaneceu religião; tampouco quer dizer que ela, vencedora, permaneceu razão, e o nascimento que paira triunfante sobre esse cadáver, enquanto o filho em comum da paz que a ambos unifica, tem em si tão pouco de razão quanto de fé autêntica. (HEGEL, 2011, pp. 19 e 20)

²⁷ Nas palavras de Siep: “A Fenomenologia é igualmente uma tentativa de mostrar que os insights filosóficos e científicos da modernidade na verdade confirmam a crença religiosa de que um saber absoluto (divino) revela a si mesmo no mundo.” (Siep, 2014, p. 4).

Esse filho em comum de que fala Hegel é o *estado do pensamento*, digamos assim, que ele tem como alvo e objeto. É essa paz que a ambos unifica que Hegel visa perturbar, dissolver e superar²⁸.

É valioso, nesse sentido, o que diz Lebrun sobre a inversão que Hegel realiza no modo de se pensar o cristianismo:

O que Hegel chama Espírito²⁹ não se manifesta na maneira pela qual se manifesta o sensível. Muito mais que isso: é a *Erscheinung* sensível que deve ser compreendida em função da *Offenbarung* divina, e não o inverso (como sempre foi). Tal é a convicção que inverte a interpretação do cristianismo. Não há, na origem, ‘sujeito’ próximo ou distante de Deus: o que chamamos ‘sujeito’ é somente a testemunha que surge quando o divino, desdobrando-se em ‘ser-para-outro’, suscita um olhar do qual, em seguida, ele se furtará. Assim, a representação concebida como simples episódio do divino deixa de ser o referencial em relação ao qual este último sempre fora interpretado, e o ‘sujeito’ deve reconhecer que, no curso dessa história de que ingenuamente se acreditava o espectador, ele é somente o protagonista necessário para o divino, quando este se imediatiza e merece ser posto, efemeramente, como objeto de uma representação chamada ‘Deus’. (Lebrun, 2000, p. 43)

Como podemos ler, já não se parte de um sensível previamente dado para que se alcance algum nível de manifestação do divino. O sensível já é a revelação do divino, Jesus é Deus por ser humano. Com a inversão dessa maneira de proceder, a representação deixa de ser o elemento no qual é possível reconhecer alguma verdade do que está sendo representado. Tudo se passa como se o homem, a natureza e Deus fossem, segundo Siep, “as mesmas coisas só que em diferentes estágios de desenvolvimento ou diferentes níveis de complexidade. O conceito adequado para esse lugar comum é Espírito” (Siep, 2014, p. 9) Não por outro motivo Hegel afirma, como vimos, que as duas principais filosofias que lhe eram contemporâneas, a de Kant e a de Fichte, *não chegam ao conceito nem ao espírito tal como é em-si e para-si, mas só como é em relação a um outro*. Elas pressupõem “representações sobre o conhecer como instrumento e meio e também uma diferença entre nós mesmos e esse conhecer, mas sobretudo, que o absoluto esteja de um lado e o conhecer de outro lado - para si e separado do absoluto - e mesmo assim seja algo real” (FE, p. 70). Real, certamente, só que inalcançável para a consciência.

²⁸ “O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento não se sustentam nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são momentos positivos necessários; quanto são negativos e evanescentes.” (FE, p. 46)

²⁹ Poderíamos acrescentar, nesse caso, ao conceito de Espírito (Geist) também os conceitos de verdade (das Wahre), sujeito (Subject) e Deus (Gott), tal como eles são apresentados no Prefácio da FE, como portadores de um mesmo sentido, assim como manifestos pela experiência.

Nesse momento, percebe-se que o problema não está no absoluto e muito menos na possibilidade de pensá-lo, mas numa posição de saber, de um comportamento da consciência moderna que age e pensa nos limites da representação natural, que ainda não foi capaz de rever radicalmente seus pressupostos fundamentais. Assim, do segundo parágrafo da *Introdução* em diante, como bem observado por Heidegger (2002, p. 158), Hegel iguala sua filosofia à ciência e não usa mais o nome filosofia, somente ciência³⁰. Para ele faltava, de acordo com seu diagnóstico de época, a filosofia ser elevada a condição de ciência³¹, e como ele mesmo afirma em uma carta de 1822, endereçada a Duboc: “Propus-me trabalhar na elevação da filosofia à ciência e os meus trabalhos até agora, decerto em parte imperfeitos, em parte inacabados, têm apenas este fim” (apud FERREIRA, 1989, p. 75). Também podemos ler afirmações semelhantes a essa no prefácio da *FE*³², e que justificam o fato de Hegel substituir, muitas vezes, o termo filosofia pelo de ciência: “Penso, aliás, que tudo que há de excelente na filosofia de nosso tempo coloca seu próprio valor na cientificidade; (...) só pela cientificidade a filosofia se faz valer” (FE, p. 66). Daí porque a *FE* tenha sido chamada, num primeiro momento, de *Ciência da experiência da consciência*. A experiência que faz a consciência apresentada nas páginas da *FE* é a mudança de comportamento que eleva a filosofia moderna, e conseqüentemente também a consciência, à cientificidade.

No entanto, pontua Hegel, a ciência é ela mesma um aparecimento [fenômeno]: *seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade*. Não importa

³⁰ O que hoje consideramos ser Ciência, no sentido do paradigma moderno de ciência, como por exemplo, a Física, a Química e a Biologia eram, por Hegel, denominadas ciências empíricas [empirische Wissenschaften], particulares [besonderen Wissenschaften] entre outras denominações semelhantes, e foram apresentadas em sua “Filosofia da Natureza”: a Mecânica, que analisa espaço e tempo, matéria e movimento; a Física, que estuda corpos, gravidade, som, calor, processo químico, etc.; e a Física Orgânica, que examina a natureza geológica, vegetal e animal. Por outro lado, Ciência [*Wissenschaft*] para ele era um sistema do conhecimento, uma totalidade, em que não só as ciências naturais estariam inclusas, mas também e principalmente a filosofia - que por vezes era denominada ciência especulativa [*spekulativen Wissenschaft*]. Melhor dizendo, a Ciência era o próprio sistema filosófico de Hegel, e teve sua expressão acabada na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* em suas três partes: Lógica, Natureza e Espírito. Entretanto, longe de significar uma subordinação dessas ciências à filosofia, Hegel pretendia traçar seus pontos de convergência a partir de suas diferenças, pois ele entendia que cada uma, ao seu modo, complementava a outra, como podemos ler em passagens como esta: “A relação da ciência especulativa [*spekulativen Wissenschaft*] com as outras ciências [*den anderen Wissenschaften*] só existe enquanto a ciência especulativa não deixa, como de lado, o conteúdo empírico das outras, mas o reconhece e utiliza; e igualmente reconhece o universal dessas ciências - as leis, os gêneros, etc. - e o utiliza para seu próprio conteúdo; mas também, além disso, nessas categorias introduz e faz valer outras. A diferença refere-se, nessa medida, somente a essa mudança das categorias” (ECF1, 2012 §9).

³¹ Hegel pretende tornar a filosofia uma ciência, como pretendia Fichte, uma ciência dos princípios.

³² “Quando enfim o rigor do conceito tiver penetrado no âmago da coisa, então tal conhecimento e apreciação terão o lugar que lhes corresponde. A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o sistema científico [*wissenschaftliche System*]. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma de ciência [*daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme*] – 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 [*Wissenschaft sei*]. [...] É o tempo da elevação da filosofia à condição de ciência [*Ist die Zeit von} die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft*].”

tanto, então, os termos que se usa, os nomes e conceitos para representar o que se entende por verdade, absoluto, conhecer e etc., se ainda se mantém refém do esquema lógico da representação. Melhor seria, segundo Hegel, “rejeitar tudo isso como representações contingentes e arbitrárias”, e ter como equívocos os usos “de termos como o absoluto, o conhecer, e também o objetivo e o subjetivo e inúmeros outros cuja significação é dada como geralmente conhecida” (FE, 2016, p.71). A verdade de um conceito só pode advir da *apresentação*³³ do movimento desse conceito, ela nunca é somente pressuposta, ela tem que criar, pôr e demonstrar seus próprios pressupostos, de modo que a única maneira da ciência libertar-se de sua aparência dependente da representação, é voltando-se contra ela³⁴, o que não deixa de ser, ao mesmo tempo, se voltar contra si mesma. Ou seja, é por meio do trabalho do negativo, atravessando suas próprias contradições, que a filosofia conseguirá alcançar seu conceito concreto ao invés de permanecer nas abstrações representativas. Em outras palavras, com Hegel há sempre motivos para se desconfiar daquilo que é pura e simplesmente algo enquanto (*als*) imediatamente dado. A verdade, ele nos mostra, não pode ser expressa enquanto um princípio, mas sim como a totalidade dinâmica de todas as proposições que se engendram umas às outras por meio de relações contraditórias (*Ciência da Lógica*). Só faz sentido falarmos em termos de verdade, se essa verdade atravessou um movimento que encara suas próprias contradições e se depura à medida em que se nega, até que alcance o conceito de si mesma (*Fenomenologia do Espírito*).

Contudo, como a *FE*, prossegue Hegel no §5 da *Introdução*,

tem por objeto exclusivamente o saber fenomenal, não se mostra ainda como ciência livre, movendo-se em sua forma peculiar. É possível porém tomá-la, desse ponto de vista, como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma.

É a consciência natural enquanto *locus* da representação e expressão do seu momento histórico-filosófico, portanto, que realizará o caminho da *FE* através da experiência completa de si mesma - experiência de superação de cada uma de suas figuras -, até que ela supere seu

³³ É o caso, aqui, da distinção entre *Vorstellung* (representação) e *Darstellung* (apresentação) na filosofia de Hegel. No final do quarto parágrafo da *Introdução* Hegel afirma: “Aus diesem Grunde soll hier die *Darstellung* des erscheinenden Wissens vorgenommen werden.” Marca-se, com isso, a diferença entre representar (*Vorstellung*) e expor, apresentar (*Darstellung*). Como comenta Nobre, “a necessidade de substituir a *representação* pela *apresentação* corresponde à necessidade de substituir a metáfora do ‘instrumento’ (ou ‘meio’) pela metáfora do ‘caminho’, ainda que em sentido diferente daquele que lhe é atribuído por Kant” (Nobre, 2018, p. 145).

³⁴ “Mas a ciência deve libertar-se dessa aparência, e só pode fazê-lo voltando-se contra ela” (FE, p. 71).

saber fenomenal e adentre no elemento da ciência livre (Lógica). No entanto, não há por trás desse saber nenhum outro que seja o saber verdadeiro, por mais que a expressão 'saber fenomenal' possa dar a entender isso. Nem mesmo há oposição entre esse saber fenomênico e um outro ao qual a apresentação dos movimentos da consciência conduziria. “O aparecer do saber que aparece é a verdade do saber. A apresentação do saber que aparece no seu aparecer é ela mesma ciência. No momento em que a apresentação começa, ela já é a ciência” (Heidegger, 2002, p. 171). O que falta não é encontrar algum suposto saber além do alcance dos olhos, mas que a própria consciência se torne consciente da negatividade que põe em movimento todo saber; é ser consciente de que somente ultrapassará suas limitações enquanto consciência natural ao realizar a experiência da negatividade que lhe é inerente. Não é em busca de um outro saber que a consciência percorre o caminho da ciência, pois esse é justamente o comportamento que a constitui enquanto consciência natural, o eixo motriz da experiência da consciência está no fato de que ela confronta sua apreensão do mundo com *as regras de leitura que ela mesma se colocou para apreender o mundo*. Isso implica que ela reelabore *o que é conhecido, como é conhecido e quem conhece* até o ponto em que um novo olhar seja possível sobre seu objeto - que já será um novo objeto -, até o ponto em que por já estar imersa na experiência, já não se comporte mais como consciência natural e representativa, pois a apresentação levada a cabo na *FE* “não serve de modo algum de guia ao representar natural no museu das figuras da consciência, para, no fim da visita, o levar ao saber absoluto por uma porta especial” (Heidegger, 2002, p. 171). Como *o caminho rumo à ciência é ele mesmo ciência*, quem o realiza já é uma consciência científica. Ao olhar para trás, essa consciência verá que seu ainda-não científico, é na verdade um sempre-já, sem que seja possível precisar o momento em que a mudança ocorreu. Por isso é a alma quem também o realiza, na medida em que ela é *o emblema do movimento negativo* do espírito, expressão da diferença que afeta e perturba a consciência em relação ao seu objeto, de uma desigualdade entre o eu e o objeto que pode ser vista, segundo Hegel, como a falta [*Mangel*] de ambos, que também é, concomitantemente, a alma ou o movente dos mesmo (FE, 2016, p. 40). Ou seja, o que falta à consciência natural é experienciar a sua própria falta inerente, seu elemento negativo, assim como a falta e negatividade do objeto. Como muito bem ponderado por Losurdo, “a negatividade não é apenas uma atividade do sujeito, mas é inerente, em primeiro lugar, à própria objetividade. Se o negativo ‘aparece’ como desigualdade do eu em relação ao objeto, ele é também a desigualdade da Matéria em relação a si mesma.” (Losurdo, 2019, p. 67-68).

Desse modo, podemos dizer, o segundo bloco de parágrafos da *Introdução*, que vai do §5 ao §8, marca a passagem da *consciência natural* para a *consciência filosófica*. Tanto é assim que esse caminho, do ponto de vista da consciência natural, tem para ela uma significação negativa, é a perda de si mesma. “Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida [*Zweifel*] ou, com mais propriedade, caminho de desespero [*Veizweilflung*]” (FE, 2016, p. 72). Essa dúvida ou desespero é, na verdade, a *penetração consciente na inverdade do saber fenomenal*; a medida que a consciência torna-se *consciente* dessa inverdade, ela se desnaturaliza, passa a compreender as mediações que existem no imediato. Esse é o motivo da consciência natural ser caracterizada como aquela que pressupõe um nexo entre verdade e imediaticidade. Daí também não podermos tomar essa caracterização do caminho enquanto desespero como mero recurso retórico por parte de Hegel, o desespero é real, tão real que desloca a consciência de sua posição natural, e mais ainda, o processo da dúvida é tão profundo que afeta e altera o próprio objeto da dúvida.

Hegel compreendeu muito bem como as posições de saber da consciência são mais do que postulados e enunciações teóricas, como se saber fosse mera questão de optar entre diferentes representações da realidade, escolhendo aquela que melhor se adequa ao sujeito da consciência, aquela que melhor *o* representa. À revelia desse comportamento da consciência natural e, até mesmo, da representação natural, que é a forma mais avançada da consciência natural, toda posição de saber da consciência “é uma atitude em relação ao todo da experiência, pressupõe sempre, no limite, a pretensão de se justificar como uma forma de vida³⁵” (Nobre, 2018, p. 160); e ao fazer isso, acaba por constituir ela mesma uma forma de vida: a experiência realizada pela consciência é determinante para a vida da consciência, é ela que constitui o modo de aparecimento da própria realidade, isto é, do seu objeto. Mas representar a realidade que aparece, tal como faz a consciência natural, não é, ainda, um saber real, um saber que *apresenta* (*Darstellung*) o objeto em sua totalidade - o que aparece no seu aparecer - , mas apenas constitui um modo de realidade, é um “saber que em toda a parte representa o ente não enquanto tal, mas sim que, no seu representar, depende unicamente do ente” (Heidegger, 2002, p. 175). Por isso não é ainda um saber real, absoluto. Há, portanto, uma contraposição entre real e natural, de modo que uma realidade natural (*Realität*) não é a realidade do real, isto é, a efetividade (*Wirklichkeit*), mas tão somente uma representação e um modo de saber que ainda confunde imediaticidade com verdade, com a *sua* verdade.

³⁵ Com outras palavras, Terje Sparby acaba afirmando a mesma coisa: *The Phenomenology of Spirit is characterized by despair and a continuous dissolution not only of the structures within which knowledge claims are made, but also of the life forms surrounding them, of the common moral practices and norms.* (Sparby, 2015, p. 125).

Sendo assim, esse saber natural somente se atém ao que é seu, é refém de sua própria opinião (*die Meinung*), conforma-se em uma espécie de subjetivismo que funda sua legitimidade na referência imediata do dado à subjetividade (Nobre, 2018, p. 162.) Esta crença em seu próprio opinar constitui o fundamento da representação em que se move a consciência natural³⁶. No entanto, pondera Hegel,

Seguir sua própria opinião é, em todo o caso, bem melhor do que abandonar-se à autoridade; mas com a mudança do crer na autoridade para o acreditar na própria convicção, não fica necessariamente mudado o conteúdo mesmo; nem a verdade, introduzida em lugar do erro. A diferença entre apoiar-se em uma autoridade alheia, e firmar-se na própria convicção - no sistema do visar e do preconceito - está apenas na vaidade que reside nessa segunda maneira (FE, 2016 p. 73).

Entre um cego obedecer do pensamento em relação à autoridade e a certeza subjetiva de algo, o conteúdo de ambas essas posições permanece o mesmo, e por isso melhor seria, segundo Hegel, a posição cética, pois ela *incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal* e “torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais” (Ibid, p. 73). A posição cética, então, tem a vantagem de limpar o terreno, por assim dizer, de desvencilhar-se das representações que *enchem e embaraçam a consciência*. Contudo, ela acaba por ver no resultado de suas negações somente o *puro nada*, abstraindo que *esse nada é determinadamente o nada daquilo de que resulta*. Essa posição não consegue ir além desse nada indeterminado, sua única operação é jogar no vazio as representações que lhe são apresentadas. Dessa maneira, não compreende que esse nada é ele mesmo um resultado e que, assim, é determinado e tem um conteúdo. O resultado, portanto, só é apreendido em sua verdade, quando apreendido como negação determinada (*bestimmte Negation*); e dessa maneira já não é tanto um resultado quanto é um processo que se produz por si mesmo através da série completa das figuras da consciência: “a série completa das formas da consciência não-real resultará mediante a necessidade do processo e de sua concatenação mesma” (Ibid, p. 73). Isto é, a série completa das formas da consciência natural, não-real, que são apresentadas na FE, resultam da própria necessidade do processo que passa de uma à outra e de sua concatenação (*Zusammenhang*), do nexa que se estabelece nessa passagem de uma figura a outra figura, da capacidade de “compreender (*begreifen*) o porquê do ‘prosseguir’, da ‘progressão’ (*fortgehen, Fortgang*) e o porquê da passagem” (Nobre, 2018, p. 165.) Sua necessidade se revela como sendo sua própria concatenação, pois a *completude*

³⁶ Cf. Heidegger, 2002, p. 177.

de suas formas não reais quer dizer que a consciência rememorou seu processo de formação, que ela, retroativamente, reconstituiu a concatenação de suas representações e determinações como sua própria história, sabendo identificar tanto seus momentos de verdade quanto os limites presentes em cada uma de suas formas não-reais, tornando-se, desse modo, apta para ir além de si mesma.

Mas o que exatamente Hegel chama de *negação determinada*? Dito de modo direto, é o processo em que se realiza a *Aufhebung*, o conservar-superar de determinado conteúdo, como já vimos em atuação ao tratarmos da passagem da natureza ao espírito, por exemplo. A negação determinada faz parte do método dialético e é seu momento mais importante. Ela é o *nervo da dialética*. No contexto da *Introdução*, é ela quem supera a negação cética, que só tem o puro nada como resultado, e determina um novo conteúdo posto pelo próprio processo de negação, “o que surge desse movimento, apreendido como resultado, é o negativo determinado e portanto é igualmente um conteúdo positivo” (FE, 2016, p. 54). Ela também é o cerne da experiência da consciência, pois é através da experiência dessa negação determinada que a consciência realiza a passagem entre uma forma e outra; tal passagem se dá sempre que determinado saber sobre o objeto falha. Como comenta Terje Sparby em seu estudo sobre o conceito de *negação determinada*³⁷:

A experiência pela qual a consciência passa é uma experiência negativa, que, pelo ceticismo, é entendida como significando que seu resultado é nada. Nossos esforços de conhecer o mundo e a nós mesmos acabam como projetos fracassados. No entanto, como Hegel indica, a falha não é insignificante, mas nos leva a uma nova e mais verdadeira forma de consciência, ou para o que quer que o processo leve no final (ou seja, o resultado não deve ser uma forma ou Gestalt de consciência). Essa passagem do fracasso à verdade é mediada pela negação determinada³⁸ (Sparby, 2015, p. 115).

Ou seja, com a negação determinada a consciência concebe todos os seus momentos anteriores como a verdade do seu resultado; retroativamente ela estabelece o nexos entre o saber positivo e a negação cética, retirando de cada um a sua verdade, conservando e

³⁷ Terje Sparby sustenta em seu estudo que: “this negation – the positive, true result of skepticism, representing a transition to a new form with a content of its own – is a methodical “tool” that marks a definite break with the earlier Jena-conception of a philosophical system” (p. 127). Heidegger também insiste no caráter determinado da negação no movimento dialético da consciência em suas figuras, ele diz: “A negação da figura precedente que se realiza no processo não é um negar vazio. Nem segundo a direção do grau ‘conservado e superado’ (*aufgehoben*) é este deixado de lado e abandonado, nem tampouco a negação vai em direção do processo para o vazio indeterminado. A negação no processo e com isso sua essência, é *negação determinada*.” (Heidegger, 2007, p.19)

³⁸ “No original: The experience that consciousness undergoes is a negative experience, which, by skepticism, is understood so as to mean that its result is nothing. Our endeavors of knowing the world and ourselves end up as failed projects. However, as Hegel indicates, the failure is not insignificant, but rather brings us to a new and truer form of consciousness, or to whatever the process leads to in the end (i.e. the result must not be a form or Gestalt of consciousness). This transition from failure to truth is mediated by the determinate negation”.

superando-os de forma imanente a partir de uma nova determinação que ela mesma dá ao seu objeto, enxergando seu conteúdo positivo na própria negatividade³⁹: a falha transforma-se em verdade. Portanto, podemos afirmar junto a Sparby que as características da negação determinada na FE são: o resultado negativo do ceticismo concebido em sua verdade; uma negação com conteúdo determinado; uma nova forma e uma transição através da qual será estabelecida a integralidade das formas de consciência⁴⁰.

Nesta altura da *Introdução*, o conceito de negação determinada nos mostra que entre duas opiniões opostas, que até são razoáveis, mas ao mesmo tempo são insustentáveis, o nada que delas resulta não é o fim do processo, mas sim um ponto de transição para uma nova determinação. Entretanto, dirá Hegel no §8, “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” (FE, 2016, p. 74). Não só o processo é necessário, mas também a meta do saber, isto é, atingir o ponto em que *o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito*. Por isso mesmo o processo é irresistível, ele não pode ser detido e não se satisfaz com nenhuma de suas figuras⁴¹.

Como já vimos anteriormente, aquilo que move todo esse processo é a desigualdade entre a consciência e seu objeto, a falta que em ambos constitui a diferença, o negativo. Esse movimento, por sua vez, se realiza em função daquilo que o arrebatava, isto é, como define

³⁹ Também no *Prefácio* Hegel define, com outras palavras, esse momento da *Introdução*: “na atitude raciocinante, dois aspectos devem ser ressaltados - aspectos segundo os quais o pensamento conceitual é o seu oposto. De uma parte, o procedimento raciocinante se comporta negativamente em relação ao conteúdo aprendido; sabe refutá-lo e reduzi-lo a nada. Essa intelecção de que o conteúdo não é assim é algo puramente negativo é o ponto terminal que a si mesmo não ultrapassa rumo a novo conteúdo, mas para ter de novo um conteúdo, deve arranjar outra coisa, seja donde for. E a reflexão no Eu vazio, a vaidade do seu saber. Essa vaidade não exprime apenas que esse conteúdo é vazio, mas também que é vazio essa intelecção, por ser o negativo que não enxerga em si o positivo. Por conseguinte, uma vez que não ganha como conteúdo sua negatividade, essa reflexão, em geral, não está na Coisa, mas passa sempre além dela; desse modo, com a afirmação do vazio, se afigura estar sempre mais avançada que uma intelecção rica-de-conteúdo. Ao contrário, como já foi mostrado, no pensar conceitual o negativo pertence ao conteúdo mesmo e - seja como seu movimento imanente e sua determinação, seja como sua totalidade - é o positivo. O que surge desse movimento, apreendido como resultado, é o negativo determinado e portanto é igualmente um conteúdo positivo” (FE, 2016, p. 54).

⁴⁰ “In PhG the determinate negation is the conceptual tool that makes this integration possible. The specific characteristics of the determinate negation in PhG are, as we have seen, that it is (a) the negative result of skepticism conceived in its truth, (b) a negation with content or determinateness, (c) a new form, and (d) a transition through which the completeness of the shapes of consciousness will be established” (Sparby, 2015, p. 130).

⁴¹ Podemos lembrar aqui do *Prefácio*, quando Hegel diz que a seriedade do conceito penetra na profundidade da Coisa. *Der Ernst des Begriffs*, a seriedade do conceito, mas que pode ser também a *Anstrengung des Begriffs*, o trabalho esforçado do conceito, ou ainda a *Geduld des Begriffs*, a paciência do conceito, todas essas expressões podem ser tomadas, nas palavras de Manuel Ferreira, como representativas da “tensão que informa a consciência finita entre a finitude e o absoluto, o rompimento que a passagem da consciência natural à consciência verdadeira exige e que se efetua através de uma contestação do saber imediato (o mundo da intuição, da imaginação, da vontade sensível), do saber formal do entendimento, prisioneiro de suas próprias contradições, e atingindo então o saber verdadeiro ou o conceito” (Ferreira, 1989, Nota 19, p. 75).

Heidegger, “a realidade do real, a qual só é na medida em que aparece a si na sua verdade” (Heidegger, 2002, p. 188). Seria o caso de dizer que todo o processo começa com o seu fim, pois aquilo que o arrebatava é seu próprio fim. Novamente é Heidegger quem diz,

Na sua inquietação, a consciência é ela mesma o fixar prévio do fim. (...) a progressão na marcha histórica da história da formação da consciência não é impulsionada para frente a partir da respectiva figura da consciência e para o ainda indeterminado, ela é sim atraída a partir do fim já fixado (Heidegger, 2002, p. 188).

Isso quer dizer que no itinerário da consciência apresentado ao longo da FE, é o saber absoluto quem a conduz, de tal modo que ele é “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” (FE, p.32-3). É ele quem arranca a consciência de seu saber natural para o saber real. E a consciência natural, enquanto postura da consciência, se dissipa, tem nesse processo a sua morte. Mas a consciência em geral, por outro lado, “é para si mesma o seu conceito; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e - já que este limite lhe pertence - é o ir além de si mesma” (FE, p. 74). Somente o que está *restrito a uma vida natural não pode ir além de seu ser-aí imediato*, e como a consciência é para si mesma seu conceito, ela é capaz, tal como o espírito, de *encarar diretamente o negativo e se demorar junto dele*, pois a violência que ela sofre vem dela mesma, e ao suportá-la vai além de si, com seu sacrifício ela ganha sua ressurreição para si mesma (Heidegger, 2002, p.189). Do contrário, ressalta ainda Hegel, a angústia perante a verdade pode até fazer a consciência recuar e tentar salvar o que está para ser perdido, manter-se, desse modo, no comportamento da consciência natural, que sente *a violência e fica com medo de sua própria subsistência*, mas mesmo assim já não encontrará nenhum descanso, visto que sua inquietação inerente perturbará a sua inércia. O fato é que não é o percurso do processo que passa da consciência natural para a real, mas é a própria consciência que avança de uma figura para outra. “A progressão é uma marcha, cujo movimento é determinado a partir do fim, quer dizer, a partir da violência da vontade do absoluto” (Heidegger, 2002, p. 192). Esse fim, o absoluto, precisa ser entendido enquanto um objetivo ou alvo, não como um ‘final’, e ele indica que a consciência atingiu um novo patamar, porque agora ela tem consciência de que quer atingir a compreensão de si mesma, assim, ela já se compreende como espírito.

O que temos, então, com o final do §8 é a integração de duas posições antagônicas; é a passagem do *ainda-não* da consciência natural ao *sempre-já* da consciência filosófica, que dessa parte do texto em diante será tratada, abreviadamente, como *consciência sem adjetivação*, isto é, consciência que contém em si as oposições e, por isso mesmo, já as

superou, de forma que não fica mais refém da cisão e consegue, assim, se compreender como espírito. Em outras palavras, é a consciência que alcançou um nível de desenvolvimento no qual as amarras que ela mesma se colocou devido a uma compreensão limitada da modernidade finalmente se tornaram visíveis. Dessa forma se encerra o segundo movimento do texto da *Introdução*, demonstrando o modo e a necessidade do processo; e o terceiro se inicia, no §9, fazendo referência ao *método do desenvolvimento*.

Hegel recoloca o problema do padrão de medida que já havia sido criticado no primeiro movimento do texto. A apresentação que faz a *FE* do “procedimento da ciência em relação ao saber fenomenal e como investigação e exame da realidade do conhecer, não se pode efetuar sem um certo pressuposto colocado na base como padrão de medida” (*FE*, p. 75). Entretanto, como também já vimos, o padrão de medida não pode ser externo à consciência, já que ele não é o conhecer enquanto um instrumento. Ainda assim, a investigação científica do saber fenomenal e da realidade do conhecer - que a *FE* se propõe a ser - necessita de um padrão de medida para ser seu critério. Ora, como o absoluto não se dá a conhecer por nenhum critério que lhe é exterior, a apresentação encontra-se em *contradição*⁴². Um recuo será preciso para que esse obstáculo possa ser superado: faz-se necessário recordar *as determinações abstratas do saber e da verdade tais como ocorrem na consciência* (§10), isto é, as determinações do saber e da verdade tais como são estabelecidas por qualquer tipo de consciência natural. A abstração é uma das operações por excelência da representação. Esse esforço de recordar requisitado por Hegel nesse momento do texto, nos mostra que não somente o texto da introdução foi escrito para uma consciência moderna, como também que o *ponto de vista moderno da representação natural é que determina e organiza as próprias figuras do percurso fenomenológico* em sua sequência. Isso quer dizer, segundo Nobre, que essa sequência tem uma estrutura lógica e não cronológica, e que ela é derivada da “necessidade de proceder a uma reconstrução da consciência filosófica moderna”(Nobre, 2018, p.188).

A consciência moderna em seu modo de representar, nos recorda Hegel, “distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele”, isso quer dizer, o que é distinguido é posto como algo para a consciência que, então, com ele se relaciona. A clássica relação de tipo ‘sujeito-objeto’. “O aspecto determinado desse relacionar-se - ou do ser de algo para uma consciência - é o saber”, continua Hegel. Porém, a consciência diferencia esse algo de um ser-em-si que é tomado como a verdade, e a parte que se relaciona com o saber da consciência

⁴² Não se trata, nesse ponto, da contradição no sentido mais elaborado que tem essa noção na *FE*, a contradição aqui se aproxima do 'contrassenso' da representação natural, encontrado no §1 do texto.

é também diferenciada desse ser-em-si. Ou seja, o saber é o movimento da consciência em direção ao objeto, e a verdade é o objeto em sua autonomia exterior à consciência⁴³. Dessa forma, nosso autor conclui afirmando que, sendo o objeto da FE o saber fenomenal, importa tomar suas determinações como se apresentam e elas *se apresentam como foram apreendidas*. Tomá-las tal como se apresentam implica tomá-las de forma imediata, sem recair, no entanto, na ilusão de que a imediatez é livre de mediações. Por isso Hegel insiste em dizer que elas se apresentam como foram apreendidas, portanto, já mediadas. Nobre tece um ótimo comentário sobre isso:

o que a apresentação fenomenológica recebe é o imediato em sua inteireza e não apenas em sua imediatez, quer dizer, recebe de maneira imediata o que se oferece como imediato juntamente com tudo o que ele traz com ele: com todas as determinações que permitem reconstruir a sua gênese, vale dizer, com todas as determinações que permitem reconstruí-lo como, de fato, mediado (Nobre, 2018, p. 191).

Mas se a verdade é o ser-em-si e o saber desse ser para a consciência, sempre que tentarmos atingir a verdade, apenas alcançaremos o *nosso* saber dela, ou seja, o ser *para nós* seria o critério da verdade: “o Em-si do saber resultante dessa investigação seria, antes, seu ser para nós: o que afirmássemos como sua essência não seria sua verdade, mas sim nosso saber sobre ele” (FE, p. 76). O padrão de medida, assim, estaria em nós, não no objeto. Como sair dessa aparente aporia? O §12 nos dá uma solução. A consciência, afirma Hegel, tem por natureza e fornece, em si mesma, sua própria medida, o objeto é a própria consciência e a investigação se revela como uma comparação de si consigo mesma. “Há na consciência um *para um* Outro, isto é, a consciência tem nela a determinidade do momento do saber”, por outro lado e simultaneamente, “esse Outro não é somente para ela, mas é também fora dessa relação, ou seja, é em si: o momento da verdade” (FE, p. 76). É deste modo que a consciência tem *nela mesma*⁴⁴ o padrão de medida de seu saber, e toda diferença entre saber e verdade,

⁴³ Heidegger tece um interessante comentário sobre esse ponto: “na consciência, algo é diferenciado dela e por ela. É como se fosse ela mesma, por si mesma, algo para outro. Mas o que é separado nesta distinção (o objeto para o sujeito no sujeito) permanece, pelo diferenciar, justamente referido àquilo que distingue. A consciência separa, representando, algo de si, acrescenta, porém, a si, o separado. A consciência é em si mesma um diferenciar que não é, é ambígua na sua essência. Este ambíguo é a essência do representar. É por causa da ambiguidade que ambas as determinações, o saber e a verdade, o ‘ser para’ e o ‘ser em si’, ocorrem imediatamente em todo o domínio da consciência, de tal modo que elas mesmas são ambíguas” (Heidegger, 2002, p. 197).

⁴⁴ Heidegger atentamente comenta que “se a consciência desse o seu critério a si mesma, então, pensando rigorosamente, isso significaria: que a consciência se dá o critério para si mesma. Habitualmente, porém, a consciência não faz propriamente caso do que em verdade é. Por outro lado, a verdade não advém à consciência de um lado qualquer. Ela mesma é já, para si mesma, o seu conceito. É por isso que tem o seu critério nele. É por isso que coloca ela mesma o critério à disposição dele mesmo. O ‘nela mesma’ significa, duplamente, que a consciência tem o critério residente na sua essência. Mas aquilo que nela reside, e não noutra coisa qualquer, isso não se dá diretamente a si mesma. Ela dá o critério nela mesma. Dá-o e, apesar disso, simultaneamente, não o dá.” (Heidegger, 2002, p. 198). Ao que Marcos Nobre também comenta o seguinte: “‘o em si’ marca o momento

real e não real passa a ser uma diferença (*Unterschied*) realizada pela própria consciência, *não mais uma distinção dada e pressuposta como necessária* (Nobre, 2018, p.195). Colocar-se a si mesma como padrão de medida e ter por objeto nada além de si e de seu próprio saber, é essa a essência da consciência (Ibid, p. 196). É desta forma,, então, que o autor faz a famosa comparação da *Introdução* entre saber, conceito e objeto:

Se chamarmos o saber, conceito; e se a essência ou o verdadeiro chamarmos essente ou objeto, então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto. Mas chamando a essência ou o Em-si do objeto, conceito, e ao contrário, entendendo por objeto o conceito enquanto objeto - a saber como é para um Outro - então o exame consiste em ver se o objeto corresponde ao seu conceito. Bem se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo 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 (FE, p. 76).

Como podemos ver, não faz muita diferença⁴⁵ se tomamos o objeto ou o saber pelo *conceito*⁴⁶, desde que compreendamos que tanto o objeto quanto o conceito incidem no próprio saber, e a consciência traz nela mesma ambos os momentos essenciais desse saber, ela “é para si mesma o seu conceito”, assim, por isso pode dispensar todos os padrões de medida que lhe são exteriores e nós podemos abandonar “nossos achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como é em si e para si” (FE, p. 76). Tudo isso nos mostra que o momento da verdade é imanente⁴⁷ à consciência, portanto, que Hegel buscava livrar o pensamento de todas as amarras da representação natural.

Diante disso, conclui-se no §13, que a consciência realiza ela própria o exame, pois contém as condições para tal nela mesma, de modo que, nós, os filósofos, somos poupados da

‘para nós’ da investigação. Desse modo, se a consciência tivesse ‘em si mesma’ a medida, ela já conteria também o para si em sua formulação autêntica, ou seja, o para si se apresentaria como é verdadeiramente, como para si. Se fosse assim, encontraríamos já a consciência tal como emerge ao final do processo: como em si e para si (Nobre, 2018, p.196).

⁴⁵ Não faz tanta diferença, mas nem por isso não deixa de fazer, como atentamente pontuado por Heidegger, “de fato, tudo vai dar ao mesmo. Mas, nem por isso é de modo algum igual, nem, portanto, é indiferente como fazemos uso das designações de conceito e objeto” (2002, p. 200)

⁴⁶ Como lembra Heidegger, nesse momento, “a palavra conceito é tomada no sentido da lógica tradicional” (2002, p. 200).

⁴⁷ Há uma informativa passagem no comentário de Jean Hyppolite sobre a *FE* em que se compara a posição hegeliana e kantiana no que diz respeito a transcendência e a imanência da consciência: “se definimos a verdade como o acordo do sujeito e do objeto, perguntamo-nos como esse acordo é constatável, já que a representação não pode sair dela mesma para justificar sua conformidade a seu objeto. Entretanto, se o objeto não é posto para além da representação, a verdade perde sua significação transcendente para a consciência e, se esta transcendência é mantida absolutamente, a representação é radicalmente separada de seu objeto. Imanência do objeto em relação à consciência comum e transcendência radical tornam igualmente impossível a própria posição do problema da verdade. Mas, para Kant, o que constituía a objetividade do objeto era imanente, não, por certo, em relação à consciência comum, mas em relação à consciência transcendental. Deste modo, o objeto era transcendente em relação à consciência comum ou finita, mas imanente em relação à consciência transcendental. Ora, toda consciência comum é também consciência transcendental, toda consciência transcendental é também necessariamente consciência comum; a primeira só se realiza na segunda. O que quer dizer que a consciência comum se ultrapassa a ela mesma; ela se transcende e se torna consciência transcendental” (2003, p. 197-8).

fadiga da comparação entre o conceito e o objeto, e do próprio exame. *Só nos resta o puro observar*. No entanto, a forma pela qual este exame é realizado pela consciência ainda precisa ser mostrada. A consciência, então, “por um lado, é consciência do objeto; por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade” (FE, p. 77). O objeto, por sua vez, parece ser para a consciência somente aquilo que nele ela conhece, permanecendo, desse modo, oculto o objeto em-si: “a consciência não pode chegar por detrás do objeto, [para ver] como ele é”. Contudo, para Hegel, como a consciência já tem o saber sobre o objeto, já está dado tanto o em-si do objeto quanto o objeto para a consciência na forma de seu saber sobre ele; mas como neste saber esses dois momentos não se correspondem, permanecendo cindidos entre si, a consciência necessita mudar seu saber para que ele se adeque ao objeto. “Porém, na mudança do saber, de fato se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto; junto com o saber, o objeto se torna também um outro, pois pertencia essencialmente a esse saber” (FE, p. 77). Assim se revela - vem a ser (*Werden*) - para a consciência que o em-si do objeto era na verdade em-si somente para ela, isto é, não era em-si de forma independente do saber da consciência, mas somente para ela mesma que o em-si se colocava como realidade do objeto. Por esse motivo a consciência, para superar essa limitação, precisará ir além de si mesma, precisará “ir além dos limites que a prendem a uma concepção de conhecer que defronta um sujeito e um objeto”, que desconsidera que no conhecer há um todo social e histórico que o determina e lhe atribui sentido. Essa superação quer dizer abrir mão desse ponto de vista limitado da representação natural e alcançar o ponto de vista do espírito, pois somente esse ponto de vista confere sentido pleno à consciência e à experiência que ela realiza.

Todo esse movimento da consciência que está sendo apresentado na *Introdução* é dialético e a consciência o realiza em si mesma. Dito de outro modo, esse movimento é uma *Aufhebung* das figuras da consciência, de forma que elas são suprimidas e superadas pela própria consciência ao mesmo tempo em que são reunidas retroativamente em um encadeamento lógico. A consciência realiza uma *Aufhebung* “tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência” (FE, p. 77). Assim é que temos, então, o que Hegel conceitua como *experiência da consciência*. Mas ela não é a mesma do sentido tradicional da palavra, na verdade, o conceito de experiência hegeliano é distinto do conceito de experiência da tradição metafísica, tal como Heidegger demonstra em seu texto *Elucidação da Introdução da Fenomenologia do Espírito de Hegel*:

Aristóteles e Kant⁴⁸ concordam que a ‘experiência’ e a *εμπειρία* se referem ao ente acessível imediatamente no cotidiano. Ao contrário, o que Hegel denomina ‘experiência’ não se refere ao ente perceptível no cotidiano, nem em geral ao ente, nem tampouco é a experiência tomada estritamente como um ‘conhecimento’ no sentido de um processo apenas representativo do homem (Heidegger, 2007, p.31).

A experiência realizada pela consciência na *FE* é uma experiência do positivo como negativo, da falha no percurso como a própria verdade do processo, da imediatez como algo sempre mediado e que, por isso, a consciência faz a experiência de si mesma. Na medida em que a consciência a si mesma se experimenta, ela é sujeito dessa experiência, pois o que ela experimenta é a necessidade da sua própria essência ser espírito (Heidegger, 2002, p. 40). O saber que se realiza nessa experiência é o saber absoluto, que se sabe a si mesmo como espírito, ou seja, *não como substância, mas como sujeito* (FE, p.32). Saber de si enquanto espírito e, portanto, sujeito, significa saber de si como, e Hegel não poderia dar melhor definição,

a negatividade pura e simples, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade reinstaurando-se, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal, ou uma unidade imediata enquanto tal. 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 (FE, p. 40).

Essa seria, em suma, a totalidade da experiência realizada pela consciência. A experiência que revela à consciência que sua verdade é ser sujeito, espírito. Mas tal revelação não se dá ao fim do processo, ao contrário, seu fim é pressuposto como sua meta, e por isso mesmo é que somente ao se refazer (*wiederherstellen*) em sua igualdade consigo mesma, após ter se auto diferenciado, é que efetiva sua verdade. A experiência é um *olhar* para trás que cria seus pressupostos e os transforma em seu verdadeiro fim, como Hegel vai dizer mais tarde na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, “a plena realização do fim infinito é somente suprassumir a ilusão de que o fim não foi ainda realizado”(ECF1, p. 347). Daí tiramos as consequências de duas características fundamentais da filosofia de Hegel: sua absoluta

⁴⁸ Heidegger também diz em outro comentário sobre *A Fenomenologia do Espírito de Hegel*, indo nas raízes kantianas do conceito de experiência tal como estava dado na época de Hegel, que “conocemos la expresión como término técnico, por ejemplo, de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Una de las formulaciones del problema de la Crítica es la pregunta por la posibilidad de la experiencia. Experiencia significa aquí el todo del conocimiento teórico del ente presente ante la mano (naturaleza) (...) Pero cuando Hegel caracteriza a la «Fenomenología del espíritu como ciencia de la experiencia de la conciencia hay que reparar en que: 1. La experiencia no está tomada en sentido kantiano. 2. La Fenomenología, como la ciencia, en ningún caso es saber de, es decir, sobre la experiencia, tampoco y cuando comprendemos la expresión al modo hegeliano” (Heidegger 2007, p. 34).

imanência e o reconhecimento do que aparece (fenômeno) como sua própria essência. Essência do aparecer que, como disse Heidegger, é a própria experiência. Não se chega a lugar algum no qual já não se estava antes, no entanto, o lugar do qual se parte já não é mais o mesmo. Quando a consciência realiza sua experiência ela se transforma e essa transformação é que determina a verdade do objeto, que já é um novo objeto. Não realizamos esse fim ao atingi-lo, “mas provando que já o atingimos, mesmo que o caminho para sua realização esteja oculto de nossas vistas.”⁴⁹O fim realiza o seu meio, o novo objeto é a determinação verdadeira do antigo. Nas palavras de Zizek, a reconciliação realizada pela síntese no processo dialético “não é uma ultrapassagem ou suspensão (ainda que dialética) da cisão em algum plano superior, mas sim uma reversão retroativa, que significa que nunca houve cisão alguma - a síntese anula retroativamente essa cisão.” Ou como o próprio Hegel afirma no final do §14 da *Introdução*, “esse novo objeto contém o aniquilamento [natividade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele”. É dizer, a consciência só realiza plenamente a experiência quando experimenta a novidade do objeto ao mudar seu olhar sobre ele.

Por conta disso, a metáfora do caminho já não é mais suficiente por si mesma, é uma metáfora limitada para expressar em toda a sua extensão e complexidade o movimento dialético da consciência cujos elementos não podem ser fixados. É uma ilusão “acreditar que uma realização se torne inteligível ao ser descrita como o culminar de uma série de acontecimentos” (Lebrun, 1988, p. 221). Daí a necessidade de acrescentar a ideia de um ‘transcurso’ (*Verlauf*), para pontuar e ressaltar o fluxo mesmo de um movimento não-linear cujo sentido é dado pelo conceito de experiência. Na metáfora do caminho o movimento é expresso como simplesmente linear e progressivo, como se fosse apenas questão de seguir em frente e em a cada nova figura, acrescentar um novo saber até alcançar o absoluto, que seria então uma mera adição de todas as figuras anteriores somada ao conteúdo do absoluto. Como se tivesse algo para ser encontrado no absoluto que já não estivesse presente anteriormente. Contudo, como já foi visto, não é disso que se trata. Há, na verdade, uma circularidade que só se explica, em termos temporais, vista de trás pra frente; é o fim que determina o começo. Como pontuado por Heidegger, a consciência tem como essência fundamental “ser já algo que, simultaneamente, ainda não é”, ela “já está-presente no ainda-não” (HEIDEGGER, 2002, p.211), ou seja, a consciência sempre já é espírito, seu fim sempre já determinou seu começo, e a experiência que ela faz é justamente essa passagem do ainda-não ao sempre-já. *A causa é suprimida e superada no efeito, o meio no fim realizado*, e, por isso, a experiência contém a verdade tanto do objeto quanto da consciência, isto é, ser espírito que se sabe

⁴⁹ Cf. ZIZEK, S. *Interrogando o real*. São Paulo: Autêntica. 2017.

enquanto tal. Dessa mudança, o que advém é uma transformação daquilo que se acreditava ser a origem.

Tal conceito de experiência é completamente anti-intuitivo e Hegel sabia perfeitamente disso. Por esse motivo, ele inicia o §15 reconhecendo que na apresentação desse transcurso (*An dieser Darstellung des Verlaufs*) há um momento que aparenta não corresponder ao que se entende por *experiência*: justamente o momento em que a experiência se consuma, o momento da negação determinada, da *Aufhebung*, momento em que o novo objeto surge, em que acontece “a transição do primeiro objeto e do seu saber ao outro objeto no qual se diz que a experiência foi feita” (FE, p. 78). Se engana quem pensa que nessa experiência o que obtemos é o saber do objeto em-si; é antes o contrário, *nós fazemos a experiência da inverdade de nosso primeiro conceito*, isto é, do objeto em-si *em um outro objeto, que encontramos de modo um tanto casual e extrínseco*. A experiência não é um mero acréscimo de conteúdo porque sua verdadeira riqueza é nos mostrar a inverdade do que acreditávamos, mas como essa inverdade não é um puro nada, a encontramos em um outro objeto, um “novo objeto como vindo-a-ser mediante uma *reversão* da consciência mesma”. De certo modo, trata-se de transformar a perda da certeza em um ganho lógico-conceitual que transforma o objeto da consciência.

Essa reversão (*Umkehrung*) de que fala Hegel é o núcleo da experiência. Ela dá forma ao caráter dialético do movimento, pois é no momento em que ela ocorre que o novo objeto se mostra como *vindo-a-ser (geworden)*; ela é, por isso, o momento chave da *Aufhebung* no âmbito da consciência. No entanto, essa consideração sobre a *reversão*, Hegel alerta, só faz sentido ‘para nós’, porque a consciência que examinamos na *FE* a reversão acontece sem que ela saiba. É desse modo que, para a consciência, o ainda-não se transforma, retroativamente pela reversão, em sempre-já:

quando o que se apresentava primeiro à consciência como objeto, para ela se rebaixa a saber do objeto - e o Em-si se torna um ser-para-a-consciência do Em-si, - esse é o novo objeto, e com ele surge também uma nova figura da consciência, para a qual a essência é algo outro do que era para a figura precedente. É essa situação que conduz a série completa das figuras da consciência em sua necessidade. Só essa necessidade mesma - ou a gênese do novo objeto - se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece. Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas (FE, p.9).

Do ponto de vista da consciência essa reversão retroativa lhe é oculta, mesmo que seja ela [a consciência] o sujeito da experiência. Ter ciência da reversão *exige realizar o percurso* da *FE* em sua totalidade, por isso apenas nós, os filósofos - não mais refêns da representação

natural -, conseguimos constatar esse momento da reversão. Com isso, diz Hegel, nós *compreendemos o [aspecto] formal, ou seu surgir puro como movimento e vir-a-ser*, enquanto que a consciência apenas compreende o que surge como objeto. A perspectiva formal do *para-nós* é a cientificidade almejada por Hegel na *FE*: a gênese do novo objeto. Em outras palavras, demonstrar, da perspectiva do processo em sua necessidade, o objeto como *virando-a-ser* na reversão da consciência, isto é, na experiência. Tanto é assim que, como mais uma vez bem observado por Heidegger (2002, p. 223) , Hegel sintetiza em apenas uma frase o resultado produzido pelo movimento dos §§ 14 e 15: “é por essa necessidade que o caminho para a ciência já é ciência ele mesmo, e portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da experiência da consciência” (FE, p. 79). Essa frase, podemos dizer, sintetiza toda crítica à representação natural, ela é o clímax da crítica a uma noção de conhecer representada como ‘instrumento’ ou ‘meio’. Em suma, a reversão inverte a consciência natural e seu comportamento representativo. Ela expressa e determina a morte dessa consciência.

A necessidade de todo esse processo somente se mostra no fim, *mas justamente de modo que esse fim revele que ele também é o começo*. A consciência é seu próprio objeto, e enquanto tal, só pode ser considerado cientificamente se for considerado sob o aspecto da experiência. O caminho não-linear da consciência tem sua necessidade na experiência da consciência sobre si mesma. Se a consciência natural fazia a experiência de si no objeto sem saber e, portanto, se mantinha na representação e nos limites do conceito tradicional de experiência, a consciência filosófica superou a inverdade dessa forma de saber, a irrealidade desse tipo de objeto, e realizou a experiência científica de si como movimento e vir-a-ser. No último parágrafo Hegel é categórico: “A experiência que a consciência faz sobre si mesma não pode abranger nela, segundo seu conceito, nada menos que o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito” (FE, p. 79). A consciência faz assim a experiência de sua essência, que nada mais é do que o absoluto, *o reino total da verdade do espírito*. Os momentos desse todo, por sua vez, são figuras da consciência, pois têm, segundo Hegel, a determinidade peculiar de não serem abstratos ou puros, mas sim de serem e estarem em relação com a consciência mesma da qual são figuras. Por tudo isso, a consciência, na *FE*, atinge um ponto onde se despoja de sua falsa aparência, como se estivesse à reboque de algo outro, estranho a ela. Deslocando os termos da representação natural, ela iguala sua aparência a sua verdadeira essência, de modo que passa a coincidir, em sua exposição, com a ciência autêntica do espírito. “E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto” (FE, p. 79).

Como o caminho para a ciência é ele mesmo ciência, essa *Introdução*⁵⁰ à *FE*, como disse Heidegger, já é seu verdadeiro começo. Ou seja, não há uma introdução à ciência porque, dado o que vimos, não pode haver: não existe uma ciência a ser introduzida a menos que já se esteja nela, e estar nela já significa experienciá-la. Da mesma maneira, não pode haver um final definitivo, conclusivo, pois o verdadeiro “não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser” (FE, p. 24). Se quisermos manter a metáfora do caminho como uma imagem adequada à *FE*, melhor seria pensarmos no traçado desse caminho semelhante à uma fita de Moebios⁵¹, que tem sua topologia de tal forma que se partirmos de determinado ponto e irmos caminhando em frente, chegaremos exatamente no ponto em que partirmos, só que do seu lado oposto. O resultado a que se chega é o mesmo que o começo porque, como disse Hegel no *Prefácio*, o começo já é o fim (FE, p. 34): a transformação ocorre na consciência, em sua forma de compreender a si mesma e o mundo, a mudança em seu olhar gerada pela experiência de si mesma enquanto espírito é o essencial, e é essa verdade científica que a *FE* ambiciona revelar.

⁵⁰ Segundo Heidegger, “o título ‘Introdução’ não se encontra na edição original de 1807. Só no índice introduzido posteriormente nesta edição é que o trecho que se segue ao prefácio foi posto com o título ‘Introdução’, provavelmente em função da dificuldade resultante da necessidade de um índice. Pois de acordo com o conteúdo, o trecho não é nenhuma introdução, razão pela qual só depois de a obra estar terminada é que o muito mais extenso Prefácio foi redigido como preparação” (Heidegger, 2007, p. 236).

⁵¹ Uma fita de Moebios ou faixa de Moebios é um espaço topológico obtido pela colagem das duas extremidades de uma fita, após efetuar meia volta em uma delas. Deve o seu nome a August Ferdinand Möbius, que a estudou em 1858. Möbius estudou este objeto tendo em vista a obtenção de um prêmio da Academia de Paris sobre a teoria geométrica dos poliedros (Wikipédia).

Capítulo II

A consciência nos limites da representação

Como iremos tratar neste capítulo da consciência sob o reino da representação, isto é, tal como Hegel a apresenta nos três primeiros capítulos da *FE*, é necessário que façamos uma breve exposição detalhando um pouco mais o que Hegel entende por representação (*Vorstellung*). Ele nos dá a definição na *Enciclopédia* e a situa na parte dedicada ao *Espírito teórico*, logo após a *intuição* e anterior ao *pensar*. Para o autor, a representação é o modo de expressão da subjetividade unilateral, isto é, um modo de expressão que se mantém na primeira pessoa, de forma que o que se expressa é expresso como ‘meu’/ ‘seu’. A representação encontra-se entre o sensorial, que é o imediato da inteligência, e a inteligência em sua liberdade, que é o puro pensar. “O representar tem tal matéria sensível por conteúdo; mas posta na determinação do meu, [a saber], de que tal conteúdo está em mim” (ECF1, 2012, p. 70). Para o autor da *Fenomenologia do Espírito*, a representação é uma intuição rememorada (*erinnerte*) condicionada pelo imediato. Seu desenvolvimento, então, se dá a partir da interiorização da intuição até o ponto em que realiza a superação da subjetividade através do pensar e deixa de ser, assim, representação.

Hegel divide a representação em três graus: interiorização/rememoração, imaginação e memória. Nas palavras dele:

A rememoração [Erinnerung] consiste no evocar involuntário de um conteúdo que já é o nosso. A rememoração forma o grau mais abstrato da inteligência que se ativa em representações. Aqui, o conteúdo representado ainda está, ele próprio, como na intuição; nela recebe sua confirmação, como, vice-versa, o conteúdo da intuição se confirma na minha representação. (...) um conteúdo que não só é intuído como essente, mas ao mesmo tempo rememorado, posto como o meu. Assim determinado, o conteúdo é o que chamamos imagem (2012, p. 235).

Nesse primeiro grau efetiva-se a correspondência entre o conteúdo representado e a representação, aquilo que é representado tem sua validação no objeto da intuição e o objeto da intuição encontra na representação sua confirmação. Desse processo surge a imagem: a libertação do conteúdo de sua imediaticidade na medida em que é acolhido na universalidade do eu. Por esse motivo, segundo Hegel, a intuição se ofusca e se dissipa ao tornar-se imagem. “A imagem é o meu, pertence a mim”, porém como ela não é ainda pensada racionalmente, entre ela e mim permanece uma relação derivada da intuição, eu sou somente o interior e a imagem é somente o exterior por mim representado como imagem. É da síntese, portanto,

dessa imagem interior com a imediatez rememorada que surge a representação propriamente dita.

Sendo assim, a imaginação é responsável por universalizar o conteúdo interiorizado, nela o conteúdo passa a ter uma representação universal que serve de relação associativa entre as imagens. Conforme Hegel define:

A imaginação elabora para si um conteúdo que lhe é próprio, ao comportar-se [como] pensante em relação ao objeto intuído: desprende o universal do mesmo e dá-lhe determinações que competem ao Eu. Dessa maneira deixa a imaginação de ser uma rememoração simplesmente formal e torna-se a rememoração que diz respeito ao conteúdo, que o universaliza, e, portanto, cria representações universais (2012, p. 235).

Ou seja, pela imaginação o conteúdo é determinado de forma universal. Da passagem da rememoração para a imaginação, a inteligência sai do abstrato para a determinidade, as imagens adquirem um ser-aí que ao serem associadas entre si tornam-se um ser-aí imaginário. O sistema das palavras, isto é, a linguagem, é responsável por dar às sensações, intuições e representações um ser-aí superior ao ser-aí sensível imediato; é o nome (signo) que realiza a ligação da intuição produzida pela inteligência com o seu significado. Por fim, é a memória quem realiza a ligação da representação interior com a intuição exterior: “A memória de um lado é o signo rememorado, acolhido na inteligência; de outro lado, justamente por isso, dá-se à inteligência a forma de algo exterior (...), e por esse caminho se produz uma unidade do subjetivo e do objetivo, que forma a passagem ao pensar como tal” (p. 236). No § 461 da *Enciclopédia*, Hegel dá a seguinte definição do funcionamento da memória no contexto da representação:

Fazendo que seja o seu, aquela conexão que é o signo, eleva por essa rememoração a ligação singular a uma ligação universal – quer dizer, permanente – em que o nome e a significação estão objetivamente ligados para ela, e faz [que seja] uma representação, a intuição que o nome inicialmente é, de modo que o conteúdo, a significação e o signo são identificados, são uma representação [só]; e o representar, em sua interioridade concreta, é o conteúdo enquanto seu ser-aí: é a memória que retém o nome (2012, p. 253).

É assim, portanto, segundo Hegel, que atua a representação na inteligência humana. Abstração do sensível pela interiorização, universalização e determinação do conteúdo interiorizado pela imaginação e ligação entre nome e significação pela memória que, por sua vez, faz do conteúdo singular um conteúdo universal sob uma mesma representação. Por isso, o representar é a memória que retém o nome do que é representado. É nos limites desse processo que se encontram as três primeiras figuras da consciência na *Fenomenologia*. Nos limites, pois, o entendimento, que é a figura mais avançada entre as três, não vai além da

distinção das representações rememoradas em gêneros, espécies, leis, forças, em suma, em categorias formais do pensamento. Entretanto, Hegel não deixa de assinalar a importância e necessidade do entendimento para o pensamento racional⁵².

Com isso em vista, podemos passar agora à leitura dos três primeiros capítulos da *FE*; onde teremos oportunidade de ver, na ‘prática’ teórica da consciência, conceitos explicitados anteriormente, como por exemplo, *negação determinada*, *reversão da consciência*, *retroatividade* e etc. Em outras palavras, investigaremos como a *experiência da consciência* é realizada ao longo desses capítulos sempre que seu conhecimento sobre o objeto falha.

2.1

A certeza sensível

Entre as três primeiras figuras do espírito fenomenológico (consciência) - certeza sensível, percepção e entendimento -, o que vemos é uma progressão lógica. Isso quer dizer que entre as figuras da consciência não há uma progressão cronológica, na qual cada figura seria uma evolução da outra - seja ela natural ou construída - segundo alguma linearidade, ou que cada figura precise ser situada como pertencendo a algum momento histórico em específico. Certamente há um fundo histórico em cada uma das figuras da consciência, mas esse fundo não limita nem reduz a possibilidade de reincidência do comportamento teórico de cada figura em qualquer momento em que a consciência reflete sobre seu objeto. A progressão e, portanto, os desenvolvimentos e mudanças dessas figuras entre si, são de natureza lógica, e assim precisam ser analisados.

Parte-se da consciência sensível, e como disse Hegel no adendo ao § 418 da *Enciclopédia*:

Essa consciência sensível não difere das outras espécies da consciência porque somente nela o objeto me chegaria por meio dos sentidos, mas antes porque do seu ponto de vista o objeto - seja ele interior ou exterior - não tem absolutamente outra determinação-de-pensamento além desta: em primeiro lugar, em geral, a de ser; e, em segundo lugar, a de ser um Outro autônomo diante de mim, um refletido-sobre-si, um singular diante de mim enquanto [sou] singular, imediato (ECF3, 2011, p. 189).

⁵² Como podemos ver, por exemplo, no adendo ao §467 da *Enciclopédia* e, sobretudo, nos §79 e §80 em que Hegel considera o entendimento como um momento necessário do verdadeiro.

Como se lê, a diferença reside no *ponto de vista* da consciência em relação ao objeto, é uma postura e atitude de saber da consciência que tem como única determinação-de-pensamento a de ser um singular e ter diante de si um outro singular e imediato. “A consciência é, primeiro, a consciência imediata: sua relação ao objeto é, pois, a certeza dele, simples e não mediatizada” (ECF3, p. 188).

Desse modo, então, no primeiro capítulo da *Fenomenologia*, a consciência diante do objeto (*Gegenstand*) encontra-se na certeza sensível (*sinnlich Gewissheit*). O objeto aparece a ela de forma imediata, como ente (*Seienden*), diz Hegel. Seu saber não pode ser outro que um saber imediato, receptivo e não conceitual⁵³. Assim, a concretude do objeto que se apresenta diante dela em sua imediatez, faz com que a certeza sensível apareça como o *mais rico conhecimento* (*reichste Erkenntnis*) e também o *mais verdadeiro* (*wahrhafteste*). No olhar da consciência sensível para seu objeto ela o tem diante de si em sua plenitude. Tal é o modo como a certeza sensível acredita ter diante de si a verdade do objeto. Olhamos para um objeto qualquer e sua forma, a riqueza de seus detalhes, a tonalidade de suas cores nos persuade a enxergar aí sua verdadeira essência, seu valor para um saber. “O objeto está em si como aquele que justamente não tem necessidade de ser para uma consciência”, dirá Heidegger em seu comentário sobre a Fenomenologia (Heidegger, 1992, p. 77).

Mas, continua Hegel, essa certeza é também a mais pobre. Do que ela sabe apenas exprime que o objeto *é*. Sua verdade só expressa o *ser* do objeto e a consciência se coloca como puro Eu: ela é um *este*, e seu objeto, um *isto*. O eu enquanto *este*, ou seja, enquanto oposto ao objeto que se mostra ser um puro *isto*, tem a certeza sensível de seu objeto, mas essa certeza é vazia porque a consciência nela permanece imóvel, tal como o objeto; em si mesmos não houve relação, apenas um simples ‘visar’, este meu eu vê isto, um objeto. Tudo se passa na imediatez entre dois singulares, de um lado o eu e do outro o objeto. Assim, não há verdade alguma da certeza sensível, do lado do eu não há sequer representação multiforme de um pensar, e a coisa [*Sache*] tampouco se apresenta enquanto *multidão de diversas propriedades* (*mannigfaltiger Beschaffenheiten*), alerta Hegel.

Encontramos aqui o primeiro erro da consciência, mas também seu primeiro passo em direção à verdade. Ao refletir sobre a imediatez dessa relação, a consciência descobre a verdade da imediatez, ou seja, o que parecia imediato é, ao contrário, mediação

⁵³ Segundo Hegel na Enciclopédia: “o conteúdo particular múltiplo das sensações se reúne para formar um Uno essente fora de mim, que desse ponto de vista é sabido por mim de uma maneira imediata, singularizada, e de maneira contingente vem agora à minha consciência e em seguida torna a desaparecer dela. Esse conteúdo, de modo geral, tanto segundo sua existência como segundo sua constituição, é para mim um dado; portanto, algo tal que não sei donde provém, [nem] por que tem essa natureza determinada [nem] se é algo verdadeiro” (ECF3, 2011, p. 190).

(*Vermittlung*). “Eu tenho a certeza por *meio de* um outro, a saber, da Coisa; e essa está igualmente na certeza *mediante* um outro, a saber, mediante o Eu”. (FE, 2016, p. 84.) Na certeza sensível, portanto, revelam-se dois momentos da relação, um essencial e imediato, que é o objeto; e o outro inessencial e mediatizado, o eu, que é um saber sobre o que o objeto é.

Avançando no problema, faz-se necessário que a consciência questione a própria certeza sensível: ‘o que é um isto, se inquirido no *aqui e agora*?’ Hegel nos dá um exemplo: caso nos perguntemos, o que é agora? Agora é noite. Tal afirmação não se sustenta, descobriremos, pois, tão logo o tempo passe tal afirmação já não irá valer. O que é agora? Perguntamos de novo; agora é dia! Em ambos os casos a resposta se revela ser um não ente, e o *agora* que se mantém é um *negativo em geral* (*ein Negatives überhaupt*): não dia, não noite (Ibid., p. 85). O mesmo vale, podemos verificar, no caso do *aqui*. O *aqui*, por exemplo, diz Hegel, é uma árvore. Mas se nos virarmos, essa verdade se desvanece: o *aqui* já não é uma árvore, e sim uma casa. O *aqui* propriamente dito permaneceu, e tal como o *agora* é um negativo em geral, não-árvore, não-casa.

Essa negatividade em geral, ou seja, um não isto ou aquilo, Hegel denomina *universal* (*Allgemeine*), uma generalidade indiferente ao seu redor que pode ser aplicada a qualquer entidade. A enunciação do sensível, igualmente, é também um universal: quando dizemos *isto*, dizemos *isto* em geral, assim como *isto é*, diz o ser em geral. “Isto está caindo”, mas bem poderia ser “Isto está fixo”. A única verdade - e por verdade Hegel, aqui, parece exigir, com rigor, algo que mantenha sua validade independente das mudanças circunstanciais - é a universalidade do *isto*, do *aqui* e do *agora*⁵⁴. Assim, ao perceber que diz o que não vê, a consciência descobre que o verdadeiro da certeza sensível é o universal da própria linguagem. “Não falamos pura e simplesmente tal como nós o ‘visamos’ na certeza sensível” (FE, 2016, p. 86). Como Hegel também afirma na *Enciclopédia*: “a linguagem, em geral, é esse elemento aéreo, esse sensível não sensível, por cujo conhecimento progressivo o espírito (...) é elevado sempre mais - para além do sensível, do singular - ao universal, ao pensar” (ECF3, 2011, p. 77). Isso nos traz consequências curiosas, pois mais do que declarar a inconsistência entre a palavra e a coisa, ou considerar a coisa mesma inacessível à consciência, Hegel nos diz que diferentemente de onde nós procurávamos, a verdade da coisa estava em nossa própria linguagem, o objeto que no início do texto aparecia para a consciência, já estava, sempre-já mediado pela linguagem, e por isso, segundo Hegel, *o mais verdadeiro é a linguagem*: “nela

⁵⁴ “Em FE, o ‘aqui’ e ‘agora’ são universais, não só porque os termos são aplicáveis a qualquer tempo e lugar, mas porque qualquer área de espaço referida como ‘aqui’ contém áreas menores que podem, cada uma delas, ser apontadas como ‘aqui’, e qualquer extensão de tempo referida como ‘agora’ contém extensões menores que também são ‘agoras’” (Inwood, 1997, p. 314).

refutamos imediatamente nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está, pois, totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que *visamos*.” (FE, 2016, p. 86.) É por não conseguir dizer o *ser sensível que visamos* que desde o primeiro instante visamos aquilo que dizemos. A linguagem, para a consciência, precede o objeto. À parte disso, tudo que nos resta é o ato de olhar e, no máximo, ter uma opinião (*Meinung / meinen*)⁵⁵:

Por isso, não é o que ‘visamos’ como ser, mas é o ser com a determinação de ser a abstração ou o puro universal. Nosso ‘visar’, para o qual o verdadeiro da certeza sensível não é o universal, é tudo quanto resta frente a esses aqui e agora vazios e indiferentes (2016, p. 86).

A linguagem, portanto, revela-se como ambivalente. Nas palavras de Vânia Cossetin em seu livro sobre *Linguagem e Conceito em Hegel*: “ela é tanto o meio pelo qual o objeto se liberta da sua forma contingente e se torna algo subjetivo para a inteligência quanto o meio pelo qual a inteligência subjetiva ganha a forma da objetividade” (COSSETIN, 2012, p. 63). Sem ela nenhum processo de significação é possível, ela é uma suposição necessária para qualquer tipo de relação de conhecimento. O objeto converte-se em signo, e é essa conversão que o constitui enquanto objeto, despidendo-o, assim, da ilusão de ser imediato. Na medida em que enuncia seu objeto, que lhe atribui sentido e significado, a consciência o eleva de sua existência efêmera e indeterminada para a memória⁵⁶, dotando-o de uma perenidade temporal e espacial: o objeto enunciado é um já ocorrido que tem agora sua permanência e realidade garantidas pela rememoração. E nesse ponto já não faz mais sentido pensar em termos de uma origem ou de algum fenômeno originário, seja por parte da linguagem ou por parte do objeto, pois “em termos dialéticos, cada estágio toma a síntese ou unidade resultante do estágio precedente como seu ponto de partida, como se ela mesma postulasse o ponto de partida da qual se origina” (COSSETIN, 2012, p. 44).

Há, em Hegel, um princípio temporal que é lógico, isso quer dizer, na base de seu sistema a ordem do tempo é lógica - e a lógica é temporal -, o que justifica a necessidade de superarmos a noção de origem por uma outra em que os elementos em relação encontram-se em devir, e que a efetivação de tais elementos já é a configuração e determinação dessa ordem temporal necessária à articulação do todo. Já vimos isso antes apoiados nos ombros de Lebrun, mas agora é Cossetin quem diz: “disso resulta que toda tentativa de aprendermos a

⁵⁵ Conforme Cossetin, “o termo alemão empregado por Hegel é *meinen*, que significa querer dizer, pretender, ter a intenção de, opinar. Na edição brasileira da *Fenomenologia*, Paulo Menezes traduz *meinen* por *visar*.” (COSSETIN, 2012, p. 87, nota 18.)

⁵⁶ Nas palavras de Cossetin: “neste ocultamento do objeto imediato, a consciência se distancia de si e acolhe o tempo como elemento constitutivo que permite, na memória, a permanência da sensação ausente, disponível graças ao nome” (ibid., p. 40, nota 31).

origem, em Hegel, seja do que for, não passará de um momento a compor a circularidade relacional de um todo indefinível em termos de início e fim” (COSSETIN, p. 44, nota 39). No §442 da *Enciclopédia*, por exemplo, Hegel nos esclarece a respeito do que significa *tomar o sensível como o primeiro*, ele diz:

a determinação predominante é sobretudo a de que o sensível, sem dúvida, é tomado com razão como o primeiro, como base inicial; mas que as determinações ulteriores aparecem emergindo desse ponto de partida somente de um modo afirmativo, e se desconhece e negligencia o negativo da atividade do espírito, mediante o qual esse material é espiritualizado e suprasumido enquanto [é o] sensível (ECF3, 2011, p. 215).

Ou seja, o sensível só pode ser considerado um ponto de partida se não negligenciarmos a negatividade espiritual já atuante que transforma o material em *matéria*: o que se pensa ser um ponto de partida imediato já é, na verdade, a superação de toda imediatez sensível pela linguagem; melhor dizendo, a ideia de uma imediatez sensível desprovida de qualquer mediação só existe enquanto ilusão da consciência.

Além disso, a linguagem não afeta somente o objeto, ela também modifica o sujeito. Lembremos, por exemplo, o que Hegel fala na *Antropologia* a respeito da exteriorização das sensações no ser humano:

Na exteriorização de suas sensações, os animais não vão mais longe do que até a voz inarticulada, até o grito de dor ou de alegria; e muitos animais ainda só no mais extremo perigo chegam a essa exteriorização ideal de sua interioridade. O homem porém não fica nesse modo animal de seu exteriorizar-se: cria a linguagem articulada pela qual as sensações interiores se tornam palavra, exteriorizam-se em toda a sua determinidade, tornam-se objetivas para o sujeito, e ao mesmo tempo exteriores e estranhas a ele” (Idem, p. 108).

Ao transformar suas sensações em palavras o homem não apenas cria uma forma simbólica complexa e articulada, mas também se torna refém dessa forma, que objetiva suas sensações e as transforma em algo exterior e estranho a ele, ela o aliena (*Entäusserung*) na medida em que ele se exterioriza. *Entäusserung*⁵⁷, afirma Cossetin, “indicaria uma forma de exteriorização tal que, ao mesmo tempo, preserva e nega a interioridade”. Assim, ao se alienar pela linguagem o homem passa a se auto referenciar a partir de sua exteriorização. Nesse

⁵⁷ Sobre a tradução desse conceito em Hegel, Lukács comenta: “podemos também traduzir *Entäusserung* por ‘exteriorização’; essa palavra é uma tradução do termo econômico ‘alienação’, que Hegel recolheu provavelmente da economia inglesa, mas que nele perde outra vez seu sentido econômico e prático” (Lukács, 2018, p. 34).

sentido é que o uso de palavras universais como *eu*⁵⁸ passam a ocupar uma centralidade nas relações de saber da consciência.

Podemos dizer, então, que nessa *Aufhebung* da interioridade realizada pela linguagem a consciência sofre uma inversão, e como é o sujeito quem pensa e fala, o verdadeiro de sua certeza sensível deixa de ser o objeto e passa a ser seu saber do objeto, em outras palavras, o verdadeiro agora é o Eu⁵⁹. A consciência sofre essa inversão em seu desdobramento lógico, e aquilo que antes era o essencial, isto é, o objeto, passa a ser o inessencial de nossa certeza sensível, e o essencial passa a ser aquilo que no primeiro momento se mostrava como inessencial, nosso saber do objeto: “o objeto é porque Eu sei dele”, afirma Hegel (FE, 2016, p. 86). A certeza sensível, desse modo, foi deslocada do objeto para o eu. O eu, a partir de então, passa a ocupar a centralidade que antes era ocupada pelo objeto. O agora é dia porque *eu* o vejo, isto é uma árvore porque *eu* a vejo. Mas um outro eu vê a noite e uma casa, de modo que a verdade que cada eu enuncia se desvanece uma na outra. O que não se desvanece é a universalidade do eu. Tal como antes, esse eu não é um eu específico, mas geral. Quando digo ‘eu’, digo todos os ‘eus’. Não conseguimos dizer qual é *esse* eu. Toda tentativa nos levaria de volta para as mesmas dificuldades que encontramos ao tentar dizer o objeto.

A certeza sensível, mais uma vez, faz a experiência de que sua essência está em um inessencial, isto é, não encontra-se nem no objeto e nem no eu. Tanto quanto o objeto, o eu também é um universal. Por isso, a certeza sensível encontra sua essência em si própria enquanto totalidade da relação. Nem em um [o objeto] nem no outro [o eu], mas toda em si mesma na medida em que deixa de fazer a separação entre eu e objeto. Ela readquire a imediatez dessa relação, e “a verdade dessa imediatez se mantém como relação que-fica-igual a si mesma, que entre o eu e o objeto não faz distinção alguma de essencialidade e inessencialidade” (FE, 2016, p.88). Na superação da dicotomia antes estabelecida por ela mesma, a consciência na certeza sensível reencontra a imediatez que foi seu ponto de partida.

Nesse ponto o movimento dialético subjacente a todo esse processo vem à tona:

- 1) A imediatez da certeza sensível que aparece como toda verdade se desvanece diante da mediação da consciência.

⁵⁸ Em seu *Dicionário Hegel*, Michael Inwood afirma que: “Em FE, VI, ele considera a linguagem, especialmente o uso de tais palavras universais como ‘eu’, como envolvendo a *Entfremdung* ou *Entäusserung* do eu mesmo particular (em contraste com o eu mesmo universal) num grau muito maior do que a ação ou a ‘expressão fisionômica’. No Prefácio, ele sugere que a Experiência requer que o objeto se aliene e depois retorne a si dessa alienação” (INWOOD, 1997, p. 48).

⁵⁹ “O singular múltiplo da sensibilidade torna-se, pois, algo amplo: uma multiformidade de relações, de determinações-de-reflexão e [de] generalidades. São determinações lógicas, postas pelo que-pensa, isto é, aqui, pelo Eu” (ECF3, 2011, p. 190).

- 2) A mediação cinge a certeza sensível em duas partes: um Eu que olha e um objeto que é visto. Mas essa mediação em sua essência não diz nem o Eu nem o objeto, mas sim o universal da linguagem, que não é nem o Eu nem o objeto. A mediação da certeza sensível se desvanece na universalidade da linguagem.
- 3) A negação da imediatez sensível, que foi negada pela cisão entre Eu e objeto, é, por sua vez, também negada (negação da negação). Com isso, retorna a certeza sensível em sua imediatez como verdade, mas agora enquanto totalidade de uma relação universalizada, enquanto movimento que contém momentos diversos.

Desse modo, podemos perceber como, após realizar a negação da negação, a consciência alcança o objeto que era imediato no primeiro momento, mas agora enquanto ‘algo em si refletido’, isto é, o objeto aparece enquanto totalidade de diferentes momentos que é em si movimento dialético; de certeza imediata passa a ser *experiência*. “A dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história de seu movimento ou de sua experiência; e a certeza sensível mesma não é outra coisa que essa história apenas.” (FE, 2016, p. 90). Sendo assim, podemos afirmar, com Hegel, que o sensível, aquilo que é visado, não pode ser atingido pela linguagem, é somente *pelo* universal que falamos dessas coisas. Para além disso que dizemos não há nada, apenas o não inteligível, o puramente visado. O objeto, portanto, é uma multiplicidade que não deve ser confundida com uma positividade exterior essencial; muito mais, mas também muito menos, ele só é enquanto relação dialética com a consciência sempre-já mediado pela universalidade da linguagem. “O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o ‘visado’, de torná-lo algo diverso, não o deixando assim aceder à palavra” (2016, p. 92).

Feito isso, a consciência não mais se encontra na figura da certeza sensível, e sim na [figura] da percepção (*Wahrnehmung*). Não mais tem certeza de um imediato, agora ela *percebe* o objeto *verdadeiramente* (*nehme wahr*). Como explicado por Hegel na Enciclopédia:

O conteúdo da consciência sensível é, em si mesmo, dialético. Ele deve ser o singular - mas justamente por isso, não é um singular, e sim todo o singular; e, exatamente enquanto o conteúdo singular exclui de si mesmo o Outro, ele se refere ao Outro, se demonstra como indo além de si, como dependente de Outro, como mediatizado por ele, como tendo em si mesmo o Outro. A verdade mais próxima do imediatamente singular é assim seu ser-referido a Outro. As determinações dessa referência são as que se chamam determinações-de-reflexão; e a consciência que apreende essas determinações é o perceber (ECF3, pgs. 190-91).

2.2

A percepção

Com a percepção, parafraseando Siep⁶⁰, vemos surgir uma nova concepção de objeto ligada à multiplicidade espaço-temporal, a coisa é agora caracterizada por vários predicados sensíveis, ela é uma unidade de múltiplas propriedades. “O objeto é uma ligação de sensíveis e de ampliadas determinações-de-pensamento, de relações e conexões concretas” e, as palavras agora são de Hegel na *Enciclopédia*, “a identidade da consciência com o objeto não é mais a identidade abstrata da certeza, mas a identidade determinada, um saber” (ECF3, 2011, p. 191). A consciência realiza a experiência de uma *nova ontologia* que consiste em supor que as coisas são individuais em suas diferentes propriedades, isto é, suas formas, cores e etc. Como comentado por Ramón Plana (1994, p. 64), essa unidade de multiplicidades se deve ao fato de que o universal se nega a si mesmo e por isso se desenvolve em múltiplas propriedades. É nesse estágio que Hegel situa o primeiro grau de consciência na filosofia kantiana⁶¹, por exemplo. “O perceber, ele afirma, apreende a conexão das coisas, faz ver que, se as circunstâncias são dadas, segue-se daí isso; e desse modo começa a demonstrar as coisas como verdadeiras”. No entanto, ele continua,

essa demonstração ainda é falha, não é uma demonstração última. Pois aquilo pelo qual se deve demonstrar algo é ele mesmo um pressuposto, por conseguinte uma coisa que precisa de demonstração. Assim se vai nesse campo de pressuposições em pressuposições, e se recai no processo até o infinito. Nesse nível se situa a experiência. Tudo deve ser experimentado. (ECF3, 2011, p. 191-92)

Com a ressalva, devemos fazer, de que essa experiência de que fala Hegel nesse ponto da *Enciclopédia*, é a experiência ordinária e também aquela legada pela tradição, o mesmo ponto de vista expresso pela figura da percepção. Por isso mesmo, então, essa é ainda uma demonstração falha, cheia de pressupostos não demonstrados. A consciência sequer reconhece a si mesma na objetividade, como fará na figura do *Entendimento*, por exemplo. Mas, antes de

⁶⁰ Também segundo Siep, “the actual experience itself occupies only the smallest portion of the chapter. It is dedicated to a critique of an atomistic view of our world out of material things that are, for their part, characterized by perceptible, material properties. The problems discussed here had been a standard theme of philosophical reflection since (at least) Plato’s dialectic of the one and the many in his late dialogues and had endured well into the seventeenth and eighteenth centuries in philosophical and scientific debates about the Aristotelian conception of substance. Hegel seems primarily to have the latter debates in view - particularly the position of Lock and Hume (Siep, 2014, p. 77).

⁶¹ “O primeiro grau da consciência, em que a filosofia kantiana apreende o espírito, é o perceber, que constitui em geral o ponto de vista de nossa consciência ordinária e, em menor ou maior grau, o das ciências. Parte-se de certezas sensíveis [provindas] de apercepções ou observações singulares, que devem ser elevadas à verdade ao serem consideradas em sua relação, ao se refletir sobre elas; em geral ao se tornarem, ao mesmo tempo, segundo categorias determinadas, algo necessário e universal: ao se tornarem experiências” (ECF3, 2011, p. 191).

tratarmos de tais questões, vejamos como ocorre o processo dialético da percepção no texto da *Fenomenologia*.

Na percepção a consciência realiza a configuração do objeto em sua multiplicidade de características. A consciência, ao contrário de como fazia na certeza sensível, apreende *o ente (das Seiende)* como universal. Ela tem a universalidade como princípio, e também os seus momentos: tanto o eu quanto o objeto são universais e, assim, são também essenciais. No entanto, pondera Hegel, como se relacionam como opostos para a consciência, apenas um pode ser o essencial nessa relação. Realiza-se, então, entre eles, a distinção entre um essencial e o um outro inessencial: o objeto que é percebido é a essência simples, e o eu que percebe, por ser em movimento, é inconsistente, e por isso é o inessencial.

O universal, que para a percepção é o princípio do objeto, é um mediatizado, e por assim ser, é ele quem exprime o objeto como *a coisa de muitas propriedades*. “Pertence à percepção a riqueza do saber sensível, e não à certeza imediata” (FE, 2016, p. 94). Ou seja, é pela percepção que a consciência acessa a riqueza sensível do objeto, e não pelo *visar* da certeza sensível; sem a universalidade da percepção o objeto não é compreendido em seus detalhes, apesar de continuar sendo um objeto derivado da certeza sensível e, com isso, continua a ser apreendido como sensível. Entretanto, somente a percepção “tem a negação, a diferença, ou a múltipla variedade em sua essência” (Ibid, p.94.). O isto, que na certeza sensível era concebido como o imediato, será aqui *conservado e suprimido (aufgehoben)*: será um *não isto*, um *nada determinado (bestimmtes Nichts)*, *um nada de um conteúdo*, ou seja, o *nada do isto [disto]*. O sensível, então, já não mais será um singular visado, e sim um universal determinado como *propriedade (Eigenschaft)*. Pois ao ser *suprimido e conservado* ele é ao mesmo tempo ambos, isto é, um negar e conservar; *o nada disto* conserva a imediatez, é sensível ao mesmo tempo que é universal, é uma imediatez universal.

No entanto, prossegue Hegel nesse raciocínio, por ser mediado, o ser (*Sein*) simples é um universal, pois já não é considerado apenas em sua dimensão sensível, e, por outro lado, ao se *exprimir (ausdrückt)* em sua imediatez, é uma propriedade distinta e determinada (*eine unterschiedene, bestimmte Eigenschaftn*) por sua universalidade. Simultaneamente, então, estão postas as muitas propriedades desse tipo, cada uma como o negativo da outra e todas expressas na simplicidade desse universal, que é um saber - eu sei das características que compõem determinado objeto, elas são as suas propriedades, sua imediatez universal. Tais propriedades, que são determinidades, relacionam-se consigo mesmas e são indiferentes umas às outras, e a universalidade simples (o ser genérico) é, também, distinta e livre dessas determinidades, é o meio onde se expressam tais determinidades. Esse meio universal é a

coisidade (die Dingheit) em geral ou *pura essência (das reine Wesen)*: um conjunto simples de muitos. Um torrão de açúcar é um *aqui* simples e múltiplo ao mesmo tempo: é branco e *também* doce, é cubiforme e *também* possui determinado peso e etc. Nas palavras de Hegel,

Todas essas propriedades múltiplas estão num aqui simples, no qual assim se interpenetram: nenhuma tem um aqui diverso da outra, pois cada uma está sempre onde a outra está. Igualmente, sem que estejam separadas por aqui diversos, não se afetam mutuamente por essa interpenetração. (Ibid, p. 95.)

Ao não afetarem umas às outras e apenas se relacionarem através de um *também* indiferente, esse também se revela ser “o puro universal mesmo, ou o meio: é a coisidade que assim engloba todas essas propriedades” (Ibid, p.95). É assim, então, que a consciência se depara com a essência da coisa, o verdadeiro objeto da percepção. Um saber que revela o objeto como uma unidade de diferentes propriedades que coexistem através de sua universalidade.

Porém, Hegel ressalta que nisso se revelou somente o caráter da universalidade positiva. Há outro aspecto que precisa ser tomado em consideração: caso as múltiplas propriedades fossem apenas indiferentes entre si, e só se relacionassem consigo mesmas, elas não seriam *determinadas*. Para tanto, necessitam diferenciarem-se e relacionarem-se com as outras como opostas. Elas se determinam por contraste e contradição, por isso não podem estar juntas apenas numa unidade simples. A própria unidade deve se diferenciar, isto é, ser excludente, negadora do outro, pois é assim que se determina enquanto tal. O meio, então, não é simplesmente um *também*, unidade indiferente, mas sim o uno, unidade excludente, unidade de cisão. Exemplificando, sendo doce o açúcar, ele *não é* salgado, sendo branco, ele *não é* vermelho e etc. O uno, assim, “é o momento da negação tal como ele mesmo, de uma maneira simples, se relaciona consigo e exclui o outro; e mediante isso, a coisidade é determinada como coisa.” (Hegel, p.95.). E a negação, por sua vez, traz em si uma duplicidade, na propriedade ela é determinidade e está imediatamente relacionada com a imediatez do ser - que se faz universal ao constituir essa unidade com a negação. O açúcar é doce por não ser salgado, amargo, azedo e etc. Por outro lado, ela é como uno quando se liberta da unidade com o seu contrário, não é mais uma determinidade, a negação é em si e para si mesma.

Desse modo, a coisa - enquanto todos esses momentos conjuntamente - desponta como o verdadeiro da percepção. Como sistematizou Hegel:

A coisa é: 1) - a universalidade passiva e indiferente, o também das muitas propriedades (ou antes, ‘matérias’); 2) - a negação, igualmente como simples, ou o Uno - o excluir de propriedades opostas; 3) - as muitas propriedades mesmas, o relacionamento do dois primeiros momentos, a negação tal como se relaciona com o elemento indiferente e ali se expande

como uma multidão de diferenças. É o ponto da singularidade, irradiando em multiplicidade no meio da subsistência. (Ibid, p. 96.)

A coisa, do ponto de vista lógico da percepção, pode ser considerada uma universalidade sensível exposta enquanto unidade imediata do ser e do negativo, ela só é propriedade na medida em que o uno e a universalidade pura se desenvolvem a partir dela - se diferenciando e se unindo um com o outro.

Temos, então, a consciência enquanto percepção na medida em que essa universalidade sensível se torna seu objeto. O objeto é um dado que a consciência necessita apenas captar e pressupor ser essa uma pura apreensão. Para a consciência que apreende esse objeto, ele é o verdadeiro. Dessa perspectiva, o objeto seria o verdadeiro e universal e a consciência para si mesma seria o mutável e inessencial. Nessa equação, a ilusão recai do lado da consciência, que fica sujeita a perceber incorretamente o objeto que lhe é dado, uma vez que o objeto é o verdadeiro que a consciência precisa captar. Contudo, a consciência-que-percebe sabe dos riscos da ilusão, pois na medida em que a universalidade é o seu princípio, seu objeto será para ela imediatamente enquanto algo que foi internalizado e superado (*Aufgehoben*), e seu critério de verdade é, portanto, a igualdade-consigo-mesma. Por isso a ilusão não se encontra do lado do objeto, que é igual a si mesmo, mas do lado do perceber.

Hegel nos convida, desse ponto em diante, para vermos a *experiência* que a consciência faz em seu apreender efetivo. Nessa experiência realizada no âmbito da percepção, o que vemos é um contínuo e meticuloso processo de correção que ambiciona, nas palavras de Siep, “confirmar a substancialidade, a simples identidade de si, e então a determinação (individualização) da coisa” (Siep, 2014, p. 78). Há uma circularidade movida por negações que a consciência faz, que passa da unidade da coisa que suprime suas propriedades diversas à coisa enquanto médium das suas múltiplas propriedades. Essa experiência é o perceber efetivo da consciência, no qual ela toma o verdadeiro como o próprio perceber e, portanto, a si em seu interior como a verdade do que é percebido, desloca-se, da mesma maneira como já ocorrera na certeza sensível, a verdade do objeto para o saber desse objeto.

Vejamos como Hegel expõe esse movimento lógico da consciência no texto da *Fenomenologia*: o objeto que a consciência apreende aparece como puramente uno, mas sua propriedade é universal, e isso faz com que ele ultrapasse a singularidade sensível, dessa forma o ser enquanto puramente uno se revela ser o não verdadeiro. Porém, como o objeto é o verdadeiro, o erro recai na consciência, pois o apreender não estava correto. Seria o caso de primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer; aqui é onde o conhecimento aparece como um

instrumento. Desse modo, em seu desdobramento lógico e por conta da universalidade da propriedade, a consciência apreende a essência objetiva como uma comunidade geral de propriedades. Mas, ao perceber a propriedade como determinada e oposta a outra, descobre-se que a essência objetiva não é uma comunidade em geral, e sim um uno que exclui. Todavia, como há no objeto singular múltiplas propriedades indiferentes umas às outras, não parece ser correto apreender o uno, o objeto singular, como meramente excludente, mas sim como “um meio comum universal, onde muitas propriedades estão como universalidade sensíveis, cada uma para si, excluindo as outras enquanto determinadas (Ibid, p.97) . Sendo assim, o que a consciência percebe como verdadeiro não é um meio universal, e sim a propriedade singular para si mesma. A propriedade, desse modo, já não é propriedade nem um ser determinado, porque já não é mais simplesmente o objeto singular e nem está em relação com outras propriedades. Mas, para a consciência nesse nível lógico, a propriedade somente pode ser *em* um uno, e só é determinada em relação às outras. Assim, torna-se ser sensível em geral (*sinnliches Sein überhaupt*), pois perdeu, em si, a negatividade. Portanto, a consciência retorna para o simples visar, uma vez que diante de si tem um ser simplesmente sensível, saindo, desse modo, para fora do perceber. Por outro lado, no entanto, “o ser sensível e o ‘visar’ passam, eles mesmos, para o perceber: sou [a consciência] relançado ao ponto inicial, e de novo arrastado no mesmo circuito - o qual se conserva e se supera em cada momento e como todo (Ibid, p.97). Já não é mais possível olhar como se olhava na certeza sensível, embora haja uma circularidade nesse desenvolvimento.

A consciência percorre esse circuito de modo diferente da primeira vez, pois mesmo que refaça o mesmo percurso cíclico, a experiência que ela realizou alterou o modo como ela percebe. Agora ela fez a experiência de que o verdadeiro é a reflexão sobre si mesma. Assim, torna-se determinada para ela a constituição de seu perceber: “não consiste em ser um puro apreender simples, mas em ser seu apreender ao mesmo tempo refletido em si a partir do verdadeiro” (Ibid, p.98). Ao realizar esse retorno a si mesma, a consciência altera aquilo que era considerado o verdadeiro. Ela reconhece esse movimento como o seu, e fazendo isso, mantém puro o objeto verdadeiro. Por outro lado, o perceber reconhece que a inverdade desse processo recai sobre ele, e a consciência, através desse reconhecimento, torna-se capaz de conservar e superar essa inverdade distinguindo seu apreender verdadeiro da inverdade de seu perceber, e assim o corrige. A consciência, então, já não percebe simplesmente, mas torna-se cônica de sua reflexão-sobre-si, separando-a da simples apreensão. É assim, portanto, que a experiência realizada no nível lógico da percepção modifica e constitui o próprio perceber.

Recapitulando, o movimento se revela assim: primeiro a consciência se dá conta da coisa como uno e a mantém nessa determinação verdadeira, e o contraditório que ocorre nesse processo deve ser reconhecido como reflexão da própria consciência. As diversas propriedades que surgem para a percepção não pertencem à coisa, pois a coisa é uno, de modo que esse diverso está em nós, não na coisa: a cor para os nossos olhos, o gosto para nosso paladar, a forma para nosso tato. A consciência é, então, o meio universal onde esses momentos se separam e são para si. Conseqüentemente, como nossa reflexão, tal como a consciência, é determinada como meio universal, mantém-se a verdade da coisa: ser uno, enquanto objeto singular. Mas, afirma Hegel, todos esses diversos aspectos assumidos pela consciência são determinados, isto é, estão em oposição uns aos outros, até mesmo a unidade da coisa só existe na medida em que se opõe a essa multiplicidade de aspectos. Assim, as coisas são determinadas em si e para si mesmas e têm propriedades que as diferenciam das outras. Disso decorrem três efeitos:

1º) A coisa é o verdadeiro - é em si mesma. O que nela está, está como sua essência, e não por causa de outros. 2º) Portanto, são propriedades determinadas - não só por causa de outras coisas e para outras coisas -, mas são na própria coisa. Porém, só são nela propriedades determinadas, enquanto são numerosas e diferentes entre si. 3º) Enquanto estão na coisa, as propriedades são em si e para si, e indiferentes umas às outras. Portanto, na verdade, é a própria coisa que é branca, e também cúbica, e também tem sabor de sal etc. (Ibid, p. 99).

Com isso, a consciência conclui que a coisa é este *também*, denominado meio universal, em que todas essas propriedades subsistem uma fora da outra sem se anularem. É assim, portanto, que uma coisa passa a ser percebida pela consciência (*nehme wahr*), tomada em sua verdade.

Nesse perceber a consciência se dá conta de que ela *também* se reflete em si mesma, e que o momento oposto ao *também* ocorre em seu perceber. Esse momento, segundo Hegel, é a unidade da coisa consigo mesma que exclui de si a diferença. A consciência deve, desse modo, assumir essa unidade, pois a coisa é o subsistir de muitas propriedades diversas e independentes. É a consciência quem reúne as diversas propriedades em uma coisa só, pois se a coisa é branca, é para nossos olhos, se é salgada, é para nossa língua e etc.; ou seja, a consciência que percebe essa diversidade na unidade da coisa é o medium universal que ao mesmo tempo que os separa entre si, mantém a coisa em sua unidade. Desse modo, a consciência introduz o *enquanto* que mantém separadas uma das outras essas propriedades e simultaneamente mantém a coisa como o *também*. E a coisa em sua unidade, por sua vez,

passa a ser considerada pela consciência como mera superfície abrangente de uma coleção de matérias livres, que são as suas propriedades.

Através dessa experiência, a consciência apreende que a coisa ao se apresentar de um modo determinado está, ao mesmo tempo, exterior ao modo como se apresenta e refletida sobre si mesma, isto é, a coisa tem nela mesma uma verdade oposta. A consciência, então, supera o modo de perceber que tomava a coisa como o verdadeiro igual em si mesmo e a si mesma como o desigual. O objeto, na experiência, é para a consciência o movimento todo, que antes estava dividido entre coisa e consciência. “A coisa é o uno, sobre si refletida; é para si, mas também é para um outro. Na verdade, é para-si um outro do que é para o outro.” (Ibid, p.100). A coisa se mostra, com isso, ser tanto para si quanto para um outro, diversa e duplicada, mas também uno. Essa contradição reside na essência objetiva em geral e se divide em dois objetos: a coisa igual a si mesma e, por outro lado, tem essa unidade clivada por outras coisas. Sua unidade fica preservada, mas também o ser-outro, tanto fora dela quanto da consciência.

A diferença, nos diz Hegel, deve ser situada na própria coisa singular, por mais que a contradição da essência objetiva se distribua entre as coisas diversas. Com isso, cada coisa é diversa da outra, mas não de si mesma, e cada coisa se determina enquanto diferente e essencialmente distinta das outras. A constituição da determinidade, segundo Hegel, se faz assim:

por ela a coisa está em oposição às outras, mas nessa oposição deve manter-se para si. Porém, somente é coisa - ou Uno para si essente - enquanto não está nessa relação com as outras, pois nessa relação o que se põe é antes a conexão com o Outro; e a conexão com Outro é o cessar do ser-para-si. Mediante o caráter absoluto, justamente, e de sua oposição, ela se relaciona com outras, e, essencialmente, é só esse relacionar-se. A relação, porém, é a negação de sua independência, e a coisa antes desmorona através de sua propriedade essencial. (Ibid, pp.101-102.)

Esse desmoronamento da coisa a partir de sua essência, nos revela a experiência da consciência que percebe: primeiro a coisa é posta como ser-para-si, ou seja, negação absoluta de todo ser-outro porque ela só se relaciona consigo mesma. Porém, a negação que consigo se relaciona é a conservação e a superação de si mesma, que é o mesmo que ter sua essência em um outro. Por outro lado, é preciso que haja uma propriedade essencial que constitui o ser-para-si simples da coisa, ao mesmo tempo em que deve haver também a diversidade, embora essa não seja essencial. Contudo, dirá Hegel, “essa é uma distinção que só reside nas palavras: o inessencial que ao mesmo tempo deve ser necessário conserva e supera a si

mesmo. Ou seja: é aquilo que acima se chamou ‘negação de si mesmo’ (Ibid, p.102). Desse modo, não se separa o ser-para-si do ser-para-outro da coisa. Ela é,

sob o mesmo e o único ponto de vista, o oposto de si mesma: para si, enquanto é para Outro; e para outro, enquanto é para si. E para si, em si refletido, Uno; mas esse para si, em si refletido, ser-Uno, está em unidade com seu oposto - o ser para um Outro. É, portanto, posto apenas como suprassumido, ou seja: esse ser-para-si é tão inessencial quanto aquele, que só deveria ser o inessencial, isto é, a relação com Outro (Ibid, p.102).

O objeto, ou a coisa, assim, conservado e superado em suas puras determinidades, torna-se um universal a partir do ser sensível. Mas como esse universal tem sua origem no ser sensível, permanece essencialmente por ele condicionado, não sendo verdadeiramente igual-a-si-mesmo, mas uma universalidade afetada por um oposto: ele separa em extremos a singularidade da universalidade, pois separa o uno das propriedades do *também* das matérias livres. O que parece ser uma oneração de um ser-para-si de um ser-para-outro, revela-se, ao contrário, ser uma unidade essencial e, assim, torna-se presente a unidade absoluta incondicionada, momento em que a consciência que percebe passa para consciência que entende, isto é, *entra de verdade no reino do entendimento*.

A singularidade sensível desvanece no movimento dialético da certeza imediata e se torna universalidade sensível. Desvaneceu o ‘visar’ da certeza sensível no perceber que toma o objeto tal como ele é em si, como universal em geral. Sua singularidade é ressaltada como ser-em-si do uno, como ser refletido em si mesmo. Porém, é ainda um ser-para-si condicionado ao lado de um outro ser-para-si: a universalidade que se opõe à singularidade - na verdade não estão em oposição, mas sim em unidade. A percepção tenta se desvencilhar dessa contradição por meio da diferenciação dos pontos de vista, por meio do também e do enquanto assim como procura compreender o verdadeiro mediante a distinção entre inessencial e essencial enquanto opostos, mas o verdadeiro tem sua essência na universalidade indistinta e indeterminada.

Quando colocadas nos termos desse entendimento percebente, que é o mesmo do senso comum, do empirismo e das ciências naturais, tais abstrações são vazias, e ele é mais pobre onde acredita ser mais rico - tal como na certeza sensível:

O entendimento percebente não chega à consciência de que tais essencialidades simples são as que nele dominam; mas acredita estar lidando sempre com matérias e conteúdos perfeitamente sólidos - assim como a certeza sensível não sabe que a abstração vazia do puro ser é sua essência. Mas, de fato, é através dessas essencialidades que o entendimento percebente percorre e traça a matéria e todo conteúdo; são elas a conexão e a dominação desses. Só elas são para a consciência o que o sensível é como essência, e

donde procede o movimento do perceber e do seu verdadeiro. (ECF1, 2012, p. 104)

A consciência que percebe vive permanentemente nessa alternância entre o determinar desse verdadeiro e a conservação-superação desse determinar. Por mais que a percepção queira conciliar esses opostos, acaba por os recalitrar ao se apoiar nos ‘pontos de vista’. Com isso, ao invés de apreender dessas abstrações sua verdade, acaba por conferir a si mesma a inverdade. Por tal motivo, por exemplo, Hegel afirma na *Enciclopédia I*, no capítulo dedicado à *segunda posição do pensamento a respeito da objetividade*, “a percepção como tal, é sempre algo singular e transitório; contudo, o conhecer não permanece aí, mas busca, no universal percebido, o universal e o permanente; essa é a progressão da simples percepção para a experiência” (ECF1, 2012, p. 105). Nesse sentido, então, como formulado por Hyppolite, “o que dissemos da coisa percebida se poderia dizer ainda da coisa percipiente; nesse nível a *res extensa* é paralela à *res cogitans*” (HYPPOLITE, 2003, p. 122). Esse paralelismo, nos lembra Hyppolite, é característico da *Fenomenologia*. Toda mudança a nível da consciência é também uma mudança do seu objeto, e vice-versa. Porém, nessa *ontologia da coisa* estabelecida pela percepção, a coisa permanece clivada pela oposição entre a sensibilidade e a universalidade. Hegel conclui da seguinte maneira a curta seção dedicada à percepção na Enciclopédia:

Essa ligação do singular e do universal é uma mescla, porque o singular é um ser que está como fundamento e permanece firme ante o universal, ao qual ao mesmo tempo é referido. Ela é, portanto, a contradição multilateral: [1] em geral, das coisas singulares da apercepção sensível, que devem constituir o fundamento da experiência universal e da universalidade, que, antes, deve ser a essência e o fundamento; [2] da singularidade, que tomada em seu conteúdo concreto constitui a autonomia, e das propriedades multiformes, que, antes, livres desse laço negativo, e reciprocamente, são matérias universais autônomas etc. Aqui incide, propriamente, a contradição do finito através de todas as formas das esferas lógicas, do modo mais concreto, enquanto o algo é determinado como objeto (ECF3, 2011 p. 192).

A representação da coisa enquanto autônoma e individual ainda reflete as ilusões da certeza sensível, enquanto que a generalidade e a relação das propriedades refletem a generalidade e universalidade da linguagem. Não é por outro motivo que este capítulo traz em seu título a referência à coisa e à ilusão (*Die Wahrnehmung: oder das Ding, und die Täuschung*): por mais que a percepção já *perceba* a coisa através do universal da linguagem, ela ainda a toma como exterior autônomo em si, como oposto a ela, somente como substância, e nisso reside sua ilusão; e por isso também, nesse estágio, a consciência oscila perpetuamente entre esses polos - como tentamos demonstrar ao reconstituir esse movimento. Para se salvar

do perigo que põe em questão sua ilusão a respeito da coisa, recorre, segundo Hegel na conclusão deste capítulo, a uma espécie de sofistaria, “afirmando agora como verdadeiro o que antes afirmava como não verdadeiro”. Por não conseguir oferecer uma resposta consistente sobre sua relação com a coisa, lhe resta tentar ultrapassar essas limitações pelo entendimento, e passar dessa ilusão sobre a coisa para a análise do suprassensível, da força e do reino das leis. A consciência que percebe se depara com o fenômeno ocupando o lugar antes atribuído à coisa, o fenômeno passa ser o seu objeto. O conceito de fenômeno marca a passagem lógica da percepção ao entendimento.

2.3

O Entendimento

A consciência que se compreende como consciência, alcança seu fundamento na figura do entendimento. Isso quer dizer que a consciência, ao avançar lógica e dialéticamente da certeza sensível à percepção, assume agora a figura do entendimento - a verdade da consciência enquanto consciência. Como o perceber que serve de base para o entendimento tem por sua verdade o fenômeno, sua reflexão-sobre-si ainda pressupõe o verdadeiro como um ente em-si mesmo subsistente, como um dado a ser apenas captado, e que é determinado por um interior próprio. Esse interior, segundo Hegel, é de um lado identidade abstrata e oculta e de outro contém as múltiplas formas das leis do fenômeno. “A consciência desse objeto é o entendimento”⁶². Nesse ponto, então, a consciência passa a analisar a realidade como se ela fosse *um jogo de forças expressas em leis matemáticas*. Leis que a consciência projeta sobre os fenômenos sem saber que são projeções.

Neste capítulo é demonstrado como é insustentável uma distinção entre as realidades materiais e os conceitos. A experiência da consciência no entendimento revela que mesmo aquilo que acreditamos ser o ser em-si das coisas, já é determinado pela estrutura da subjetividade, pelo olhar da consciência⁶³. Essa expressão ou manifestação do interior para o

⁶² Conforme lemos na *Enciclopédia*: “A verdade mais próxima do perceber é que o objeto é, antes, fenômeno; e sua reflexão-sobre-si é, ao contrário, um interior e universal ente para si. A consciência desse objeto é o entendimento. Esse interior é, de um lado, a identidade abstrata; mas de outro lado contém, por isso, também a multiformidade, porém, como diferença interior simples, que permanece idêntica a si mesma na alteração dos fenômenos. Essa diferença simples é o reino das leis do fenômeno, sua tranquila cópia universal” (ECF3, p. 193).

⁶³ “For it is here that attempts to demonstrate the untenability of the distinction between concepts and material entities. The experience of consciousness leads to the insight that even what we declare to constitute the very being of things itself possesses the structure of subjectivity” (Siep, 2014, p. 81).

exterior, Hegel chama de força; e ela só ocorre, nas palavras de Cossetin, “por causa da linguisticidade da consciência enquanto ato de exteriorizar falante em direção ao outro. (...) A verdade da força, de início, é a exteriorização da ideia de força” (2012, p. 95). Isso quer dizer que mesmo em seus elementos fundamentais, a consciência enquanto consciência tem sua determinação na relação com outro, com uma exterioridade, e da exteriorização em direção a esse outro é que estabelece um entendimento ordenador da realidade percebida. A riqueza de determinações do objeto que, para a consciência sensível, estavam fora do conceito, são, aqui, conceitualizadas. No entanto, como resultado desse movimento da consciência em direção a outro que não ela mesma, se revelará que o fundo último das coisas é a própria consciência, e esse outro passa a ser o mesmo que o eu. A consciência, então, torna-se consciência-de-si. Vejamos como isso ocorre no terceiro capítulo da *FE*.

O universal incondicionado (*das unbedingt Allgemeine*) que surgiu como resultado da dialética da percepção, assume o lugar da coisa sensível e passa a ser o verdadeiro objeto da consciência. Um universal que se impõe toda vez que lançamos nosso olhar sobre algo. Contudo, para a consciência, ele permanece ainda como objeto dessa consciência, algo que a ela se opõe, pois ela não aprendeu o conceito como conceito, isto é, a si mesma como conceito. Para ela, o objeto foi determinado a partir da relação com um outro, tornando-se, somente em si, conceito. Mas como a consciência ainda não é conceito para si mesma, assim não se reconhece no objeto refletido. O conteúdo considerado pela consciência, ao longo de todo esse movimento, era apenas a essência objetiva, e não a si mesma, de tal modo que o que ela obteve como resultado até agora é representado de forma objetiva e a consciência, por sua vez, subtrai a si mesma do resultado que produz.

Dessa forma, ao pressupor seu resultado como dado objetivo, esse resultado é para ela a essência. A essência, então, tornou-se o conceito de verdadeiro, mas como um verdadeiro em-si essente, que não é ainda conceito, pois está privado do ser-para-si da consciência: “é um verdadeiro que o entendimento, sem saber que está ali dentro, deixa mover-se à vontade” (FE, 2016, p.107). Por não saber de sua participação nesse verdadeiro, a consciência se limita a contemplá-lo e apreendê-lo. Mas é preciso que se intervenha no que se apresenta, e “somente nesse resultado completamente modelado - que se apresenta à consciência como um essente - ela se torna para si mesma consciência concebente (*begreifenden Bewusstsein*)” (Ibid, p.107).

À primeira vista, nos lembra Hegel, pode parecer que esse modo de proceder diz respeito apenas à forma dos momentos, um em relação ao outro; no entanto, esse ser-para-si e ser-para-outro também diz respeito ao próprio conteúdo desses momentos. Uma dicotomia entre forma e conteúdo só pode emergir no universal incondicionado porque ele ainda é

objeto para a consciência. Embora da perspectiva do conteúdo “os momentos têm o aspecto de serem, por um lado, um meio universal de muitas ‘matérias’ subsistentes; e, por outro, o uno em si refletido, no qual sua independência se aniquila” (Ibid, p. 107), tanto o primeiro momento é a dissolução da independência da coisa, quanto o segundo é o ser-para-si. Apenas à guisa de análise faz sentido essa divisão de momentos que se apresentam em sua essência, isto é, na universalidade incondicionada. Esses momentos, no entanto, é preciso insistir, não são separados um do outro, são lados que se conservam e se superam mutuamente (*aufheben*); o que Hegel apresenta é o transitar de um para o outro.

O que vemos, então, é um desdobramento lógico do conceito de força, seu processo de conceitualização realizado pela consciência. Hegel apresenta da seguinte maneira esse movimento: um desses momentos aparece como meio universal ou subsistir das ‘matérias’ independentes, mas essa independência, por sua vez, já é o próprio meio universal, pois o universal é a multiplicidade dos diferentes universais. Porém, na medida em que o universal está ele mesmo em unidade estreita com a multiplicidade, cada uma das ‘matérias’ está onde a outra está, elas se interpenetram sem se tocarem, uma vez que o diferente múltiplo é exatamente do mesmo modo independente. Assim é posto seu *Aufgehobensein* (ser-conservado-superado). Esse “ser-conservado-superado” não é outra coisa que o próprio meio, que é a independência das diferenças. Em suma: as diferenças, postas como independentes, passam à sua unidade e sua unidade se desdobra para que então volte a se reduzir. A esse movimento Hegel chama ‘força’, mas também poderia ser energia, atividade. O momento da força enquanto expansão das ‘matérias’ independentes é sua exteriorização, e o outro, no qual a força se apresenta como ser-desvanecido dessas matérias é a força recalcada sobre-si (a força propriamente dita). A força recalcada sobre-si tem de exteriorizar-se, e na exteriorização ela é tanto força em si mesma quanto exteriorização nesse ser-em-si-mesmo⁶⁴.

A força é, assim, um movimento de desenvolvimento desde o universal até as multiplicidades da coisa e vice-versa. Ao conceituar a força dessa forma, Hegel concebe a coisa de modo dinamizado, pois a força se exterioriza em múltiplas propriedades que não cessam de retornar à unidade da coisa. É o entendimento que separa a força em dois momentos distintos e a conceitua de tal modo, pois a força mesma em sua realidade não tem essa distinção, essa diferença só existe como abstração do pensamento, apenas no conceito de

⁶⁴ “Diese Bewegung ist aber dasjenige, was Kraft genannt wird; das eine Moment derselben, nämlich sie als Ausbreitung der selbstständigen Materien in ihrem Sein ist ihre Äußerung; sie aber als das Verschwundensein derselben ist die in sich aus ihrer Äusserung zurückgedrängte, oder die eigentliche Kraft. Aber erstens die in sich zurückgedrängte Kraft muss sich äußern; und zweitens in der Äußerung ist sie ebenso in sich selbst seiende Kraft, als sie in diesem in sich Selbstsein Äußerung ist” (PhG, 2011, p. 95.).

força formulado pelo entendimento. Entretanto, a força precisa ser deixada totalmente livre do pensamento para que seja em sua verdade, e assim ser posta como substância dessas diferenças. A força, então, é também o todo, e isso quer dizer que a diferença entre a força recalcada e sua exteriorização são apenas momentos evanescentes que se conservam e se superam de forma interdependente. Por outro lado, *a força não seria se não existisse sob esses modos contrários*, sem eles tampouco sua realidade estaria garantida, o que quer dizer que tais momentos são, ao mesmo tempo, também independentes. Como nos lembra Siep, Hegel formula essa concepção sobre a força, nessa parte da *FE*, sobretudo para resolver o paradoxo ontológico da coisa tal como foi exposto - e não foi resolvido - pelo capítulo anterior, sobre a percepção.

A força destina-se a unir em si os dois aspectos da coisidade, que a seção anterior foi incapaz de combinar: por um lado, o status da coisa como um 'Um refletido em si mesmo' - ou seja, seu status como uma entidade simples auto-individual - e, por outro lado, seu papel como um 'meio universal para uma pluralidade de materiais subsistentes'⁶⁵ (Siep, 2014, p. 81).

“Esse movimento não é outra coisa que o movimento da percepção, no qual ambos os lados - o percebente e o percebido - são ao mesmo tempo” (FE, 2016, p.107) tanto um só e indistinto quanto dois lados que refletem sobre si, que são para si. Esses dois lados enquanto momentos da força formam tanto a unidade que se manifesta como termo médio em relação aos extremos, quanto são os próprios extremos. Esse movimento que antes aparecia como autodestruição contraditória, tem agora a forma objetiva de ser movimento da força: seu resultado é a produção do universal incondicionado como interior das coisas, enquanto algo não objetivo.

Na *Enciclopédia* Hegel vai direto ao ponto:

quando a consciência se eleva, da observação da singularidade imediata, e da mescla do singular e do universal, à apreensão do interior do objeto, [e] assim determina o objeto da mesma maneira que o Eu, a consciência se torna consciência-de-entendimento. Só nesse interior não sensível o entendimento acredita ter o verdadeiro (ECF3, 2011, p. 193).

O universal que constitui o objeto do entendimento é resultado da contradição entre as diferentes forças sensíveis. É um universal que já não se refere ao universal das qualidades sensíveis tal como o considerava a consciência da percepção, mas um universal conceituado, ou seja, totalmente inteligível. O que o entendimento tem por objeto, então, é o fundo das coisas, aquilo que está por detrás da manifestação fenomênica de tais coisas e que se

⁶⁵ No original: “Force is meant to unite within itself the two aspects of thinghood, which the previous section was incapable of combining: on the one hand, the thing’s status as a ‘One reflected in itself’ - i.e. its status as a self-individuating simple entity - and, on the other hand, its role as a ‘universal medium for a plurality of subsisting materials’”.

manifesta nas contradições de forças opostas. Por isso a exteriorização aparece como uma necessidade da força, que num primeiro momento é vista sob a forma de um outro que a aborda para que se exteriorize. No entanto, nessa necessidade de exteriorização a força já contém nela mesma aquilo que é posto como uma outra essência, nas palavras de Hegel, “a força já se exteriorizou: e o que devia ser o outro Solicitante é, antes, ela mesma.” A força aparece tanto como esse outro que a solicita quanto como força recalcada, refletida em si mesma. O que aparece como outro que a solicita à exteriorização e ao retorno sobre si mesma, portanto, é a própria força.

Tem-se a impressão de serem duas forças presentes em uma dualidade, e de serem forças totalmente independentes. Examinando mais de perto essa independência, porém, como demonstra Hegel, veremos que

de início, a segunda força se apresenta como solicitante, e na verdade, quanto a seu conteúdo, como meio universal perante a força que se determina como solicitada. Mas a solicitante - por ser essencialmente alternância desses dois momentos, e ela mesma força - de fato só é igualmente meio universal quando é solicitada a que o seja. Do mesmo modo, também só é unidade negativa - ou o que solicita a força ao retornar - por ser solicitada (FE, 2016, p. 111).

Esse jogo entre as duas forças (eu e não eu) consiste nesse ser-determinado oposto de ambas, em serem uma para a outra enquanto determinadas, de passarem uma para outra imediatamente em suas determinações. Uma só tem sua determinidade mediante a outra; apenas é solicitante quando é solicitada pela outra. O universal, que de um lado solicita a força, aparece enquanto tal somente na medida em que é por ela solicitado. Com isso, a força assim o põe, e é, assim, essencialmente meio 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” (Ibid, p.111).

Isso tudo demonstra como os extremos nada são em si, apenas são na medida em que não cessam de passar um para o outro, ou seja, sua única essência é serem evanescentes. Apenas para a consciência as diferenças se mostram sob uma dupla diferença: de conteúdo e de forma. De conteúdo porque um dos extremos é a força refletida sobre si mesma e o outro o meio das ‘matérias’; são diferenças em geral, para nós. E de forma, pois, uma é solicitante e a outra solicitada, uma é ativa e a outra passiva; elas aparentam ser, assim, independentes, opostas uma à outra. Para nós, por outro lado, as diferenças de forma e conteúdo, em si, se desvanecem: “do lado da forma, segundo a essência, o ativo, o solicitante, ou o para-si-essente eram o mesmo que se apresentava como força recalcada em si, do lado do conteúdo” (Ibid., p.112). E o passivo, por sua vez, enquanto solicitante, ou para-si-essente, era

o mesmo que se apresentava como força recalcada em si, do lado do conteúdo. Por fim, “o passivo, o solicitado, ou o essente para um outro, do lado da forma, é o mesmo que se apresentava como meio universal de múltiplas ‘matérias’ - do lado do conteúdo.” (Ibid., p.112)

Desse modo, a efetividade do conceito de força se dá por meio da duplicação dessas duas forças: ambas existem como essências para si, no entanto, “sua existência é um movimento tal de uma em relação à outra, que seu ser é antes um puro ser-posto mediante um outro; isto é: seu ser tem, antes, a pura significação do desvanecer” (Ibid, p.112). As forças, portanto, só são na medida em que estão em relação: na relação estão, ao mesmo tempo e imediatamente, o ser-recalcado da força e sua exteriorização, o solicitar e o solicitante. Assim, não são momentos independentes, mas sua essência consiste totalmente em ser um através do outro e deixar de ser imediatamente o que é através do outro, quando o outro é. Não há, desse modo, nenhuma substância própria que sustenta e conserva as forças. O conceito de força se mantém, nos diz Hegel, como a essência em sua efetividade mesma, pois a força enquanto efetiva existe em sua exteriorização, que é também uma forma de *Aufhebung*. A força efetiva é, ao mesmo tempo, seu recalçamento e sua exteriorização. Sua verdade permanece apenas enquanto pensamento e sua unidade é seu conceito como conceito. A realização da força é, nesse sentido, a perda da realidade - ao menos do que se entendia por realidade até então. Pois a força se tornou essa universalidade que o entendimento conhece imediatamente como sua essência. É a força em sua verdadeira essência enquanto objeto do entendimento: o primeiro universal, isto é, a força recalcada sobre si como substância, é o conceito do entendimento - em que a força ainda não é para si. Mas é também o imediato, o objeto efetivo para a consciência. O segundo universal, isto é, o interior das coisas como interior, por sua vez, é a essência em si e para si e também, inversamente, está determinado como o negativo da força sensível objetiva.

Cabe aqui uma digressão a partir desse jogo mútuo entre as forças: podemos usar, seguindo Plana, a mesma linguagem desse jogo para pensarmos a intersubjetividade, em que um sujeito só pode realizar-se como homem na medida em que é ‘solicitado’ a exteriorizar-se por outro sujeito. Ramon Plana coloca nos seguintes termos:

O primeiro [sujeito] aparece assim passivo, perde sua independência, sua essência está ligada ao outro. Mas a ação que o exterioriza brota de si mesma, não pode ser solicitado a agir se já não existe nele a necessidade de fazê-lo. É, portanto, ele próprio ativo. Além disso, ao agir humanamente, ela também solicita sua exteriorização do outro que está à sua frente, com o qual já representa o papel de solicitante que inicialmente era exercido pelo segundo sujeito. Este, por sua vez, tornou-se passivo ou solicitado. Ambos

os sujeitos, portanto, são o campo ou tela para a realização do outro. Eles só podem agir humanamente tornando-se receptores das ações dos outros⁶⁶ (1994, p. 71).

A mesma lógica relacional de interdependência pode ser estendida para toda forma de relação compreendida por Hegel. A contradição de toda oposição tem como sua verdade a unidade inseparável dessas determinações opostas, a independência é apenas aparente, pois um pólo não existe sem o outro, a verdade é a unidade que a interdependência de ambos revela.

A verdadeira essência das coisas passa, a partir de então, a ser determinada de maneira mediatizada, isto é, para a consciência a imediatez de seu objeto era uma ilusão. A consciência entende que sua relação com as coisas é mediada e de forma mediada compreende aquilo que é considerado o interior das coisas, as forças que as integram. Se de um lado o que se tem são as forças como verdadeiras essências das coisas e de outro o entendimento que faz a mediação entre tais forças e a consciência, disso se segue o conceito de fenômeno (*Erscheinung*) como a totalidade da aparição do objeto para a consciência. Segundo Hegel, o fenômeno é o ser que é em si mesmo um não ser; é a totalidade do aparecer, e essa totalidade é o que constitui o interior das coisas: o jogo de forças com sua reflexão sobre si mesmo. Para a consciência as essências estão postas de maneira objetiva no interior das coisas. O ser desse interior é mediado pelo movimento do fenômeno; movimento em que o ser da percepção e o sensível objetivo têm, em geral, somente uma significação negativa. O interior é para a consciência oposto a ela ao mesmo tempo que ele é o verdadeiro ser em-si. Porém, ela ainda não é consciente de que esse interior é o momento do ser-para-si, que é o movimento negativo. Para a consciência, então, esse movimento negativo é o fenômeno objetivo evanescente, e não o seu próprio ser-para-si. O interior para ela é o conceito, mas ela ainda não conhece a natureza do conceito.

Por ter por objeto esse interior em que foi desfeita a oposição entre universal e singular, o entendimento sobrepõe sobre o mundo sensível um mundo suprassensível como o mundo verdadeiro. Mostra-se *sobre o aquém evanescente o além permanente*: “um Em-si que é a primeira, e portanto inacabada, manifestação da razão”, (FE, 2016, pp.114-115) um puro elemento de onde a verdade retira sua essência. Para a consciência, é o nada do fenômeno, um

⁶⁶ No original: “El primero [sujeto] aparece así como pasivo, pierde su independencia, su esencia está ligada al otro. Pero la acción que la exterioriza brota de ella misma, no podrá ser solicitada a obrar si en ella no se diese ya la necesidad de hacerlo. Es por tanto ella misma activa. Además, al obrar humanamente solicita, ella también, al otro que tiene frente a sí a su exteriorización, con lo cual representa ya el papel de solicitante que al principio corría a cargo del segundo sujeto. Este, a sua vez, ha pasado a ser pasivo o solicitado. Ambos sujetos, por tanto, son el campo o la pantalla de realización del otro. Sólo pueden obrar humanamente haciéndose receptores de la acción ajena”.

além vazio e incognoscível. É a *coisa em-si* kantiana. Mas, para Hegel, essa questão está mal colocada. Tratando nesses termos, realmente não há o que fazer em relação a incognoscibilidade desse interior. Seu pressuposto já marca toda impossibilidade de conhecimento: estar além da consciência já é a definição de incognoscibilidade. Restando ao ser entendimento somente se ater ao fenômeno enquanto aparência não verdadeira das coisas. Esvazia-se, assim, o que deveria ser tomado por verdadeiro e quando muito se preenche esse vazio, que para alguns é conhecido como sagrado (*Heilige*), com devaneios e delírios. Mas Hegel tem outra maneira de olhar para a questão, ele inverte o pressuposto de um interior que seria além do fenômeno para um interior que na verdade tem no fenômeno sua expressão, isto é, o interior, ou além suprasensível, já está presente, ele é o próprio fenômeno. Nas palavras de Hegel: “o suprasensível é o sensível e o percebido postos tais como são em verdade; pois a verdade do sensível e do percebido é ser fenômeno. O suprasensível é, pois, o fenômeno como fenômeno.” (Ibid, p.116). Não se pressupõe a essência das coisas situada em algum tipo de além incognoscível, esse seria um modo limitado e não dialético de se pensar a questão, o que a consciência reconhece como fenômeno já é essa essência, somente a um entendimento desprovido de razão faria sentido continuar a pensar a essência, o fenômeno e a consciência como três pólos separados. Por outro lado, isso não quer dizer que o suprasensível seja o mundo tal como é para a certeza sensível imediata e para a percepção, não se trata de voltar às ilusões da consciência sensível, “porque o fenômeno não é de fato o mundo do saber sensível e do perceber como ente, mas esse mundo como *conservado e superado* ou posto em verdade como interior” (Ibid, p. 116).

Diante disso, se desvanecem as diferenças particulares que existiam anteriormente entre a força solicitante e a força solicitada, a diferença entre elas converge numa única diferença. Deixam de existir, assim, todas as particularidades da força e a diferença passa a existir como universal. Já não há força nem a solicitar nem a ser solicitada, o que passa a existir é justamente essa diferença como universal em que todas as múltiplas oposições são resolvidas nela. “Essa diferença como universal é, portanto, o simples no jogo da força mesma, e o verdadeiro desse jogo. A diferença é a lei da força” (Ibid, p.117). Sobre o fenômeno, então, recai a negatividade da diferença universal, e isso se expressa na lei como a instabilidade do fenômeno em suas mutações, postulando, por outro lado, o mundo suprasensível como seu oposto, ou seja, um reino tranquilo das leis, imutável, embora as leis também estejam presentes no mundo percebido como se fossem cópias dessa outra dimensão. Todo esse movimento é sintetizado da seguinte maneira por Hegel na *Enciclopédia*:

quando a consciência se eleva, da observação da singularidade imediata, e da mescla do singular e do universal, à apreensão do interior do objeto, [e] assim determina o objeto da mesma maneira que o Eu, a consciência se torna consciência-de-entendimento. Só nesse interior não sensível o entendimento acredita ter o verdadeiro. No entanto, esse interior é algo abstratamente idêntico, em si mesmo indiferenciado; tal interior temos diante de nós na categoria da força e da causa. Ao contrário, o verdadeiro interior deve ser designado como concreto, como diferenciado em si mesmo. Apreendido desse modo, é o que chamamos lei. Com efeito, a essência da lei - quer se refira à natureza externa, quer à ordem ética do mundo - consiste em uma unidade inseparável, em uma conexão interna necessária de determinações diferentes. (...) As leis são as determinações do entendimento imanente ao mundo mesmo; nelas, a consciência-de-entendimento reencontra sua própria natureza e assim se torna objetiva para si mesma (ECF3, 2011, p. 193)

A lei é a inteligibilidade universal do fenômeno. Isso quer dizer que o fenômeno é pensado, pelo entendimento, através dela. O reino das leis é a verdade do entendimento, mas de uma verdade ainda parcial, porque o fenômeno ainda não está posto enquanto *fenômeno para-si conservado-superado*. O universal que surgiu segundo o movimento da consciência não expressa totalmente a complexidade do fenômeno e por isso os termos de uma multiplicidade de leis são mantidos. Mas, nas palavras de Hegel, “essa pluralidade mesma é antes um defeito: contradiz precisamente o princípio do entendimento para o qual, como consciência do interior simples, o verdadeiro é a unidade em si universal” (FE, 2016, p. 118). Diante disso, o entendimento busca unificar as múltiplas leis em uma só mais geral. Por exemplo, a lei da queda dos corpos e a lei da rotação dos planetas são concebidas como uma mesma lei, através da lei da gravitação universal. No entanto, segundo Hegel, essa unificação de ambas as leis na lei da gravitação universal, é tão genérica e universal que ela só exprime uma característica geral do movimento dos corpos, ou seja, ela não exprime nada mais que o conceito da lei mesma. “O entendimento pensa ter aí descoberto uma lei universal, que exprime a universal efetividade como tal. Mas, na verdade, só encontrou o conceito da lei mesma” (Ibid, p. 118). Segundo Siep, para Hegel essa lei universal não pode constituir a realidade dos processos e dos objetos. “Pois isso não implicaria apenas a irrealidade das coisas, estados e processos concretos; também implicaria que a própria determinação de leis determinadas "ela mesma ainda pertence à aparência, ou melhor, ao ser sensível” (Siep, 2014, p. 84).

Dessa forma o entendimento reencontra o conceito de força no conceito de lei. Quando uma lei é enunciada, se diferencia em seu interior aquilo que consideramos ser a força, o fundamento dessa lei. Mas essa diferença revela que na verdade o fundamental é constituído exatamente como lei, isto é, a força é constituída exatamente como a lei, pois ambas têm o mesmo conteúdo e a mesma constituição. Para o entendimento, esse movimento

tautológico não traz nada de novo no que diz respeito à coisa. Para nós, porém, esse movimento se revela como o contrário de si mesmo: “põe uma diferença que, para nós, não é diferença nenhuma; e além disso, ele mesmo a conserva e supera como diferença” (FE, 2016, p. 122). Com isso, temos a mesma mudança que já havíamos verificado no jogo de forças entre força solicitante e solicitada, força exteriorizada e força recalcada sobre si. Ocorre o mesmo movimento que expõe a diferença e a supera, porque na verdade não há diferença nenhuma. Assim o entendimento transfere essas mudanças, que antes pareciam ocorrer somente no fenômeno, para o mundo suprassensível, e dessa forma elas constituem, ou melhor, vêm a ser para o entendimento como a lei do interior. “Ele experimenta, como sendo lei do próprio fenômeno, que diferenças vêm-a-ser que não são diferenças nenhuma” pois elas são conservadas e superadas.

Desse modo, então, o suprassensível, esse reino tranquilo das leis, transforma-se em seu contrário: a lei que antes era compreendida como o-que-permanece-igual consigo, passa a ser, agora, compreendida como o contrário de si mesma, pois “o igual a si, antes se repele de si; e o desigual a si, antes se põe como igual a si”. É um mundo invertido, portanto; e assim se constitui o interior como fenômeno, ele se completa nesse movimento: “o primeiro mundo suprassensível era apenas a elevação imediata do mundo percebido ao elemento universal; tinha seu modelo nesse mundo percebido”, e somente o mundo percebido detinha o princípio da mudança e da alteração. Agora, porém, o reino das leis também adquire essa característica como mundo invertido. Por mais que olhando superficialmente esse mundo invertido pareça ser simplesmente o contrário do mundo percebido, como por exemplo, este é fenômeno e aquele é em-si, o que é amargo em um será doce no outro, o pólo norte em um é o pólo sul no outro; a verdade é que tais oposições, sejam elas quais forem, ‘interior e exterior’, ‘fenômeno e suprassensível’ e etc., já não ocorrem mais. As diferenças não são mais consideradas como duas substâncias distintas e separadas. Esses termos já foram superados pelo entendimento. O que ocorre agora é uma representação sensível do mundo invertido, isto é, o mundo sensível é transplantado para o mundo invertido como representação, ele não pode ser visto, ouvido ou tocado como no mundo sensível, mas é representado como um mundo sensível.

Entretanto, essa representação do mundo suprassensível - e aqui encontra-se uma passagem crucial do sistema hegeliano de um modo geral - não é constituída, em sua diferença em relação ao mundo sensível, como uma substância distinta, como tanto se abusou no pensamento metafísico. A dialética previne Hegel dessa armadilha, pois o próprio movimento da diferença revela que o conceito dessa diferença mesma deve ser representado como diferença interior, não como diferença em relação a outro, mas em relação a si mesma.

“Há que pensar a mudança pura, ou a oposição em si mesma: a contradição” (Ibid, p. 126). A diferença entre dois opostos não está de um lado ou de outro, como se só um fosse o oposto do outro, está, ao contrário, em ambos opostos, em um já está dado de imediato o outro, eles formam uma unidade nessa contradição, cada um não é oposto do outro, a diferença se dá internamente, isto é, cada um na verdade é o oposto de si mesmo, sequer são separados; antes, é essa oposição interna que possibilita o entendimento pensar em termos de dois opostos separados. O que permite Hegel formular o conceito de infinitude (*Unendlichkeit*):

Assim o mundo suprassensível, que é o mundo invertido, tem, ao mesmo tempo, o outro mundo ultrapassado, e dentro de si mesmo: é para si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo e seu oposto numa unidade. Só assim ele é a diferença como interior, ou como diferença em si mesmo, ou como infinitude (Ibid, p. 126).

Ou seja, o simples da lei é a infinitude; o que outrora se chamava força simples, agora desdobra-se a si mesmo, e é, através dessa infinitude, a lei; a lei é um igual-a-si-mesmo que é, ao mesmo tempo, a diferença em si. As partes representadas na lei, na ausência do conceito de diferença interior (infinitude), são o espaço e o tempo, a distância e a velocidade, o positivo e o negativo etc. Entretanto, Hegel afirma,

por meio do conceito de diferença interior, esse desigual e indiferente, espaço e tempo etc. são uma diferença que não é diferença nenhuma, e sua essência é a unidade; seu ser consiste antes em pôr-se como não ser, em se conservar e se superar na unidade. Subsistem ambos [os termos diferentes, são em si e são em si como opostos; isto é, cada qual é o oposto de si mesmo, tem seu outro nele, e os dois são apenas uma unidade (Ibid, p. 127).

Diante disso, compreende-se de que forma a contradição é a chave da infinitude: ser igual-a-si-mesma e, ao mesmo tempo, ter em si o outro como diferença interior, de modo que um não é o contrário de um outro, mas o contrário de si mesmo; tal como o infinito, que só pode ser pensado quando superamos a cronologia e a duração, de tal forma que um átimo se mostra mais intenso do que toda duração eterna, ou seja, a verdade do conceito de infinito não é uma espécie de eternidade, mas, já que precisa ser representada, só pode ser pensada através da menor unidade de duração possível que contém em si toda a infinitude e, por isso mesmo, é capaz de reverberar perenemente, é sempre-já. Para Hegel, é essa infinitude, que surge da contradição, que deve ser chamada de essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal; e aquilo que é “onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas antes é todas as diferenças como também seu ser conservado e superado; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se” (Ibid, p. 127). Em suma, da mesma maneira que compreende-se a finitude a partir da infinitude, e esse foi nosso caminho até agora, a infinitude precisa ser compreendida através da finitude, não em um mais além,

mas na efemeridade das coisas mesmas, na fugacidade do fenômeno, no instante dos acontecimentos, no que Hegel chamou de idealidade do finito⁶⁷.

Vejamos, brevemente, como Hegel define a infinitude na pequena lógica da *Enciclopédia*. Há, segundo ele, duas formas de se conceber a infinitude: uma falsa e outra verdadeira. Se pensarmos que algo se torna outro e que esse outro é ele mesmo um algo e, então, torna-se novamente um outro e assim por diante infinitamente, temos a má infinitude, uma falsa concepção da infinitude, pois ela se limita a ser a negação do finito através da progressão infinita que suprime o finito, é um simples enunciar da contradição que o finito é tanto algo quanto é também um outro. Essa é, portanto, a má infinitude do progresso até o infinito. No entanto, se, ao contrário, concebermos que

Algo, na relação com um outro, já é ele mesmo um Outro para com esse Outro; por conseguinte, como aquilo, para o que passa, é exatamente o mesmo que aquilo que passa, os dois não têm outra determinação a não ser uma só e a mesma determinação: a de um Outro; e assim Algo, em seu passar para Outro, só vem a juntar-se consigo mesmo; e essa relação para consigo mesmo, no passar e no Outro, é a verdadeira infinitude (ECF1, 2012, p. 191).

Já não se prolonga infinitamente esse passar de algo no outro quando se percebe que na verdade esse passar de um para o outro é uma atividade de autodiferenciação de algo consigo mesmo, que o outro não é o outro de algo mas o outro de si mesmo. O finito é superado não por recorrer-se a um mais além de toda finitude ou por eternizar o aparente movimento do finito, como se fosse o caso de pensar a infinitude como um finito sem limites, mas que não cessaria de permanecer no marco lógico-conceitual da própria finitude, ou seja, seria tomar por infinito o finito sem as determinações da finitude, mas que continuaria a reproduzir sua lógica. Antes, a verdadeira infinitude implode o finito ao se apresentar como a superação de uma velha ilusão, a saber, de que a diferença é exterior e só se dá mediante o confronto de algo com um outro. O que o verdadeiro conceito de infinito demonstra é que a diferença é sobretudo interior, que a contradição não se encontra entre duas coisas que se opõem de forma apenas exterior, mas sim entre algo consigo mesmo, que algo já tem em si sua própria diferença e contradição, e que essa é a verdadeira expressão de sua realidade. “A infinitude, ou essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, [faz] que tudo o que é determinado de qualquer modo - por exemplo, como ser - seja antes o contrário dessa determinidade” (FE, 2012, p. 128). Isto é, a infinitude revela a idealidade do finito e não um finito idealizado, ela o inverte; ao afirmar a diferença e a contradição como interiores, é

⁶⁷ No §95 da *Enciclopédia* Hegel afirma: “Essa idealidade do finito é a proposição-capital da filosofia, e toda a verdadeira filosofia é por isso um idealismo. Importa somente não tomar por infinito o que, em sua determinação mesma, logo se torna algo particular e finito” (ECF1, 2012, p. 193).

superada a lógica da finitude de sempre recorrer a um outro de um outro. O que fica demonstrado é que no finito mesmo se encontra a infinitude, que a infinitude não é um outro da finitude, mas a contradição interna do que se pensava ser o finito, é a diferença do finito consigo mesmo e, portanto, é sua idealidade que se revela; em outras palavras, é a determinação conceitual do que se pensava ser a imediaticidade sensível do finito. No limite, sequer há contradição, diferença e processo, a ilusão que é superada pelo verdadeiro conceito de infinitude é a ilusão de que haja de fato contradição entre os opostos, ou de que o infinito estaria acima ou além do finito; antes, o contrário, o finito desaparece (*aufheben*) no infinito, pois a infinitude é sua determinação afirmativa, é a negação da negação da finitude, é sua verdade.

Isso tudo é o que permite Hegel afirmar que, “quando a infinitude - como aquilo que ela é - finalmente é objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si” (Ibid, p. 128). No entanto, o entendimento⁶⁸ se limita a realizar a descrição do que é a consciência-de-si, e embora tome as diferenças da lei na unidade da força, permanece ainda refém dos esquemas da representação e acaba por dividir a lei e a força, o positivo do negativo, a distância e a velocidade. Nesse explicar descritivo e, portanto, representativo de seu objeto, a consciência encontra uma espécie de autossatisfação, observa Hegel, “ela está, por assim dizer, em imediato colóquio consigo mesma: só a si desfruta. Embora, sem dúvida, pareça tratar de outra coisa, de fato está somente ocupada consigo mesma” (Ibid, p. 129). Mas isso está sempre às costas do entendimento, tal como a infinitude, que mesmo tomando-a como objeto permanece dividindo-a em dois mundos ou dois elementos substanciais passíveis de serem predicados como substratos essenciais. Assim se compreende por que o entendimento mesmo gozando com a explicação representativa de seu objeto, com sua linguagem ainda refém da visão, acaba por, nas palavras de Lebrun, “engendrar a miragem do inefável, a louca nostalgia de uma ‘língua dos deuses’, de que Kant zombava, mas que, de direito, ele não recusava” (Lebrun, 2000, p. 67). Sintoma de uma linguagem que insiste em separar-se de seu objeto e dividi-lo em dois, presa ainda a miragem do outro, hipostasia o sensível como o lugar da verdade daquilo que se diz.

⁶⁸ Importante pontuarmos, contudo, que em nenhuma hipótese Hegel desconsidera a relevância do entendimento para o pensamento racional. Lembremos por exemplo o que ele afirma no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*: “a justa exigência da consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional: já que o entendimento é o pensar, é o puro Eu em geral” (p. 30). “O entendimento determina e mantém as determinações; a razão é negativa e dialética porque ela dissolve as determinações do entendimento em nada; ela é positiva, por produz o universal e compreende o particular inserido nele (...). O espírito é o negativo, aquilo que constitui a qualidade tanto da razão dialética como do entendimento; - ele nega o simples, e assim ele põe a diferença determinada do entendimento; ele também a dissolve, assim ele é dialético” (FE, 2012, p. 28).

Se o pensamento representativo, devido ao fato de que *diz* o sensível, suprime a autoridade pura e simples que este último exercia sobre a consciência perceptiva, sua linguagem, no entanto, não desconcerta tal consciência. Por mais radicalmente que pareça se opor ao sensível, o pensamento representativo não deixa de continuar se referindo a ele como ao concreto. A base imediata que critica é simplesmente deixada de lado e conservada, em última instância, como suporte de seus conceitos (Ibid, p. 82).

Hegel pretende dissipar a ilusão do entendimento em pensar que seu objeto tem um invólucro sensível, ao invés de perceber o quanto do que acredita ter diante dos olhos já é resultado do trabalho do conceito. O objeto, desse modo, não tem consistência substancial. Mas por não compreender o seu objeto enquanto conceito, o entendimento torna a figurar seu objeto como um outro, e assim se mantém sob o reino da representação. É Lebrun novamente quem nos lembra que Hegel:

quando critica a Representação, lança antes de tudo o anátema sobre a figuração sensível como tal, ao passo que ele critica, mais geralmente, a necessidade de uma expressão ou de uma figuração. A persistência de uma distinção entre o figurante e o figurado (pouco importando imaginá-los como enfeixados ou como cindidos) é o que caracteriza o modo de pensar representativo. (...) Já não se trata então de retirar aos signos a sua ambiguidade, nem estar em condições de visar aos conteúdos em sua plenitude, em suma, atingir a regulação ótima que deixasse parecer as ‘coisas mesmas’. Trata-se de mostrar que os signos não são instrumentos - que eles não eram as aproximações do ‘significado’ verdadeiro (se fizermos de um ‘Interior’ que estivesse à espera de ser posta à luz), mas, antes, dobras já em seu desdobramento, ‘momentos’ já do conteúdo presente desde sempre. Ou ainda: enquanto Representação acredita *falar-sobre*, essa fala sempre é situável no desenvolvimento daquilo de que se fala (Lebrun, 2000, p. 91).

É por não ter a infinitude como seu conceito que o entendimento só aceita a linguagem enquanto tradução, figuração, representação, em que os signos seriam os instrumentos necessários para iluminar aquilo que ainda permanecia obscuro. Não vê que aquilo sobre o qual se fala tem *na forma como se fala* seu elemento essencial, isto é, o discurso sobre a coisa é constitutivo de sua aparição. Por isso que a representação é a mais sofisticada ilusão da consciência, pois no limite ela não representa nada além de si mesma, assim como o entendimento só faz a experiência de si mesmo. Seu erro é não se dar conta disso e não reconhecer sua própria essência nessa experiência que realiza, mas sempre retornar a considerar seu objeto como algo totalmente outro a ser descrito e figurado. “O drama do pensamento de Entendimento é destacar-se do sensível, enquanto continua a operar com a mesma ingenuidade e sem reexaminar as representações que provêm da frequentação do sensível” (Lebrun, 2000, p. 78).

A clássica alegoria do final do capítulo III da *Fenomenologia* fica assim justificada, pois embora o entendimento não perceba, “por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior [das coisas], nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro - tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto” (FE, 2012, p.130). No entanto, e isto faz toda a diferença, Hegel não deixa de ressaltar que tal afirmação não seria possível sem que fosse realizado todo movimento dialético da consciência na tentativa de construir seu saber sobre o objeto; somente no percurso fica patente que as figuras da consciência - certeza sensível, percepção e entendimento - se desvanecem frente a consciência-de-si, e que essa, por sua vez, se revela ser a verdade daquelas figuras. Esse é um outro jeito de afirmar que na verdade todo esse movimento dialético se dá, efetivamente, de forma retroativa, e que todos esses momentos são os pressupostos que a própria consciência-de-si põe para si mesma, afinal, “a consciência da coisa só é possível para a consciência-de-si”(Ibid, p. 130).

Esse é o motivo pelo qual o saber que se constrói ao longo da *Fenomenologia* em momento algum se assemelha a um *retorno ao sentido tal como é vivido, purificado de sedimentações*, como se fosse o caso de uma volta a alguma origem encoberta ou, então, abolir a mediação que deturpa o dado. Tampouco é um saber progressivo que funciona à base de acúmulo e que, portanto, tem seu valor somente no que resulta ao final. Pelo contrário, trata-se muito mais de desmistificar e perder as ilusões a nível da consciência do que colecionar máximas invariáveis e estanques. Há uma experiência realizada pela consciência que retroativamente coloca seus pressupostos, ao mesmo tempo em que atravessa e supera suas limitações e mistificações que ela mesma se coloca. Por se tratar de um processo que acontece na dimensão lógico-conceitual, existe uma simultaneidade atuante entre seus diferentes momentos. Trata-se, por fim, de superar o saber enquanto saber de uma consciência, portanto saber subjetivo, individual e etc. Como veremos no próximo capítulo, a consciência que realiza a experiência é o lugar de uma desapareição: na experiência de si mesma ela se desvanece ao se compreender verdadeiramente enquanto espírito. E o entendimento, então, “antes de ser responsável por erros de fato, é responsável por uma ideologia”, pois “isolar os ‘pensamentos’ e encadeá-los como simples objetos de conhecimento, dá crédito à ideia de que o Saber é uma estratégia 'subjetiva'" (Lebrun, 2000, p. 77). E é justamente isso que Hegel visa superar:

É aqui que o conhecimento racional deve distinguir-se do simples conhecimento de entendimento. E a tarefa da filosofia é mostrar, contra o Entendimento, que o Verdadeiro, a Ideia, não consiste em generalidades vazias, mas num Universal que, em si mesmo, é o particular, o determinado. Se o verdadeiro é abstrato, então ele é o não verdadeiro. A sã razão humana, por sua vez, vai ao concreto. É somente a reflexão do Entendimento que é

teoria abstrata, não verdadeira, que só é precisa em minha cabeça (Hegel, 1993, p. 53).

Trata-se, portanto, muito menos de pensar objetos individuais a partir de uma consciência unilateral do que determinar o caráter e a realidade de uma certa forma de objetividade.

Capítulo III

A experiência do Espírito, o Saber Absoluto

Como resultado do movimento dos capítulos anteriores, passamos à efetividade do conceito de experiência da consciência. Isto é, a consciência supera a certeza subjetiva em relação a seu objeto, assim, ela não mais considera o verdadeiro como algo outro dela mesma, ela já não é refém de suas representações. O conceito desse verdadeiro desvanece na experiência que a consciência faz dele e, assim, o objeto deixa de se mostrar como antes era equivocadamente considerado *em-si*: o ente (*ens*) da certeza sensível, a coisa (*res*) concreta da percepção, a força (*conatus*) do entendimento. O objeto se mostra inconsistente em si mesmo, ele não é uma positividade dada, e tanto quanto a consciência, também é atravessado pela negatividade e dela depende para se realizar enquanto objeto. *O em-si para além do conceito é nulo enquanto algo totalmente indeterminado.* O conceito do objeto que se realiza pela experiência torna-se o objeto efetivo e, desse modo, a anterior certeza da consciência *vem a perder-se na verdade.* Surge, então, o que nas relações anteriores não era possível de se pensar: *uma certeza igual à sua verdade.* A consciência torna-se para si mesma o verdadeiro, ela é o outro de si mesma e iguala seu conceito e seu saber ao seu objeto. Como explica Hegel, nesse ponto o *ser-em-si* e o *ser-para-outro* são o mesmo, “o Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio” (FE, 2012, p. 135).

Sendo assim, *a verdade da consciência é a consciência-de-si*, ela é o fundamento e o resultado das relações que vimos anteriormente. A consciência é consciência-de-si⁶⁹. A perspectiva da consciência, revela-se, então, ser um pressuposto da própria consciência-de-si, e toda a consciência de um outro objeto já é consciência-de-si: *eu sei de um objeto como meu (é minha representação); portanto, nele eu sei de mim*⁷⁰. É por esse motivo que Hegel declara ser a consciência-de-si a terra pátria da verdade, nela os objetos da certeza subjetiva, isto é, “o ser ‘visado’ [da certeza sensível], a singularidade e a universalidade – a ela oposta – da percepção, assim como o interior vazio do entendimento, já não estão como essências, mas como momentos da consciência-de-si” (FE, 2012, p. 136), esses objetos são, da perspectiva da consciência-de-si, *essências puramente evanescentes*. Por outro lado, isso não quer dizer que não há mundo sensível, ao contrário, para a consciência é *mantida toda a extensão do mundo sensível*; no entanto, ao mesmo tempo, esse mundo é na medida em que se refere à unidade da consciência consigo mesma, enquanto fenômeno ou diferença que não tem em si nenhum *ser*. É dizer, esse mundo existe enquanto mediado pela própria consciência-de-si, mas não enquanto totalmente dependente dela, ele é constituído *enquanto* mundo na medida em que é para a consciência-de-si, daí a ausência de um *ser em-si* anterior à própria relação que se estabelece entre a unidade que ambos formam⁷¹: a consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é conservada e superada, e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela” (Ibid, p. 137). Há, portanto, uma interdependência entre ambos, e a consciência-de-si deverá encontrar um equilíbrio entre a pura afirmação de si e a afirmação

⁶⁹ Heidegger, por exemplo, insiste que “o *é* não significa que nos atos de consciência que se dirigem às coisas também está sempre presente um ato de reflexão que lhe acompanha, mas sim que a proposição ‘a consciência é consciência-de-si’ significa que a essência da consciência está na consciência-de-si” (2002, p. 192). Ou seja, não são dois estados mentais separados, por assim dizer; são a mesma coisa, o que muda é a perspectiva, o conceito que se tem sobre um mesmo fenômeno, sendo o conceito de consciência-de-si a verdade do conceito de consciência, a sua existência verdadeira.

⁷⁰ No §424 da ECF3 Hegel faz a seguinte afirmação: “a expressão da consciência-de-si é: $Eu = Eu$; é liberdade abstrata, pura idealidade. Assim a consciência-de-si é sem realidade; pois ela mesma, que é tal objeto, já que não há diferença alguma dela consigo mesma. (...) Na expressão $Eu = Eu$ se exprime o princípio da absoluta razão e liberdade. A liberdade e a razão consistem em que eu me eleve e que aprenda cada objeto como um membro no sistema que sou eu mesmo; para abreviar, que eu tenha em uma só e 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. Contudo, essa unidade do Eu e do objeto, que constitui o princípio do espírito, primeiro só está presente de modo abstrato, na consciência-de-si imediata, e só é conhecida por nós, que consideramos, [e] não ainda pela própria consciência-de-si. A consciência-de-si imediata não tem ainda por objeto o $Eu = Eu$, mas somente o Eu ; por esse motivo é livre apenas para nós, não para si mesma, ainda não sabe de sua liberdade; tem somente em si a base dessa liberdade, mas ainda não a liberdade verdadeiramente efetiva” (ECF3, 2011, p. 195).

⁷¹ Siep comenta o seguinte: “All the experiences of consciousness are sublated, and hence preserved, in the shape of self-consciousness, even though they are not completely integrated into self-consciousness itself. Self-consciousness is the true object, and it is in comparison with self-consciousness that the object of consciousness - the sensible, perceptible world explicable through the understanding - is treated as a mere appearance. But this object, too, is altered through experience. The unity of self-sameness and manifoldness of universality and singularity, which was established at the end of the understanding chapter, now reveals ‘for us or in itself’ the structure of life” (Siep, 2014, p. 89).

objetiva do mundo, pois a consciência-de-si é a reflexão realizada a partir do mundo sensível que é percebido por ela, ela é essencialmente *o retorno a partir do ser-outro*. Ou seja, sem consciência do mundo não há consciência-de-si. Não há um *a priori* de um em relação ao outro, pois a relação constitutiva de ambos se dá de forma simultânea e retroativa. Antes da relação mesma, não há nem um nem outro, depois é como se ambos sempre já existissem.

Esse é o motivo que leva Hegel a afirmar que a consciência-de-si em sua imediatez é *desejo em geral*, pois ser *desejo* nada mais é do que, nas palavras do nosso autor:

a forma em que a consciência-de-si aparece no primeiro grau de seu desenvolvimento. O desejo não tem (...) uma determinação mais ampla que a do impulso, enquanto esse, sem ser determinado pelo pensar, é dirigido para um objeto exterior em que busca satisfazer-se. (...). Onde algo idêntico a si mesmo traz em si uma contradição e está cheio do sentimento de sua identidade, essente em si, consigo mesmo, como também do sentimento oposto de sua contradição interna, ali surge necessariamente o impulso a supracumir essa contradição (ECF3, 2011, p. 197).

Isso nos mostra que a relação com o objeto é necessária para o sujeito. Não há espaço nessa relação para algum tipo de solipsismo, a consciência só é autoconsciente ao se lançar no mundo – seu próprio movimento exige esse elemento de alteridade. No objeto o sujeito intui sua própria falta inerente, percebe que o objeto é parte de sua própria essência, e que somente dirigindo-se a esse objeto é capaz de sair de sua unilateralidade. A negatividade existe tanto do lado do sujeito quanto de seu objeto. É a consciência-de-si, então, que está em condições de superar essa contradição, Hegel continua na ECF3:

pois essa consciência não é nenhum ser, mas absoluta atividade; e ela a conserva e supera ao apoderar-se do objeto – que, por assim dizer, só pretende ser autônomo -, satisfazendo-se pela consumição desse objeto; e, por ser a consciência-de-si fim-de-si-mesma, conserva-se nesse processo (2011, p. 198).

A consciência-de-si conserva-se ao consumir o objeto, ela experimenta sua realidade ao ter a experiência da nulidade do mundo sensível frente ao seu desejo, ela é capaz de devorá-lo, destruí-lo sem que o objeto ofereça resistência para além de sua constituição material⁷². É essa diferença em relação ao mundo de objetos inanimados que demonstra à consciência a realidade de seu impulso capaz de suprimir a contradição existente entre ela e o

⁷² Já no capítulo da *certeza sensível* Hegel nos diz que até mesmo os animais assim se comportam diante das coisas, “pois não permanecem diante das coisas sensíveis como se fossem em si, mas desesperam dessa realidade, e, na absoluta certeza de seu nada, as agarram sem mais e as consomem. E a natureza toda celebra, como os animais, os mistérios revelados a todos, que ensinam qual é a verdade das coisas sensíveis” (FE, p. 91). Também na *Enciclopédia* Hegel faz um comentário reafirmando esse ponto: “apesar dessa contradição interna, permanece a consciência-de-si absolutamente certa de si mesma porque sabe que o objeto imediato, exterior não tem nenhuma realidade verdadeira, [mas] é, antes, algo nulo perante o sujeito; é algo autônomo simplesmente na aparência, e de fato é tal que não merece, nem pode subsistir, para si, mas deve perecer pela potência real do sujeito” (ECF3, p. 198).

objeto. Daí, segundo Hegel, a incapacidade daquilo que é inanimado suportar a contradição: “o não-vivo não tem impulso por não poder suportar a contradição, mas parece quando nele irrompe o Outro de si mesmo” (ECF3, 2011, p. 198). Por ser necessariamente impulso, pulsão, a consciência-de-si só é, tal como a alma e o espírito, porque é capaz de suportar em si mesma essa contradição. Portanto, “a consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é suprasumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela” (FE, 2012, p. 137). Assim, segundo Hegel, o objeto é posto subjetivamente. Ao superar o objeto o sujeito supera sua própria falta interior: ele confere objetividade à sua subjetividade e faz do objeto algo subjetivo.

Entretanto, o mundo oferece uma resistência diferente dessa dos objetos inanimados, pois o mundo não é constituído apenas por tais objetos frente a uma única consciência que os confronta, o mundo que se revela à consciência também tem espírito, isto é, há nesse mundo outros sujeitos conscientes-de-si, dotados de semelhante independência e que não se deixam dominar e ser devorados como coisas: o mundo da consciência-de-si é, sobretudo, o mundo dos outros seres vivos e da sociedade humana. Assim, “o que a consciência-de-si diferencia de si como essente não tem apenas, enquanto é posto como essente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um ser vivo” (Ibid, p. 137). Por isso tão independente quanto a consciência-de-si é também independente seu objeto, e “a consciência-de-si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente seu objeto com o caráter do negativo; ou que é, de início, desejo – vai fazer, pois, a experiência da independência desse objeto” (Ibid, p. 137).

Aqui toda epistemologia encontra seu limite, já não é mais suficiente encarmos o processo de saber da consciência como mera relação entre um sujeito e um objeto, nenhuma consciência existe sozinha em um mundo de objetos inanimados e assim constrói seu saber. Esse modo de proceder só tem relevância se considerado retroativamente da perspectiva da consciência-de-si, que se encontra sempre-já imersa em relação, sobretudo, com outras consciências-de-si. A verdade da consciência é a consciência-de-si, a segunda é o fundamento da primeira, e a primeira, portanto, é apenas o pressuposto que a consciência-de-si faz para si mesma em seu processo de tornar-se autoconsciente. A realização de sua experiência enquanto consciência-de-si é que permite essa decupagem de seus diferentes momentos lógicos e figuras teóricas que vimos até aqui.

3.1

O Eu que é nós, e vice-versa

O mundo no qual a consciência-de-si existe é o mundo da vida⁷³. Como vimos no capítulo dedicado ao *Entendimento*, o resultado final da experiência do entendimento unificou o mundo suprasensível e o mundo sensível em uma unidade que é ela mesma a sua contradição, nos revelando o conceito de infinitude. A infinitude, então, foi definida como a *essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal*; e a vida, nesse sentido, é reflexão e movimento ao mesmo tempo em que é a *unidade do diferenciado*; também podemos dizer se tratar de uma espécie de processo *autopoiético* que dissolve suas formas para gerar novas formas de autossustentação e reprodução da espécie (Siep, 2014, p.89). Ou seja, a vida é um processo de produção e de negação de suas formas através do qual persiste algo idêntico (a espécie, o gênero, a própria vida orgânica).

Podemos dizer que a essência da vida se determina de três maneiras: como *infinitude, independência e temporalidade* (Plana, 1994, p.93). Infinitude porque ela se auto diferencia e retorna a sua unidade, ela é contradição: o ser vivo se divide em órgãos que garantem a unidade do vivente, a espécie se realiza em indivíduos que vivem a serviço da própria espécie. Independência, pois, ela se determina a partir de si mesma, não de um outro: ela é o próprio outro de si mesma. Por fim, temporalidade porque, como Hegel a define, ela é a essência simples do tempo (*das einfache Wesen der Zeit*) que em sua igualdade consigo mesma, tem a figura sólida do espaço (*die gediegene Gestalt des Raumes*) (FE, 2012, p.137). Ou seja, é a totalidade do tempo que se desenvolve em sucessão sem dispersar-se em momentos separados, pois cada momento é parte dessa mesma totalidade. Com isso se revela que a vida é, em sua essência, *um todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e se conserva simples nesse movimento*. Já não é mais uma abstração do ser nem da universalidade, mas sim um *ser que é essa fluida substância simples do puro movimento em si mesmo*. A vida é o movimento em si mesmo. Um puro movimento que se repete e se replica indefinidamente – tal como uma pulsão (*Trieb*).

Por outro lado, e isto para Hegel é fundamental, é apenas na consciência-de-si que se completa perfeitamente o círculo da reflexão, somente através dela a unidade da vida é

⁷³ A vida aqui deve ser entendida em seu sentido amplo, ou seja, tanto vida biológica quanto vida geral na qual todo *eu* se confronta, um elemento da substancialidade que aparece enquanto outro, e o sujeito não se deixa reduzir a ele; nesse sentido ela se confunde com o conceito de mundo, daí porque, em alguns momentos dessa dissertação, optamos pela expressão “mundo da vida”.

para-si. Como se através da consciência-de-si a vida pudesse finalmente olhar para si mesma, ser consciente de que é vida e que a si mesma produz. Por isso, nas palavras de Siep, “é para objetos com essa estrutura que a consciência-de-si agora se volta para ‘testar’ sua tese de que o verdadeiro ser não deve ser identificado com o objeto inanimado que se opõe às suas atitudes teóricas e práticas, mas sim com a própria consciência-de-si” (Siep, 2014, p. 89). A vida, portanto, por não existir para si mesma enquanto gênero simples que é, tem como resultado se remeter à consciência para a qual ela [a vida] mesma se revela como unidade, isto é, como gênero. A consciência-de-si, por sua vez, enquanto forma de vida, tem por objeto a si mesma como *puro eu*. Será em sua experiência consigo mesma frente à vida que ela enriquecerá esse objeto ainda abstrato e adquirirá as determinações que já vimos vigentes no conceito de vida. Hegel diz: “a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprimir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo” (FE, p. 140). Por ser desejo, a consciência-de-si tem na aniquilação do outro a certeza de si mesma como uma certeza objetiva. Assim, se abre um processo indefinido, pois, a negação do objeto através da satisfação do desejo nunca é total. O objeto sempre será uma necessidade para a consciência, porque sendo ela desejo, não pode deixar de desejar o que a ela se defronta – o desejo é gerado de novo na satisfação⁷⁴.

Entretanto, o que a consciência-de-si encontra como alteridade em relação a ela já não é o objeto sensível que a percepção analisa, é um objeto que já é reflexão em si mesmo, e por ser reflexão em si mesmo, ele já se encontra no âmbito da vida. Nesse âmbito, a consciência-de-si tanto faz a experiência da independência do seu objeto, quanto seu desejo e satisfação são condicionados por esse objeto, uma vez que ocorrem através dele. Assim, ao realizar essa experiência, a verdade vem-a-ser para a consciência-de-si de um modo duplo: ela tanto é condicionada pelo objeto de seu desejo, quanto é absolutamente para si, pois tem o poder de *conservar e superar* seu objeto. Porém, devido a independência de seu objeto, a satisfação da consciência-de-si, afirma Hegel, só pode ser alcançada caso seu objeto leve a cabo a negação de si mesmo e, ao mesmo tempo, seja negação em si mesmo:

Mas quando o objeto é em si mesmo negação e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência. Na vida, que é o objeto do desejo, a negação ou está em um Outro, a saber, no desejo, ou está como determinidade em contraste com uma outra figura independente; ou então como sua natureza inorgânica universal. Mas uma tal natureza universal independente, na qual a

⁷⁴ Na *Enciclopédia* Hegel afirma: “como o objetivo do desejo é o próprio desejo, assim a satisfação do desejo é também necessariamente algo singular, transitório, cedendo ao desejo que sempre de novo desperta; é uma objetivação que fica constantemente em contradição com a universalidade do sujeito, e, no entanto, sempre de novo estimulada pela falta sentida da subjetividade imediata; [objetivação essa] que nunca atinge absolutamente o seu fim, mas leva somente o *processo ao infinito*” (ECF3, 2011, p. 200).

negação está como negação absoluta, é o gênero como tal, ou como consciência-de-si. A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si (FE, 2012, p. 141).

Isso quer dizer que a consciência-de-si em sua verdade mesma só é quando diante de uma outra consciência-de-si que detêm as mesmas determinações que ela, que é tão autônoma e atravessada pelo desejo quanto ela. O fim do desejo não é o objeto sensível, mas a si mesmo na forma do desejo de um outro, por isso a consciência-de-si só encontra satisfação em outra consciência-de-si⁷⁵. Somente encontrar sua satisfação em uma outra consciência-de-si significa que a consciência-de-si só pode *ser* conjuntamente a outras consciências-de-si, que sua verdade é a existência dessas outras consciências-de-si, ou seja, que sua verdade é ser intersubjetiva, *ela é si mesma ao ser o outro de si mesma mediante o outro dela mesma*. É dizer, a consciência-de-si só alcança sua efetividade em uma outra consciência-de-si tão viva e desejante quanto ela, o sujeito só se satisfaz em um outro sujeito. A verdadeira experiência da consciência é a experiência de sua intersubjetividade.

Retomando, então, constata-se que o conceito de consciência-de-si completa-se em três momentos:

- a) O puro eu indeterminado que surge como seu objeto imediato. Aqui temos o descobrimento do eu, o encontro imediato consigo mesmo.
- b) A superação da imediatez desse objeto independente ao suprimi-lo e, portanto, torná-lo mediado. Assim ela é desejo, e a satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma que transforma sua certeza em verdade. Nesse ponto ela descobre sua dependência em relação ao mundo da vida. Ela somente é quando retorna a si vinda desse mundo da vida.
- c) A verdade de sua certeza é a duplicação de si que a torna um objeto para si mesma, ela é um objeto para sua própria consciência, objeto que tem em si mesmo seu ser-outro e, assim, é independente. Ela é sujeito diante de outro sujeito.

Em suma, como resultado desses três momentos, temos que ela é uma consciência-de-si para uma outra consciência-de-si, pois somente assim ela torna-se para si mesma uma unidade em seu ser-outro. Quando ela tem uma consciência-de-si como objeto, ela é tanto *eu* quanto objeto. “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e

⁷⁵ É de Hyppolite a seguinte observação: “o desejo se refere aos objetos do mundo; depois, a um objeto mais próximo de si mesmo, a Vida; enfim, a uma outra consciência-de-si, é o próprio desejo que se procura no outro, o desejo do reconhecimento do homem pelo homem” (2003, p. 175). Mais adiante ele diz: “a consciência-de-si atinge a si própria nesse desdobramento de si quando a vida se torna uma outra consciência-de-si para mim, uma consciência-de-si que me aparece simultaneamente estranha e a mesma, em que o desejo reconhece um outro desejo e a ele se refere” (Ibid, p. 178).

para si para uma outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (FE, 2012, p. 142). Por esse motivo, neste ponto, Hegel afirma que para nós, mas não ainda para a consciência-de-si, já está presente o conceito de *espírito*: a unidade das diversas consciências-de-si, *um eu que é nós e um nós que é eu*. Também por esse motivo a consciência tem nos conceitos de *consciência-de-si* e de *espírito* seu ponto de inflexão, *a partir do qual se afasta da aparência colorida do alguém sensível, e da noite vazia do além supracensível para entrar no dia espiritual da presença*.

A verdade da consciência-de-si reside na intersubjetividade entre duas consciências-de-si, cada um dos sujeitos é dotado de negatividade, autoconsciência, independência e *são* através do outro; cada um desejará o outro e será pelo reconhecimento de um em relação ao outro que se tornarão conscientes-de-si. Por esse motivo o objeto do eu é a vida verdadeira, a infinitude que já não se reduz ao conceito abstrato, mas é conceito realizado na pluralidade de sujeitos que se reconhecem, em uma duplicação *multilateral e polissêmica*. A essência mesma da consciência-de-si, tal como da vida, é essa infinitude, ser o contrário de si mesma, ser o outro de si mesma e ter em si mesma o movimento que a engendra enquanto tal. É o que é através de sua alteridade e negação, através do outro é igual a si mesma e assim tem a universalidade identificada a sua individualidade. A efetividade de cada uma depende da outra, pois somente através de ambas é que a realidade de cada uma e do mundo se efetiva, e esse movimento que vai desde uma até a outra é o que Hegel chama de *movimento do reconhecimento*. Vejamos como ele ocorre.

Se para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si, isso significa que ela saiu de si, ela perdeu a si mesma e se alienou por agora se encontrar em uma outra consciência. Ela se encontra frente a outro eu, que é tanto um outro quanto um eu igual a ela, o outro diante dela é um outro e é ela mesma. Porém, ela supera esse outro ao não o ver como essência, como um outro que não ela mesma; antes, ela vê a si mesma nesse outro. Sua certeza de si mesma advém, então, dessa superação do outro enquanto outro. Com isso, esse outro revela ser ela mesma, pois é a si mesma que ela enxerga no outro; sua superação, portanto, deve ser de si mesma. Desse modo, a consciência-de-si retorna a si mediante essa superação de seu outro, pois ela se torna novamente igual a si mesma, e ao fazer isso, ela restitui também a outra consciência-de-si em sua independência. Ela reconhece a si mesma ao reconhecer uma outra consciência-de-si. Sintetizando: a consciência-de-si está em outra consciência-de-si, mas esta outra consciência é ela mesma; é superado, desse modo, esse ser outro, e a superação acaba por ser de si mesma, assim a consciência-de-si recupera sua independência frente a outra, e ao fazer isso ela restitui também a independência da outra

consciência-de-si. Ambas as consciências são para si mesmas ao serem também para outra; cada uma é si mesma e o seu contrário.

Entretanto, Hegel irá ainda mais longe, pois ressalta muito bem como:

esse movimento da consciência-de-si em relação a uma outra consciência-de-si se representa, desse modo, como o agir de uma (delas). Porém esse agir de uma tem o duplo sentido de ser tanto o seu agir como o agir da outra; pois a outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não seja mediante ela mesma. A primeira consciência-de-si não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, que é para si, sobre o qual portanto nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si mesmo que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto, faz somente o que faz enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências (FE, 2016, p. 143).

Diferentemente de todo o processo que analisamos anteriormente, é finalmente neste ponto que podemos falar de um legítimo processo de auto constituição da consciência: somente diante de uma outra autoconsciência é que podemos constatar o surgimento da consciência-de-si. Essa é a derradeira experiência da consciência. Hegel está nos dizendo que não existe qualquer processo de saber anterior às relações dialéticas de reconhecimento que duas consciências travam uma com a outra. A reflexão só é possível como co-reflexão, as consciências-de-si só são conscientes de si umas para as outras. Toda a realidade seja ela social ou natural só surge enquanto tal para a consciência depois de realizados os processos de reconhecimento intersubjetivos que são responsáveis pelo surgimento do que entendemos ser a autoconsciência⁷⁶. Toda efetividade do mundo que compartilhamos enquanto seres sociais, sujeitos de ação e etc., só tem validade e realidade na presença de uma pluralidade de consciências, esse é o motivo que leva Hegel afirmar ser o processo sempre duplo: “cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto, faz somente o que faz enquanto a outra faz o mesmo”, do contrário, caso não ocorra essa espécie de projeção de si no outro que instaura a possibilidade de reconhecimento, o agir unilateral é totalmente inútil, ele cairia no vazio, não teria qualquer existência real⁷⁷. A consciência-de-si revela ser,

⁷⁶ Sobre isso, Siep faz o seguinte comentário: Their being “for one another” doesn’t merely mean that they are set over against one another like two facing mirrors. It is rather in their “identity” that they exhibit a reciprocal and multidimensional dependence. The emergence and alteration of a single consciousness is not possible in the absence of the expectations, stimuli, reactions, confirmations, etc. of other “partners” (Siep, 2014, p. 90).

⁷⁷ Por isso podemos traçar uma correspondência entre a consciência e a História, nas palavras de Paulo Arantes, “a clareza da consciência e da História só podem surgir juntas. Uma certa imagem do passado, coerente e ativa, só se torna possível por obra de uma ruptura do imediato, de uma fissura que trabalha seu corpo monolítico: só com esta negação pode emergir a consciência do ser-em-si e para-si – em outras palavras, a consciência só se instaura na medida dessa ruptura. Ora, é claro que essa ruptura do imediato traduz em seu plano próprio a operação fundamental do espírito: o ato da cisão, da oposição a si mesmo, o tornar-se seu próprio objeto, o distinguir-se para reportar-se ao diferente aí posto, como a si mesmo. (...) assim como a co-pertinência entre

desse modo, mais que uma dimensão teórica, ela é prática. Toda a dialética da consciência e do objeto que vimos até aqui existe, portanto, somente enquanto pressuposição teórica realizada pela consciência-de-si; não há relação dialética entre um sujeito e um objeto com vista a construção de um saber - por parte do sujeito sobre o objeto - se em alguma medida já não tenha ocorrido um processo de reconhecimento entre o sujeito e seu mundo social. Isso é justamente o que justifica a afirmação de Hegel de que somente na consciência-de-si entramos no terreno da verdade, ela é a mediação entre seus pressupostos teóricos e o espírito enquanto saber absoluto. Ela é a mediadora necessária e evanescente entre a sensibilidade e a razão, a consciência-de-si não apenas se revela como a verdade da consciência como também o primeiro grau do conceito de espírito, que é, por sua vez, e ainda veremos isso adiante, sua meta e realização verdadeira, sua existência plena e absoluta.

Não é por acaso que vimos esse mesmo movimento no *jogo de forças* no capítulo sobre o *Entendimento*, com a diferença de que o que naquele jogo era apenas para nós, *os filósofos que acompanham o caminho da consciência*, aqui já está presente para a própria consciência, e por isso ela é consciente de si⁷⁸. O que naquele capítulo observamos na dialética entre duas forças diferentes que se solicitavam e se referiam mutuamente, aqui observamos na dialética entre duas consciências-de-si, porque as forças agora são conscientes de si mesmas, elas constataam essa relação essencial de uma com a outra. A externalização da consciência-de-si frente a outra consciência-de-si faz de seu ser fora de si um ser para-si, e como isso é válido para ambas consciências-de-si, cada uma é para a outra o termo médio mediante o qual é consigo mesma mediatizada. *Elas se reconhecem reconhecendo-se reciprocamente*. Anterior a esse processo de reconhecimento não há nada o que posteriormente e teoricamente pode se pressupor – o ser em-si, o nùmeno e etc. Esse é o

eguidade e a temporalidade repousa, em última instância, sobre uma reflexão primitiva, sobre uma divisão-originária, assim como é possível reconduzir a produção do tempo a essa distância, podemos também ver que a cumplicidade entre o Espírito e a História deriva duma reflexão semelhante. Com efeito, a abertura da História coincide com o advento do Espírito. Se a luz da consciência torna visível a História, esta só pode emergir após uma longa incubação, sob a condição de ser acolhida por uma instância já susceptível de refleti-la. Ora, só a consciência é capaz de fazê-lo, pois ‘só a consciência é o Aberto (*das Offene*)’: aquilo a que a História pode revelar-se (*offenbaren*), ao mesmo tempo como objeto e como campo produtor do universal, só pode ser esse Aberto, ou, em outros termos, ‘a consciência tornada reflexionante (*nachdenkend*)’” (Arantes, 1981, p. 203).⁷⁸ Sobre isso, Hyppolite tece o seguinte comentário: “Assim como as forças, aparentemente estranhas entre si e descobertas pelo entendimento, mostravam-se uma força única, dividida em si mesma – cada força sendo ela própria e sua outra -, assim também a dualidade das consciências de si viventes torna-se o desdobramento da consciência de si no interior de si própria” (Hyppolite, p. 170). Plana, por sua vez, faz a seguinte observação diante dessa repetição do movimento dialético em diferentes momentos da consciência: “texto que nos indica a forma do processo dialético hegeliano, que é um movimento em espiral. Em cada um dos graus de desenvolvimento da consciência se repete o mesmo jogo, reencontramos a mesma estrutura fundamental, mas no grau superior esta estrutura não se repete de maneira idêntica e enfadonha (como pensa Hegel ocorrer no idealismo de Schelling), mas sim cada vez vai se enriquecendo mais. Aparecem novas determinações intrínsecas” (Plana, 1994, p. 119).

processo responsável pela constituição subjetiva das consciências conscientes-de-si mesmas e, conseqüentemente, do mundo da vida. Não se trata, portanto, de uma epistemologia, pois a Hegel é inócuo todo procedimento teórico que parte de uma consciência isolada frente a um objeto que lhe é dado. Tal modo de proceder é uma ilusão do entendimento humano, uma ilusão que a consciência vive enquanto não descobre o conceito de si mesma. É exatamente isso, essa forma de ilusão representativa, que Hegel visa superar ao longo de todos esses capítulos que tratamos até aqui. Desse modo, é como se Hegel estivesse nos mostrando que todo o conceito que se tem sobre o conhecimento até o momento em que é escrita a *Fenomenologia do Espírito* tivesse se equivocado por ter como pressuposto relações entre sujeitos e objetos que não têm concretude por não corresponderem à realidade, permanecem procedimentos teóricos abstratos por não enxergarem o processo real de formação da consciência enquanto consciência pensante, socializada e dotada de razão. Só há verdade reconhecida, a consciência é duplicada antes de ser individual e, portanto, toda epistemologia que parte da consciência individual como parâmetro para o conceito de saber, tem por pressuposto uma consciência carente do conceito de si mesma. É nesse ponto que Hegel vai além de Descartes e Kant, por exemplo, que com o *cogito* e o *sujeito transcendental* não ultrapassaram as considerações da consciência individual: por mais que haja esse elemento reflexivo de autoconsciência em ambos – o *cogito* se refere a si mesmo em Descartes e para Kant toda percepção já é, ao seu modo, apercepção⁷⁹ – lhes faltam justamente o conceito de reconhecimento como fundamento de toda forma de consciência. Suas filosofias permanecem refém de pressupostos não demonstrados. Na consciência-de-si, ao contrário, seus pressupostos são por ela mesma postos, isto é, são demonstrados segundo sua necessidade lógica. Dessa forma, ela alcança o conceito de si mesma, torna-se *Razão* por fazer a experiência de si mesma através de uma outra consciência-de-si.

Mas Hegel não se limita a considerar apenas essa dimensão intersubjetiva. Como nesse momento de reconhecimento já está presente o conceito de espírito (eu que é nós, nós que é eu), com isso se demonstra como há uma dimensão ainda mais fundamental que é constitutiva até mesmo desse processo de reconhecimento, a saber, a dimensão social e cultural na qual as consciências-de-si se relacionam e se desenvolvem. Hegel vai além até mesmo de Fichte, como bem observado por Siep:

Hegel vai além de Fichte ao reconhecer também as pré-condições sociais e culturais sob as quais o “ser um para o outro” dos indivíduos se desenvolve. Essas próprias pré-condições têm o caráter de uma vida espiritual, isto é,

⁷⁹ Pegando carona com Heidegger (2002, p. 191).

autoconsciente; e os indivíduos “diferenciam” e “especificam” (ausdifferenzieren) a si mesmos dentro dessa vida como fariam dentro de um gênero comum. A autoconsciência de uma classe social ou “estrato” de um povo ou de uma época determina, ou “suporta”, a autoconsciência dos indivíduos através da linguagem, dos costumes, das normas etc. como uma substância “fluida, idêntica a si mesma”. Além disso, é dentro ou entre os vários povos e épocas que um verdadeiro conceito dessas relações transindividuais e interpessoais começa a tomar forma (teleologicamente)⁸⁰ (Siep, 2014, p. 91).

O conceito de consciência hegeliano está longe de se reduzir a uma dimensão interior onde se realizam nexos essenciais de experiências sensíveis imediatas, como se a partir disso a consciência fosse um fenômeno passível de ser analisado e mensurado em situações de ‘experimentos em laboratório’ ou analisada teoricamente de forma abstrata e unilateral; trata-se, sobretudo, de demonstrar através desse conceito a realidade efetiva do espírito. Em poucas palavras: não se trata de ser consciente de si mesmo de maneira reflexiva, mas de se conscientizar da efetividade de uma realidade fundamental a realidade sensível dos objetos presentes para a consciência. O capítulo sobre a consciência-de-si é o ponto de inflexão de toda a *FE*, ele é o meio e também o começo⁸¹, somente nele a consciência alcança a sua verdade ao constituir sua história de forma retroativa e torna-se apta a alcançar o conceito de *espírito* em toda sua extensão fundamental. Realizar isso significa, justamente, superar a *aparência colorida do aquém sensível* (finitude) e a *noite vazia do além suprassensível* (abstração, transcendência) *para entrar no dia espiritual da presença* (infinitude concreta e imanente).

Além disso, é preciso dizer, não é como se existissem seres humanos que fossem apenas consciência e outros que atingissem a consciência-de-si. Hegel deixa claro que consciência é consciência-de-si. O ser humano é consciente de si, ou melhor, *ser* humano é ser consciente de si. A questão é outra, há uma diferença entre ser consciente de si e atingir o conceito de si mesmo: ser consciente de si em sua dimensão constitutiva é atravessar relações dialéticas em um mundo vivo, atingir o conceito de si mesmo é o saber sobre isso, é trazer à

⁸⁰ No original: “Hegel goes beyond Fichte in also recognizing the social and cultural preconditions under which individuals’ “being for one another” develops. These preconditions themselves have the character of a spiritual, i.e. self-conscious, life; and individuals “differentiate” and “specify” (ausdifferenzieren) themselves within that life as they would within a common genus. The self-consciousness of a social class or “stratum” of a people or an epoch determines, or “bears,” the selfconsciousness of individuals through language, customs, norms, etc. like a “fluid, self-identical” substance. Moreover, it is within, or among, the various peoples and epochs that a true concept of these transindividual and interpersonal relations begins to take shape (teleologically)”.

⁸¹ Se ainda quisermos pensar em termos de uma mera ascensão linear da consciência até atingir a consciência-de-si, como se fosse simplesmente o caso de uma progressão em etapas de uma consciência em processo de aprendizagem segundo alguma cronologia, devemos então considerar o capítulo quatro o primeiro capítulo, dele todo o processo se desenvolve tanto para trás rumo a certeza sensível quanto para frente, rumo ao saber absoluto. Mas não é disso que se trata.

tona o que já se encontra na superfície – é revelar aquilo que já se realiza de forma inconsciente. A aparência se torna igual à essência. É o espírito que se revela como a verdade, pois é ele mesmo todas as relações que se realizam no próprio mundo, este mundo em que vivemos todos. Daí a crítica de Hegel sobre a filosofia kantiana poder “ser considerada a filosofia que apreendeu o espírito como consciência e que contém só e unicamente as determinações da fenomenologia, e não da filosofia do espírito”. Por não considerar as determinações fundamentais do processo de reconhecimento para todo saber, Kant, segundo Hegel, negligencia a verdade do próprio saber. Como se *o conhecimento fosse perseguido como uma defesa contra a verdade*.

O reconhecimento, podemos dizer, é uma expressão da vida do espírito, e o movimento infinito da vida se cumpre também neste nível. No fundo, se trata de uma condução do saber humano ao saber sobre si mesmo, de uma efetivação da realidade do espírito tornada acessível no interior de si, isto é, para a consciência-de-si. O que vimos até aqui foi uma fenomenologia da consciência-de-si. Veremos agora porque se trata, então, de uma fenomenologia do *espírito*. O objetivo de Hegel não era fazer uma teoria do conhecimento, mas sim demonstrar a efetiva realidade do espírito. Dizendo de outro modo, para Hegel toda epistemologia já é, também, ontologia, e todo processo de saber é indissociável do que entendemos por mundo e sociedade. Não existem possibilidades transcendentais do conhecimento, o que existem são processos efetivos de reconhecimento, estes sim, condições de possibilidade de todo saber. Não se desassocia os conceitos de história, sociedade, conhecimento, consciência e realidade, são todos interligados em sua efetividade real, e é isso que está em questão na *FE*, é a essa dimensão que o conceito de experiência se refere.

3.2

...ou seja, *Espírito*

Se na consciência-de-si já está presente o conceito de Espírito, pois o eu é nós e o nós é eu; é somente na *Razão* (capítulo V) que a consciência-de-si dá efetividade a esse saber. Na razão, sua atitude negativa frente ao outro se transforma em uma atitude positiva, isto é, sua independência e liberdade não são mais resguardadas às custas do mundo, ela reconcilia sua negatividade à positividade do mundo, ela consegue agora suportar ambas extremidades, pois

sabe ser ela mesma a realidade, em outras palavras, toda a efetividade não é outra coisa que ela, “seu pensar é imediatamente, ele mesmo, a efetividade” (HEGEL, 2002, p. 172). A razão, afirma Hegel, é a certeza da consciência de ser toda a realidade. Isto é uma maneira de dizer que não há realidade para além dos conceitos que a própria consciência se coloca, nem mesmo o mundo sensível está imune a essa mediação, como observou Siep, é como se nossa percepção fosse inconscientemente estruturada por conceitos⁸². Dessa forma, ela é tanto *em-si* quanto *para-si* mesma essa realidade, pois ela *se demonstra* como tal, e é justamente esse o percurso que vimos até agora, o percurso dessa demonstração em que o *em-si*, enquanto outro, se desvanece para a consciência na dialética da certeza sensível, do perceber e do entendimento. Da mesma forma, é demonstrado no capítulo IV da *FE*, o movimento da independência da consciência em que o *ser-outro* se desvanece para ela, na luta pela dominação e escravidão, no pensamento da liberdade estoicista, na libertação cética e na luta de libertação absoluta da consciência infeliz cindida em si mesma⁸³.

Ser *toda realidade* significa que a razão se reconhece enquanto puro eu: a negação absoluta de todo conteúdo determinado, o vazio da abstração radical de todas as determinações. Na pura singularidade do eu vige uma universalidade esvaziada de todo conteúdo, ela é autoreferente e se coloca enquanto eu evanescente que exclui todos os outros, ou seja, como puro eu sou diferente de todos outros eus. Esse é o ponto em que o espírito se faz indivíduo, pois é pelo indivíduo que o espírito torna-se externo para si mesmo e se efetiva. Em outras palavras, é como se disfarçando-se de um eu individual, o espírito tanto mantém sua universalidade radical ao libertar-se de todas as determinações particulares, quanto surge imediatamente enquanto um ‘isso’ que existe efetivamente, um indivíduo empírico contingente imediatamente consciente-de-si, um “ser-para-si”.

Porém, essa certeza de ser a realidade permanece pura abstração da realidade, e Hegel nomeia essa postura de idealismo vazio (*leere Idealismus*), ao se manter na dimensão da certeza meramente subjetiva. Por ser ainda certeza e, portanto, Eu, essa postura mantém a essência da realidade como puramente universal, ao fazer reaparecer a consciência de um lado e a realidade do outro. Desse modo, a razão é ainda uma operação de projetar na realidade o “puro meu da consciência” (*reine Mein des Bewusstseins*) e ainda enunciar as coisas como

⁸² “Scientific and merely analytic inferences ultimately only unpack and expound the inferential relations implicit in concepts, which do not refer to anything external but are themselves totalities of thought and being. There is no ‘reality’ over and above these concepts, nor is the sensibly perceptible world something extra-conceptual. Like our perception itself, it is (unconsciously) conceptually structured. Even simple human activities like the satisfaction of drives can, for Hegel, be understood as implicit inferences” (SIEP, 2014, p. 108).

⁸³ Por motivos de tempo hábil para a pesquisa, não iremos abordar e analisar essas partes do capítulo IV da *FE*, assim como não se aprofundará no capítulo V. Essas partes serão pressupostas para esse capítulo da dissertação.

sensações e representações. Por isso, Hegel observa como esse idealismo tem por complemento um empirismo absoluto, pois só assim se preenche de conteúdo um eu/meu vazio, na multiplicidade do sentir e do representar. Nem Kant nem Fichte podem estar corretos. Esse idealismo afirma como verdadeiro um conceito abstrato da razão, “por isso a realidade lhe surge imediatamente como algo tal que não é a realidade da razão; quando a razão deveria ser toda a realidade” (HEGEL, 2002, p. 177). Por exemplo, Fichte, na esteira de Kant, busca explicar todas as formas da objetividade em termos de atividades subjetivas, e a consciência-de-si permanece dependendo sempre de algo outro: a multiplicidade de formas sensíveis do entendimento e da intuição, a multiplicidade do dado e da ‘coisa em si’ que subjaz à faculdade de representação. Hegel, ao contrário, apresenta o desenvolvimento sistemático do próprio princípio idealista como uma experiência, uma experiência que se dá não apenas no plano individual, mas, sobretudo, a nível histórico-social; não se trata de uma experiência que se realiza apenas nas faculdades humanas, na consciência, mas também na sociedade, no espírito. Esse é o deslocamento hegeliano por excelência, inaugurar o escopo da dimensão histórica e social no seio da ontologia e do debate epistemológico de sua época.

Portanto, por ser ainda certeza, ser eu, a razão abstratamente idealista não é a realidade em sua verdade, é necessário que mais uma vez ela eleve sua certeza à verdade, é necessário que a consciência, enquanto razão, se saiba como espírito. “Essa verdade que sabe é o espírito” (HEGEL, 2017, p. 209). Apreender a realidade em sua verdade é passar da experiência individual às experiências de caráter social, é passar das figuras de consciência para as figuras de um mundo, para as figuras das estruturas sociais⁸⁴. Desse ponto em diante a experiência é experiência do espírito, não apenas da consciência. Não é por acaso que Siep considera o capítulo VI, *o Espírito*, um corte na *Fenomenologia*. Aqui o processo histórico da humanidade entra em cena de fato e o espírito se determina *como a verdade da alma e da consciência*. (ECF3, 2011, p. 210) Não se trata mais de pensar em termos de figuras de uma consciência, mas sim em figuras ou momentos do espírito universal no mundo. A razão torna-se “consciente de si mesma como seu mundo e do mundo como de si mesma” (FE, p. 298). O que quer dizer que nesse nível da análise se supera toda forma de dualismo ontológico entre um plano conceitual e outro plano material, sensível, externo aos conceitos. Com o conceito de espírito se estabelece de vez a verdade no lugar da certeza: não há mundo exterior como um dado natural independente dos conceitos que o próprio espírito produz, se

⁸⁴ Hyppolite chama atenção para o fato de que “Hegel descobre além da moralidade (*Moralität*), que em Kant e em Fichte exprime somente o ponto de vista do indivíduo em ação, a realidade viva dos costumes e das instituições (*Sittlichkeit*)” (Hyppolite, 1971, p. 12).

quisermos uma imagem para pensar a realidade, poderíamos dizer que há diferentes formas em que o espírito articula a si mesmo por meio de conceitos e se oferece à consciência seja na forma da intuição ou do pensamento, da natureza ou da cultura⁸⁵. O espírito é, como Hegel afirma na *Enciclopédia*, “saber da unidade do subjetivo e do objetivo: saber que seu objeto é o conceito, e o conceito é o objetivo” (ECF3, 2011, p. 211).

Quando Hegel ressalta no prefácio da *FE*, naquela famosa passagem, de que é preciso compreender o todo não só como substância, mas como sujeito, e na *Enciclopédia* afirma que o espírito é *o saber da totalidade substancial, é a verdade que se sabe* (Ibid, p. 211), é no sentido de que a realidade não é ‘governada’ por leis naturais a nível substancial, mas por determinações que se dão ao nível disso que Hegel chama de espiritual, o que também pode ser entendido como sujeito, pois é essa atividade auto-reflexiva e negativa que se torna consciente de si mesma e do seu mundo como de si mesma. “A existência do espírito, o saber, é a forma absoluta, isto é, a forma que tem em si mesma o conteúdo, ou o conceito que existe como conceito, o conceito que a si mesmo conhece sua realidade” (ECF3, 2011, p. 215). Não são duas coisas separadas, o conteúdo do saber do espírito não lhe chega de fora e muito menos lhe é dado, na verdade ele faz parte do próprio espírito, lhe é indissociável; a ideia de que há duas dimensões separadas é ilusória, um equívoco da finitude, é pela transposição (*Aufhebung*) dessa ilusão que o espírito se demonstra tal como é: “o absoluto autodeterminar-se, a infinita negatividade do que é exterior ao espírito e a si mesmo, o ideal que produz toda a realidade a partir de si” (ECF3, 2011, p. 215). Ou nos termos em que Hegel definiu na *FE*, “a essência sendo, que ao mesmo tempo é para si efetiva como consciência, e que se representa a si mesma para si, é o espírito” (p. 298). O espírito, portanto, é uma totalidade sem conteúdo substancial, isto é, não tem por detrás ou como essência nenhuma coisa subjacente, ao contrário, é pura atividade, uma negatividade criadora, desenvolvimento incessante, seu conteúdo é a própria história e as realizações humanas. Além disso, o espírito não é uma oposição à natureza, pelo contrário, a natureza é um grau de expressão do próprio espírito, assim como a consciência humana também é, e as instituições que surgem ao longo da história. Ou seja, ao mesmo tempo que o espírito não tem conteúdo substancial, ele se expressa da forma mais material e objetiva possível conservando sua dimensão subjetiva.

Por isso a totalidade hegeliana não é um todo orgânico, mas uma lacuna que inclui em si todos seus antagonismos, contradições e inconsistências, expressão do próprio processo dialético que repetidamente passa da substância ao sujeito⁸⁶, como vimos nas diferentes

⁸⁵ Sigo aqui o comentário de Siep, 2014, p. 163.

⁸⁶ Seguindo o inventivo comentário de Žižek a esse respeito. Cf. *Menos que nada*, 2013, p. 227.

figuras da consciência. Se nessa totalidade *a aparência se torna igual à essência*, é porque por detrás da aparência não há nenhuma essência substancial idêntica a si mesma, a aparição já é a própria essência, o erro está justamente em pressupor uma essência distinta de sua aparência, a essência é a aparência enquanto aparência, enquanto criação que o próprio espírito produz em sua atividade, é *a essência viva e efetiva*. O que esse processo revela, portanto, é mais como o sujeito ou espírito aparece como fracasso da própria substância em ser o fundamento ontológico da realidade, o espírito enquanto infinita negatividade de autodeterminação não surge como negação de alguma positividade primordial, mas como negação de si mesmo, pois não há substancialidade alguma a ser negada a nível ontológico, sujeito e substância vêm depois dessa lacuna fundamental, dessa ausência substancial como princípio fundador da realidade. O espírito em sua atividade é o conceito para essa impossibilidade de um todo orgânico e autoconsistente. A negatividade, assim, não é apenas uma propriedade do espírito enquanto atividade frente a realidade objetiva, mas é parte da própria realidade objetiva, uma vez que essa objetividade se revela ontologicamente inconsistente.

É dessa perspectiva, então, que o espírito pressupõe a si mesmo tanto como alma quanto como consciência, se fazendo finito para depois conservar e superar (*aufheben*) essa pressuposição feita por ele (ECF3, 2011, pp.213-214). Isto é, ser alma e consciência faz parte da autoconstituição do espírito enquanto espírito, é sua própria retroatividade que realiza esse percurso que acompanhamos até aqui, e que Hegel sintetiza no parágrafo 440 da FE:

[1] O espírito é, pois, consciência em geral - que em si compreende certeza sensível, percepção e o entendimento -, quando na análise de si mesmo retém o momento segundo o qual é, para ele, a efetividade essente objetiva, e abstrai de que essa efetividade seja seu próprio ser-para-si. [2] Ao contrário, quando fixa o outro momento da análise, segundo o qual seu objeto é seu ser-para-si, então o espírito é consciência-de-si. [3] Mas, como consciência imediata do ser-em-si-e-para-si - como unidade da consciência e da consciência- de-si -, o espírito é a consciência que tem razão; que, como o ter indica, possui o objeto como determinado em si racionalmente (...). [4] Essa razão, que o espírito tem, é enfim intuída por ele como razão que é; ou como a razão que no espírito é efetiva, e que é seu mundo, assim o espírito é em sua verdade; ele é o espírito, é a essência ética efetiva (FE, 2012, p. 299).

Todos esses momentos são abstrações que existem apenas no espírito⁸⁷. Parafraseando Siep, são aspectos dessa forma autônoma de realidade social que é consciente de si mesma. Por isso a verdade do espírito só é enquanto razão e mundo, essa essência ética que se efetiva na realidade. Todos esses momentos são aspectos da razão autoconsciente de si mesma enquanto realidade objetiva. O todo aqui é anterior às partes, o espírito não é apenas uma totalidade constituída por indivíduos-átomos, mas uma totalidade que preexiste aos seus membros. Por outro lado, a singularidade individual, o próprio sujeito, demonstra-se ser a forma na qual o espírito se efetiva em sua própria realidade. Isto é, embora as determinações da consciência venham dessa totalidade social, tudo depende dessa forma de ser da consciência individual para se realizar, como já vimos, a consciência é a efetividade do espírito.

O espírito, portanto, se revela em sua imediatez como a vida ética de um povo, e sua efetividade é produzida e transformada por si mesma através da ação dos inúmeros indivíduos, ao mesmo tempo que permanece independente em relação a eles. Hegel na *FE* chama essa dimensão de *obra universal*, que mediante o agir de todos e de cada um se constitui enquanto realidade ética. Por esse motivo, por exemplo, essa dimensão não pode ser alterada de forma intencional pelas ações individuais, muitas vezes, inclusive, as intenções acabam por resultarem em seu oposto, a exemplo do assassinato de Júlio César. Os senadores que o mataram o fizeram com a justificativa de que a concentração excessiva de poder nas mãos de César acabaria por minar as bases da República romana, mas foi justamente seu assassinato que implodiu a República. Por outro lado, é também a intenção de suprimir César com seu assassinato que o eterniza, é depois de morto que César se torna César. Somente o processo histórico e coletivo é capaz de revelar o curso do espírito, nenhum indivíduo, nem mesmo Alexandre ou Napoleão, tem o controle sobre os desdobramentos efetivos de suas ações enquanto homens de Estado. O espírito produz a si mesmo⁸⁸.

⁸⁷ “São abstrações suas todas as figuras da consciência até aqui consideradas; elas consistem em que o espírito se analisa, distingue seus momentos, e se demora nos momentos singulares” (FE, 2012, p. 299) No capítulo VII, A Religião, Hegel ainda afirma o seguinte: “Só está no tempo o espírito total; e as figuras que são figuras do espírito total, como tal, se apresentam em uma sucessão temporal porque somente o todo tem efetividade propriamente dita, e por isso tem a forma da pura liberdade perante o Outro - forma que se exprime como tempo. Porém, os momentos do todo - consciência, consciência-de-si, razão e espírito - por serem momentos, não têm ser-aí distinto um do outro” (Ibid, p. 450).

⁸⁸ Lebrun faz um interessante comentário sobre isso: “Já a ação histórica, se vai ser a mais representativa do Espírito livre - se vai representá-lo por excelência -, é porque ela é o contrário de um trabalho: é genial no sentido kantiano; e um indivíduo histórico não molda sua época tal como o artesão faz com a argila ou a pedra. Ele não age sobre ela, para sermos exatos. É outra coisa o que ele faz. Ele se afirma por meio dela e deixa-a afirmar-se nele: nem ele é *produto* de sua época, nem ela é *obra dele*” (Lebrun, 1988, p. 280).

Sendo assim, todo o desenvolvimento do espírito é correlato ao desenvolvimento da própria história, ele lhe é inseparável por ser ele próprio história. Ele é uma realidade simultaneamente individual e universal que se apresenta na história do mundo sob a forma dos diferentes povos. Por esse motivo, Hegel expõe na *FE* os diferentes estágios do espírito, a saber, *espírito imediato*, *espírito alienado de si mesmo* e *espírito certo de si mesmo*, como correspondentes a três períodos da história universal, o mundo antigo (Grécia e Roma), o mundo moderno (do Feudalismo e da Renascença à Revolução Francesa) e o mundo contemporâneo (de Napoleão) (cf. Hyppolite, 2003, p.351). Isso quer dizer que o espírito é em cada estágio da história o desenvolvimento de seu próprio saber de si. Se esses são os momentos que constituem a história do espírito, é porque são esses os momentos em que o saber do espírito, isto é, seu conceito, foi produzido através de sua própria atividade. É retroativamente que o espírito compreende sua história, é retroativamente que ele faz de sua história a sua verdade. Mais uma vez, assim se dá a passagem da substância ao sujeito, o espírito não tem conteúdo substancial por seu conteúdo ser, em sua efetividade, essa atividade em ação, esse processo dialético no qual seu saber de si é construído. O mundo antigo não é tomado como origem do conceito de espírito por ter tido alguma essência social originária, mas por ter fornecido as condições de ser pressuposto como origem, é somente ao atingir o saber de si que o espírito pode pressupor uma origem. As condições de possibilidade da cidade grega em sua eticidade ser compreendida como origem só se realizam pela própria *FE* enquanto expressão do saber de si do espírito. Aquilo que se realiza ao longo da história até o início do mundo moderno é o que permite o espírito pressupor a origem de seu desenvolvimento enquanto tal; já vimos isso antes, é a realização do efeito que permite que algo como uma causa exista. A perda da eticidade orgânica da cidade antiga não é algo a ser recuperado, é apenas o pressuposto que permite o espírito contar a sua história enquanto tomada de consciência de si mesmo, de ser sujeito e não ter conteúdo substancial para além de sua própria atividade.

Ora, o que acompanhamos até aqui é justamente a história da construção desse saber de si do espírito. Daí a mudança no título da obra, de *Ciência da experiência da consciência* para *Fenomenologia do Espírito*. Não se trata de fazer apenas a ciência da experiência da consciência, mas sim do espírito, de apresentar o modo como o espírito aparece não só para a consciência, mas para si mesmo, como seu saber de si foi construído ao longo da história através de um desenvolvimento dialético que é lógico-conceitual, e que só é possível de ser revelado enquanto tal de forma retroativa. Com isso, Hegel desloca a consciência como o lugar de síntese da experiência, essa experiência científica do espírito não se realiza apenas no

interior de um indivíduo, mas sobretudo ela é resultado de um longo processo histórico, ela se oferece primeiro como experiência social, e se a consciência experimenta esse saber, é porque ele já faz parte do todo, é porque o espírito já atingiu as condições históricas que tornam essa experiência possível. A história torna-se o solo incontornável e universal da experiência. A *Fenomenologia do Espírito* é a primeira manifestação desse saber, é a primeira vez que o espírito alcançou o conceito de si mesmo e tornou possível a experiência de si em sua realidade efetiva. O sistema que a *Enciclopédia* expõe, por exemplo, é a expressão dessa realidade efetiva do espírito em suas diferentes dimensões: lógica, natural, antropológica e espiritual⁸⁹.

Esse saber é a *verdadeira existência* da consciência, ele a permite se despojar da ilusão de que é presa a algo estranho, a um outro, como afirma Hegel no último parágrafo da *Introdução*. O saber de si enquanto espírito faz a aparência se igualar à essência, e permite que *a consciência mesma designe a natureza do saber absoluto*. Disso trata o último capítulo da *FE*, *O saber Absoluto*; até aqui, embora já tenhamos definido o conceito de espírito, da perspectiva da *FE*, esse saber ainda não está presente para o espírito, o espírito ainda não se sabe enquanto espírito. Veremos, então, como isso ocorre no capítulo VIII da *FE*, como o espírito enquanto consciência faz a experiência de si mesmo, isto é, alcança o conceito de si mesmo, seu saber absoluto.

3.3

A retroatividade dos círculos

Apesar do título do último capítulo da *FE* passar a impressão de que nesse ponto da obra finalmente iremos acessar o saber de tudo o que existe - *o saber absoluto* -, o que de fato ocorre nesse capítulo é algo bem mais, se assim podemos dizer, modesto e radical. Não se trata de acessar pelo pensamento o reino substancial das coisas, do em-si, como se esse saber se encontrasse em alguma outra dimensão que já não fosse a dimensão imanente à própria

⁸⁹ Importante mencionarmos aqui as divisões presentes na *FE* e como mais tarde elas reaparecem modificadas e reorganizadas na *Enciclopédia*. O capítulo dedicado ao espírito na *FE* compreende apenas o que na *Enciclopédia* Hegel designa como “Espírito Objetivo”, que é essa dimensão ética e institucional do espírito. Além do espírito objetivo, na *Enciclopédia* Hegel faz mais duas divisões nessa categoria, a saber, “Espírito Subjetivo” e “Espírito Absoluto”. O primeiro corresponde aos cinco primeiros capítulos da *FE*, que tratam da consciência individual. Já o segundo corresponde aos dois últimos capítulos, e na *Enciclopédia* aparecem designados como “Espírito Absoluto”, que abarca as dimensões da arte, da religião e da filosofia enquanto expressões absolutas do espírito.

experiência da consciência. Trata-se exatamente do contrário, o saber absoluto marca antes o ponto onde a experiência se transforma em uma experiência da impossibilidade de um além da experiência, já não há mais a possibilidade da consciência fazer o jogo dialético entre em-si e para-si ou para-nós, aqui já não resta mais nenhuma ilusão sobre o em-si disponível. O saber de si do espírito através da consciência “não tem por elemento do ser-aí outra coisa que esse saber de si mesmo” (FE, 2016, p. 5). Esse limite da experiência é também o momento em que se chega a um ponto de destituição radical das coordenadas objetivas e subjetivas, aqui todas as formas interiores e exteriores da consciência são sistematicamente desmanteladas e surge uma nova temporalidade própria à consciência e ao espírito: uma temporalidade retroativa e circular (MALABOU, p. 133).

Nos dez primeiros parágrafos desse capítulo, Hegel se ocupa em rememorar o movimento da consciência, retroativamente se percorre o caminho pressuposto como aquele que leva da certeza sensível ao saber absoluto, pois a verdade da consciência é ser a totalidade de todos seus momentos e saber todas as suas determinações singulares como si, isto é, como sujeito, como espírito. “Esses são os momentos dos quais se compõe a reconciliação do espírito com sua própria consciência” (FE, 2016, p. 520). Sendo assim, o que em tese seria o último desses momentos, o saber absoluto, é necessariamente a unidade de todos esses momentos. Não existe um outro desse saber de si, o que na religião é representação desse outro, no saber absoluto transforma-se em agir próprio do si (*Tun des Selbsts*), não há nenhuma realidade para além do desdobramento do conceito, o que faz com que seu conteúdo necessariamente seja o saber desse agir, esse “saber de toda essencialidade e de todo o ser-aí: o saber sobre este sujeito como sendo substância, e da substância como sendo este saber de seu agir” (Ibid, p. 523). O que se acrescenta, portanto, é esse saber da totalidade de todos os momentos, a reunião dos momentos singulares como a verdade do espírito. Para o espírito, quando todos os seus momentos se tornam toda a sua realidade, isso implica no fim da ilusão de algo outro, de uma realidade substancial oculta. Essa é a operação que transforma todo conteúdo na forma do Si, é a realização do conceito de espírito, é o saber absoluto, *o espírito que se sabe em figura-de-espírito, ou seja: saber conceituante*.

Ao fim e ao cabo, esse saber se realiza na forma do eu universal imediatamente mediatizado (*unmittelbar vermittelt*), ou seja, na forma do eu conservado e superado (*aufgehoben*), a forma da consciência-de-si. Essa é a forma na qual o espírito percorre a si mesmo, e o faz para si enquanto espírito, pois tem a figura do conceito na sua própria objetividade. Aqui a temporalidade se transforma, o processo dialético da *Aufhebung* causa uma torção na noção linear do tempo. Hegel diz,

Como o espírito que sabe o que ele é, não existe antes, aliás não existe em parte alguma, senão depois do cumprimento do trabalho de dominar sua figuração imperfeita, de se criar para a sua consciência a figura de sua essência, e, dessa maneira, igualar sua consciência-de-si com sua consciência (Ibid, p. 524).

O espírito que se sabe enquanto espírito, que é saber absoluto de si mesmo, não existe antes de sua própria atividade. A noção de uma linearidade torna-se inadequada. É pela atividade do próprio espírito que o em-si é pressuposto enquanto substância que *é-aí* desde antes, enquanto simples e imediato, como um ser carente-de-si (*selbstlose*). Mas somente o comportamento negativo do espírito frente a objetividade é que torna positiva essa objetividade, ele a engendra por meio de sua negatividade, faz do objetivo o positivo para a consciência, pois o em-si só existe enquanto pressuposto, sua consistência é uma atribuição da consciência. O espírito, portanto, só se manifesta no tempo na medida em que ainda não apreendeu seu conceito puro, que é, segundo Hegel, a eliminação do próprio tempo. O tempo, desse modo, é o conceito enquanto si exterior apenas intuído, mas não compreendido como si, como sujeito. Por isso, Hegel afirma ser o tempo o destino e a necessidade do espírito que ainda não atingiu o saber de si mesmo, o esquema temporal é o momento em que a consciência-de-si coloca em movimento a imediatez do em-si, a forma da substância para a consciência, o que possibilita o espírito *criar para a sua consciência a figura de sua essência*.

“Por essa razão deve-se dizer que nada é sabido que não esteja na experiência”. A experiência é tanto essa que transforma o espírito em objeto da consciência, como substância, quanto aquela que transforma a substância em sujeito; é ela o espírito em seu vir-a-ser em si mesmo. Pois somente como vir-a-ser que reflete sobre si mesmo o espírito é em verdade espírito, isto é, como movimento do saber de si mesmo que transforma todo ser em-si em ser para-si, que inverte a substância em sujeito, o objeto em conceito, e a extensão da finitude na sua própria infinitude. A experiência do saber absoluto do espírito é esse movimento circular, que sempre retorna sobre si, que pressupõe seu começo e que o atinge no fim (“*Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht*” [PhG, 2011, p. 525]). Esse movimento circular subverte a representação do antes, do agora e do depois, ele instaura a ideia da indiferença desses momentos (Lebrun, 1988, p.243), pois o círculo é o símbolo da unidade das dimensões do tempo. Quando Hegel reivindica um retorno ao começo, é ao custo de reconhecer a abstração que existe na ideia de um começo originário, por isso mesmo esse começo só se realiza verdadeiramente no fim. Desse modo, o começo é na verdade uma miragem e o fim não é definitivo, ou seja, o que o saber absoluto traz à tona é que não existe verdade original e muito menos uma última palavra, se um certo trajeto é

percorrido pela consciência, esse trajeto só pode ser circular e nunca uma reta que prossegue abstratamente ao infinito.

Mas, então, isso significa que se anda em círculos passando sempre pelos mesmos pontos? Não, na *Lógica* Hegel aprimora essa imagem do círculo ao afirmar que “esse círculo tem em sua periferia um grande número de círculos; o total é uma longa sequência de desenvolvimentos que se curva sobre si mesma” (CL3, 2018, p. 332). Trata-se, assim, de um círculo de círculos, em que cada membro singular ao retornar ao início marca, simultaneamente, o início de um novo círculo. Tal como ocorre em círculos concêntricos, como é o caso dessa imagem que Hegel evoca, não se passa duas vezes pelo mesmo ponto, embora possamos sempre progredir ininterruptamente, o núcleo ainda é o mesmo em todos os casos. Isso quer dizer que a progressão posta em movimento pela dialética não é um dirigir-se para a frente sempre mais adiante, mas sim uma repetição que gera diferença a cada novo avanço, mas que retorna a suprimi-la: posição, supressão, re-posição, re-supressão. Por isso não existe um terceiro elemento que surgiria ao final do processo, o “novo”. Esse novo não é um outro do antigo, ele é seu próprio início reposicionado. É esse deslocamento paralítico do objeto em si mesmo que configura a ‘passagem’ para um novo círculo, que faz surgir um novo objeto; o que a experiência proporciona à consciência é justamente se dar conta da verdade desse saber. O saber absoluto revela o fim dessa ilusão, ele demonstra como a diferença é interna e não existe um outro do sujeito, do espírito ou desse próprio saber. Se o sujeito é inconsistente em si mesmo, é porque a própria realidade exterior também é, esse é o limite e a verdade que a experiência do saber absoluto proporciona.

Do ponto de vista do sistema, o saber absoluto coincide com a filosofia, tal como foi exposto por Hegel na *Enciclopédia*⁹⁰. Ele afirma: “esse movimento, que é a filosofia, encontra-se já realizado ao apreender na conclusão o seu próprio conceito, isto é, só olha para trás na direção do seu saber” (ECF3, 2011, p. 352). É esse olhar retroativo, para dizermos com Malabou, que a filosofia enquanto saber absoluto lança sobre si mesma, sobre sua própria história, que possibilita que ela se liberte de sua forma unilateral e estabeleça seu conteúdo especulativo como sistema (MALABOU, 2005, p.135). Esse olhar faz com que toda ordenação em série seja abolida, revelando o contínuo desaparecimento das determinações finitas da consciência e do espírito, tal como ocorre na ideia absoluta, suas formas finitas se

⁹⁰ Da mesma forma na *Ciência da Lógica* o Saber Absoluto coincide com a Ideia Absoluta, e a filosofia é designada como “o modo supremo de apreender a ideia absoluta, porque seu modo é o modo supremo, o conceito” (CL3, p. 314).

anulam uma após a outra; por isso mesmo que a realização desse saber abole a temporalidade no elemento do conceito. Lembremos do que Hegel afirma no final da Lógica:

Pode-se, portanto, dizer certamente que todo início tem de ser feito com o absoluto, assim como toda progressão é apenas a apresentação do mesmo na medida em que aquilo que é em si é o conceito. Mas pelo fato de ser primeiramente apenas em si, igualmente não é o absoluto, ainda não é o conceito posto e também não a ideia; pois esses são justamente isto: o ser em si é apenas um momento abstrato, unilateral. A progressão não é, por conseguinte, uma espécie de abundância; ela seria isso se aquilo que inicia já fosse na verdade o absoluto; a progressão consiste, antes, no fato de que o universal determina a si mesmo e é para si o universal, isto é, é de igual modo o singular e o sujeito. Somente em sua consumação ele é o absoluto (CL3, 2018, p. 319).

O absoluto, portanto, existe enquanto consumação da progressão e do movimento do em si, o conceito de absoluto abole num só golpe a ilusão de uma série progressiva e da finitude enquanto em si, ou substância, pré-existente ao próprio conceito. É essa retroatividade circular que põe em evidência o caráter unificador do que se pensava ser um percurso em linha reta. Nela todas as diferenças são atravessadas e dissolvidas na ideia que, então, pode se designar como apenas idêntica e imediata (Lebrun, 1988, p.243) ou, ainda, como eu. Pois o eu, Hegel insiste, não é apenas o si, mas a igualdade do si consigo mesmo, isto é, um sujeito-substância.

Porém, importante reforçar, o eu nessa altura já não mais se confunde com o cogito em sua dimensão egológica, finita, que só é capaz de realizar uma experiência parcial. Esse cogito é apenas, nas palavras de Lebrun, *uma antecipação imediata e ingênua da infinitude do espírito*. Trata-se aqui de um eu que é espírito, e por essa razão é sujeito-substância, pois ele não é somente a consciência-de-si em sua interioridade, nem apenas a submersão da consciência-de-si na extensão da substância finita, ao contrário, é o movimento do si que se exterioriza de si mesmo ao submergir na substância, e, assim, retornar como sujeito que anula a diferença entre a objetividade e seu conteúdo. A força do espírito consiste, antes, em permanecer igual a si mesmo em sua exteriorização, é saber que tanto o ser-para-si quanto o ser-em-si são apenas momentos: seu saber é, portanto, essa aparente inatividade que contempla como a diferença se move nela mesma e retorna a sua unidade. Tal como o indivíduo histórico que não molda sua época como um artesão modela a argila, “ele não age sobre ela, para sermos exatos. É outra coisa o que ele faz, ele se afirma por meio dela e deixa-a afirmar-se nele: nem ele é produto de sua época, nem ela é obra dele” (Lebrun, 2018, p. 280).

O espírito, nesse ponto, tendo realizado a experiência de si mesmo, finalmente atinge o puro elemento de seu ser-aí, o conceito. Ao atingir seu conceito, todo seu movimento

torna-se ciência, *ciência da lógica*. Assim, seus momentos deixam de ser figuras da consciência, como se apresentavam antes, e são, agora, conceitos determinados pelo próprio espírito.

Se na fenomenologia do espírito cada momento é a diferença entre o saber e a verdade, e é o movimento em que essa diferença se conserva e se supera - ao contrário, a ciência não contém essa diferença e o respectivo *conservar e superar*; mas, enquanto o momento tem a forma do conceito, reúne em unidade imediata a forma objetiva da verdade e a forma do Si que-sabe. O momento não surge mais como esse movimento de ir e vir da consciência ou da representação para a consciência de si e vice-versa; mas sua figura pura, liberta de sua manifestação na consciência - o conceito puro e seu movimento para adiante - dependem somente de sua pura determinidade (HEGEL, 2016, p. 529).

A realização da experiência, proporcionada por esse saber de si do espírito, possibilita a passagem para a ciência da lógica, a ciência do pensamento e do conceito puros, que une a forma objetiva da verdade e o saber de si do espírito. Entretanto, Hegel não deixa de ressaltar como cada momento abstrato da ciência corresponde a uma figura do espírito que se manifesta, e conhecer os conceitos puros da ciência nas figuras da consciência e do espírito também é parte de sua [do espírito] realidade.

Nesse sentido, Hegel chama atenção para o fato de que a ciência tem a necessidade de se exteriorizar na forma do puro conceito, mas também realizar a passagem do conceito à consciência. Pois o espírito que faz a experiência de si mesmo e apreende o seu conceito, é tanto igualdade consigo mesmo quanto certeza do imediato, isto é, consciência sensível, seu começo pressuposto e de onde parte a *FE*. Sua liberdade e saber de si só podem coincidir com sua imediaticidade, com sua efetividade como *ser-aí imediato*. Mas ainda é preciso que o saber de si não se contente em conhecer somente a si, é preciso que o negativo de si mesmo, que é seu limite, também seja conhecido. “Saber seu limite significa saber sacrificar-se” (FE, 2016, p. 530). Significa, portanto, se exteriorizar e não mais tomar o exterior enquanto um outro, mas saber que sua exteriorização também é seu processo de vir-a-ser na forma do livre acontecer contingente (*des freien zufälligen Geschehens*), que seu si também é o tempo e seu ser, o espaço. Em suma, é saber que a natureza é o espírito exteriorizado, é a forma de seu vir-a-ser vivo e imediato que o estabelece como sujeito.

Contrastando com o conceito de *Entäusserung*, Hegel, por fim, situa o conceito de *Er-Innerung*. É necessário que o espírito projete-se para fora para que o movimento contrário também seja possível, para que cada um de seus momentos retornem como interiorização, num processo que acontece de forma retroativa. Esse é o outro lado de seu vir-a-ser, a história, *o vir-a-ser que se sabe e se mediatiza*. O ser-aí do espírito é conservado e superado frente a

rememoração, e cada uma das formas do espírito aparecem retroativamente como uma exteriorização que se reinterioriza, nas palavras de Malabou, cada uma com uma espécie de presença imaginária, um modo espectral de ser seus eus passados (Malabou, 2005, p.146). Desse processo, então, surge um *novo ser-aí, um novo mundo e uma nova figura-de-espírito* - no caso da *Fenomenologia*, ela própria é o anúncio e o saber desse novo mundo, dessa nova figura do espírito. A re-memoração (*Er-innerung*) é o que conserva retroativamente a experiência das figuras precedentes; porém, mais importante ainda, ela permite que se parta sempre de um novo nível, pois é retroativamente que se passa da contingência à necessidade, da série à totalidade sistemática. A rememoração dos espíritos (*Erinnerung der Geister*), como observou Lebrun, é o movimento pelo qual a totalidade despoja as figuras, que haviam desfilado sucessivamente, de sua forma serial (Lebrun, 1988, p.284). “A meta - o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito - tem por seu caminho a rememoração dos espíritos” (FE, 2016, p. 531). Por mais que por um lado seu ser-aí livre se manifesta na forma da contingência, como história, é sua organização conceitual que lhe proporciona o saber de si mesmo. Apenas sua história conceituada, portanto, é sua efetividade e sua verdade, do contrário, o espírito seria absoluta solidão. Ou seja, no fim se descobre que totalizar não é representar a ‘série total’, mas sim *dissolver a ilusão do serial*. Por isso que podemos dizer, com Lebrun, que o saber absoluto não é a reunião de formas heterogêneas, “seu ato não consiste em encerrar uma série e cotejar as formações passadas na ordem de sua sucessão, mas, ao contrário, em convertê-las em momentos da mesma totalidade” (Lebrun, 1988, p. 284). Esse é o poder da *Er-Innerung*⁹¹ para o espírito, ela possibilita que ao voltar a si, o espírito não se contente em afirmar sua identidade, pois seu movimento revela que toda diferença só pode surgir de sua autodiferenciação. Também por esse motivo a ilusão de um outro, assim como o pressuposto começo originário, não ressurgirão, não há possibilidade de retorno, até porque o próprio modo como se projeta esse passado é também de trás pra frente, isto é, ele é criado no ato da rememoração, e o que foi suprimido, foi sem a possibilidade de volta, a rememoração é também o calvário (*Schädelstätte*) do espírito. “Se o movimento do espírito é contínuo (*beständig*), é porque ele não termina de mostrar que, por mais longe que se vá, nenhuma configuração se repete” (Lebrun, 1988, p. 289). O espírito sempre se re-põe, mas jamais se repete - e a contingência da história é a expressão dessa força de não-repetição (Ibid., p. 290).

⁹¹ “Colocando o nascimento da prosa da História sob o signo de um despertar da consciência, de uma *Besinnung*, Hegel associa internamente *Besinnung* e *Erinnerung* no duplo sentido de interiorização e rememoração, que a segunda palavra recebe na linguagem hegeliana. Em outras palavras: o que está sempre atando a trama da prosa da História é essa interiorização do devir temporal” (Arantes, 1981, p. 204).

Por mais que a ordem do sistema pareça seguir a ordem dos livros da *Enciclopédia*, ou seja, primeiro a Lógica, seguida da Natureza e por último o Espírito, como se a progressão dialética se desse em apenas uma direção, os três silogismos que encerram a *Enciclopédia* não deixam dúvidas sobre seu caráter circular. Lógica - Natureza - Espírito. Natureza - Espírito - Lógica. Espírito - Lógica - Natureza. Ao seu modo, na *FE* também ocorre essa passagem de um termo ao outro, sendo o saber absoluto justamente o momento em que as três variações dialéticas revelam seu aspecto circular. Aqui a contingência e a pura externalidade se desvanecem enquanto um outro do espírito (primeiro silogismo); o espírito emerge como pensamento particularizado, como ser material e determinado, e torna possível a filosofia (segundo silogismo); e, por fim, realiza a passagem para a filosofia especulativa, a lógica (terceiro silogismo) (cf. MALABOU, 2005, pp.139-142). Em suma, a configuração retroativa e circular do espírito, do sistema e da experiência é a mesma, e invariavelmente todas essas dimensões revelam o inverso da extensão da finitude, ou seja, a infinitude enquanto tal, a vida do espírito, a vida que suporta a morte e nela se conserva. Assim, podemos interpretar o trecho do poema de Schiller que encerra a *FE*: “somente do cálice desse reino dos espíritos / espuma até ele sua infinitude” (*aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit*). Assim como o espírito e também a experiência, o infinito se produz num perpétuo não-recomeço a partir de seu limite.

Não há problema de compatibilidade entre a experiência da consciência e a experiência do espírito no saber absoluto⁹². Não se deve pensar que a consciência deveria já ter sido suprimida ao se adentrar no saber absoluto, por mais que nesse momento o saber já tenha encontrado a si mesmo, e o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito. A *FE* não visa abolir ou superar a consciência, antes, ela visa demonstrar como a consciência é um momento do espírito e, enquanto momento, ela não cessa de desvanecer em sua verdade espiritual e renascer como efetividade do espírito em seu mundo - também a consciência ocupa um lugar no elemento do espírito. Se o resultado do saber é deslocá-la como o lugar

⁹² Fulda parece ser um dos poucos intérpretes de Hegel que considera a possibilidade de incluir a experiência da consciência também no capítulo dedicado ao saber absoluto. Em seu texto *Science of the phenomenology of spirit*: *Hegel's program and its implementation* ele defende o seguinte: “gostaria de defender o capítulo sobre o saber absoluto como (segundo o programa hegeliano) uma parte integrante genuína de uma apresentação do saber fenomênico; mais precisamente: como seu fecho, no qual se trata ainda da mesma maneira da experiência da consciência” (FULDA, 2008, p. 18).

privilegiado de síntese da experiência, é porque embora a síntese se realize propriamente no elemento do espírito, é somente pela consciência que o espírito pode se externalizar e então se reinteriorizar como história conceituada. Não é por acaso que a história conceituada coincide com o advento do espírito enquanto consciência-de-si, tanto a história quanto o espírito *só podem aparecer sob a condição de serem acolhidos por uma instância já suscetível de refleti-los*, . Sem isso, o espírito seria *solidão em vida*; a consciência é a testemunha que surge quando o espírito, ao se desdobrar em *ser-para-outro*, suscita um olhar que o reconheça - não se pode esquecer que é justamente o conceito de reconhecimento entre duas consciências que nos apresenta, pela primeira vez, o conceito de espírito.

Corolário

A sistematicidade da experiência

Por fim, tendo em vista tudo o que vimos até aqui, faz-se necessário tecer algumas reflexões críticas a determinadas tendências nos comentários sobre a *FE*, e sobretudo ao conceito de experiência, de o considerar ou como um conceito ainda tributário da representação ou como um conceito ultrapassado do ponto de vista do sistema. Como se da perspectiva da *Enciclopédia* esse conceito se revelasse inócuo e já não tivesse mais nada a nos oferecer. É o caso de Robert Pippin, por exemplo, que afirma

Quando Hegel apresenta seu apelo à experiência como manifestando a fluidez e a vida espiritual dos conceitos, ele está introduzindo o que quase todo mundo agora considera ser totalmente a-logos, meramente a contingência selvagem e aleatória da vida histórica de uma cultura particular e suas várias disputas internas sobre normas. A ideia de que a filosofia poderia – na verdade, deve ser – sobre tudo isso não é considerada uma opção contemporânea. (Pippin, 2008, p. 218)⁹³.

Outros, como Heidegger, acreditam que ao definir a experiência da consciência como uma experiência de si mesma, Hegel não escapa da lógica da representação natural que tanto critica⁹⁴. Heidegger, apesar dos vários momentos acertados de sua interpretação, acaba por concluir que “a experiência é o ser do ente. Entretanto, o ente apareceu no caráter da consciência e, enquanto o que aparece, é na representificação” (Heidegger, 2002, p. 221). Ou mesmo quando, após comparar o sujeito da experiência com a subjetividade da representação, ele diz que “a subjetividade do sujeito, enquanto certeza absoluta de si, é ‘a ciência’” (Idem, p. 160). Todas essas interpretações se vinculam ao entendimento de que, vista do sistema maduro da *Enciclopédia*, a *FE* e o conceito de experiência ainda representam o último momento abstrato do pensamento hegeliano, seu último trabalho de juventude antes de finalmente consolidar o verdadeiro sistema. Algo que se justifica se nos basearmos, por

⁹³ Pippin antes da passagem supracitada também diz: “The critical, reflective sense just refers to one’s correcting false beliefs and substituting, if not true, then at least better-grounded beliefs, on the basis of “experience.” The more dramatic sense that Hegel appears to invoke is much closer to a complete overturning or conversion of consciousness, the kind of change we think of as a religious experience or deep political transformation. I think it is right that Hegel is thinking more of the latter sort of “experience”; and therein lies the problem. This last is exactly the sort we think most certainly has no “logos” or account. It seems to happen to us for a very wide variety of reasons, and the idea that we actually bring this about ourselves, and there could be a science of experience in this sense, a “logic” to this sort of experience, indeed as part of some collective purposive activity, seems very counterintuitive” (2008, p. 213).

⁹⁴ Ao comentar sobre o novo objeto tal como o apresenta a Introdução, Heidegger afirma que: “sua objetividade consiste na ‘novidade’, na originação da origem através da experiência. Mas ‘originar’ (ent-stehen), não significa aqui: ser feito como uma coisa, mas estar no meio da representação e para esta...” (Heidegger, 2007, p. 34).

exemplo, na nota que Hegel escreveu pouco antes de morrer quando planejava uma reedição da *FE*. No último item dessa nota lê-se: “trabalho de juventude peculiar, não reelaborar, - no que se refere àquele tempo em que foi redigido - no Prefácio: o absoluto abstrato - dominava então”.

A interpretação de Heidegger, apesar dos muitos pontos de acerto padece, a nosso ver, de um equívoco que compromete as conclusões a que ele chega. Para Heidegger, o absoluto é uma *parusia*, um já estar residindo em nós que se revela e “pela luz da verdade, o próprio absoluto nos irradia”. Tanto é assim que ele chega a afirmar que a *FE* “é a teologia do absoluto quanto à sua *parusia* na sexta-feira santa dialético-especulativa”, pois, como Hegel teria dito, ela é *o calvário do espírito absoluto*, onde o absoluto morre. O que lhe permite concluir que isso firmaria e faria coincidir “o fim da obra com o seu princípio”(Heidegger, 2002, pp.233-234). Porém, como muito bem notado por Nobre, Heidegger visa demonstrar que esse modo de proceder hegeliano, em que a noção de *parusia* estaria oculta no saber absoluto, seria o pressuposto de uma filosofia que se reivindica sem pressupostos. Como se para Hegel o absoluto fosse algo que se ganha e não uma ilusão que deixa de existir, ou melhor, uma certeza que é desmistificada e que, com isso, converte-se em saber positivo, saber de si e da realidade. Mas, para demonstrar isso, é Heidegger quem realiza uma série de pressuposições e equivalências que não se verificam na letra de Hegel: ele “tem de identificar ‘ser’ a ‘espírito’ (e a ‘sujeito absoluto’), ‘consciência ontológica’ a ‘saber absoluto’ (e ‘consciência filosófica’ ao ‘nós’), ‘consciência ôntica’ a ‘consciência natural’” (Nobre, 2018, nota 3, p. 313).

O conceito de experiência, conforme Adorno, “não visa a experiência ‘originária fenomenológica’ e tampouco, (...) a algo ontológico, à ‘palavra do Ser’, ao ‘Ser do ente’” (Adorno, 2007, p. 133). Ou seja, podemos dizer que Heidegger precisa pressupor sua própria ontologia para que sua leitura faça sentido. As conclusões a que essa interpretação chega, desse modo, nos dizem mais sobre a filosofia de Heidegger do que de Hegel. Não é por outro motivo que, para ele, Hegel representaria o clímax da metafísica ocidental em que se consuma o longo percurso da filosofia em seu ‘esquecimento do ser’. De acordo com o autor de *Ser e Tempo*, a modernidade filosófica manteve-se refém do cogito de Descartes, não conseguindo superá-lo, persistindo, assim, no mesmo erro da representação do ente enquanto certeza subjetiva. Por exemplo, em seu texto *O tempo da imagem do mundo*, ele afirma:

Esta objetivação do ente cumpre-se num re-presentar que tem como objetivo trazer para diante de si qualquer ente, de tal modo que o homem calculador possa estar seguro do ente, isto é, possa estar certo do ente. Só se chega à ciência como investigação se, e apenas se, a verdade se transformou em

certeza do representar. É na metafísica de Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objetividade do representar, e a verdade como certeza do representar. (...) Toda a metafísica moderna, incluindo Nietzsche, mantém-se na interpretação do ente e da verdade traçada por Descartes (2002, p. 109).

Nota-se, assim, que para Heidegger, Hegel também está incluído no pensamento representativo da metafísica moderna, e mais que isso, como ele afirma em *Hegel e os Gregos: Hegel é a consumação de toda a metafísica ocidental desde Platão* (Heidegger, 2008, p.436). Porém, como foi muito bem percebido por Lebrun⁹⁵, ao colocar Hegel nessa posição, Heidegger acaba por ignorar aquele que é um dos elementos nucleares do Idealismo hegeliano: sua crítica que visa conservar e superar (*Aufhebung*) a concepção de subjetividade tal como foi inaugurada, justamente, por Descartes⁹⁶. O *ego cogito* de Descartes serve, no máximo, para Hegel, se perde sua aderência ao ego finito, se figura apenas o infinito na finitude sem qualquer referência egológica⁹⁷. A negligência desse elemento que é patente em Hegel constitui um dos maiores equívocos da leitura de Heidegger. Mas não se trata aqui de rivalizar a filosofia de Hegel com a interpretação de Heidegger. Vejamos, então, qual seria a relação do conceito de *Experiência* com o sistema ou, se preferir, o caráter sistemático da experiência.

Pippin teria razão ao descartar o conceito de experiência, tal como apresentado na FE, por considerá-lo *a-logos*, ou seja, irracional do ponto de vista do sistema⁹⁸? Ou será que, como sugeriu Nobre, esse desprezo é fruto de uma incompreensão por parte de Pippin? O fato do conceito de experiência não ser relevante na *Enciclopédia* não parece um bom motivo para descartá-lo como um conceito da imaturidade hegeliana. Que seja um conceito de sua

⁹⁵ “Já não se compreende muito bem, lendo Heidegger, por que a *Fenomenologia* é uma Fenomenologia do Espírito e não da consciência, nem por que Hegel, afinal, se obstina a destruir a noção de ‘Sujeito’, no sentido dado pelas filosofias que ele chama de ‘reflexivas’” (Lebrun, 2000, p. 48).

⁹⁶ Heidegger chega até mesmo a dizer que “a interpretação do ente e da verdade por Descartes é que cria o pressuposto para a possibilidade de uma teoria metafísica do conhecimento. Só Descartes coloca o realismo na situação de provar a realidade do mundo exterior e de salvar o ente em si. As variantes essenciais da posição fundamental de Descartes, que foram alcançadas no pensar alemão desde Leibniz, não superam, de modo nenhum, esta posição fundamental” (Heidegger, 2007, p. 129).

⁹⁷ “Por isso nos parece difícil conceder, a Heidegger, que o sujeito hegeliano seja o desenvolvimento do subjectum que tinha surgido no ego do cogito, ou, ainda, que ele seja a radicalização desse ‘sujeito que sabe a si próprio como sendo esse saber que condiciona toda objetividade’. Hegel não pensa a significação sujeito no eixo do ego cogito. A segurança infinita que envolve o sujeito hegeliano é muito mais que uma ampliação da segurança incondicional, do esse certum que Descartes acreditava atingir graças ao cogito. E, por isso, o cogito não passa de uma antecipação genial, porém imediata e ingênua, do esse infinitum do espírito. Se é verdade, como exclama Hegel, que com Descartes ‘podemos gritar: terra à vista!, essa imagem subentende que a terra ainda está apenas à vista, e que Descartes não chegou descer até ela’ (LEBRUN, 1988, p. 279).

⁹⁸ Como acentuado por Lebrun: “uma tal compreensão da dialética como imobilismo destrutor tem por inevitável contrapartida a dissociação entre dialética e Sistema, entre pensamento da História e metafísica retrógrada” (Lebrun, 1988, p. 213). E, ainda nas palavras de Lebrun, “a compreensão mobilista da dialética não será uma interpretação parcial - mais exatamente, o resultado de uma leitura efetuada pelo Entendimento?” (Ibid, p. 214).

juventude - como o próprio Hegel classificou a *FE* - e anterior ao acabamento do sistema, não quer dizer que ele não cumpra um papel fundamental no desenvolvimento do idealismo hegeliano. Quer dizer, como podemos constatar na pesquisa, por definição, é justamente a experiência que dissolve o subjetivismo da consciência e realiza a passagem da consciência ao espírito e ao *saber puro*. Não é coincidência e muito menos sinal de algum tipo de ‘juventude selvagem’ que Hegel tenha escrito a *Ciência da Lógica* após a *Fenomenologia do Espírito*. Somente o pensamento que realizou a experiência da inverdade de suas formas de saber torna-se apto a apresentar uma ciência da lógica e um sistema das ciências filosóficas.

O caráter absoluto do Espírito, em oposição ao Espírito meramente finito, deve garantir o caráter absoluto da verdade, que se subtrairia a todo opinar, a toda intenção, a todo ‘fato da consciência’ subjetiva - esse é o ápice da filosofia hegeliana. Para Hegel, a verdade não é uma mera relação entre juízo e objeto, não é um predicado do pensamento subjetivo, mas deve se elevar substancialmente para além disso, precisamente como um ‘em si e para si’. Para ele, o saber da verdade não é menos do que o saber do absoluto... (Adorno, 2007, p. 113).

Por isso mesmo que a consciência tornada espírito não tem por trás nenhum poder especial e metafísico, como muitas vezes a *doxa* da tradição filosófica dá a entender. É mais simples que isso. É uma mudança de perspectiva do próprio pensar, isto é, a perspectiva do *em si e para si*, que é, paradigmaticamente, a perspectiva que se torna consciente de seu tempo, da totalidade histórica nele implícita e explícita; afinal, não é novidade alguma que a *FE* foi concluída ao som dos canhões das tropas de Napoleão que invadiam Jena; e que Hegel, a sua maneira, viu naquilo que Napoleão representava, *o Espírito do mundo à cavalo*. No que pese os exageros que essa imagem pode evocar, pode-se dizer que errado, para bem ou para mal, Hegel não estava. A perspectiva do absoluto é justamente aquela capaz de compreender que a objetividade expressa pelo processo histórico-social é determinante para a contingência subjetiva. A experiência que se eleva ao saber de si do espírito é “a consciência moderna tornada plenamente consciente de seu tempo e da normatividade nele embutida, de tal maneira que deixa para trás a lógica das amarras finitas auto impostas e se examina em toda sua extensão” (Nobre, 2018 p. 233). E o sistema, por sua vez, não é um esquema que a tudo engloba, e, como disse Adorno, é sim “o centro de força latente que atua nos momentos singulares”, momentos esses que se congregam “a partir de si mesmos e por meio de seu movimento e tendência, em um todo que não existe fora de suas determinações particulares” (Adorno, 2017, p. 137)⁹⁹. Por isso não se deve dissociar experiência dialética e sistema: a

⁹⁹ Marcos Nobre também nos fornece uma boa definição da relação entre experiência e sistema: “a experiência como conteúdo da ciência se alarga em um sistema, na medida em que esse conteúdo tem agora uma ‘garantia formal’ de unidade na ciência, unidade sistemática em meio às múltiplas figuras do saber fenomênico, já que

dialética não é apenas um puro mobilismo na mesma medida em que o sistema não é estanque. Lebrun não poderia ser mais preciso

o traço pertinente não será mais a mobilidade das determinações, porém o fato de que elas sejam os membros orgânicos (*Glieder*) de uma totalidade. Em outras palavras, é somente quando atacamos a ilusão da fixidez que a mobilidade serve de bom exemplo imaginativo; quando for preciso dissipar a ilusão da independência (*Selbstständigkeit*) das determinações, será o grau de pertença a um sistema que fornecerá o critério de apreciação (Lebrun, 1988, p. 215).

A aparente ambivalência do conceito de experiência, que é tanto da *consciência* quanto do *espírito*, assim como sua não menos aparente contradição com o sistema da maturidade, só aparece nesses termos se encarada da perspectiva do *entendimento*, pois entre um e outro a diferença está na ilusão que se pretende dissipar: seja ela a da fixidez ou da independência das determinações. A rigor, portanto, por mais que tenhamos reivindicado a certa noção de *passagem*, no caso, da consciência ao espírito ou da experiência ao sistema, não se trata de passagem alguma, porque a consciência não é um outro do espírito e nem a experiência é exterior ao sistema, a variação é de modalidade e tais conceitos se justificam frente àquilo que são confrontados. O espírito é o resultado de si mesmo e sua mudança não se deve à intervenção de outra coisa. Daí, como já vimos, Hegel eleger o círculo como a imagem do seu sistema, mais uma vez é Lebrun quem nos auxilia:

O que o Círculo exclui é a assimilação errônea de todo télos a um final de percurso. Na circunferência, o movimento não é mais o ‘de um contrário para um contrário’. O télos pode então aparecer como um retorno-em-si, e sua realização não será mais confundida com uma passagem no Outro. É verdade que sempre podemos ir mais além na circunferência, porém apenas se tornamos a passar pelos mesmos pontos, de modo que a alteridade não tem mais o sentido de uma inovação incessante (Ibid, p. 224).

Pippin, então, não deveria ter motivos para temer a 'contingência selvagem' que ele atribui à experiência, sua mobilidade só se afirma para que se perceba que frente a instabilidade do finito, a ilusão está antes no ser que atribuímos a esse finito, esse é o verdadeiro significado da dialética: é menos mostrar que tudo muda e mais dissipar a ilusão das nossas certezas imediatas¹⁰⁰. Tanto a experiência quanto a História (*Geschichte*) têm a semelhança de serem, *não a narrativa de um tornar-se alguma coisa, mas a mostra de um já ser* que retroativamente determina seus pressupostos. Se o que se atesta com isso é uma

cada momento contém aquele ‘formal’ que confere à experiência seu caráter científico, já que cada momento é momento do todo” (Nobre, 2018, p. 230).

¹⁰⁰ “Dialecticizar não é retomar o velho tema da inconsistência das coisas finitas: não; o que a instabilidade do finito, sua *Vergänglichkeit*, antes demonstra, de maneira muito mais radical, é que o ser que lhe atribuíamos não passava de ilusão” (Lebrun, 1988, p. 231).

dimensão que se revela como sempre-já sendo necessidade, é porque já não é mais suficiente o *discurso que comenta o ainda-não, que se demora na incompletude*. A necessidade do sistema para a experiência, tal como o télos para a história, não é um ponto terminal, “como uma causa motriz governando o processo a tergo”¹⁰¹; e se só há história do presente é porque também só há experiência do presente, “ela é o que o processo revela como a instância que nela sempre se infundiu. E, se (acessoriamente) ela aparece como resultado, é somente porque, nesse lugar cronológico, ela se desvenda como tendo-sido-desde-sempre” (Lebrun, 1988, p. 230). Trata-se de superar a ilusão de que o fim não foi ainda realizado, ou seja, ter um *termo* é a figura a partir da qual se deve pensar a movência, ser sistemática e circular é o modo de ser da experiência: “a experiência que a consciência faz sobre si mesma não pode abranger nela, segundo seu conceito, nada menos que o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito”.

Diante disso, podemos compreender melhor quando Hegel, no prefácio da *FE*, afirma que a “experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não experimentado, ou seja, o abstrato - quer do sensível, quer do simples apenas pensado - se aliena e depois retorna a si dessa exteriorização (traduzindo aqui o conceito de *Entäußerung*); e por isso - como é também propriedade da consciência - somente então é exposto em sua efetividade e verdade” (FE, 2016, p. 43). É preciso também que o espírito se faça objeto da consciência - enquanto substância - para que nesse movimento de tornar-se um outro de si mesmo (exteriorização) ele possa conservar e superar esse ser-outro, pois só assim é que ele se estabelece como sujeito - tal como exposto por Hegel no penúltimo parágrafo da *FE* (Ibid, p.530). Em outras palavras, é esse movimento que marca a mudança do *Em-si* ao *Para-si*, que não é tanto uma passagem quanto uma experiência que se dá, e essa experiência é justamente a neutralização do que se acreditava ser uma passagem. Não há passagem porque toda distância é abolida: o que antes aparentava ser uma progressão em linha reta (*geradliniges Herausgehen*), da consciência rumo ao espírito, novamente é Lebrun quem diz, “é recurvado (*zurückgebogen, Umbeugung*) e afirmado como ‘retorno-a-si’. E não entenderíamos o sentido desse ‘recurvamento’ ou ‘retornamento’ caso falássemos, simplesmente, num progresso da análise para um nível ‘superior’”.

Do mesmo modo, é essa a razão pela qual Hegel diz, no §6 da Introdução da *Enciclopédia*, que a filosofia necessita ser consciente de que seu conteúdo é *o conteúdo que se*

¹⁰¹ Ainda segundo Lebrun: “Se as expressões ‘movimento’ ou ‘evolução do Espírito’ possuem algum sentido, só pode ser relativamente a um processo que nos faça romper com a representação de um progresso sem fim - o qual progresso se diferencia, radicalmente, de um devir que nunca se completa” (Lebrun, 1988, p. 218).

*produz no âmbito do espírito vivo e que se constitui como um mundo exterior e interior da consciência, e que, por isso, seu conteúdo é a efetividade (Wirklichkeit). “Chamamos experiência a consciência mais próxima desse conteúdo”. Há de se distinguir aquilo que no exterior e interior é só fenômeno transitório daquilo que é realmente efetivo, e tal distinção torna-se possível, precisamente, através da experiência científica da consciência; “assim como é para se considerar como o fim último e supremo da ciência o suscitar, pelo conhecimento dessa concordância, a reconciliação da razão consciente-de-si com a razão essente, com a efetividade” (ECF1, 2012, p. 44). Ou seja, se o conceito de experiência nos diz algo, é justamente o oposto do que Pippin interpreta, ele tanto não é *a-logos*, que é a expressão da consciência enquanto razão consciente-de-si apta a pensar o que é próprio da efetividade, pois “o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional”, e a efetividade é justamente a totalidade concreta e conceitual entre ser e pensar, existência e essência, interior e exterior, capaz de realização, isto é, de ser realidade atuante (*Was wirklich ist, kann wirken*). Como já vimos no início deste capítulo, segundo Hegel, a determinação fundamental da efetividade do espírito é ser essencialmente *consciência*.*

Por fim, por ser a experiência realizada na *FE* a efetivação dialética da consciência em espírito, que atinge o ponto de vista da ciência filosófica¹⁰² - que é a dimensão do pensamento puro e livre e, portanto, assim é Ideia, tal como desenvolvido por Hegel na Ciência da Lógica -, essa ciência só pode ser fundamentalmente sistema.

Porque o verdadeiro, enquanto concreto, só é enquanto desdobrando-se em si mesmo, e recolhendo-se e mantendo-se junto na unidade - isto é, como totalidade; e só pela diferenciação e determinação de suas diferenças pode existir a necessidade delas e a liberdade do todo (ECF3, 2011, p. 55).

Desse modo, a pura ciência pressupõe a libertação da oposição da consciência proporcionada pela experiência do espírito no saber absoluto¹⁰³. Quando Pippin afirma que a

¹⁰² Conforme afirmado por Hegel na *Enciclopédia*: ““Na minha Fenomenologia do Espírito - que, por isso, quando se publicou foi designada como a primeira parte do Sistema da Ciência - tomou-se o caminho de começar pela primeira [e] mais simples manifestação do espírito, *pela consciência imediata*, e de desenvolver sua dialética até o ponto de vista da ciência filosófica, cuja necessidade [Notw.] é mostrada através dessa progressão. Mas para isso não se podia ter ficado no formal da simples consciência: pois o ponto de vista do saber filosófico é em si ao mesmo tempo o mais rico de conteúdo e o mais concreto; por conseguinte, ao desprender-se como resultado, ele pressupunha também as figuras concretas da consciência, como, por exemplo, as figuras da moral, da ética, da arte, da religião. O desenvolvimento do conteúdo, dos objetos [que são] partes próprias da ciência filosófica, incide pois ao mesmo tempo nesse desenvolvimento da consciência - que inicialmente parecia restrito apenas ao formal. Esse desenvolvimento deve, por assim dizer, avançar por detrás da consciência, na medida em que o conteúdo se relaciona à consciência como Em-si. A exposição torna-se, por isso, mais complicada, e o que pertence às partes concretas já recai parcialmente nesta introdução [à Ciência].” (ECF1, 2012, p. 88)

¹⁰³ Na Ciência da Lógica lemos que “a pura ciência pressupõe, com isso, a libertação da oposição da consciência. Ela contém o pensamento, na medida em que ele é igualmente a Coisa em si mesma, ou seja, a Coisa em si mesma, na medida em que ela é igualmente o pensamento puro. Como ciência, a verdade é a pura

ideia de que a filosofia seja sobre isso tudo - sobre a experiência tal como apresentada na *FE* -, não é mais vista como uma opção contemporânea, quem perde é essa contemporaneidade da qual Pippin julga fazer parte. Até mesmo Marcos Nobre demonstra certo déficit lógico-sistemático, semelhante ao que padece Heidegger, ao ceder à ideia de que entre a *FE* e o sistema maduro haveria uma descontinuidade, isolando, assim, a *FE* em seu contexto histórico: no limiar de um momento em que o mundo está prestes a mudar devido os potenciais de transformação liberados pela Revolução Francesa (Nobre, 2018, p. 61). Algo que se transforma no contexto da *Enciclopédia*, em que o mundo já se encontraria normalizado e com seus potenciais de transformação cristalizados em uma configuração determinada. Contra tais perspectivas é que buscamos demonstrar como a *FE* não é uma simples introdução ou prolegômeno à *Lógica*, tampouco é uma obra de imaturidade que foi superada pelo sistema, ela é o ponto de partida do próprio sistema, ela é a filosofia sistemática da consciência-de-si do espírito e o pressuposto constante do sistema, na mesma medida em que o sistema é por ela pressuposto - *FE* e sistema se autoexplicam de forma recíproca¹⁰⁴.

autoconsciência que se desenvolve e tem a figura do Si (Selbst), a saber, que o ente em e para si é conceito sabido, mas o conceito enquanto tal é o ente em e para si. (...) [o conteúdo dela] é a matéria verdadeira - mas uma matéria para a qual a forma não é um exterior, porque essa matéria é, antes, o pensamento puro, com isso, é a própria forma absoluta.” (CL1, 2016, p. 52).

¹⁰⁴Dessa forma também pensava Rosenkranz segundo Daniel Shannon: “Finalmente, (6) Rosenkranz afirma, contra os detratores de Hegel, que a Fenomenologia não é o prolegômeno da *Lógica*, mas é o ponto de partida inicial do próprio sistema. Ele se concentra na formação da autoconsciência na filosofia sistemática. As demais partes do sistema devem sempre pressupor e seguir as realizações da Fenomenologia” (cf. Shannon, D. (2021). Rosenkranz’s Report on Hegel’s Phenomenology of Spirit: A Short Analysis. Academia Letters, Article 243. Doi: 10.20935/AL243, p. 3).

Conclusão

Partimos da Antropologia, onde vimos o hábito formar uma segunda natureza e escapar, assim, do domínio imediato das sensações, internalizando a multiplicidade contingente de sensações e estímulos e estabelecer os contornos da individualidade. É pelo hábito que a alma se liberta de sua condição natural e torna-se apta a aceder à consciência objetiva. É dessa passagem da natureza ao espírito que se constitui o conceito genérico de consciência que marca a aparição do indivíduo na forma do eu. Desse modo, então, passamos para a *FE* e o conceito de consciência representativa tal como exposto pela *Introdução*. Nessa parte, vimos como da crítica da consciência representativa e seu modo de proceder, Hegel apresenta o caminho dialético da consciência como uma transformação que ocorre na própria consciência, isto é, em sua forma de compreender a si mesma e o mundo, uma a mudança em seu olhar gerada pela experiência de si mesma enquanto espírito.

Passamos, assim, para a análise desse caminho em cada um dos quatro primeiros capítulos da *FE*. Na *certeza sensível* vimos como o objeto da consciência é uma multiplicidade que não deve ser confundida com uma positividade exterior em si, mas que só é para a consciência enquanto relação dialética sempre-já mediado pela universalidade da linguagem, e assim se torna percepção. Na *percepção* vimos que, embora a consciência já *perceba* o objeto através do universal da linguagem, ela ainda o toma como exterior autônomo em si, como oposto a ela, e por não conseguir resolver esse impasse, ela tenta a solução por meio do entendimento. No *entendimento*, então, por não compreender o seu objeto enquanto o conceito, a consciência permanece o considerando como um outro e se mantém em sua forma representativa. É somente na consciência-de-si que essa forma é superada, e também na consciência-de-si se estabelece a verdade das formas anteriores por meio do reconhecimento entre duas consciências. Com isso se apresenta o conceito de espírito, o nós que é eu, o eu que é nós, e se abre a possibilidade de superação do discurso representativo, pois já não se trata mais de uma consciência individualizada frente a um mundo exterior. Desse modo, o conceito de espírito demonstra ser a verdade da consciência e de sua realidade, pois é totalidade histórica e social. Por fim, no saber absoluto o espírito atinge o conceito de si mesmo, a experiência da consciência se revela ser a experiência do espírito, e a retroatividade circular é seu modo de ser tanto quanto também é o sistema. Entre o conceito de experiência e o sistema da ciência, não há contradição, o que verificamos é um mesmo processo que se realiza

primeiramente na *FE* e permanece atuante, ainda que de forma pressuposta, no sistema da *Enciclopédia*.

Concluimos, portanto, que a experiência já não se limita às coordenadas da finitude e também não precisa mais se perder na tentativa de captar o originário, o inefável. Já não há mais deslumbre com a multiplicidade sensível e nem nostalgia de uma origem do ser. É a infinitude do espírito que se transformou em seu conteúdo, e a experiência do espírito enquanto saber de si é o fim da ilusão de que há algo outro que esse saber mesmo. Esse é o saber absoluto que a *FE* traz à tona. Ao final, a consciência pode finalmente testemunhar seu próprio desvanecimento junto às figuras do espírito, a *Aufhebung* não leva a consciência, nem o espírito, a nenhuma rendição, não se chega ao céu e nem mesmo o sujeito se torna um com seu ser, pois a única conciliação possível é sua própria dissolução na infinitude, é saber de seu limite, é saber sacrificar-se, é compreender que a verdade efetiva só pode ser a história conceituada, e que, portanto, a vida do espírito se dá de forma retroativa e circular, formando uma totalidade que por estar em movimento opera tanto uma superação da fixidez quanto dissipa a ilusão de algo outro - e exatamente nisso consiste sua liberdade, sua potência de transformação. Somente a experiência sistemática do espírito é que oferece o correto critério de apreciação desse saber.

O que se conquista, enfim, é uma perspectiva lógico-conceitual que muda a forma de se pensar o que se entende por realidade, consciência e história. Se a consciência-de-si e a história só podem surgir juntas, é porque o passado enquanto realidade vivida no presente só se torna possível por uma fissura na finitude que faz aparecer o seu inverso. O que se conquista, então, é uma nova maneira de se interpretar o real que acaba por abrir os horizontes da ação em um novo mundo que se iniciava na época da publicação da *FE*. Mas faz isso justamente ao oferecer um olhar retroativo como a chave, isto é, ensinar que não se pode transformar o futuro sem que antes se estabeleça aquilo que é o passado. Basta lembrarmos da afirmação de Hegel de que a vida do espírito é justamente aquela que é capaz de suportar a morte e nela se conservar, e o que exige a maior força é guardar, com toda firmeza, o que está morto, isto é, saber olhar o que perece com *o olho do conceito*. Possivelmente a verdadeira maneira de transformar as coisas seja não anunciar o que virá, mas saber fazer o luto daquilo que já passou, pois o trabalho conceitual do luto culmina numa liberação que abre o horizonte futuro para outros investimentos. Só assim é possível se libertar da tristeza da finitude pelo objeto suprimido e transformar a perda em um ganho, da negação da negação, por fim, realiza-se o desaparecimento da desapareição. Nesse sentido, a *Aufhebung* pode ser

interpretada como o trabalho do *luto especulativo* (MALABOU, 2005, p.146). Esse seria talvez um dos significados mais potentes que a *FE* pode nos fornecer.

Referências bibliográficas

- DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.
- HEGEL, F. W. Georg. **Ciência da lógica. A Doutrina do Ser**. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. **Ciência da lógica. A Doutrina da Essência**. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.
- _____. **Ciência da lógica. A Doutrina do Conceito**. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018.
- _____. **Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling**. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa, 2003.
- _____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas 1830**. Vol I. - A Ciência da Lógica. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.
- _____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas 1830**. Vol. III - A Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Editora Loyola, 2011.
- _____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas 1830. A Filosofia da Natureza**. Editora Loyola. São Paulo, 2013.
- _____. **Fé e Saber**. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Editora Hedra. 2011.
- _____. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses, Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado. São Paulo: Editora Vozes. 2016.
- _____. **Lecciones sobre la religión, introducion e concepto de religión**. Madrid: Alianza Editorial. 1984.
- _____. **O Sistema da Vida Ética**. Lisboa: Edições 70. 2018.
- _____. **The Jena System 1804-5: Logic and Metaphysics** (Jena, 1804–5). trad. J. Burbidge and G. di Giovanni. McGill-Queen's University Press, Montreal, 1986.
- _____. **Phänomenologie des Geistes**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.
- _____. **Werke**. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1986. 20 bd.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Editora Vozes. 2012.
- _____. **Crítica do Juízo**. São Paulo: Editora Vozes. 2013.

HEIDEGGER, Martin. **La Fenomenología del Espíritu de Hegel**. Curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930 - 31. Trad. Manuel E. Vázquez e Klaus Wrehde. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

_____. **Dilucidación de la 'Introducción' de la 'Fenomenología del Espíritu**. In: Hegel. Trad. Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

_____. **O conceito de experiência em Hegel**. In: Caminhos de Floresta. Trad. Helder Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. **O tempo da imagem do mundo**. In: Caminhos de Floresta. Trad. Helder Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. **Hegel e os Gregos**. In: Marcas do Caminho. Trad. Enio Paulo Gianchini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008

Bibliografia secundária

ADORNO, W. Theodor. **Três estudos sobre Hegel**. Editora UNESP. São Paulo, 2007.

ARANTES, Paulo. **Ressentimento da dialética. Dialética e experiência intelectual em Hegel**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. **Hegel - A ordem do tempo**. Polis. São Paulo, 1981.

BECKENKAMP, Joãozinho. **Entre Kant e Hegel**. EDIPUCRS. Porto Alegre, 2004.

BRANDON. R. B. **Between Saying and Doing. Toward an Analytic Pragmatism**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

COMAY, Rebecca; RUDA, Frank. **The Dash - the other side of Absolute Knowing**. The MIT Press. Massachusetts, 2018.

COSSETIN, Vânia. **A Dissonância no Absoluto - Linguagem e Conceito em Hegel**. Editora Unijuí. Rio Grande do Sul, 2012.

FERREIRA, M. J. C. **"Notas"**. In: G. W. F. HEGEL, Prefácios. Imprensa Nacional. Lisboa, 1989.

FULDA, H. F. **Science of the Phenomenology of the Spirit: Hegel's program and its implementation**. In: Dean Moyar e Michael Quante (orgs.). Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide. Cambridge University Press. Cambridge, 2008.

GADAMER, H.G. **Hegel Husserl Heidegger**. Editora Vozes. São Paulo, 2012.

HARRIS, H. S. **Hegel: Phenomenology and System**. Hackett Publishing Company. United Kingdom, 1995.

HENRICH, Dieter. **Between Kant and Hegel**. Harvard University Press. Massachusetts, 2008.

_____. **Hegel en su contexto**. Monte Avila Editores. Caracas, 1990.

HÖSLE, Vittorio. **O Sistema de Hegel. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. Edições Loyola. São Paulo, 2007.

HYPOLITE, Jean. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo. Editora Discurso Editorial, 2003.

_____. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

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

JAESCHKE, Walter. **Hegels Philosophie**. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 2019.

JAMESON, Fredric. **The Hegel Variations**. Londres: Editora Verso, 2010.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2014.

LEBRUN, G. **A Paciência do conceito – Ensaio sobre o discurso hegeliano**. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

_____. **O Averso da Dialética - Hegel à luz de Nietzsche**. São Paulo: Companhia das Letras. 1988.

LONGUENESSE, B. **Hegel et la critique de la métaphysique**. Paris: Vrin, 2005.

LOSURDO, D. **Hegel e a liberdade dos modernos**. São Paulo: Editora Boitempo, 2019.

LUKÁCS, G. **O Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. São Paulo: Editora Boitempo, 2018.

MALABOU, Catherine. **The Future Of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic**. Nova Iorque: Editora Routledge. 2005.

MCDOWELL, John. **Mind and Word**. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

MIRBACH, Lutz. **Hegels Begriff der Erfahrung im Horizont der 'Phänomenologie des Geistes'**. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.

MÜLLER, Marcos. **A negatividade do começo absoluto**. In: O pensamento puro ainda vive, 200 anos da CL de Hegel, Gonçalves (org.), São Paulo: Barcarolla, 2014.

NOBRE, Marcos. **Como Nasce o Novo**. São Paulo: Editora Todavia, 2018.

PLANA, V. Ramón. **Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.** Barcelona: Editora PPU. 1994.

PINKARD, Terry. **Hegel's phenomenology: The sociality of reason.** Cambridge University Press, 1994.

PIPPIN, B. Robert. **Hegel's Idealism: Satisfactions of Self-Consciousness.** Cambridge University Press. Cambridge, 1989.

_____. **The Persistence of Subjectivity on the Kantian Aftermath.** Cambridge University Press. New York, 2005.

_____. The Logic of Experience as Absolute Knowledge in Hegel's Phenomenology of Spirit. In: Dean Moyar e Michael Quante (orgs.). *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SEDGWICK, Sally. **Hegel's Critique of Kant.** Oxford University Press. Reino Unido, 2012.

SIEP, Ludwig. **Hegel's Phenomenology of Spirit.** Cambridge University Press. Cambridge, 2014.

SPARBY, Terje. **Hegel's Conception of the Determinate Negation.** Brill, 2015.

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

WHAL, Jean. **Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.** Paris: PUF, 1951.

WERLE, Marco Aurélio. **O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena.**In: Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, 107-125.

_____. Hölderlin e Hegel: a afirmação trágica e filosófica do idealismo. In: *O que nos faz pensar*, v. 24, n. 36, p. 315-327, mar. 2015.

_____. **A aparência sensível da ideia.** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo dialético.** Ed. Boitempo. São Paulo, 2013.