



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	R.448f
V.	Ex.
TOMBO BC	26479
PROC.	667196
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	14/01/96
N.º CPD	

CM-00082520-2

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Rigacci Junior, Germano

R448f Fenomenologia do Espírito de Hegel: uma aproximação ao conceito de experiência / Germano Rigacci Junior. - - Campinas, SP: [s.n.], 1995.

Orientador: Fausto Castillo.

Dissertação (mestrado)-Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770 - 1831. 2. Dialética.  
3. Consciência. I. Castillo, Fausto. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

**Dedico este trabalho a minha esposa Matilde,  
aos meus filhos David e Eduardo e,  
especialmente ao amigo Rogério Miranda de  
Almeida pela sua valiosa colaboração.**

## SUMÁRIO

Introdução.....	4
Capítulo 1	
Experiência, exteriorização e dialética.....	14
Capítulo 2	
A experiência da consciência.....	70
Capítulo 3	
A experiência da consciência-de-si.....	115
Capítulo 4	
Saber absoluto e experiência.....	141
Conclusão.....	171
Bibliografia.....	181

## INTRODUÇÃO

Neste trabalho, não tencionamos apresentar um estudo de todas as obras de Hegel, nem tão pouco uma síntese do seu pensamento. Considerando a dimensão da sua obra e a amplitude da sua filosofia, tal pretensão estaria condenada ao insucesso desde o início.

O que nos propomos é antes delimitar o conceito de experiência na *Fenomenologia do Espírito*. Para isso nos deteremos no estudo do *Prefácio*, da *Introdução* e das partes que tratam da *consciência*, da *consciência-de-si* e do *saber absoluto*. Tencionamos com isso destacar os traços característicos da experiência.

Para elucidarmos o nosso propósito, fazem-se necessárias algumas considerações mais gerais sobre a *Fenomenologia do Espírito*. Afirmamos, inicialmente, que ela se desenvolve segundo dois intentos fundamentais. Primeiro: ela assume a tarefa de conduzir a consciência, e isso desde o seu estágio primitivo até o nível do Saber absoluto, qual seja, o da Ciência na sua forma mais elevada. Segundo: essa trajetória se organiza conforme o princípio de que a consciência que se manifesta é uma consciência que sabe. Assim, desde o seu início, esse caminho da consciência é o emergir da própria Ciência. Hegel já o afirma no *Prefácio*: “O que esta *Fenomenologia do Espírito* apresenta é o vir-

a-ser da ciência em geral ou do saber. O saber, como é inicialmente - ou o espírito imediato - é algo carente-de-espírito; consciência sensível. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho. Esse vir-a-ser, como será apresentado em seu conteúdo e nas figuras que nele se mostram, não será o que obviamente se espera de uma introdução da consciência não-científica à ciência; e também será algo diverso da fundamentação da ciência”<sup>1</sup>.

Esse duplo desígnio da *Fenomenologia do Espírito* se articula em três dimensões: a) para-si (*für sich*), b) em-si (*an sich*) e c) para nós (*für uns*). A dimensão do para-si se estabelece na cisão entre sujeito e objeto, pela qual se apresenta a própria consciência. O para-si indica que algo é para a consciência, isto é, o seu saber do objeto. A dimensão do em-si é a da “substância espiritual”, que se funda na imanência à consciência da medida absoluta, o que possibilita a recuperação das experiências da consciência, na forma de uma Ciência da experiência. A dimensão do para-nós é a dimensão do filósofo que já alcançou o nível do Saber absoluto, onde a cisão sujeito-objeto, aparência-essência, certeza-verdade, se acha suprassumida. A partir desse ponto, é possível contemplar o caminho que conduz a consciência até o Saber absoluto, essa forma do conceito que “reúne em unidade imediata a forma objetiva da verdade e a forma do Si que-sabe”<sup>2</sup>. Desta sorte, a Fenomenologia expõe a formação da consciência para o Saber absoluto. Nesse momento em que o Espírito se manifesta como absoluto, a

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Menezes, Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, p. 40.

<sup>2</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 218.

consciência se despoja de sua aparência. “Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da Ciência autêntica do Espírito”<sup>3</sup>.

A consciência surge, por sua vez, como o “locus” onde se efetiva a manifestação do Espírito. Ela se apresenta, pois, como consciência natural e como consciência filosófica. Enquanto consciência natural, tem “a aparência de estar presa a algo estranho que é só para ela, e que é como um outro”<sup>4</sup>. As experiências da consciência que correspondem a essa situação vão do Capítulo I - *Certeza Sensível* ao Capítulo V - *Certeza e Verdade da Razão*. Na seqüência, passamos ao domínio do Espírito, onde a consciência, “ao apreender sua verdadeira essência, designará a natureza do próprio saber absoluto”<sup>5</sup>. Essas experiências correspondem ao domínio da formação (*Bildung*), e abrangem os capítulos VI - *Espírito*, VII - *Religião* e VIII - *Saber Absoluto*. Por conseguinte, o trabalho da consciência filosófica, instalada no nível do saber absoluto, é o de expor as experiências da consciência, que passam então a constituir a própria história. Isso se faz, porém, não conforme à simples manifestação na forma da contingência, mas segundo o lado de sua organização conceitual, ou seja, como “a ciência do saber que-se-manifesta”<sup>6</sup>. A consciência filosófica descreve a história como “história conceituada”, que leva o Espírito a desenvolver o saber de si mesmo. Portanto, a história como a vida do conceito se desenvolve enquanto “Ciência da experiência da consciência”, ou “Ciência da Fenomenologia do Espírito”.

---

<sup>3</sup> Hegel, op. cit., I, p. 73.

<sup>4</sup> Ibid, I, p. 73..

<sup>5</sup> Ibid, I, p. 73.

<sup>6</sup> Ibid. II, p. 220.

Feitas estas considerações, passamos a esclarecer como o nosso trabalho se desenvolve segundo a análise e a delimitação da noção de experiência. Além da Introdução e da Conclusão, esta dissertação comporta quatro capítulos.

No Capítulo Primeiro deste trabalho, tentaremos analisar a noção de experiência tal como esta é definida no Prefácio e na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*.<sup>7</sup> No Prefácio, com efeito, depois de afirmar que o Espírito desenvolve e expõe os seus momentos no elemento da consciência, Hegel dá a seguinte definição de experiência: “é justamente o nome desse movimento em que o imediato, ou seja, o abstrato - quer do ser sensível, quer do simples apenas pensado - se aliena e depois retorna a si dessa alienação (...)”<sup>8</sup>. A experiência se revelará aqui como o movimento (vir-a-ser) de exteriorização e de retorno a si do Espírito. Já na Introdução, Hegel desenvolve a análise da experiência segundo o ponto de vista da própria consciência. Assim, a experiência se define, nesse contexto, como “movimento dialético que a consciência executa em si mesma”<sup>9</sup>. Nessa perspectiva, examinaremos primeiro o problema do conhecimento considerado como instrumento ou meio. Nós o faremos numa referência à filosofia crítica de Kant, no que tange ao exame que este faz do “órganon” cognitivo. Em seguida, tentaremos mostrar a reação de Hegel no que diz respeito ao saber fenomenal como a própria ciência se desenvolvendo na experiência da consciência. É nesse campo experiencial que, efetivamente, se articulam as dimensões do em-si, do para-si e do para-nós. É a partir daí, portanto, que poderemos compreender a experiência segundo os seus elementos

---

<sup>7</sup> Embora o Prefácio, na cronologia da obra, tenha sido a última parte a ser redigida, é por ele que iniciaremos o nosso estudo.

<sup>8</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 40.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 71.

constitutivos, quais sejam: a negação determinada, o movimento dialético e o objeto que é para nós (o nosso objeto). Abordando também o problema do exame que a consciência desenvolve na sua experiência, veremos finalmente que a consciência se articula “apenas como conceito do saber”, e que a “consciência que é” para si mesma, é seu conceito.

No nosso Capítulo II, trataremos da experiência tal como esta se desenvolve na *Fenomenologia do Espírito*, parte A.: *Consciência*. Esta parte A se divide em: I. A certeza sensível - ou o Isto e o Visar; II. A percepção - ou a coisa e a ilusão e III. Força e Entendimento; Fenômeno e Mundo supra-sensível.

Com efeito, a primeira experiência ocorre ao nível da Certeza Sensível. O seu desenvolvimento tem início com a afirmação de que o objeto imediato é o essencial; logo em seguida ela assinala o sujeito como o essencial. Desenvolve-se pois a dialética da essência e do exemplo, do isto e do agora. A primeira totalização resultante dessas experiências indica que a relação entre o sujeito e o objeto é o essencial, pois ela expressa o universal, que se tornará o meio da experiência. Ao nível da Percepção, esse resultado é conservado e a ele um novo elemento é acrescentado, qual seja, a necessidade. Novamente se estabelece a relação entre o objeto (percebido) e o sujeito (que percebe). A apreensão do objeto torna-se necessária e se desenvolve no meio da *coisidade*, onde coexistem o “também” das propriedades e o “Uno”, enquanto unidade excludente. O movimento que aí se desencadeia leva a comparar o verdadeiro com a consciência e a concluir que essa possui uma verdade oposta. O surgimento da coisa leva à cisão da unidade da consciência, colocando-se como o ser-para-si. A totalização final dessa dialética será a percepção do objeto como coexistência do também e do

enquanto na coisa, isto é, como unidade do ser para-si e do ser-para-outro da coisa. Daí resulta um novo objeto: o universal incondicionado.

A terceira experiência se desenvolve no momento da Força e do Entendimento. A força que se exterioriza, duplica-se em força solicitante e força solicitada. Essa duplicação produz o jogo das forças, que é para o entendimento um universal imediato. Depreendem-se assim as relações entre interior e exterior, suscitando a dialética entre o interior, o fenômeno e o entendimento. O mundo duplica-se pois em: mundo sensível e mundo supra-sensível; este apresentará o universal absoluto contraposto ao universal sensível. O primeiro mundo supra-sensível é formado pela lei e pelo fenômeno. A lei contém a negação que pertence ao universal. Negação que significa mediação, que torna a diferença universal. Ela gera a explicação que mostra que essa diferença da lei se encontra no intelecto. Já o segundo mundo supra-sensível denomina-se mundo invertido. Aqui, o mundo percebido é elevado até o elemento universal e é colocado de modo invertido, num movimento que põe o fenômeno como conteúdo interior. Desaparece, por isso, a contradição entre o interior e o exterior. De modo que a inversão do interior gera a diferença no interior da coisa, elevando-se ao infinito. Neste nível a consciência surge igual a si mesma e se relaciona consigo-mesma. Ocorre destarte a sua duplicação, pois nessa relação consigo mesma, como é em-si e para-si, emerge o seu contrário. Com a emergência do infinito, a consciência passa do ser em-si ao ser para-si. O resultado dessas experiências é a emergência da universalidade incondicionada e subjetiva. Assim, até aqui a experiência se revela um processo do objeto e da consciência.

No Capítulo III deste trabalho, abordaremos a experiência tal como esta se encontra na parte B.: *Consciência-de-si*, que compreende o Capítulo IV da *Fenomenologia*, qual seja: *A certeza de si mesmo*. Este Capítulo IV, por sua vez, se divide em : A. Independência e dependência da consciência-de-si: Dominação e Escravidão e B. Liberdade da consciência-de-si: Estoicismo - Cepticismo - Consciência infeliz.

De fato, com o infinito se efetuou o movimento de passagem do ser em-si ao ser para-si. A consciência-de-si terá como propósito a unificação do em-si e do para-si. A primeira experiência da consciência-de-si é a dialética da vida e do desejo, que se desenvolve a partir da sua duplicação em duas consciências: consciência independente e consciência do objeto tornado vida, também independente. A consciência-de-si experimenta, assim, a sua independência e a independência do seu objeto. Mas esse objeto (a vida) também se duplica; ele é uma unidade reflexa e, por isso mesmo, uma consciência. Desse modo, a consciência-de-si satisfaz o seu desejo mediante outra consciência-de-si. Nesse momento, a consciência-de-si é o reconhecimento, onde consciência-de-si que é em-si e para-si é também para-o-outro. O reconhecimento se efetiva quando cada consciência-de-si se torna sujeito para-si e para-o-outro e, simultaneamente, objeto para-si e para-o-outro. Essa dialética tem continuidade com o puro conceito de reconhecimento, que usará a unidade da duplicação da consciência-de-si e revelará que a relação entre a consciência-de-si, que reconhece o outro que é reconhecido, gera apenas um reconhecimento unilateral. Portanto, o que se tem é a certeza de si desenvolvida pela primeira, e não a verdade. A experiência da consciência-

de-si duplica-se em: um operar por meio do outro e um operar através-de-si mesmo, ela gera assim a luta da vida e da morte. Até esse momento, não se deu o reconhecimento efetivo, o que exige a mudança de posição entre o senhor e o escravo. Nessa inversão, a verdade da consciência é invertida. O medo da morte gera a experiência da servidão. Esta se determina por meio do trabalho, o que vai possibilitar a formação da consciência-de-si.

A experiência da consciência-de-si chega ao momento do pensamento, onde se instaura uma nova relação do objeto e a liberdade, ou seja, o estar junto de si. No âmbito da liberdade, a separação entre a vida e o pensamento revela que a liberdade que tem a sua determinação fora-de-si é abstrata, pois nega impropriamente o ser outro. Ao contrário, a liberdade do pensamento se realiza por meio da interiorização do negativo. A consciência-de-si desenvolve para si mesma a certeza da própria liberdade. Entretanto, essa consciência não conquistou a igualdade consigo mesma. De modo que o resultado será a duplicação da consciência-de-si em si mesma, fazendo surgir a consciência duplicada. O que se visará é a unidade dessa consciência duplicada. Destarte, há na unidade imediata da consciência uma contraposição entre o imutável e o mutável. A consciência como consciência da contraposição é consciência mutável, razão pela qual deve libertar-se de si mesma; ela é, por outro lado, consciência imutável. A consciência mutável deve libertar-se de si e iniciar, assim, a ascensão em direção ao imutável. Acontece, nesta ascensão, uma permuta entre a individualidade e a consciência imutável. A partir daí, o imutável torna-se para a consciência um duplicar-se e um ser para-si. Surge dessa dialética a experiência da consciência infeliz, que se

desenvolve em três momentos. No primeiro momento, o imutável ainda não surgiu em-si e para-si. A relação que se estabelecerá nesta dialética entre a consciência e o imutável é denominada *devoção*; esta procura encontrar a universalidade verdadeira. Em seguida, a consciência retorna a si. Nesse retorno, a consciência infeliz se revela como consciência que deseja e trabalha. Essas duas faces estão em relação de reciprocidade do imutável. Por último, a consciência, que se divide em sentimento da sua infelicidade e da miséria do seu trabalho, torna-se consciência da sua unidade como imutável. Nessa unidade, encontramos a unificação do ser-objeto e do ser-para-a-consciência. Portanto, ela é a realização do individual no universal, ou seja, a individualidade suprassumida pelo universal.

No Capítulo IV do nosso trabalho, abordaremos o conceito de experiência no âmbito do *Saber absoluto*. Pertinentemente, encontramos esta afirmação de Hegel: “nada é sabido que não esteja na experiência (...). Com efeito, a experiência é exatamente isto: que o conteúdo - e ele é o espírito - seja em-si substância, e assim, objeto da consciência. Mas essa substância, que é o espírito, é o seu vir-a-ser para ser o que é em-si; e só como esse vir-a-ser refletindo-se sobre si mesmo ele é em si, em verdade, o espírito”<sup>10</sup>. Portanto, analisaremos a experiência nesse contexto não apenas como movimento dialético da consciência, mas sobretudo como meio onde ocorre o seu vir-a-ser do Espírito. Esta perspectiva se encontra indicada, em certa medida, na análise que fazemos do texto do Prefácio. A novidade, nesse momento, está na outra característica dessa experiência, a saber, a sua dimensão temporal. E isso porque o

---

<sup>10</sup> Hegel, op. cit., vol. II, p. 215.

Espírito se exterioriza no Tempo, que é o “conceito mesmo, que é-aí, e que se faz presente à consciência como intuição vazia”<sup>11</sup>. Nesse sentido, a suprassunção dele caracteriza o movimento dialético da consciência, permitindo assim, através da conservação daquilo que foi negado, a efetivação da rememoração (*Erinnerung*). Esta possibilita a recuperação mesma das figuras ao nível do Saber absoluto. Possibilita pois a própria história que, vista a partir do saber absoluto, ganha a sua inteligibilidade. Assim, a experiência é dialética e, ao mesmo tempo, histórica. Por isso mesmo, ela deixa de ser apenas fundamento teórico do conhecimento para mostra-se, ademais, plena de sentido.

A experiência se revela, portanto, como dialética e histórica. Dialética enquanto considerada a partir das experiências da consciência, que estão submetidas à mudança imposta pela suprassunção. Ela é histórica na medida em que esse mesmo movimento dialético, abarcando todas as experiências humanas, é o próprio vir-a-ser do Espírito no tempo. Vemos assim que essas experiências são, na verdade, o movimento de autoconhecimento de Espírito, cujo fim é a própria ciência (*Saber Absoluto*), porque nelas as dimensões do devir e do tempo desenvolvem uma articulação entre si.

---

<sup>11</sup> Hegel, op. cit., vol. II, p. 215.

## CAPÍTULO 1

### Experiência, exteriorização e dialética.

Pretendemos desenvolver neste capítulo uma análise do conceito de Experiência, tal como este pode ser encontrado em pelo menos duas passagens da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Estas passagens se situam: uma no Prefácio e outra na Introdução.

No Prefácio, encontramos a seguinte definição de experiência: “(...) é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não experimentado, ou seja, o abstrato - quer do ser sensível, quer do simples apenas pensado - se aliena e depois retorna a si dessa alienação; e por isso como é propriedade da consciência somente então é exposto em sua efetividade e verdade”<sup>1</sup>. Já na Introdução, é assim que Hegel define a experiência “Esse movimento dialético que a consciência executa em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o nosso objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, trad: Paulo Menezes,, Petrópolis, Vozes 1992, p. 40.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 71. - As palavras sublinhadas nas citações que damos de Hegel provêm todas do autor, salvo quando houver indicação explícita da nossa parte.

A partir dessas definições, podemos constatar que termo lhes é comum: este termo é a noção de movimento (*Bewegung*). Isso mostra que a experiência pode ser pensada como movimento. Entretanto, é preciso saber o que está envolvido nele. Iniciaremos nossa análise explorando a primeira definição, no contexto em que ela se situa.

### 1.1. A experiência como movimento de exteriorização e retorno a si do Espírito

Uma nova compreensão da experiência tem início a partir de uma nova compreensão da filosofia. Hegel começa o *Prefácio* discutindo o sentido da filosofia. Ela chama a atenção para este ponto essencial, qual seja, a filosofia reside no elemento da universalidade: “suscita nela, mais que em outras ciências, a aparência de que é no fim e nos resultados últimos que se expressa a coisa mesma (*die Sache selbst*); frente a qual o desenvolvimento seria, propriamente falando, o inessencial”<sup>3</sup>. Há uma opinião que, por isso, concebe a diversidade dos sistemas filosóficos somente como contradição e não como desenvolvimento progressivo da verdade. Ela não reconhece esses momentos contraditórios como necessários, porque acredita lidar tão somente com o essencial. Não sabe ela que está a girar em torno da coisa mesma. Por isso Hegel afirma: “a coisa mesma não se esgota em seu *fim*, mas em sua *atenção* (*Ausführung*), nem o *resultado* e o *todo efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu *dever*”<sup>4</sup>. Portanto, esse modo de tratar a coisa mesma passa sempre por cima dela, em vez de nela demorar-se.

---

<sup>3</sup> Ibid., p. 21. H.C. Lima Vaz observa o seguinte: “a coisa (*die Sache* contradistinta de *das Ding*) é, na unidade de um mesmo todo, o princípio, o movimento ou o *dever*, e o resultado (...), in Col. Os Pensadores, p. 6, nota 3.

<sup>4</sup> Ibid., p. 23.

Hegel não está de acordo com essa opinião. Ele mostra como exigência a seriedade do conceito que adentra a experiência da coisa mesma, porque só assim alcançamos a morada da filosofia, o seu elemento ou a sua verdadeira figura em que a verdade existe, e isso só pode ser o seu sistema científico. A filosofia deve ser elevada à condição de Ciência, cuja meta não é o amor ao saber, mas o saber efetivo. Mas constitui a natureza do saber a necessidade interior de tornar-se Ciência; e o que só pode ser demonstrado pela apresentação (*Darstellung*) da própria filosofia.

O propósito hegeliano revela-se contrário a “certas representações” difundidas, em seu tempo. Primeiramente, volta-se contra Jacobi, Schlegel e Schleiermacher. Em seguida contra Schelling. São eles propagadores dessas representações que não consideram que “a verdade só no conceito tem o elemento de sua existência”<sup>5</sup>. Consideram, pelo contrário, que o verdadeiro só existe naquilo que ora se chama intuição, ora saber imediato do absoluto. Consideram ainda que o absoluto não deve ser conceptualizado, mas somente sentido e intuído<sup>6</sup>.

Parece-nos que a crítica de Hegel ao saber imediato que se tem do absoluto é uma crítica dirigida em especial contra Jacobi. Este, segundo o próprio Hegel, trata de conhecer o incondicionado ou o saber natural. Os homens não podem aceitar o sobrenatural como um fato, porque ele nada mais é do que a essência de todas as essências. O sobrenatural é Deus. Como tal, ele não pode ser conhecido. Isso, Jacobi considera tão certo como ele mesmo. Certeza que se identifica com a sua consciênci-

---

<sup>5</sup> Hegel, op. cit., p. 23.

<sup>6</sup> Ibid., p. 24.

de-si: “tão certo como estou de mim estou de Deus”. O sobrenatural ou incondicional existe de um modo imediato para os homens. O saber caracteriza esse modo imediato. O saber imediato chama-se então fé ou revelação interior. Deus, o absoluto e o incondicionado são algo que não se pode provar. Tudo o que é dito a respeito deles se assenta na representação feita pelo saber imediato. Pode-se portanto dizer que eles existem como algo, que está muito além, indeterminado e indeterminável<sup>7</sup>.

Quando a crítica daquela opinião que acredita em que o verdadeiro existe somente na intuição, parece-nos uma crítica dirigida contra o romantismo e em especial contra alguns de seus representantes tais como Schlegel e Schleiermacher. Friedrich von Schlegel aponta como tarefa própria do filósofo a intuição. A filosofia, considerada subjetivamente como a poesia épica, começa sempre a partir do meio, por isso a intuição é infinitamente superior à demonstração. A filosofia, por conseguinte, tem um “estilo categórico” e não hipotético. A intuição intelectual constitui-se no “imperativo categórico da teoria”. Assim, o pensamento filosófico põe-se a si mesmo como objeto. Retorna-se deste modo a ordem subjetiva. Aqui o sujeito o sabe encerrado em si como o absoluto. O resto, para ele, é algo simplesmente vão. O filósofo passa então a zombar e a ironizar tudo. Ele próprio torna-se objeto da sua ironia enquanto filósofo. A ironia não leva nada a sério e joga com todas as formas. A incapacidade de alcançar algo firme leva o homem a confiar somente na sua sensibilidade e buscar somente na intuição e na religião algo sólido e seguro<sup>8</sup>. Schleiermacher, por sua vez, fundamenta a sua filosofia numa

---

<sup>7</sup> Cf. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*, vol III, pp. 406-417.

<sup>8</sup> Cf. Hegel, *op. cit.*, p. 482.

concepção de mundo que Hegel denomina “subjetiva e individual”. Isso supõe que todo sujeito individual traz Deus dentro de si. Todo o mundo alheio a ele deixa de ter importância. Não reconhece nada que seja alheio a sua consciência-de-si. A essência viva e espiritual, justamente por isso, se transfere para a consciência-de-si e crê saber a unidade do espírito como formada imediatamente com base em si mesmo e de um modo poético ou, pelo menos, profético dentro desta imediatidade. Esse modo de ser poético sabe da vida e do absoluto imediatamente numa intuição, não no conceito; ele crê perder o todo enquanto todo, se ele não se manifesta poeticamente. Aquilo que se manifesta poeticamente é a intuição da própria vida e da consciência-de-si. Isso parece ser um discurso mais profético do que filosófico, porque assegura, a cada homem, a possibilidade de encontrar a essência absoluta diretamente em seu coração. Ele converte, a partir disso, o saber sobre a essência absoluta em alguma coisa do coração<sup>9</sup>.

Estas posições procuram resgatar a substancialidade e a densidade do ser perdido pelo espírito consciente-de-si, quando “foi além de sua viva substância”. Mas essa tarefa que se impõe à filosofia, exige dela: “reprimir o conceito que diferencia, restaurar o sentimento da essência, garantir não tanto a *perspicácia* quanto a *edificação*”<sup>10</sup>. Portanto, a filosofia que procura ser edificante crê que a força sustentadora e transmissora da substância não é o conceito mas tão somente o êxtase e o entusiasmo abrasador.

A filosofia não pode querer ser edificante neste tempo que, segundo Hegel: “é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época”. Daí poder ele afirmar: “O Espírito

---

<sup>9</sup> Cf. Hegel, op. cit., p. 483.

<sup>10</sup> Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, 1, p. 24.

rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou (...)”<sup>11</sup>. Neste sentido, a tarefa da filosofia é outra, qual seja, a de elevar o olhar do espírito. Olhar que outrora se encontrava dirigido para as estrelas, para o céu e para um além, mas que agora foi dirigido à força para o terreno e encontrou, no presente, o interesse e a atenção despertados pela experiência. Em tal situação, ele parece estar tão pobre que aspira ao misero sentimento do divino em geral. Em seu socorro ocorre um certo entusiasmo edificante, que pretende levá-lo além da “experiência” e para isso trata com desprezo a determinidade, o conceito, a necessidade e a reflexão. Leva-o, portanto, em busca de uma profundidade carente de conteúdo e idêntica à superficialidade. A filosofia deve evitar esse entusiasmo edificante. Ela deve, sim, é procurar a verdade que só é alcançada na cientificidade que se encontra somente no conceito. Porque fora do conceito o que se tem é somente a profundidade vazia e o sonho. A filosofia, neste nosso mundo que se inicia, deve buscar a inteligibilidade universal e deixar de ser um saber esotérico para se tornar um saber exotérico, conceitual e, segundo Hegel: “capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos”. Por isso: “O inteligível é o que já é conhecido, o que é comum à Ciência e à consciência não-científica, a qual pode através dele, imediatamente adentrar-se na ciência”<sup>12</sup>.

Esse novo propósito da filosofia suscita, como veremos, a crítica de Hegel ao formalismo de Schelling. A filosofia tem de procurar ser saber verdadeiro e não simplesmente amor pelo saber. Ela tem de tornar-se a ciência do espírito, ou saber

---

<sup>11</sup> Hegel, op. cit., p. 26.

<sup>12</sup> Ibid., p. 27.

absoluto. A filosofia deve ser Ciência. Mas a Ciência que está no seu começo é muitas vezes considerada incompleta. Que isso ocorre, não se pode negar. Todavia, está fora e muito longe da essência da Ciência a incompletude. Quem assim a vê, é incapaz até de reconhecer a exigência da formação cultural para alcançá-la. Hegel rejeita, ainda, a posição daqueles que afirmam a exigência de riqueza de materiais e de inteligibilidade como conteúdo determinado da própria ciência. Porque enquanto eles se voltam para essas exigências, outras exigências como a efetividade do Todo e do Absoluto não eram satisfeitas. Ele rejeita como condenável e desprezível o formalismo monocromático de Schelling, que nada mais é do que a repetição informe do idêntico, que é aplicado de fora a materiais diversos. Dito de outro modo é a adaptação da forma, única e imóvel, feita pelo sujeito aos dados presentes. Ele monotonia e essa universalidade resultam do absoluto de Schelling: “como a indiferença quantitativa do subjetivo e do objetivo: no que diz respeito a identidade absoluta, não é concebível nenhuma diferença quantitativa. A diferença só pode dar-se fora da identidade absoluta e à margem da totalidade absoluta”<sup>13</sup>. Diante deste absoluto, tudo o que é diferente e determinado é lançado ao abismo ou àquela noite onde todas as vacas são pretas. O absoluto de Schelling não comporta nem a efetividade, nem a reflexão e nem a negação, pois sobretudo não comporta a diferença. A propósito disso, afirma Hyppolite: “Se este termo superior (o absoluto) não é outra coisa que o princípio de identidade entre o absolutamente subjetivo e o absolutamente objetivo, entre o consciente e o inconsciente, que se separam na ação livre para manifestar-se, então o termo superior não pode ser sujeito, nem objeto, nem

---

<sup>13</sup> Cf. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*, p. 501.

ambas as coisas, mas será sim a absoluta identidade na qual não há dualidade e, precisamente porque a dualidade é condição de toda ciência, não poderá chegar jamais à consciência”<sup>14</sup>. Se Schelling, de um lado, captou a identidade do absoluto, de outro extraiu a reflexão do seu interior, tornando-a estranha à vida dele. Vemos que esse absoluto não tem vida, porque não se efetiva. Vemos, ainda, que ele se encontra além da separação sujeito-objeto. A diferença e oposição entre estes desaparecem no absoluto. Assim, o mundo desenvolve somente a identidade entre esses opostos em sua totalidade. Hegel, por isso mesmo, pode afirmar que no absoluto de Schelling, no  $A=A$ , tudo é uma coisa só, e esta identidade vem a ser como a noite em que “todas as vacas são pretas”.

O absoluto não pode ser nem sentido, nem intuído, e muito menos ser essa identidade tranqüila fonte desse formalismo de uma cor só. Se é assim, se o absoluto não pode ser essa identidade, se ele não pode ser intuído, coloca-se então a questão: de que absoluto fala Hegel? Como pode ser captado o absoluto?

O absoluto hegeliano possui a marca da efetividade absoluta (*absoluten Wirklichkeit*). O que torna possível uma certa equivalência entre as noções de efetivo (*wirkliche*), de ciência (*wissenschaft*) e de sistema (*Systems*). A noção de efetivo parece-nos supor uma outra noção, qual seja a de movimento (*Bewegung*). A noção de efetivo implica e ao mesmo tempo é compreendida pela noção de movimento. E isso constatamos nos seguintes enunciados: a) “(...) o objetivo essente (*das seiende Wirkliche*) é movimento (*Bewegung*)”<sup>15</sup>, e b) “a efetividade do conceito é o auto-movimento”<sup>16</sup>. A

---

<sup>14</sup> Cf. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de L'Esprit*, p. 33.

<sup>15</sup> Hegel, op. cit., p. 29.

<sup>16</sup> Ibid., pp. 32-33.

partir daí, concluímo que o movimento constitui a natureza desta efetividade absoluta, porque o absoluto é efetivo na medida em que se põe em movimento, ou melhor, num auto-movimento.

Procurando descobrir e precisar o que está envolvido nesse movimento, constatamos que sua origem está numa demanda do próprio Espírito. O movimento é, então, o vir-a-ser (*Werden*) do Espírito (*Geist*) e, por conseguinte, da ciência e do saber. Enquanto tal, ele se torna exteriorização (*Äusserung*) do em-si (*an-sich*) e vir-a-ser para si (*für sich*) mesmo do Espírito<sup>17</sup>. Nesse movimento o Espírito torna-se um outro e suprassume (*Aufhebt*) esse outro<sup>18</sup>. O suprassumir esse ser-outro só acontecerá com a emergência da consciência sobre si mesma do Espírito. Momento do saber do absoluto, que resulta no saber absoluto.

Interessa-nos observar que esta efetividade, vir-a-ser ou movimento, sustenta a equivalência entre essas três teses fundamentais expostas no *Prefácio*, a saber: 1ª) O verdadeiro deve ser entendido e expresso “não como substância, mas também, precisamente, como *sujeito*”<sup>19</sup>; 2ª) “O verdadeiro é o todo”<sup>20</sup>; e 3ª) “O absoluto expresso como espírito”<sup>21</sup>. Procuramos tratar em particular a 1ª e a 2ª teses, em seguida tentaremos mostrar como a 3ª resulta e engloba as outras duas.

---

<sup>17</sup> Hegel, op. cit., pp. 32-33.

<sup>18</sup> Ibid., p. 40. O verbo *auf heben* é traduzido também por superar, no sentido de negar, conservar e elevar.

<sup>19</sup> Ibid., p. 29.

<sup>20</sup> Ibid., p. 31.

<sup>21</sup> Ibid., p. 33.

### 1.1.1. O absoluto entendido não como substância, mas também como sujeito.

Na sua perspectiva Hegel considera o absoluto, considerando que se justifica com a apresentação (*Darstellung*) do sistema. Com efeito ele afirma: “(...) tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez do saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o *ser*, ou a *imediatez para o saber*”<sup>22</sup>. O texto, porém, é muito claro quando nos diz que se trata de “entender e exprimir o verdadeiro” e não o absoluto. Como nos julgamos no direito de simplesmente trocar o termo verdadeiro pelo termo absoluto? É Hegel mesmo quem nos permite essa identificação de sentidos, pois na *Introdução*, escrita muito antes do *Prefácio*, ele faz a seguinte afirmação: “Só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto”<sup>23</sup>. De modo que, a partir de agora, podemos dizer que se trata de “entender e exprimir o absoluto não como substância, mas também como sujeito”.

Ele nos relembra, em primeiro lugar, que alguns filósofos que o precederam não avançaram além da imediatez do ser para o saber, e da imediatez do saber para um universal. Espinoza apreende Deus como substância única, substância imóvel, rígida e fixa. Os modos: pensamento e extensão, ou a consciência e a coisa, reduzem-se a uma só substância. A substância, por isso mesmo, não é ainda considerada espírito, porque nela desaparece a consciência-de-si. Por outro lado, o subjetivismo de Kant prende-se ao universal, ao “Eu penso em geral” e ao “pensamento como pensamento”, o que nada mais

---

<sup>22</sup> Hegel, op. cit., p. 29.

<sup>23</sup> Ibid., p. 64.

é do que “a mesma substancialidade imóvel e indiferenciada”. Diante destas duas posições, Schelling procura unir o pensamento e o ser, através da intuição intelectual. Ele compreende a imediatez e o intuir como pensar. O problema, segundo Hegel, está justamente nisso, ou seja, como se pode mostrar que a intuição intelectual é a síntese entre o subjetivo e o objetivo, quando, ao contrário, é a própria síntese que deveria mostrá-la. Na verdade, essa intuição intelectual é uma recaída na simplicidade inerte e na apresentação da maneira inefetiva, da efetividade mesma, porque ela não mostra como os contrários se anulam no absoluto<sup>24</sup>.

O absoluto hegeliano afirma-se como sujeito. Ele não é mais a identidade colocada além das diferenças e oposições, tal como um infinito colocado acima de todo ser finito. Mas ele contém, sim, a separação e os elementos contraditórios em si, e produz-se a si mesmo como natureza e como espírito. A contradição em si mesmo e a sua auto-produção é a sua efetividade absoluta. Não se trata de um absoluto considerado simplesmente como coisa absoluta, ou seja, como uma substância imutável, contraposta ou isolada de tudo aquilo que é mutável. Trata-se, porém, de um absoluto considerado como fundamento absoluto de todas as coisas, como *subjectum*, isto é, como fundamento e movimento universal do todo em si mesmo.

O que leva Hegel a preferir a noção de sujeito à noção de substância? Sabemos que o conceito de substância nos dá somente a idéia de fundamento, fixo e imóvel, mas não a idéia de uma presença que se faz contemporânea a si mesma. Enquanto que a noção de sujeito nos dá a idéia de um ser que não é vazio e puro, mas que se sabe a si mesmo,

---

<sup>24</sup> Hegel, op. cit., p. 30.

que é efetivo e, sobretudo, movimento. Ele é a substância viva, cuja natureza é a de ser o movimento de por-se-a-si-mesmo e por meio do qual acaba sendo a própria mediação consigo-mesmo do tornar-se outro. Vemos ainda que absoluto é esse movimento, isto é, por-se-a-si mesmo e de ser sua própria mediação, porque é sujeito. Mas esse movimento e mediação são produto e produtores dessa cisão, separação e diferença que se estabelecem entre o sujeito (Si) e o seu outro. Descarta-se, com isso, qualquer unidade originária e imediata. A unidade será conquistada no fim, como resultado desse movimento. Podemos afirmar, com Hegel, que o ser: “como sujeito, é 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”<sup>25</sup>. O sujeito como é, portanto, o ser que não tem fora de si a mediação, mas é a própria mediação. O sujeito por isso mesmo, contém em si a própria negatividade que se desdobra numa negação determinada, constituidora dos momentos que estão contidos nesta mediação; ele se constitui também numa negação da negação que possibilita a restauração da igualdade consigo mesmo do absoluto.

O absoluto como sujeito contém a própria mediação. Com isso constatamos que ele não pode mais ser apreendido de modo imediato, por meio de uma intuição intelectual. Neste caso, a intuição do absoluto captaria apenas a essência, o em-si e uma simples universalidade abstrata. Quem assim procede, recai numa simplicidade morta e inefetiva. Prescinde da forma, não considerando que ela é tão importante quanto a essência. Assim como o em-si é tão importante quanto o para-si, que é, a bem dizer, a atualização

---

<sup>25</sup> Hegel, op. cit., p. 30.

progressiva da essência e o desenvolvimento da forma. Por isso Hegel afirma: “Justamente por ser a forma tão essencial à essência quanto esta é essencial a si mesma, não se pode apreender e exprimir a essência como essência apenas, isto é, como substância imediata ou pura auto-intuição do divino. Deve exprimir-se igualmente como forma e em toda a riqueza de forma desenvolvida, pois só assim a essência é captada e expressa como algo efetivo”<sup>26</sup>.

### 1.1.2. O verdadeiro é o todo

Vamos destacar agora, que a mediação do absoluto consigo mesmo envolve a noção de totalidade. Totalidade que, como veremos, se dá num processo que, por sua vez, é mobilizado pela própria negação.

Vimos que só o absoluto é o verdadeiro. O que vem a ser o verdadeiro? Segundo Hegel: “O verdadeiro é o todo”<sup>27</sup>. Poderíamos então dizer que o absoluto é o todo. Ou melhor dizendo, o absoluto é essa totalidade que se encerra num círculo que, para Hegel: “pressupõe seu termo (*Ende*) como seu fim (*Zweck*), que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização (*Ausführung*) e seu termo (*Ende*)”<sup>28</sup>. A totalidade se processa como reinstauração da igualdade entre o si e o seu outro. A totalidade é a essência que se efetiva e, por isso, se encontra em movimento.

Convém sublinhar novamente que esse movimento é produzido a partir do momento em que absoluto torna-se outro. Movimento que será mantido pela negação.

---

<sup>26</sup> Hegel, op. cit., p. 30.

<sup>27</sup> Ibid., p. 31.

<sup>28</sup> Ibid., p. 30.

Como observa G. Bornheim, não se trata de uma negação absoluta, mas de um negativo que “está como que situado entre a unidade circular, perfeita, da substância, e a fragmentação em uma pluralidade de determinações particulares; que oscila, portanto, entre a negatividade absoluta e o ser absoluto (...)”<sup>29</sup>. A negação mobiliza o Absoluto e o Todo. Trata-se de uma negação determinada. O absoluto como totalidade contém em-si a negação e a contradição. Isso porque os seus momentos são momentos determinados. Hegel adota, nesse ponto, o princípio de Espinoza, a saber: Toda afirmação é uma negação (*omnis affirmatio est negatio*)<sup>30</sup>. Desse modo os momentos do todo trazem em si negações determinadas, o que possibilita não só o encadeamento dos mesmos numa totalidade sistematizada, mas sobretudo a superação de cada um deles através da negação da negação.

A verdade, em vista disso, não poderá ser apreendida em nenhum desses momentos, como algo, que aí, se encontra pronto e acabado. A verdade se efetiva, pois, como processo do todo. Assim, ela se apresentará como resultado deste processo. Resultado que jamais poderá ser tomado como algo separado desse movimento que o gerou. Nenhuma determinação desse movimento terá, por sua vez, valor absoluto, e nem será considerada verdadeira; porque só a totalidade é verdadeira.

Compreendemos melhor, a partir do que acabamos de desenvolver, porque o absoluto não pode ser captado como tal no início deste processo. Neste caso, ele seria compreendido como uma unidade tranqüila, harmônica e indiferenciada, situada acima de

---

<sup>29</sup> G. Bornheim, *Dialética - Teoria e Práxis*, p. 46.

<sup>30</sup> Cf. Hyppolite, *op. cit.*, p. 16.

toda negação e contradição. Essa compreensão estaria em desacordo com a própria natureza do absoluto, o que contém em-si contradição e o próprio movimento de suprassunção desta contradição. Daí decorre a afirmação segundo a qual o absoluto e a sua verdade só aparecem no término deste movimento. Hegel afirma que: “sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*, que só no *termo (Ende)* é o que é na verdade”<sup>31</sup>.

O todo é, então, resultado não de um simples vir-a-ser, mas de um vir-a-ser dialético do absoluto mesmo. O absoluto contém esse movimento dialético. Entretanto, este movimento se sustenta como um processo de suprassunção que nega, conserva e eleva cada momento, até que o fim (*Zweck*) seja alcançado. A oposição que entre o fim e o seu vir-a-ser é suprassumida. Isso permite-nos compreender o fim como o ser que retornou à simplicidade. Para Hegel: “o resultado é somente o mesmo que o começo, porque o começo é o fim”. E ainda: “O fim implementado, ou o efetivo essente é movimento e vir-a-ser desenvolvido. Ora, essa inquietude é justamente o Si; logo, o Si é igual àquela imediatez e simplicidade do começo, por ser o resultado que a si mesmo retornou. Mas o que retornou a si e o Si exatamente, e o Si é igualdade e simplicidade, consigo mesmas relacionadas”<sup>32</sup>.

Portanto, tem-se o verdadeiro com a efetividade do todo, ou seja, somente com o resultado deste processo. A totalidade final é conquistada paulatinamente através desse movimento dialético. Considerando, pois, que neste movimento tem-se também a

---

<sup>31</sup> Hegel, op. cit., p. 31.

<sup>32</sup> Ibid., p. 32.

reflexão em si mesma, constatamos que a transformação do Si ou do mesmo implica na produção do saber-de-si. Saber que alcança o verdadeiro, no final do processo, porque aí ele será exposto como ciência ou como sistema<sup>33</sup>. A verdade que é o todo depende, assim, desse processo de explicitação do si, e do refletir-se a si mesmo no tornar-se outro.

### **1.1.3. O absoluto é espírito**

O absoluto enquanto verdadeiro é a totalidade final e desenvolvida. Essa totalidade mostrar-se-á, então, como realidade espiritual do absoluto. O absoluto se expressa como espírito. Na *Enciclopédia* dirá Hegel: “O absoluto é espírito: esta é a mais alta definição do absoluto”<sup>34</sup>. Como essa definição Hegel parece, diante da distinção entre natureza e espírito, tender a optar, a primeira vista, por um desses dois conceitos. Não é o que acontece. Muito pelo contrário, Hegel ao afirmar que o absoluto é espírito intenta colocá-lo como fundamento (*sub-jectum*) de ambos. Tal como Espinoza, ele sabe que não há duas substâncias (“*res cogitans*” e “*res extensas*”), mas dois modos de ser do espírito, considerado como absoluto. Daí podermos afirmar que o espírito é em-si e para-si, e a natureza é em-si e para-o-homem. O absoluto que é espírito se torna o fundamento não de uma realidade espiritual contradistinta da realidade natural, mas da totalidade, ou melhor, ele se torna fundamento de todos os entes. Nesta perspectiva o homem é ser no mundo, e aí se encontra acima da natureza, e a relação entre o Si e o seu outro ganha um caráter propriamente humano. Vejamos!

---

<sup>33</sup> Hegel, op. cit., p. 33.

<sup>34</sup> Hegel, *Enciclopédia*, p. 125.

Na ordem natural encontramos um movimento que é a simples repetição do mesmo, por exemplo o movimento do botão que desaparecerá na flor e esta no fruto, repetição que se perpetua. Encontramos aí a tendência do ser a preservar o ser. A negação que, neste movimento, se na forma de morte, ou seja, de pura negação, isenta da suprassunção. A vida resulta dessa morte, nada mais é do que a simples repetição da mesma vida natural, ou o simples recomeço. Ela se constitui num movimento circular, que lhe é, porém, accidental. Esse movimento não leva à mudança do todo, e exatamente, por isso, a vida natural não tem história.

O homem produz a história porque ele não possui uma natureza prévia, que deverá ser atualizada na sua existência e, assim, ele a determina. Não. O homem é espírito. Espírito que só se reconhece e torna consciente-de-si na e por meio da história. A exteriorização do espírito só pode ser compreendida no campo da história, onde ele desenvolve a relação entre o Si e o seu outro. Neste caso a morte para o espírito adquire significado diverso. A morte é o “impulso absoluto” que permite a suprassunção do que o espírito é em-si e, nesta suprassunção, ele alcança a sua consciência-de-si. Assim a identidade do si consigo mesmo, o espírito só a conquista por meio desse movimento dialético, entre o Si e o seu outro, que se mostra ser o movimento onde “eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente”<sup>35</sup>. Nesse sentido, a vida do espírito é “a vida que suporta a morte e nela se conserva”<sup>36</sup>. Na vida do espírito ocorre a interiorização da morte, o que possibilita-lhe a sua suprassunção. Não lhe falta a

---

<sup>35</sup> Hegel, F.E., p. 155. A dialética do trabalho e do reconhecimento serão melhores desenvolvidas no Capítulo III.

<sup>36</sup> Hegel, op. cit., p. 38.

seriedade, a dor, a paciência e o trabalho do negativo. O espírito não permanece encerrado no em-si. Ele precisa ser para-si. Satisfaz isso diante de outro ser que quer ser a vida mesma. Busca o reconhecimento que se dará com a efetivação de “um Eu que é nós e nós que é Eu”<sup>37</sup>. O trabalho possibilita-lhe a efetivação deste reconhecimento, pois só ele humaniza a natureza e dá universalidade à existência humana. O trabalho humano expressa a historicidade do espírito e revela que o espírito não tem simplesmente história, mas ele é propriamente a história. A consciência-de-si do espírito é resultado do que ele foi e, mais, é saber do que ele foi e é. O espírito é história, justamente, porque desenvolve esse saber-de-si. O espírito como absoluto é, por conseguinte, a totalidade desenvolvida no tempo<sup>38</sup>.

A partir dessas considerações, o absoluto é sujeito, verdadeiro e um todo. Ele é assim porque é espírito. Como espírito, ele encontra na história a mediação consigo mesmo e a própria exteriorização de si. Se de um lado o denominador comum existente entre as noções de sujeito, verdadeiro, todo e espírito é propriamente a noção de absoluto; de outro parece-nos que o absoluto só é esse denominador comum se incorporar a noção de efetivo (*Wirkliche*). Desejamos, então, mostrar a importância dessa noção para a compreensão do absoluto, sobretudo do absoluto como espírito.

A noção de efetivo aparece dotada de sentidos que se complementam ao longo do texto do *Prefácio*. Vejamos!

---

<sup>37</sup> Hegel, op. cit., p. 125.

<sup>38</sup> Retornaremos ao problema do tempo e da história no Capítulo IV.

Primeiro, a noção de efetivo parece significar o movimento do “pôr-se-a-si-mesmo” ou a “mediação consigo mesmo do tornar-se outro”. É o que diz esta passagem do *Prefácio*: “A substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou - o que significa o mesmo - que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro”<sup>39</sup>.

Segundo, a afetividade exige a atualização e o fim do verdadeiro de modo que a natureza do absoluto é o ser algo efetivo. Hegel afirma: “O verdadeiro é o vir-a-ser, (...), e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim”<sup>40</sup>.

Terceiro, o efetivo se dá como formação cultural, o que produzirá uma razão formada, o que permite ao homem ser para si. Segundo Hegel: “Se o embrião é de fato homem *em-si*, contudo não o é *para-si*. Somente como razão cultivada (*gebildete Vernunft*) - que se faz a si mesma o que é *em-si* - é homem *para-si*: só essa é sua efetividade”<sup>41</sup>.

Por último, o efetivo é a forma desenvolvida da essência, como o movimento e o vir-a-ser desenvolvido. Neste sentido o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou como ciência, ou seja, como movimento de refletir-se em si mesmo. Por isso é saber efetivo, segundo Hegel: “a efetividade do conceito é o automovimento”<sup>42</sup>.

Nesta perspectiva, consideramos que a efetividade é uma característica fundamental do próprio Espírito; a medida que este se forma na passagem do ser-em-si ao

---

<sup>39</sup> Hegel, op. cit., p. 30.

<sup>40</sup> Ibid., p. 30.

<sup>41</sup> Ibid., p. 31.

<sup>42</sup> Ibid., p. 33.

ser-para-si, até se tornar ser em-si e para-si. Com isso ocorre a “espiritualização” do verdadeiro, do todo e do próprio absoluto. Hegel o exprime assim: “Só o espiritual é o efetivo: é a essência ou o *em-si-essente*: o relacionado consigo e o determinado; o ser-outro e o ser para-si; e o que nessa determinidade ou em ser-fora-de-si permanece em si mesmo - enfim, o espiritual é *em-si-e-para-si*”<sup>43</sup>. Disto depreendemos que o absoluto é espírito, porque o espírito, enquanto efetivo, é justamente: “esse movimento de tornar-se um *Outro* - isto é, objeto do *seu Si* - e de suprassumir esse ser-Outro”<sup>44</sup>. A suprassunção do ser outro se consumará no aparecimento da Ciência, ou seja, do saber que o espírito tem desse seu desenvolvimento como espírito. Portanto, “a ciência é a *efetividade* do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento”<sup>45</sup>. Já a efetividade da ciência se dará no devir do em-si ao para-si da consciência natural. O que parece efetividades distintas é na verdade uma só, pois ambas constituem a efetividade do absoluto.

#### 1.1.4. A exteriorização do Espírito

Desenvolvemos até aqui as teses segundo as quais o absoluto é sujeito e o verdadeiro é o todo; e o absoluto é espírito. Procuraremos, agora, mostrar como se processa a exteriorização do espírito, que é o absoluto. Destacaremos a importância da ciência e, sobretudo, o processo de formação cultural do indivíduo particular e o ponto de vista do indivíduo universal, que alcançou a altitude do saber absoluto.

---

<sup>43</sup> Hegel, op. cit., p. 33.

<sup>44</sup> Ibid., p. 40.

<sup>45</sup> Ibid., p. 34.

Ao tornar-se Outro, o Espírito se exterioriza, gerando a desigualdade consigo mesmo, vale dizer, o negativo em relação a si. Ele produz o seu outro, para retornar-a-si. Ele é o “ser-outro e o ser-para-si, e o que nessa determinidade ou em seu ser fora-de-si (*das Äussersichsein*) permanece em si mesmo”<sup>46</sup>. Nesse ser-para-si ele se torna objeto do si próprio, mas imediatamente, “como objeto suprassumido e refletido em si”. Ele é “para-si esse autoproduzir-se, o puro conceito (*der reine Begriff*)”, e “é também para ele o elemento objetivo, no qual tem seu ser-aí (*Dasein*) e desse modo é, para si mesmo, objeto refletido em si no seu ser-aí”<sup>47</sup>. Essa relação torna-se o fundamento da exteriorização (*Äusserung*). Constatamos, com isso, que a exterioridade não é tão exterior, relativa e subordinada quanto aparenta ser; pois no seu fundamento ela é intrínseca e necessária. O espírito busca, por meio dela, o seu reconhecimento.

O reconhecer-a-si-mesmo, nesse tornar-se outro, desenvolve um saber, ou seja, o saber do espírito “que se sabe desenvolvido assim como espírito”<sup>48</sup>. Ele é “a efetividade (*Wirklichkeit*) do espírito”, ou, em outros termos, a própria ciência. De maneira que “o puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser outro, esse éter como tal, é o fundamento e o solo da ciência, ou do saber em sua universalidade”<sup>49</sup>. A ciência é o saber que o espírito tem de si, mediado pela alteridade. Todavia, o saber científico se constitui na exteriorização (*Äusserung*) do Espírito, sem o que seria apenas um saber qualquer, abstrido e inefetivo. Nessa exteriorização o em-si vem-a-ser-para-si mesmo, isto é, reflexão sobre

---

<sup>46</sup> Hegel, op. cit., p. 33.

<sup>47</sup> Ibid., p. 34.

<sup>48</sup> Ibid., p. 34.

<sup>49</sup> Ibid., p. 34.

si mesmo; saber espiritual ou saber de si como espírito. Ele “deve ser para si como objeto, mas ao mesmo tempo, imediatamente, como objeto suprassumido e refletido em si”<sup>50</sup>. Portanto, a ciência é o saber absoluto, ou o saber que o absoluto tem de si mesmo. Saber que é a realidade efetiva do absoluto e o reino que ele constrói para si no seu próprio elemento.

O reino do Espírito se constrói na alteridade, a partir do ser fora-de-si no seu outro. Quem é esse outro? Ele é o ser-aí- imediato do Espírito. Ele é consciência considerada a partir do seu estado primitivo, isto é, como consciência sensível. O vir-a-ser da consciência é a mediação do espírito consigo mesmo. Nesse movimento, a consciência produz o seu saber. Do ponto de vista da Ciência, esse é um saber não científico. A consciência é o outro do Espírito, e o seu saber é o outro da Ciência. Nesse sentido a Ciência o considera antes como perda do espírito. Já a consciência vê no saber científico um “longe além”, que aparenta ser o inverso da sua verdade, de tal modo que, “confiar-se imediatamente à ciência é uma tentativa que ela faz de andar de cabeça para baixo sem saber o que a impele a isso”<sup>51</sup>. Nessa perspectiva, a ciência torna-se para a consciência imediata, que tem o princípio da sua efetividade na certeza de si mesmo, o seu inverso. Cabe à Ciência, portanto, mostrar o contrário.

Para Hegel, portanto, a tarefa da ciência se exprime em conduzir a consciência do seu estado primitivo (saber sensível) ao saber absoluto. Tal empresa considera que o saber absoluto reside num indivíduo universal, no filósofo, isto é, naquele espírito consciente-de-

---

<sup>50</sup> Hegel, op. cit., p. 33.

<sup>51</sup> Ibid., p. 35.

si, dentro da sua formação cultural (*in seiner Bildung*)<sup>52</sup>. Essa é a dimensão da consciência filosófica, do para-nós, que é na realidade a dimensão do em-si. No para-nós se encontra a figura do saber absoluto, onde se atualiza a consciência-de-si-mesmo do Espírito. Ela acompanha, porém, o processo de formação, onde o que se encontra é o indivíduo particular, “o espírito incompleto, uma figura concreta, onde uma só determinação predomina em todo o seu ser-aí. Ela procura transcender essas limitações, a fim de elevar-se à condição de “indivíduo universal”.<sup>53</sup>

Esse “movimento de formação cultural” apresentado pela ciência pode ser considerado segundo dois pontos de vista:

O primeiro é o do indivíduo particular, para quem a formação cultural “consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e apropriando-se dela”<sup>54</sup>. A sua natureza inorgânica significa o ser-aí passado, propriedade do espírito universal, que se mostra a ele como “figuras já depositadas pelo espírito, como plataforma de um caminho já preparado e aplainado”<sup>55</sup>. O indivíduo particular deve, por isso, ter paciência para suportar todos os momentos desse caminho, pois eles são necessários. Deve ainda demorar-se neles, porque são figuras completas, “um todo na peculiaridade dessa determinação”<sup>56</sup>. Jamais ele alcançará o seu fim imediatamente. Ao contrário, precisa da mediação da totalidade das figuras, porque ela é a própria formação cultural, organizando-se como vida do espírito.

---

52 Hegel, op. cit., p. 35.

53 Ibid., p. 35

54 Ibid., p. 36.

55 Ibid., p. 36.

56 Ibid., p. 36.

O segundo ponto de vista é o do espírito universal. “Enquanto é a substância, a formação cultural consiste apenas em que essa substância se dá à sua consciência-de-si, e em-si produz seu vir-a-ser e sua reflexão”<sup>57</sup>. O espírito está presente enquanto tal desde o início do caminho, como ser-aí. Mas é um ser-aí na forma do tempo. É que essa substância plasmou em cada forma da história do mundo a totalidade de seu conteúdo. Isso é o que se apresenta nas figuras da consciência, pois através delas esta se particulariza e ao mesmo tempo se relaciona com a consciência individual. Tais figuras, colocadas ao longo do tempo, tornaram-se também para ele a sua natureza inorgânica. Elas são o meio da presença efetiva do espírito na história. Com efeito, a presença do espírito se dá como o “em-si lembrado” (*erinnerte ansich*) na figura, “que deve ser convertida na forma do ser-para-si”<sup>58</sup>. É desse modo que a história se organiza para Hegel, vale dizer, numa sucessão de figuras. Nela o espírito está inicialmente como substância imediata; em seguida ele vem a ser sujeito. A meta desse processo de formação cultural é, nessa perspectiva, o Saber Absoluto, isto é, a intuição (*Einsicht*) do Espírito no seu elemento<sup>59</sup>.

O caminho que eleva a consciência ao Saber Absoluto produz o auto-conhecimento do Espírito, que sobe nesse caminhar. Hegel nos coloca pois no terreno da história, que organiza numa sucessão de figuras. O movimento que aí se encontra é um movimento da história e na história. O desenvolvimento histórico da consciência é a própria reflexão do espírito sobre si mesmo. O devir da consciência é a história do espírito, pois somente ele tem uma história. É por isso que J. Hyppolite afirma que o Espírito “permanece por si

---

<sup>57</sup> Hegel, op. cit., p. 36.

<sup>58</sup> Ibid., p. 37.

<sup>59</sup> Ibid., p. 36.

mesmo em cada uma de suas particularizações e, sendo a negação das mesmas, constitui o movimento próprio do conceito, que as conserva e ao mesmo tempo as eleva a uma forma superior. Só o espírito tem um passado que interioriza e um porvir que projeta diante de si, uma vez que deve passar a ser para-si o que é em-si"<sup>60</sup>. Portanto, a história do espírito é imanente ao devir da consciência.

Decorre do que viemos de expor, que a filosofia enquanto ciência não pode querer ser um discurso edificante e profético. Ela é efetividade do espírito, ou seja, o espírito que se sabe desenvolvido como espírito. O fundamento da ciência, por conseguinte, não é outro senão o reconhecer-se-a-si-mesmo do Espírito na sua alteridade, onde se desenvolve a formação cultural do indivíduo. A ciência, entendida como o saber que o espírito tem de si, apresenta essa formação cultural em sua atualização e necessidade. Ela demora-se em cada uma das figuras desse movimento de formação cultural. "Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em um ser"<sup>61</sup>, que possibilita a progressão da formação cultural em direção ao seu fim.

Não podemos deixar de sublinhar que a ciência que se desenvolve neste processo de formação cultural é, em verdade, "a ciência de experiência que faz a consciência"<sup>62</sup>. A partir desta afirmação de Hegel, colocamos a seguinte questão: Quais são os vínculos que se estabelecem entre a consciência, a sua experiência e o espírito, a fim de que a ciência seja tal como a sublinhamos? Devemos, primeiramente, destacar que a consciência é admitida como o ser-aí imediato do espírito. Encontramos aqui o primeiro vínculo entre a

---

<sup>60</sup> HYPOLITE, J.: *Genese et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit"*, Paris, Éditions Moutaigne, 1946, pp. 48-50.

<sup>61</sup> Hegel, op. cit., p. 38.

<sup>62</sup> Ibid., p. 40.

consciência e o espírito. Entretanto, faz-se necessário observar que o espírito em seu ser-ai está como o imediato, o não-desenvolvido e o não-experimentado, enquanto que a consciência possui os dois momentos: o do saber e o da objetividade. Com efeito, a partir dessa oposição entre o saber e a objetividade, o espírito se desenvolve e expõe os seus momentos, como figuras da consciência. Ao desenvolvimento das figuras da consciência corresponderá o desenvolvimento do saber que o espírito tem de si, em outros termos, a ciência desse itinerário das figuras da consciência é a ciência da experiência que faz a consciência. Parece-nos que a condição para isso seja assim, é que a experiência seja produzida pela própria exteriorização do espírito, e ainda que o espírito esteja presente em cada um dos momentos desse itinerário, desde o seu início. Vejamos, então, como isso se torna possível!

Retornemos, pois, à consciência. Ela é o ser ai do Espírito, e tem como seus objetos a substância e o seu movimento. Ela só concebe aquilo que está na sua experiência. Hegel afirma: “A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a *substância espiritual*, e em verdade, como objeto de seu próprio si. O espírito, porém, se torna objeto, pois é esse movimento de tornar-se um *Outro* - isto é, *objeto de seu Si* - e de suprasumir esse ser-outro”<sup>63</sup>. A consciência é, neste texto, tomada como o sujeito da experiência. Contudo, a articulação entre o seu saber e a sua objetividade é concebida em função da experiência. O conteúdo desta experiência não é o Espírito como tal, mas o Espírito que ainda é somente substância espiritual. Essa substância é o ser outro e o ser-para-si, e o que em seu ser fora-de-si

---

<sup>63</sup> Hegel, op. cit., p. 40.

permanece em si mesmo. Ela é somente o ser em-si e para-si. Entretanto a substância espiritual, como objeto do seu próprio si, deve ser em-si e para-si, para si mesma, ou seja, deve desenvolver o saber do espiritual e o saber de si como espírito. Ela deve ser, portanto, o seu próprio objeto, mas como objeto suprasumido e refletido em si. Dito de outro modo, o que se tem é o Espírito retornando-a-si e suprasumindo o seu ser outro.

Constatamos que a experiência que a consciência faz é produzida pela exteriorização do espírito, através da qual ele se torna estranho (*entfremdt*) a si mesmo e se faz objeto para um sujeito. Essa experiência permitirá ao Espírito o retorno a si desse estranhamento (*Entfremdung*). Esse retorno se efetiva, de um lado, como recordação (*Erinnerung*) e conservação daquilo que foi experimentado no decorrer deste itinerário, que leva da consciência imediata ao saber absoluto. O Espírito, por isso mesmo, está presente neste percurso, na sua efetividade, como o “em-si recordado” (*erinnerte Ansich*). Por outro lado, esse retorno se efetiva como a “reflexão-de-si” do Espírito, na qual se desenvolve o seu saber-de-si, que se efetivará no término do itinerário, como ciência. Portanto, afirmamos com Hegel: “Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato - quer do ser sensível, quer do simples apenas pensado - se aliena (*entfremdt*) e depois retorna a si dessa alienação (*Entfremdung*); e por isso - como é também propriedade da consciência - somente então é exposto em sua atividade e verdade”<sup>64</sup>.

A partir dessa relação entre a consciência, a sua experiência e o espírito, concluímos que o itinerário da experiência que faz a consciência somente pode ser

---

<sup>64</sup> Hegel, op. cit., p. 40.

recuperado na forma de uma ciência, na dimensão do para-nós (*für uns*). Essa dimensão coincide com a dimensão do em-si (*an sich*) fundada na imanência da substância espiritual à consciência. Imanência que se efetiva considerando o espírito como substância espiritual presente desde o início do itinerário da consciência. O Espírito, o “em-si” ou o “para-nós”, presente como inteligibilidade radical, fundamentada a estrutura dialética da experiência da consciência, dando-lhe forma e seqüência. Ele é o fundamento da própria ciência desse itinerário, que se produz na dimensão do para-nós. Portanto, através da experiência a substância é apresentada à sua própria consciência e se torna propriedade da consciência. Mas se isso é esquecido pela própria consciência, não o será pelo filósofo, que a salvará pela recordação (*Erinnerung*), possibilitando a continuidade do movimento dialético, bem como a inteligibilidade desse itinerário, conforme a necessidade imposta pelo seu fim. Aqui “o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência: é objeto para si mesmo tal como ele é; e foi superado o elemento abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade. O ser está absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também, imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é o concerto”. E ainda “Nesse ponto se encerra a *Fenomenologia do Espírito*”<sup>65</sup>.

### **1.2. A Experiência enquanto movimento dialético da consciência.**

Na Introdução, Hegel define a experiência como “movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele

---

<sup>65</sup> Hegel, op. cit., p. 41.

surge o novo objeto verdadeiro para a consciência (...)”<sup>66</sup>. Na nossa visão o projeto de uma ciência da experiência, na Introdução, aponta para a consciência que se torna consciência-de-si e alcança o momento em que abandona a aparência de estar ligada a algo estranho. Ela apreende pois, ela própria, a sua essência. Tal momento se dá quando a aparência se torna idêntica à essência, que é o momento do saber absoluto. A experiência então se revela como um movimento dialético.

A partir dessas considerações, queremos salientar que o nosso propósito é o de estudar o que vem a ser a experiência nesta outra configuração. Por isso abordaremos, em primeiro lugar, a questão do conhecimento, tal como Hegel a expõe como crítica a Kant. Em seguida procuraremos explicitar a relação existente entre ciência e saber formal. Isso nos introduzirá no contexto da consciência, onde emergem as dimensões do em-si, do para-si e do para-nós. Tratamos, ainda, de estabelecer as etapas que caracterizam o processo da apresentação como: a) a consciência é conceito para si mesma; b) a consciência que tem o seu padrão de medida nela mesma; e c) a consciência que se examina a si mesma. Partindo da consciência, apresentaremos o conceito de experiência, juntamente com os elementos nele implícitos, a saber, a negação determinada, o movimento dialético e o novo objeto. Buscaremos então as articulações que se dão entre a consciência natural e a consciência filosófica.

---

<sup>66</sup> Hegel, op. cit., p. 51.

### 1.2.1. O conhecimento enquanto instrumento ou meio

A questão que de início colocamos, com Hegel, é a seguinte: como alcançar o “conhecimento efetivo (*das wirkliche Erkennen*) do que é em verdade (...)”<sup>67</sup>? Decorre dessa questão uma outra: o que é o conhecer? Sabemos que o conhecimento, na visão hegeliana, é considerado como a linha demarcatória entre as partes; este conhecimento pode apresentar-se como instrumento (*Werkzeug*) ou como meio (*Mittel*). Como instrumento, através do qual capta o absoluto, ele produz a transformação da coisa sobre a qual se explica. O sujeito cognoscente age sobre seu objeto, formando-o. Por outro lado, enquanto meio “ele refrata a luz da verdade que chega a nós tal como é nesse meio, não como é em si”<sup>68</sup>. A ênfase recai agora sobre a receptividade do conhecimento, visto como um meio através do qual a luz da verdade toca o sujeito. Em ambos os casos a realidade chega desvirtuada ao sujeito cognoscente. De modo que o conhecimento “produz de imediato o contrário do seu fim”<sup>69</sup>.

Constatamos, no estudo que fizemos do *Prefácio*, a desigualdade que se estabelece entre o Eu e a substância, entre o saber e a objetividade, no interior da consciência. Na introdução essa desigualdade se mostra como uma desigualdade entre o sujeito que conhece e o Absoluto. Não se pode obviá-la adotando simplesmente o ponto de vista da filosofia crítica kantiana, porque ela procura resolver a questão procedendo a um exame

---

<sup>67</sup> Hegel, op. cit., p. 63.

<sup>68</sup> Ibid., p. 63.

<sup>69</sup> Ibid., p. 64.

do “*organon*” cognitivo. Com isso ela intenta mostrar qual a função e a participação desse instrumento ou meio no processo do conhecimento. Além disso, não admite que se desenvolva qualquer conhecimento prescindindo deste “*organon*”. Uma vez considerado que o instrumento se funda nas condições subjetivas inerentes à objetividade do conhecimento possível, nada poderá ser conhecido sem ele. Isso posto, vemos que somente o instrumental cognitivo estruturado nas “formas da intuição” e no “aparato categorial”, torna possível o objeto a ser conhecido. A fim de que o conhecimento assegure-se da apreensão do objeto, a crítica supõe ainda um saber como verdadeiro e um determinado sujeito cognoscente (*Ich denke Uberhaupt*) como condição para esse conhecimento. Nesse ponto recorremos a uma observação de J. Hyppolite: “Se o saber é um instrumento, ele supõe que o sujeito do saber e seu objeto se encontram separados; por conseguinte, o absoluto seria distinto do conhecimento: nem o absoluto poderia ser saber de si mesmo, nem o saber poderia ser saber absoluto”<sup>70</sup>. Portanto, o exame crítico do instrumento permite subtrair as suas interferências sobre aquilo que é o conteúdo objetivo. “Sem dúvida - afirma Hegel -, parece possível remediar esse inconveniente pelo conhecimento do modo de atuação do instrumento, o que permitiria descontar no resultado a contribuição do instrumento para a representação do absoluto que por meio dele fazemos, obtendo assim o verdadeiro em sua pureza. Só que essa correção nos levaria, de fato, lá onde antes estávamos. Ao retirar novamente, de uma coisa elaborada, o que o

---

<sup>70</sup> J. Hyppolite, op. cit., p. 12.

instrumento operou nela, então essa coisa - no caso o absoluto - fica para nós exatamente como era antes desse esforço; que, portanto, foi inútil”<sup>71</sup>.

A definição do conhecimento como instrumento ou meio de apropriação do absoluto revelou-se supérflua. A sua necessidade permitiria apenas que se estabelecesse, entre o absoluto e nós, uma linha absoluta e intransponível de demarcação, pois a relação imediata, visada pela mediação, seria no caso por ela própria neutralizada e uma aproximação em nada resolveria o problema. Até aqui é importante notar que nada sugere um abandono da posição do criticismo. O que tencionamos mostrar é que a posição dos que fazem pesar a suspeita contra a ciência não é mais crítica do que a daqueles que colocariam em questão esta mesma suspeita. Na verdade, esse receio de errar pressupõe em excesso, excesso que se traduz em: a) algo como verdade para apoiar as suas considerações e deduções, sem examiná-las previamente; b) uma diferença entre o sujeito cognoscente e o conhecimento tomado como instrumento ou meio; c) a separação entre o absoluto e esse conhecimento; d) a suposição de que um conhecimento, mesmo fora do absoluto, possa ser verdadeiro. Portanto, a posição daqueles que desconfiam da ciência não é mais crítica do que aquela que vem colocar em questão essa mesma desconfiança.

Hegel, por outro lado, desenvolve sua teoria do conhecimento adotando, como o fizera Kant, o ponto de vista da consciência. Todavia, ele admite outros pressupostos. Primeiro: um saber que se apresenta como ciência é antes um saber manifesto, é por isso que a crítica do conhecimento torna-se a apresentação (*Darstellung*) desse saber que se manifesta. Segundo: na perspectiva kantiana a autoconsciência em que eu me coloco para

---

<sup>71</sup> Hegel, op. cit., p. 64.

mim como “Eu penso”, e em que acompanho todas as minhas idéias e representações, cede lugar, em Hegel, a uma consciência fenomenológica, filosófica (*für uns*), que se encontra integrada na experiência. Terceiro: o absoluto não está separado do conhecimento, tão pouco depende das condições subjetivas de todo conhecimento possível. E isso porque ele quer estar junto de nós como é em-si e para-si. Por isso, o processo cognitivo manifesta a presença desse absoluto. Quarto: “o absoluto somente é verdadeiro, ou o verdadeiro somente é absoluto”<sup>72</sup>. Nesta perspectiva, não é possível um conhecimento dito verdadeiro que não seja capaz de captar o absoluto. Um conhecimento que revele essa incapacidade não se dá conta de que afirma uma não verdade como sendo verdade. O conhecimento denominado verdadeiro é aquele que capta o absoluto, pois, para Hegel, “ele próprio é o raio pelo qual a verdade nos toca”<sup>73</sup>. Assim, o que se vê é que tanto o Absoluto quanto o conhecimento pressupõem uma significação que se trata de adquirir.

### **1.2.2. O saber fenomenal e a ciência**

A partir dessas considerações não faz mais sentido referir-se ao conhecer como um instrumento ou como um meio pelo qual captamos o absoluto, porque isso não passa de representações contingentes e arbitrárias. Hegel nos adverte sobre “o esforço de tais representações e modos de falar, mediante os quais se descarta a própria ciência, pois

---

<sup>72</sup> Hegel, op. cit., p. 64.

<sup>73</sup> Ibid., p. 64.

constituem somente uma aparência do saber que desvanece imediatamente quando a ciência entra em cena”<sup>74</sup>. A ciência, com efeito, alojando-se na ordem do que é fenomenal, não se encontra neste aparecer, como ciência já consumada e desenvolvida em sua verdade. Este aparecer pode, pois, indicar: a) um surgir ao lado de outro saber; b) ou ser a manifestação (*Erscheinung*) (saber não-verdadeiro) de algo que não aparece (*Schein*). Mas, qualquer que venha a ser o sentido da manifestação, o que se torna evidente é a oposição entre a ciência e o saber fenomenal (saber não-verdadeiro). Esta oposição não se resolve pela simples eliminação deste último, fazendo-se aí aparecer a ciência. Ela não se resolve tão pouco pelo sugerir, no saber não-verdadeiro, um pressentimento de um saber melhor. Tal dificuldade já havia sido apresentada por Schelling,<sup>75</sup> neste sentido: uma vez colocado o saber absoluto, não se vê como o saber fenomenal é possível. Hegel retornou a essa problemática, mas ele o fez pretendendo mais e pressupondo menos, pois não pressupôs um saber absoluto já realizado, saber este que viria perturbar o saber fenomenal, ao colocar-se à margem deste. Pelo contrário, ele afirma que o aparecer da ciência é a própria apresentação (*Darstellung*) do saber-que-se manifesta (*des erscheinenden Wissens*). O que se tem nesta apresentação é um sujeito que se torna fenômeno para si mesmo à medida em que produz o saber do objeto que aparece nas suas experiências.

O desenvolvimento da apresentação constitui-se então na condição para a consumação da própria ciência. A apresentação, por sua vez, tem como objeto o saber

---

<sup>74</sup> Hegel, op. cit., p. 65.

<sup>75</sup> J. Hyppolite, op. cit., p. 67.

fenomenal, que é o saber da consciência. Este saber, por sua vez, na medida em que se desenvolve tornar-se-á o saber que o Espírito tem de si, ou seja, a ciência consumada. Vejamos como isso vai desenvolver-se.

O saber próprio da consciência supõe a distinção entre sujeito e objeto. A partir dessa perspectiva, faz-se necessário compreender a ciência em seu caminho, vale dizer, como consciência natural, em sua ascensão para o saber verdadeiro. Para fazê-lo, a ciência tem de percorrer estações (*Stationen*) que lhes são prescritas por sua natureza. A consciência eleva-se ao espírito e “através dessa experiência completa de si mesma, alcança o conhecimento do que ela é em si mesma”<sup>76</sup>. A consciência, passo a passo, e a partir do seu representar natural, se constitui em ciência. A apresentação do saber que aparece é esse caminho. Ela não conduz a consciência natural a algum lugar qualquer do saber absoluto. Pelo contrário, como afirma Heidegger, “ela se move constantemente entre um ir e vir, reinante entre a consciência natural e a ciência”<sup>77</sup>. É que a apresentação não está diante do Absoluto e fora dele, ela é a sua própria manifestação. Ela corresponde à exteriorização (*Äusserung*) do Espírito. Descobrimos, através deste domínio, uma identificação entre a exteriorização e a apresentação do saber que se manifesta.

A identificação entre a exteriorização e a apresentação torna-se mais evidente com o desenvolvimento do ceticismo que vem a ser a própria consumação da história da consciência na história mesma do Espírito. Esse processo se desenvolve deste modo.

---

<sup>76</sup> Hegel, op. cit., p. 66.

<sup>77</sup> M. HEIDEGGER: *Holzweg*, p. 140.

A consciência natural desenvolve um saber, e ela o toma como saber verdadeiro. Nesse momento ela não se opõe ao absoluto, mas indica já a sua presença no início mesmo do seu ser dotado de conhecimento. Ela procura, por sua vez, explicar o seu objeto a partir dele mesmo. Mas o que se vislumbra, nos primórdios dessa exposição, é que “a consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito (*nur Begriff*) do saber, ou saber não-real”<sup>78</sup>. Nesta visão, distingue-se ainda um saber dessa consciência de um saber real, ou verdadeiro. Entende-se por real o próprio Absoluto na sua exterioridade, e por saber real o saber que ele tem de si. A consciência natural se ilude ao tomar o seu saber como saber verdadeiro. É por isso que a realização do conceito (*Begriff*) indica-lhe a perda de si mesma, pois a consciência natural perde aquilo mesmo que afirmava ser verdadeiro. O caminho que lhe permite elevar-se ao saber verdadeiro tem, para ela, uma significação negativa. É um caminho da dúvida (*Zweifel*) e do desespero (*Verzweiflung*). Trata-se de uma dúvida sobre aquilo que ela toma como verdadeiro, dúvida que é a visão (*Einsicht*) penetrante e consciente na não-verdade desse saber que se manifesta. Esse é o momento do ceticismo; de um ceticismo que se completa, ou seja, não dissipa inteiramente a consciência porque não se reduz ao zelo de não se confiar na autoridade alheia. Ele não se detém, igualmente, na própria convicção, admitindo como verdadeiro aquilo que é estabelecido por si próprio. Assim para Hegel: “A série de figuras (*Gestalten*) que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da formação

---

<sup>78</sup> Hegel, op. cit., p. 66. É importante observar a distinção entre os sentidos adotados para o termo “apenas conceito” (*nur Begriff*) e o termo “conceito” (*Begriff*). A expressão “apenas conceito”, segundo Heidegger, é empregada em sua acepção tradicional, conforme a lógica do pensamento natural nas suas formas e regras. Ela se refere à representação de algo em geral; pela expressão “*nur Begriff*” se indica que esse representar nem sequer compreende propriamente o seu representado. — Cf.: Heidegger, op. cit., p. 144 - 145. Já o

(*Bildung*) da consciência mesma para a ciência”<sup>79</sup>. É importante notar que esse ceticismo torna o espírito “capaz de examinar o que é a “verdade”, enquanto leva a um desespero a respeito de representações e opiniões pretensamente naturais”<sup>80</sup>. Como observa Heidegger, “a palavra “skepsis” recupera assim a sua acepção originária de olhar que observa e examina”<sup>81</sup>. Olhar que vê o que se passa além da aparência. Olhar do filósofo que sabe que há uma outra realidade por detrás do mundo fenomenal, realidade que ainda não foi captada pela consciência natural. Esse olhar que vê na história da formação da consciência a estrutura que possibilita a consciência natural encontrar a verdade de todas as suas formas e permite ainda a apresentação não ser uma mera aparição de algo qualquer, mas a aparição do seu próprio absoluto em seu devir. Portanto, não se trata de um ceticismo puro que se detém no limite da consciência e que vê no resultado tão somente o puro nada. Isso parece-nos indicar que Hegel, desde então, procura esconjurar a incompatibilidade entre o conhecimento e o absoluto imposto pelo ceticismo, que limitava o primeiro ao fenômeno. A própria consciência, nesse sentido, deixa de ser algo estranho ao Absoluto. Pelo contrário, o que se descobre no desenvolvimento de suas figuras é a reflexão do Absoluto (ou do Espírito) sobre si mesmo. Com isso se descobre não só a reciprocidade entre a apresentação (*Darstellung*) e a experiência (*Erfahrung*), mas também o fato de que essa apresentação é, com a consumação de ceticismo, a apresentação do absoluto a si mesmo.

---

termo “conceito” (*Begriff*) é empregado na sua acepção propriamente hegeliana, ou seja, como a totalidade mediatizada do ser e da essência.

<sup>79</sup> Hegel, op. cit., p. 67.

<sup>80</sup> Ibid., p. 67.

<sup>81</sup> Heidegger, op. cit., p. 148.

Considerando o que foi dito até aqui, uma dificuldade parece surgir no âmbito da apresentação. Não será uma incoerência falar em consciência não-verdadeira no interior da verdade? Vejamos.

A verdade é o Absoluto, ou, se quisermos, o todo. Como vimos, essa totalidade será conquistada como resultado do devir do Absoluto. A consciência é impulsionada por esse devir. Entretanto a consciência, ao deter-se na unilateralidade, assume a sua opinião como verdade. Exatamente por isso, torna o seu saber não verdadeiro, pois uma vez fixada não se revelará em condições sequer de alcançar a verdade. Isso pode levar a crer que a dificuldade é apenas aparente e simples de ser eliminada. Não é bem assim, pois, para Hegel, “a série completa das formas da consciência não-real resultará mediante a necessidade da progressão e de sua concatenação mesma”<sup>82</sup>.

Nessa perspectiva, a completude das formas da consciência é a marca da totalidade dessas formas. O todo, o absoluto e a verdade serão o próprio resultado da progressão e da conexão de tais formas. Nesse progresso, a consciência ultrapassa os seus próprios limites e suprassume a unilateralidade do ceticismo, na medida em que este se revela como uma das figuras da consciência imperfeita. Contudo, a passagem de uma forma a outra se dará através de um movimento característico da progressão da consciência, elemento importante dessa completude necessária, pois é ele quem a produz. Assim, para Hegel: “A apresentação da consciência não-verdadeira em sua não-verdade não é um movimento puramente negativo”<sup>83</sup>. Certo o movimento incorpora a negação, ele não o faz porém

---

<sup>82</sup> Hegel, op. cit., p. 67.

<sup>83</sup> Ibid., p. 67.

mediante uma negação vazia, ou mediante o puro nada. Isso significa que se a consciência se experimenta ao máximo em sua limitação, quando experimenta o seu não ser verdadeiro, essa unilateralidade corresponde à consciência natural, e todo o saber que ela toma como sua essência torna-se uma das figuras da consciência incompleta. Em decorrência disso, a progressão é entendida como movimento que se dá por meio da negação, que é aqui caracterizada como negação determinada. Contrariamente ao ceticismo, que encontra no resultado somente o puro nada, ou o nada vazio, essa negação é o nada daquilo de que ela resulta; ela vem a ser o verdadeiro resultado, o nada determinado como um conteúdo. O nada é sempre negação de alguma coisa que efetua a transição de uma forma de consciência a outra. Nessa passagem, a nova figura conserva aquilo que foi negado na figura anterior, possibilitando, portanto, a completude das figuras da consciência e a seqüência da progressão que acaba resultando de si mesmo.

Essa progressão da consciência necessária para a completude das suas formas, não estabelece a ligação entre essas forma, segundo o princípio da causalidade. A relação entre elas não se apresenta como uma relação de causa-efeito. Esta relação é caracterizada pela negação determinada e, conforme veremos, ela se constitui no fundamento mesmo da dialética hegeliana. Entretanto, esta abordagem sobre a progressão e a ligação das formas explica a necessidade mesma presente na experiência da consciência. A dificuldade só parece ampliar-se ao afirmarmos que a progressão produz a si mesmo. Com efeito, a progressão indica que o movimento da consciência é um movimento sistemático e, por isso, jamais se alcançará um resultado que se apresente como separado.

Esse movimento sistemático já indica a própria fluidez do conceito. Conseqüentemente, isso obriga a consciência a rever o que tomara como verdadeiro e a recuperar, por isso mesmo, o processo no resultado que o suprassumiu. Nenhuma determinação tem, nesse caso, validade absoluta. É importante lembrar que o Absoluto hegeliano não se constitui nem como identidade vazia ( $A = A$ ), nem como unidade harmônica e indiferenciada. Ele se constitui, sim, como o movimento, ou como o motor da negação e suprassunção (*Aufhebung*) presente em cada movimento da consciência. É seu o desejo de querer estar em-si e para-si junto de nós.

A partir dessas considerações, começamos a vislumbrar o que vem a ser o caráter necessário da progressão. Vimos que a negação determinada, e mais amplamente a suprassunção (*Aufhebung*) no sentido de negar, conservar e elevar a figura anterior à situação de uma nova figura, garante em parte a sistematicidade desse movimento de progresso. Este possibilita, no seu término, a obtenção da verdade. A sistematicidade da apresentação para ser entendida requer tanto essa explicitação da progressão nesse movimento de suprassunção das figuras da consciência, como um esclarecimento a respeito do que vem a ser o seu caráter necessário. A necessidade surge portanto, de um lado, em função da meta que é colocada para o saber e, de outro, em função do auto-conhecimento do Espírito. Diz Hegel: "O saber tem sua meta fixada tão necessariamente quanto à 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"<sup>84</sup>. A meta não lhe é apresentada como algo que lhe é exterior, posposto como

---

<sup>84</sup> Hegel, op. cit., p. 68.

termo. Pelo contrário, ela está fixada na forma, como a sua verdadeira identidade e, por conseguinte, como não idêntico aos seus movimentos. Determinado pela sua meta, o saber não se satisfaz com qualquer de suas estações, isto é, ele não se acomoda ao limite. Por outro lado, essa insatisfação indica a própria inquietude do Espírito, que emerge da tensão entre o “Si” (*Selbst*) e o “Outro” (*Anderes*). Provocado pela exigência do seu auto-conhecimento, ele passa necessariamente pelo seu reconhecimento no ser outro. Nesse sentido, os dois extremos ( o Si e o Outro) acabam por ser cada um o meio (*Mittel*), ou seja, a mediação para o outro chegar à verdade da certeza de si mesmo. Por isso o conceito não pode fechar-se na sua totalidade, fixando-se num limite e tomando-o como parte de uma totalidade. O Absoluto que a consciência busca não é algo além e inacessível, mas é aquilo que desde o início do processo “quer estar em-si e para-si junto de nós”. Ele lhe é imanente, e é por isso mesmo que a consciência não pode encontrar-se em nenhuma das estações. Ele exige o movimento marcado pela seriedade, pela dor e pelo trabalho do negativo e resultará desse movimento.

Portanto, a apresentação está submetida a uma progressão das formas da consciência que se organizará em função da atração que a meta exerce sobre ela.

A apresentação progride, de uma parte, em direção a sua meta, de modo necessário. De outro, ela se realiza neste ceticismo que se consuma como auto crise da consciência. A apresentação, nesse sentido, rompe com a identificação natural da consciência “O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser aí-imediato (*unmittelbares Dasein*), mas é expulso-para-fora-dalí por um outro”<sup>85</sup>. Assim, a

---

<sup>85</sup> Hegel, op. cit., p. 68.

consciência natural é lançada para além daquilo que tomara como seu limite. Ela é lançada na direção do saber real. Afirma Hegel: “A consciência natural sofre uma violência neste arrebatamento. Mas é uma violência que vem da consciência mesma. A violência consiste no império da inquietude na consciência mesma. Esse império é a vontade do absoluto que quer estar em si e para si em nós, que constantemente nos detemos em meio ao existente, a maneira da consciência natural”<sup>86</sup>. Portanto, esta inquietude leva a consciência e o seu saber a se superarem sem cessar.

Conseqüentemente, a apresentação se efetiva numa consciência que se abre para a sua verdade. A apresentação envolverá uma consciência que: a) é para-si mesma conceito; b) tem nela mesma o seu padrão de medida, e c) se examina a si mesma.

#### **1.2.2.1. A consciência que é para si mesma conceito**

A consciência, antes se identificava com a consciência natural, que era considerada como “apenas conceito” (*nur Begriff*) do saber. Agora a consciência descobre-se outra, isto é, a partir de agora, “a consciência é para si mesma seu conceito (*Begriff*), por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e - já que este limite lhe pertence - é o ir além de si mesma”<sup>87</sup>. A consciência em vista disso é para si mesma a supressão das suas formas limitadas. Ela vai além de si mesma, só consegue isso porque, enquanto conceito que é para si mesma, desenvolve um saber sobre o saber que tem de seu objeto. A

---

<sup>86</sup> Heidegger, op. cit., p.

<sup>87</sup> Hegel, op. cit., p. 68.

consciência que é para si mesma seu conceito não se satisfaz mais em deter-se no limite. Não lhe adianta mais procurar saber o que perdeu. A morte daquilo que ela tomara como verdade, enseja a aparição de uma nova verdade; ela não encontrará mais descanso. Por isso Hegel afirma: “se quer ficar numa inércia carente-de-pensamento, o pensamento perturba a carência-de-pensamento, e seu desassossego estorva a inércia. Ou então, caso se apóie no sentimentalismo, que garante achar tudo *como a seu modo*, essa garantia sofre igualmente violência por parte da razão, que acha que algo não é bom, justamente por ser um modo. Ou seja: o medo da verdade poderá ocultar-se de si e dos outros por trás da aparência de que é um zelo ardente pela verdade, que lhe torna difícil e até impossível encontrar outra verdade que não aquela única vaidade que ser sempre mais arguto que qualquer pensamento (...). Esta é uma satisfação que deve ser abandonada a si mesma, pois foge do universal e somente procura ser-para-si”<sup>88</sup>. Portanto, a consciência, submetida a essa progressão em direção à meta, não pode se fixar em nenhum momento intermediário. A consciência, enquanto é para-si mesma o seu conceito, é o ir além dos limites; e quando estes lhe pertencem, ela se constitui no ir-além-de-si-mesma.

#### **1.2.2.2. A consciência tem o seu padrão de medida**

Partindo das reflexões que opera sobre o modo e a necessidade desta progressão, Hegel procura tratar do método do desenvolvimento. Com isso, ele afirma que a apresentação é “como um comportamento da ciência em relação ao saber fenomenal e

---

<sup>88</sup> Hegel, op. cit., p. 68.

como investigação e exame da validade do conhecer (...)”<sup>89</sup>. O exame exige um padrão de medida. O primeiro problema que se coloca é então o de saber se se pode contar com algo que sirva de medida. Neste caso, se a ciência for admitida como critério ou medida, deve ser tomada como a essência (*Wesen*) ou como o em si. “Mas nesse ponto -- objeta Hegel, -- onde a ciência está surgindo, nem ela, nem seja o que for se justifica como a essência (*Wesen*) ou o em-si. Ora, sem isso, parece que não pode ocorrer nenhum exame”<sup>90</sup>. Adotando essa posição fundamental, Hegel se opõe a Fichte e a Schelling. Para estes, com efeito, o “saber do saber é sempre pressuposto como a verdade filosófica que serve para medir o saber empírico, de modo que a medida pertence à consciência filosófica e não à consciência comum”<sup>91</sup>. Por outro lado, ele aponta a contradição na apresentação, contradição que se revela em medir o saber não verdadeiro por sua verdade. Considerando esta contradição, constatamos, inicialmente, que há um ser que é para a própria consciência, porque ela “distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo para a consciência”<sup>92</sup>. (...) “Há um ser para a consciência que é o saber. Entretanto, instalado na dimensão do para-nós, o filósofo distingue como exterior ao saber um ‘ser-em-si’. O lado desse em-si chama-se verdade”<sup>93</sup>. Mas essa observação não resolve a contradição. “Se investigamos agora a verdade do saber -- afirma Hegel --, parece que estamos investigando o que o saber é em-si. Só que nesta investigação ele é nosso objeto: é para-nós. O em-si do saber resultante

---

<sup>89</sup> Hegel, op. cit., pp. 68 - 69.

<sup>90</sup> Ibid., p. 69.

<sup>91</sup> J. Hyppolite: Op. cit., p.

<sup>92</sup> Hegel, op. cit., p. 69.

<sup>93</sup> Ibid., p. 69.

dessa investigação seria, antes, seu ser para-nós: o que afirmássemos como sua essência não seria sua verdade, mas sim nosso saber sobre ele. A essência ou o padrão de medida estariam em nós, e o (objeto) a ser comparado com ele e sobre o qual seria decidido através de tal comparação não teria necessariamente de reconhecer sua validade”<sup>94</sup>. Nesse caso, a medida não está radicada na própria consciência, mas seria uma medida que a ela seria imposta de fora, uma vez que ela é a medida do “para-nós”. Na realidade, o exame está comprometido.

Devemos voltar ao ponto de partida, o da consciência, e procurar nela a medida desse exame. Talvez seja esse um ponto de fundamental importância para a apresentação, porque ela não necessita estabelecer nenhuma medida fora da consciência. Para Hegel: “A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência”<sup>95</sup>.

A consciência é para-si mesma a sua medida. Ela se dá a sua própria medida, porque nela nunca existe a separação entre a verdade (ser-em-si) e o saber (ser-para-outro). A medida que a consciência adota para medir o seu saber é o em-si, ou o verdadeiro. Nesse caso, se, de um lado, chamarmos o saber de conceito e, de outro, denominarmos a essência ou o em-si de objeto, o exame consistirá em verificar se o conceito corresponde ao objeto. Se, ao contrário, denominarmos a essência ou o em-si do objeto de conceito, e se entendermos por objeto o conceito enquanto objeto (o conceito como ele é para um

---

<sup>94</sup> Hegel, op. cit., p. 69.

<sup>95</sup> Ibid., p. 69.

outro), o exame consistirá em verificar se o objeto corresponde ao seu conceito. O essencial é reter que os dois momentos: o conceito (ser para um outro) e o objeto (ser em-si), se encontram no interior da consciência. O filósofo que expecta esse devir da consciência, não tem que apor critérios ou medidas, ao contrário, é deixando de lado tudo o que não é posto pela consciência como em-si e para-si, que ele chegará a ela tal como é nesse devir. Portanto, esta afirmação de que a consciência é para si a sua própria medida mostra que ambas as determinações (Saber e Verdade) são abarcadas pela consciência. De modo que tais determinações emergem sempre na e para a consciência. Resta a consciência a tarefa de apresentar os diferentes níveis de comparação entre o Saber e a verdade. Ela pode desenvolver essa tarefa porque as determinações de ambos os momentos surgem da consciência, pois ela tem em si igualmente tanto a diferença como o referir dos diferentes momentos.

### **1.2.2.3. A consciência se examina a si mesma**

Admitindo que a medida e o que deve ser medido se encontram na própria consciência, vemos que ela “se examina a si mesma”. O exame consiste em comparar os dois momentos, vale dizer, em verificar se o saber que ela tem do objeto corresponde ou não a esse objeto. A consciência é, assim, consciência do objeto e consciência de si mesmo.<sup>96</sup> Enquanto consciência do objeto, ela é consciência natural, que é “apenas conceito do saber”. Ela aceita aquilo que é diretamente representado, detém-se naquilo

---

<sup>96</sup> Hegel, op. cit., p. 70.

que toma por verdadeiro, ou seja, na sua opinião. Ela não se dá conta do que se encontra por detrás deste “verdadeiro”. Todavia a consciência, que além de ser limitada, tem consciência da sua própria limitação, não se satisfaz em acomodar-se ao limite. Surge aí a inquietação que provoca o exame na consciência e pela própria consciência. Exame que, como já dissemos, supõe a separação dos momentos, e que jamais poderá ser superada. A consciência, que é “para si mesma seu conceito”, agora é consciência de si mesma, saber do saber da verdade, que tem nela mesma a medida para o seu exame.

A consciência, como consciência de si mesma, examina a consciência natural. Ela acaba por ser a unidade da cisão sujeito e objeto. Nessa cisão, ela possui o seu ser aí, o que torna possível o trabalho do negativo sobre o saber que se revela inadequado ao objeto. A inadequação é produzida pela exigência de nexos com o conceito que, por sua vez, impõe a transformação do saber e de seu objeto. O real, no seio do qual a consciência se encontra, é efetivamente. Ele nega o seu objeto, exigindo a transformação do saber. “O objeto parece, de fato, para a consciência, ser somente tal como ela o conhece. Parece também que a consciência não pode chegar por detrás do objeto (para ver) como ele é, não para ela, mas como é em si; e que, portanto, também não pode examinar seu saber no objeto. Mas justamente porque a consciência sabe em geral sobre um objeto, já está dada a distinção entre (um momento de) algo que é, para a consciência, o Em-si, e um momento que é o saber ou o ser do objeto para a consciência. O exame se baseia sobre essa distinção que é uma distinção dada. Caso os dois momentos não se correspondam nessa comparação, parece que a consciência deve então mudar o seu saber para adequá-lo 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. Com isso, vem-a-ser para a consciência: o que antes era o Em-si não é em-si, ou seja, só era em si para ela (*für es*). Quando descobre portanto a consciência em seu objeto que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme. Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame”<sup>97</sup>. Constatamos, a partir daí, que a inquietude da consciência brota do seu auto exame. Exame que por sua vez tem origem na diferença existente entre o saber e o objeto. Quando não há correspondência entre ambos, não adianta a consciência mudar o saber para colocá-lo de acordo com o objeto. Ele é saber de um objeto, por isso mesmo, se ele mudar deverá também mudar o objeto. A mudança será dos dois termos, com isso muda a consciência, bem como a sua “unidade de medida”, porque a consciência era a relação entre eles. Portanto, nesta mudança surge uma nova “figura da consciência”, e um outro momento na progressão do saber que se manifesta.

A apresentação que se efetiva leva a consciência a se compreender, não a partir das coisas, mas a compreender-se a si mesma e às coisas a partir dela. Para ela é o seu próprio conceito, medida e exame. Como conceito que é para si mesma, a consciência é o ato de ultrapassar os seus próprios limites, e, nisso, redescobre-se a si mesma tanto em objeto como em seu ato. A suprassunção do limitado constitui-se em seu próprio movimento, onde ela permanece em si mesma enquanto “o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito. A consciência dá a sua própria medida, significa então que o

---

<sup>97</sup> Hegel, op. cit., p. 70 - 71.

reportar-se, do objeto, da forma da consciência, lhe é intrínseco; trata-se de uma comparação da consciência consigo mesma, tomando o em-si como verdadeiro para medir o seu saber. Por último, a consciência se examina a si mesma, e resulta dos princípios precedentes. O exame da verdade da consciência passa a ser então o seu próprio movimento. Neste exame o que se tem é a comparação daquilo que é em-si e do saber que ela tem dele, a fim de verificar se há ou não correspondência entre eles. A não correspondência leva à mudança não só do saber mas também do seu padrão de medida. Portanto, tomar como princípio a consciência, significa considerar que aquilo que à consciência se apresentava como o em-si, nada mais é do que o em-si e para-si da consciência mesma.

### **1.2.3. A apresentação e a experiência da consciência**

Os princípios que norteiam a consciência são, por sua vez, as condições para o desenvolvimento da experiência da consciência. Hegel define a experiência da consciência assim: “Esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto *dele surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência, é justamente o que se chama experiência”<sup>98</sup>. A experiência, assim compreendida, faz surgir à consciência um novo objeto verdadeiro. O movimento dialético que faz surgir o novo objeto para a consciência, permite elucidar um pouco mais o lado científico da apresentação.

---

<sup>98</sup> Hegel, op. cit., p. 71.

A experiência é, na consciência, a presença do devir real, enquanto manifestação do Absoluto. Isto implica que a experiência seja a totalidade. Faz-se necessário ainda que a emergência progressiva do real não se separe de sua origem e de seu fim. É, com efeito, pela unidade de ambos que o processo tem a sua unidade e se integra na totalidade. Segundo Teodoro Adorno, o processo que se desenvolve na experiência supõe como necessária a presença de um absoluto, que é como um centro energético do movimento que ele produz, latente e atuante nos momentos singulares<sup>99</sup>. Desse modo, o movimento se torna necessário e teleológico, porque o seu fim já é o princípio organizador, que lhe prescreve o percurso e lhe antecipa o fim.

A consciência tem, na verdade, dois objetos: “o em-si” e o “ser-para-ela” deste em si. A constatação desses dois objetos coloca-lhe a ambigüidade do verdadeiro. O segundo destes objetos, o “em si-para-ela”, vem a ser, segundo Hegel: “uma representação não de um objeto, mas apenas de seu saber do primeiro objeto”<sup>100</sup>. Conforme o que foi dito antes, toda mudança no saber leva à mudança do objeto que lhe é correspondente. Em vista disso o primeiro objeto se altera no movimento, deixando de ser-em-si para tornar-se em si para a consciência. Este novo objeto, o ser para-ela do em-si é, para a consciência, o verdadeiro. O novo objeto: “contém o aniquilamento do primeiro, e da experiência feita sobre ele”<sup>101</sup>. A experiência, com isso, aparece-nos como a produção necessária de seu objeto, como movimento finalizado por ele, e como idêntica a este mesmo objeto. Ela não encontra o objeto desde fora, porque ele é a totalidade do efetivar-se da consciência na

---

<sup>99</sup> Cf.: Theodor W. Adorno, Tres estudios sobre Hegel, pp. 81 - 84.

<sup>100</sup> Hegel, op. cit., p. 71.

<sup>101</sup> Ibid., p. 71.

sua identidade com seu conceito. O surgimento deste novo leva a consciência a alterar o seu padrão de medida.

A passagem do “em-si” ao “em-si-para-a-consciência”, produz o novo objeto, isto é, o ser-para-a-consciência do primeiro em-si como novo em-si. Essa passagem compreende dois momentos. O primeiro momentos é caracterizado pela “conversão da consciência”. Neste caso, “mostra-se o novo objeto como vindo-a-ser mediante uma conversão (*Umkehrung*) da consciência mesma”<sup>102</sup>. A conversão da consciência significa que a consciência dá as costas ao objeto (em-si) e se volta para o saber que tem dele, para o em-si-para-ela. Neste retorno ela reflete sobre si mesma, ou seja, sobre a representação de seu saber do primeiro objeto. A reflexão da consciência não abandona simplesmente o objeto para refugiar-se numa interioridade vazia. Pelo contrário, ela reúne no em-si-para-ela o saber do primeiro objeto. O segundo momento é caracterizado pela negação do primeiro em-si. Não se trata de uma negação vazia que abandona o que é negado à medida que se afirma em outro objeto. O que se passa aqui é na realidade uma negação determinada que suprime e conserva aquilo que foi negado. É a supressão (*Aufhebung*). A negação suprime o primeiro em-si, conservando-o e enriquecendo-o no em-si-para-a-consciência. Com efeito, esses dois momentos constituem um só movimento, a saber, o movimento dialético onde a consciência, ao negar o objeto, amplia o horizonte de sua reflexão. Ao refletir sobre si, ela ultrapassa o que é verdadeiro para esse objeto na direção da verdade (do Absoluto), assumindo novas configurações e novas atitudes. A consciência, ao ultrapassar os seus limites, produz o movimento dialético que

---

<sup>102</sup> Hegel, op. cit., p. 72.

é a sua própria experiência e, simultaneamente, apresentação (*Darstellung*) do saber que se manifesta. Trata-se na verdade de um só movimento que incorpora a experiência da consciência e a apresentação. Na experiência da consciência, esse movimento dialético leva a produção do novo objeto. Na apresentação ele produz sempre um novo momento, ou uma nova figura da consciência, mostrando, ainda, que a sucessão dessas figuras não obedece a uma simples ordem cronológica. Mas a uma necessidade que a conduz ao saber absoluto. Portanto, nesse movimento a ciência não só alcança a sua realidade efetiva, conquanto já é a sua própria realização.

A partir do que foi exposto até aqui, chegamos à compreensão do que vem a ser a experiência que se estrutura como o movimento dialético. A experiência aparece-nos, então, como produção necessária de seu objeto, como movimento finalizado por ele, e como idêntica a este mesmo objeto. Ela não o encontra e nem o descobre fora, porque ela é a totalidade que se efetiva. Nessa totalidade, encontra-se o absoluto atuante, e o novo objeto resulta da sua ação. De modo que o conceito-medida da consciência nada mais é do que o absoluto realizado nela própria. É por isso que o novo objeto se apresenta como provindo da própria consciência. Através da experiência, a consciência se desvela, por si mesma e a si mesma, a partir de si mesma, porque a sua experiência não é a demanda de uma exterioridade gratuita, e sim porque nela a consciência que se experimenta enquanto sabe algo, aplica a si a sua própria medida. Com essa medida, a consciência procura medir nas formas sucessivas do seu saber, a separação entre a certeza do seu saber e a verdade do objeto, tendo em vista a suprassunção desta separação que a levará a alcançar o

saber absoluto onde a verdade da medida se revelará plenamente adequada à identidade da certeza do sujeito e da verdade do objeto.

Constatamos, ainda, que nessa experiência desenvolve-se a oposição entre a “consciência observada” e a “consciência filosófica”, observadora. Isto se apresenta, segundo Hegel, da seguinte maneira: “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 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”<sup>103</sup>. Assim, a consciência constata que ao desaparecer-lhe o objeto anterior, surge-lhe inesperadamente outro objeto. Ela o apreende como algo completamente novo, e crê descobrir uma verdade nova e distinta da que possui. A esse propósito, Jean Hyppolite observa: “A experiência aparece para a consciência como um descobrimento de novos mundos, e isso é assim porque esquece o seu devir, como o ceticismo que não vê além do resultado negativo de sua experiência anterior, voltar-se para o seu porvir e não para o seu passado. Não pode compreender que essa experiência era uma gênese do que para ela é um novo objeto”<sup>104</sup>. O filósofo, por sua vez, é apenas o observador que reflete o surgimento do novo objeto como resultado necessário da negação determinada. O surgimento do novo objeto é para o filósofo, além disso, o devir das figuras da consciência. Neste devir o que muda é o padrão de medida que a consciência adota, para se examinar a cada nova figura. Será o filósofo que, envolvido nesse vir-a-ser, desenvolve

---

<sup>103</sup> Hegel, op. cit., p. 72.

<sup>104</sup> J. Hyppolite, op. cit., p. 25-26.

uma reflexão sobre o padrão de medida que muda a cada nova figura. Ele vê que a necessidade dessa mudança corresponde à necessidade imposta à consciência pela sua suprassunção (*Aufhebung*), pois o surgimento da nova figura revela não só negação e conservação da figura anterior, mas sobretudo a elevação da consciência.

O que dissemos sobre a “consciência observada” e o filósofo parece permitir a distinção de duas dialéticas, a saber, “uma, a da consciência, imersa na experiência, outra, que é somente para nós, o desenvolvimento necessário de todas as figuras da consciência”<sup>105</sup>. Entretanto, é preciso notar que estas duas dialéticas estabelecem entre si uma relação dialética. Nesta relação, constatamos que não há descontinuidade entre o “para nós” e a consciência entre a ciência e a experiência da consciência. A ciência é divisada por Hegel na imanência da própria consciência e segundo a necessidade desta. Hegel afirma isso da seguinte maneira: “É por essa necessidade que o caminho para a ciência já é a ciência ele mesmo, e portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da experiência da consciência”<sup>106</sup>.

#### 1.2.4. Conclusão

Fundamenta todo o movimento do Espírito e da consciência a tese de que o Absoluto não deve ser somente substância, mas também sujeito, um sujeito que se manifesta a si mesmo e, por isso, possuidor de um saber de si, que é produzido pelo saber

---

<sup>105</sup> Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Trad. Jean Hyppolite, nota 27, p. 77.

<sup>106</sup> Hegel, op. cit., p. 72.

que desenvolve do objeto em sua experiência. Essa experiência então se revela histórica e dialética. Enquanto histórica, ela vem a ser a exteriorização do Espírito, isso o leva a sair de si, a tornar-se outro e a retornar desta alteridade. O retorno a si só é possível à medida que ele se exterioriza no tempo e, por isso, o seu vir-a-ser que sabe e que se mediatiza é a história. Esse vir-a-ser vai se configurando como um processo de formação cultural que leva o indivíduo particular a se tornar indivíduo universal. Desse modo as suas experiências são experiências de uma cultura desenvolvida no tempo. Esse processo de formação cultural é um processo de formação do sujeito para a ciência. Nele ocorre a exteriorização e o retorno a si do Espírito como consciente de si. Portanto esse processo de formação cultural constitui-se no aprofundamento e interiorização da substância espiritual, que produz o em-si e para-si, para si mesma. Com isso, ela se torna o próprio movimento do Espírito em busca do saber-de-si, que vem a ser saber absoluto.

A experiência, enquanto dialética, se constitui da apresentação (*Darstellung*) da consciência. A apresentação compreende a série de momentos da consciência que, por sua vez, contém as experiências. A sucessão desses momentos não obedece a uma ordem cronológica. Mas ela obedece à necessidade que se impõe à consciência de alcançar o saber absoluto. O percurso permite à consciência natural elevar-se à consciência filosófica. Por isso a consciência é chamada a transcender constantemente os seus próprios limites. As experiências se caracterizam como o movimento dialético. Este movimento é produzido por uma consciência cindida entre o saber e a sua objetividade. A partir dessa cisão a consciência desenvolve a reflexão sobre o seu saber do primeiro objeto. Esse saber é conservado no novo objeto que se tomará o novo si da consciência.

Submetida à supressão dialética, a consciência avança momento a momento em direção ao seu fim, qual seja, o saber absoluto. Ele submete, portanto, as figuras da consciência ao rigor de um desenvolvimento necessário.

## CAPITULO 2

### A experiência da consciência.

#### 2.1. Introdução

Neste capítulo, tencionamos investigar como se desenvolve a experiência da consciência. Com este propósito, nós nos deteremos apenas no estudo da seção: *Consciência*. Consideraremos assim o seu conteúdo, que se divide nestas três figuras: *certeza sensível, percepção e entendimento*.

Afirmamos, inicialmente, que esta divisão não isola as partes, limitando-as a uma simples indicação dos seus elementos constituintes e das suas relações. É por isso que pretendemos, de um lado, visualizar a movimentação dialética, intrínseca a cada figura, e de outro aquela que é correspondente à totalidade da seção. Nesse sentido, analisamos a experiência interna com a exposição do saber que manifesta. Efetivando, sempre na direção do novo objeto, a suprassunção do saber e do objeto segundo sua apresentação inicial, uma nova verdade se anuncia. Ela indica com isso a elevação da consciência a uma figura superior, nesse seu trajeto rumo ao saber absoluto.

A partir dessa análise indicamos, de modo geral, a experiência que se realiza. Na certeza sensível, encontraremos com efeito o movimento dialético que se dá entre a essência e o exemplo. Primeiro, o objeto é a essência e o eu é o exemplo. Em seguida, o eu é a essência e o objeto, o exemplo. Finalmente, tem-se como resultado um movimento composto por diversos momentos, sendo que o novo objeto a ser experimentado é um universal.

Ao nível da percepção, o movimento anterior é suprasumido e um novo elemento é posto, qual seja, o apreender necessário. Inicialmente, a verdade se encontra no objeto, como o meio da coisidade. A consciência percebe depois a desigualdade da coisa. De modo que a consciência possui em si mesma uma verdade oposta. No final, a coisa se torna o inessencial necessário; esta tem como resultado o ingresso da consciência no reino do entendimento. O novo objeto será então a universalidade incondicionada.

No Entendimento, o processo da experiência leva à duplicação do objeto e da consciência. Nele desenvolvem-se os momentos da força, da explicação e do Infinito, até resultar na universalidade incondicionada subjetiva.

## **2.2. Certeza Sensível**

A apresentação (*Darstellung*) inicia-se com as experiências da certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*). “O saber que de início ou imediatamente é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: *saber do imediato* ou do essente (*seiende*). Devemos proceder também de forma *imediata* ou *receptiva*, nada mudando

assim na maneira como ele se oferece, e afastando de nosso apreender o conceituar”<sup>107</sup>

Destacamos, neste texto, que o objeto para nós, não é um objeto qualquer, mas o saber imediato e não pode ser outro. Entretanto, para nós esse saber já está mediatizado, porque ele se efetiva através da suprassunção, onde ocorre a negação da negação. O filósofo vê assim porque a sua medida do saber é a medida da Ciência, ou seja, do saber absoluto. O seu procedimento diante do objeto (saber imediato) deve cuidar para não introduzir no saber imediato nenhuma mediação, afastando da sua compreensão o conceituar. Vejamos, então, como se apresenta a certeza sensível.

Começamos pela relação entre o saber e o seu objeto, tal como se estabelece neste início. O ponto de partida é um saber imediato ou saber do imediato; que tem como objeto o imediato ou o essente. O objeto, neste momento, é apenas em-si, quer dizer, não é um em-si-para-a-consciência. O objeto simplesmente é. Isso é o que diz o saber imediato. Segundo J. Hyppolite: “Tal é a certeza sensível; sabe o ser e sabe unicamente o ser, porque desaprova toda e qualquer mediação que pudesse alterar o seu objeto. A certeza sensível não se desenvolve como consciência que se representa diversamente as coisas ou as compara entre si, pois isso obrigaria a intervenção de uma reflexão que, conseqüentemente, levaria a substituição do saber imediato por um saber mediato”<sup>107</sup>.

A certeza sensível se apresenta como um conhecimento, cujo conteúdo é o mais rico e cujo modo é o mais verdadeiro. Como conhecimento se mostra de uma riqueza sem fim. Ela se expande no espaço e no tempo e penetra no interior de um fragmento obtido nessa expansão. Como conhecimento verdadeiro, toma o objeto que tem diante de si, em

---

107 Hegel, op. cit., p. 74.

107 J. Hyppolite, op. cit., p. 85.

toda a sua plenitude. Ela está certa de conhecer o objeto tal como ele é. A certeza sensível, por isso, “se faz passar a si pela verdade mais abstrata e mais pobre (...). Do que ela sabe, só exprime isto: ele é. Sua verdade apenas contém o *ser* da coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro *Eu*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente como puro *isto*. Eu, este, estou certo *desta* coisa; não porque Eu, enquanto consciência, me tenha desenvolvido e movimentado de muitas maneiras o pensamento. Nem tampouco porque a *coisa* de que estou certo, conforme uma multidão de características diversas, seja um rico relacionamento em si mesma, ou uma multiforme relação para com outros”<sup>108</sup>. Destacamos, nesse texto, que a certeza sensível *expressa-se* sabe algo que está diante de si. Sem contudo, dizer algo sobre si e sobre o seu saber. Ela atem-se àquilo que simplesmente é. Ela visa somente isso que é. Não ocorre-lhe consultar sequer uma outra instância do saber que lhe ofereça esclarecimentos a respeito da seguinte questão: porque o ser é<sup>109</sup>.

A imediatidade é a medida desse saber sensível. Essa imediatidade só é possível porque, de um lado, o sujeito se apresenta como puro *Eu*, puro *este* que não possui um multiforme representar ou pensar; de outro, o objeto que se apresenta como puro *isto*, que simplesmente é, sem sofrer a mediação de muitas propriedades. A relação entre o puro *Eu* e o puro objeto só poderá ser uma relação imediata, uma vez que tanto o *Eu* como o objeto são singulares. “O singular sabe o puro *este*, ou seja, sabe o singular”<sup>110</sup>. De modo que essa singularidade não contém em si a negação determinada ou a mediação. Se a certeza sensível está se vendo como uma relação imediata, o filósofo, que acompanha, observa e

---

108 Hegel, op. cit., p. 74.

109 Cf. M. Heidegger, *La 'Phénoménologie de l'esprit' de Hegel*, p. 101-104.

110 Hegel, op. cit., p. 75.

vê com penetração (*Einsicht*) a sua experiência, constata outra coisa. Ele vê que esse saber sensível é pobre, pois ele é unilateral e relativo, e que a certeza sensível não é essa pura imediatez que ela acredita ser. Com essa certeza se passa uma ilusão, cuja origem está no momento que expressa o seu objeto dizendo: ele é. Ela tenta, com isso, captar o inefável. Entretanto o inefável é apenas apontado e não captado, mostrando que aquilo que é apenas sentido sem ser expresso, não tem verdade. A certeza sensível capta, então, o contrário do que visa. Ao visar o puro isto (objeto), ela diz que isto é. Ao enunciar: o isto é, a certeza sensível enuncia um universal. Constatamos que a linguagem leva a certeza sensível a dizer o contrário do que visa, justamente porque esta visa o singular, enquanto a linguagem enuncia o universal. O sensível por meio da linguagem é enunciado como um universal, ou seja, o simples que é sabido por meio da negação. A linguagem é, então, o mais verdadeiro, porque enuncia o universal. Ela provoca a inversão na certeza sensível, que possa ter o universal como o seu verdadeiro e não o singular. A linguagem conseqüentemente, liberta a consciência da unilateralidade e do relativismo. Permite-lhe avançar na direção do saber absoluto. Nisto se encontra a natureza divina da linguagem, a saber: “O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o visar, de torná-lo algo diverso, não o deixando assim *aceder à palavra*”<sup>111</sup>. Observamos, com J. Hyppolite, o seguinte: “Ao criticar as pretensões da certeza sensível, Hegel critica todo saber imediato, toda filosofia da intuição ou do “alagon”, filosofias que renunciavam a pensar para nos conduzir novamente ao inefável, ou seja, ao puro ser (...)”<sup>112</sup>.

---

111 Hegel, op. cit., p. 82.

112 J. Hyppolite, op. cit., p. 88.

A certeza sensível não se sustenta mais como pura imediatez. Ela mostra-se como um exemplo dessa imediatez. O exemplo (*Beispiel*) é o que está em jogo (*Spiel*). Neste jogo o visar produz somente um exemplo do “ser que é”. O visar do isto é apenas exemplificante. Contudo o exemplo é algo que está em jogo; por isso o visar faz com que aquilo que é visado entre em jogo com o isto. Aquilo que está no jogo é relativo, unilateral e singular. O jogo desenvolve-se na diferença que, a partir de agora, se instala entre o Eu e o objeto. Com isso o sujeito tem a certeza por meio do objeto, e o objeto só é por meio do sujeito. Desenvolve-se, portanto, o jogo entre a essência e o exemplo.

Para nós, essa diferença exige a mediação. Conforme diz Hegel: “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”<sup>113</sup>. Vemos que não é uma diferença provocada mas encontrada na própria certeza sensível. A partir dessa diferença tem início a experiência da consciência que, nesta figura, se desdobrará em três momentos, onde se efetiva o jogo entre o essencial e o inessencial. Primeiro: o em-si (o objeto) imediatamente se impõe como essencial, e o saber como inessencial. Segundo: o para-si, o saber, é o essencial e o objeto o inessencial. Terceiro: o em-si e para-si, a relação recíproca entre o sujeito e o objeto se impõe como a verdade essencial. Portanto, a certeza sensível que toma inicialmente o imediato como a sua verdade, não o encontra, nem no objeto e nem no sujeito. Ela faz, então, a experiência da linguagem, do universal e da mediação. Passa a se definir pela relação que se desenvolve entre os seus termos, e obtém como resultado dessas experiências um novo objeto: o universal sensível.

---

113 Ibid., p. 75.

### **2.2.1. O objeto é a essência (Wesen) e o saber, o exemplo (Beispiel)**

Tem início o movimento entre a essência e o exemplo. A articulação desse movimento é a dialética do “isto” (*das Diese*) e da opinião (*Meinung*). O objeto imediato é considerado como a essência e como o verdadeiro (*Wahre*): “ele é, tanto faz que seja conhecido ou não”<sup>114</sup>. Em contrapartida, o saber do objeto, o mediato, o exemplo é o inessencial. Daí decorre que o objeto é, independentemente de ser sabido ou não. Enquanto que o saber pode ser ou não, ele não é quando o objeto não é.

O objeto, ou isto é considerado no duplo aspecto do seu ser: como agora (*Jetzt*) e como aqui (*Hier*). Assim se desencadeia a dialética do isto, onde a essência é o objeto (o dado sensível) e o exemplo é o Eu, o saber. Perguntamos: O que é o agora (*Jetzt*)? O agora é a noite. Ao anotarmos essa afirmação e, posteriormente, ao fazermos a sua leitura, constatamos que o agora não é mais a noite e sim o dia. O agora mudou. Verificamos que apesar da mudança, o agora se conservou como um agora que não é o dia e nem a noite. Ele permanece porém como um negativo em geral, mantendo-se como um mediatizado, uma vez que o outro não é. Permanece simples e indiferente, sem ser afetado por esse seu ser outro. O resultado alcançado com esta mediação de negativo é um ser simples, ou o universal (*Allgemein*). Logo, o universal é a verdade da certeza sensível, afirmando que o isto (*Diese*) é universal. Como tal é o ser em geral.

---

<sup>114</sup> Hegel, op. cit., p. 75.

Com o aqui (*Hier*), desenvolve-se o mesmo movimento dialético. “O aqui, por exemplo, é a árvore. Quando me viro, essa verdade desvaneceu, e mudou na oposta, o aqui não é uma árvore, mas antes uma casa”<sup>115</sup>. O aqui também permanece sem ser afetado por esse ser-outro, indiferente a ser uma casa ou uma árvore. O objeto considerado como o simples e o imediato revela-se como uma simplicidade mediatizada, ou como universal. O universal que é entendido nesse momento “como um tal simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo não isto -, e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível”<sup>116</sup>.

Alcançado este ponto, a Certeza Sensível sabe que a negação e a mediação não lhes são inessenciais; ela abandona aquela imediatidade que, inicialmente, constituía o objeto. Isso posto, ela prepara a passagem para o outro momento. Esta passagem se efetua com a comparação da relação inicial do objeto ao saber com a relação que surge deste processo, em que a negação age como mediação. “O objeto, que deveria ser o essencial, agora é o inessencial da certeza sensível, (...) pois ela agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era o inessencial. Sua verdade está no objeto como meu (*Meinem*) objeto, ou seja, no visar (*Meinen*): o objeto é porque Eu sei dele”<sup>117</sup>.

Nesse primeiro momento da certeza sensível, pode-se observar o movimento dialético que marca a experiência: a dialética se efetiva na suprassunção (*Aufhebung*), que contém a negação determinada como a mediação imanente ao seu processo.

---

<sup>115</sup> Hegel, op. cit., p. 77.

<sup>116</sup> Ibid., p. 76.

<sup>117</sup> Ibid., p. 77. Observamos nessa passagem o jogo que Hegel faz entre o pronome possessivo “mein” (meu) e o verbo “meinen” (opinar, visar). Talvez ele esteja querendo indicar com isso a unilateralidade da consciência natural.

### 2.2.2. O saber é o essencial (Wesen) e o objeto, o exemplo (Beispiel)

Nesse momento o eu vai ser tomado como o universal. O que significa que a força da verdade da certeza sensível se encontra agora no eu, ou seja, na imediatidade do meu ver ou do meu ouvir. A certeza que tenho dos objetos se sustenta no fato de que eles são meus objetos e porque eu possuo um saber sobre eles. Os termos agora e aqui, que constituem a dialética anterior, são expostos assim: o agora é dia porque eu o vejo. O aqui é árvore porque eu o vejo. O aqui e o agora não se desvanecem, porque eu os mantenho.

Ocorre, entretanto, que a certeza sensível volta a experimentar a dialética desenvolvida no momento anterior. “O agora é dia porque Eu o vejo; o aqui é uma árvore pelo mesmo motivo. (...) Eu vejo a árvore e afirmo a árvore como o aqui; mas um outro Eu vê a casa e afirma: o aqui não é uma árvore, e sim uma casa. As duas verdades têm a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do ver, e a segurança e afirmação de ambos quanto a seu saber, uma porém desvanece na outra”<sup>118</sup>. O eu não desaparece e permanece como universal, cujo “ver não é um ver da árvore, nem da casa; mas é um ver simples que, embora mediatizado pela negação dessa casa, etc., se mantém simples e indiferente diante do que está em jogo: a casa, a árvore”<sup>119</sup>.

A partir daí, a negação é introduzida como mediação: um simples ver, mediante a negação da casa, se torna simples e indiferente a propósito dos demais objetos. Neste momento, a experiência introduz a movimentação entre a pluralidade dos diferentes eu.

---

<sup>118</sup> Hegel, op. cit., p. 77.

<sup>119</sup> Ibid., p. 78.

Assim: “Quando digo: Eu, este Eu singular, digo todo Eu em geral; cada um é o que digo: Eu, este Eu singular”<sup>120</sup> . O que a certeza sensível experimenta é que sua essência não está nem no Eu, nem no objeto. Desse modo, a verdade que fora colocada no eu será supprassumida no momento seguinte, aquele em que a certeza sensível coloca como a sua essência a totalidade da sua experiência, ou seja, a relação entre sujeito - objeto. “Assim, é só a certeza sensível toda que se mantém em si como imediatez, e por isso exclui de si toda oposição que ocorria precedentemente”<sup>121</sup> .

### **2.2.3. A totalidade da Certeza Sensível.**

A certeza sensível experimenta, neste terceiro momento, o objeto e o eu como universais: com isso ela não se deterá mais num momento ou no outro, onde o objeto é contraposto ao eu, ou o eu ao objeto. Ela se encontra na sua totalidade, que se coloca como o imediato. “Portanto não interessa a essa imediatez pura o ser-Outro do aqui como árvore, que passa para um aqui que é não-árvore, nem o ser-Outro do agora como dia, que passa para um agora que é noite; nem um outro Eu com algo outro por objeto. A verdade dessa imediatez se mantém como relação que-fica-igual-a si mesma, que entre o Eu o e o objeto não faz distinção alguma de essencialidade e inessentialidade, por isso também nela em geral não pode penetrar nenhuma diferença”<sup>122</sup> . Considerada pois em sua imediatidade, a certeza sensível não faz mais nenhuma distinção entre o essencial e o

---

<sup>120</sup> Hegel, op. cit., p. 78.

<sup>121</sup> Ibid., p. 78.

<sup>122</sup> Hegel, op. cit., p. 78

inessencial; ela assume porém como sua verdade a relação entre o objeto e o eu. Ela se mantém firme nessa relação imediata.

A consciência filosófica, que até aqui acompanha como observadora a experiência da certeza sensível, vai nesse momento ao encontro desta e faz com que ela indique (*aufzeigt*) esses agora, aqui ou Eu que ela afirma. No primeiro caso, o agora é a árvore. Entretanto, quando vem indicado o agora determinado, o agora que é, é um outro que o indicado. Esse agora indicado não tem a verdade do ser, ele indica ao contrário um não-ser. Vejamos, na citação que segue, o movimento dialético que vai expondo os momentos da certeza sensível: “Vemos, pois, nesse indicar só um movimento e o seu curso, que é o seguinte: 1) indico o agora, que é afirmado como o verdadeiro, mas o indico como o-que-já-foi, ou como um suprasumido, suprasumo a primeira verdade, e; 2) agora afirmo como segunda verdade que ele foi, que está suprasumido; 3) Mas o-que-foi não é, suprasumo o ser-que-foi ou o ser suprasumido - a segunda verdade; nego com isso a negação do agora e retorno à primeira afirmação de que o agora é. O agora e o indicar do agora são assim constituídos que nem o agora nem o indicar do agora são um Simples imediato, e sim um movimento que contém momentos diversos. Põe-se este, mas é um Outro que é posto, ou seja, o este é suprasumido. Esse ser Outro, ou suprasumir do primeiro, é, por sua vez, suprasumido de novo, e assim retorna ao primeiro. No entanto, esse primeiro refletido em si mesmo não é exatamente o mesmo que era de início, a saber, um imediato; ao contrário, é propriamente algo em si refletido ou um simples, que permanece no ser-Outro o que ele é: um agora que é absolutamente muitos agoras; e esse é o verdadeiro agora, o agora como simples dia que tem em si muitos agoras ou horas.

Esse agora-uma hora - é também muitos minutos, e esse agora igualmente muitos agoras, e assim por diante. Assim, o indicar (*Aufzeigen*) é ele mesmo o movimento que exprime o que em verdade é o agora, a saber: um resultado ou uma pluralidade de agoras rejuntados; e indicar é o experimentar que o agora é universal<sup>123</sup>.

O mesmo ocorre com o aquí. O aquí indicado não é este aquí, mas um diante e atrás, um acima e abaixo, um à direita e à esquerda. Enfim o que é indicado é um negativo, em que o agora e o aquí são suprassumidos. Eles possuem a mediação em si mesmos; bem como a unidade da universalidade e multiplicidade dos termos singulares.

A passagem que acima citamos mostra a importância da mediação para o processo dialético de reflexão. A negação determinada é o meio pelo qual ocorre a passagem para níveis mais elevados da verdade da certeza sensível. Constata-se que o resultado do processo inclui em si a mediação dialética e não se trata mais daquilo que se tinha no início, pois o resultado se constitui como um ser que já inclui em si a reflexão. Ele se constitui também como uma certa unidade no múltiplo. “É claro que a dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história de seu movimento ou de sua experiência: e a certeza sensível mesma não é outra coisa que essa história apenas. A consciência natural por esse motivo atinge sempre esse resultado, que nela é o verdadeiro, e disso faz experiência; mas torna sempre a esquecê-lo também, e começa de novo o movimento desde o início”<sup>124</sup>.

No início dessa experiência da certeza sensível, a coisa era tomada como o infável. Ela era considerada como o que simplesmente é. Tal infabilidade da coisa não

---

<sup>123</sup> Hegel, op. cit., p. 79 - 80.

<sup>124</sup> Hegel, op. cit., p. 80.

se sustenta mais a essa altura do movimento. Porque: “Quando digo: uma coisa singular, eu a enuncio antes como de todo universal, pois uma coisa singular todas são; (...), e o que eu disse foi sempre e somente o universal”<sup>125</sup>. A consciência que considerava a coisa indizível pela linguagem sabe, nesse momento, que já a exprimiu como universal com as suas propriedades. Com efeito, a verdade da certeza sensível não é mais o saber do imediato, e sim o apreender do verdadeiro. O objeto assim apreendido (percebido) é uma coisa com diversas propriedades, em que a negação permanece exterior ao seu saber.

### **2.3. Percepção**

A nova figura da consciência é denominada de “Percepção ou: a coisa e a ilusão”<sup>126</sup>. Ela adota como seu princípio: o universal. São, por isso, universais os seus momentos: o Eu e o objeto. A Percepção não adota por acaso esse princípio, porque o universal foi o resultado obtido pelas experiências efetivadas pela certeza sensível. De modo que para nós esse universal sensível é a verdade da certeza sensível, e nasce necessariamente das experiências feitas por ela. Assim essa nova figura (Percepção) provém de uma gênese necessária da figura anterior. Analisamos a noção de necessidade inerente à experiência, no capítulo anterior<sup>127</sup>. Nessa análise constatamos que a necessidade não é uma simples condição imposta pelo já experimentado àquilo que será experimentado, determinando-o. Ou seja, não é a necessidade encontrada na noção de causalidade. Mas é a necessidade imposta pela atração que o fim exerce sobre os momentos da experiência. Com isso a necessidade não resulta somente do que já passou,

---

<sup>125</sup> Ibid., p. 82.

<sup>126</sup> Ibid., p. 83.

<sup>127</sup> Cf. capítulo 1, p 52.

mas, sobretudo, do que virá. Hegel não confirma explicitamente este sentido da noção de necessidade nesta figura. Todavia o filósofo ao inspectar a estrutura da seção consciência, descobre que a Percepção é um “medium” e, como tal, faz a mediação e a passagem da certeza sensível ao Entendimento. Portanto, a Percepção é necessária, tendo em vista o resultado das experiências anteriores, bem como o que ainda será experimentado por ela e pela figura posterior, a saber: o Entendimento. Por isso, Hegel afirma o seguinte: “nosso apreender da percepção não é mais um apreender aparente, como o da certeza sensível, mas sim um apreender necessário”<sup>128</sup>.

O novo objeto que é o em-si-para a Percepção, não será o isto suprasumido da certeza sensível como este isto. A Percepção apreende o isto como verdadeiro e como universal, ou seja, como um simples que é por meio da negação determinada. O sensível tornou-se um universal. Ele é o isto que será determinado pelas propriedades. Ele é o novo objeto da Percepção que se apresentou como o “simples que é mediatizado” ou como uma “coisa de muitas propriedades”. Segundo Hegel, pertence a Percepção “à riqueza do saber sensível e não à certeza imediata, na qual só estava presenta como algo em jogo-ao-lado (*Beispiel*)”<sup>129</sup>.

A suprassunção do objeto da certeza sensível desenvolveu-se no seu duplo sentido: da negação e da conservação. Primeiro: o isto é posto como não isto, sofrendo uma negação determinada, ou seja, a negação de um conteúdo. Segundo: o ser é, neste momento, um universal que conserva pela mediação e pela negação o singular que era o objeto da certeza sensível. O singular é conservado como propriedades que relacionam-se

---

128 Hegel, op. cit., p. 83.

129 *Ibid.*, p. 84.

e coexistem entre si. O sensível é conservado não como singular visado, mas como propriedade. Assim, o universal sensível é o meio onde se encontram todas essas propriedades. Hegel, sobre esse novo objeto, observa que: “Esse meio universal abstrato, que pode chamar-se *coisidade* em geral ou pura essência, não é outra coisa que o *aquí* e o *agora* como se mostrou, a saber: como um conjunto simples de muitos termos”<sup>130</sup>.

Nós vemos que, ao longo das experiências da Percepção, o universo sensível será supprassumido. O novo objeto que emergirá dessas experiências será a universalidade absoluta incondicionada. A verdade da percepção não será então o universal sensível. Será, sim, essa universalidade indistinta e indeterminada; obtida gradativamente neste movimento dialético. Movimento que se efetiva em três momentos. Primeiro: é o momento onde o objeto predomina sobre o Eu. No segundo momento o eu predominará sobre o objeto. No terceiro momento, predominará a relação entre o Eu e o objeto, que proporcionará a passagem para a terceira figura.

Esse movimento dialético tem início com a diferença que se estabelece entre o perceber e o objeto. A partir dela desenvolve-se o jogo entre os elementos da Percepção, onde ora um é tomado como essencial, ora outro. Tal como na primeira experiência da figura anterior, o objeto percebido será, inicialmente, considerado o essencial e o perceber inessencial.

Nesta figura, Hegel toma como referencial a substância de Espinoza e as mônadas de Leibniz. Para Espinoza a substância se exprime nos seus atributos, ordenados segundo a “concatenatio intellectus” e segundo “a concatenatio naturae”. Ela, porém, se exprime

---

130 Hegel, op. cit., p. 85.

segundo uma reflexão que lhe é externa. Já Leibniz proclama, segundo Hegel: “o ser em-si do distinto e da individualidade nas diversas mônadas”<sup>131</sup>. Leibniz opõe toda mônada determinada, transitória e a absoluta pluralidade de substâncias individuais (mônadas) à substância única, geral e simples de Espinoza. Entretanto, a mônada, unidade negativa de suas propriedades, é insuficiente. Afirmamos, com J. Hyppolite que: “a intrínseca determinidade que permite à mônada discernir-se de qualquer outra mônada, é também o que a põe em relação com a outra mônada, e, além disso, esta relação é a negação do ser para-si”. Por isso, Hegel “trata de superar definitivamente um coisismo que ascende desde a consciência comum até a uma metafísica da substância, que não é negatividade absoluta ou da mônada - sem portas e nem janelas. De outro lado, essa metafísica dogmática não é corrigida por meio de uma filosofia crítica que procura discernir a parte que corresponde à nossa reflexão na apreensão do verdadeiro. O verdadeiro não é uma coisa, uma substância ou uma mônada. Ele é sujeito, ou seja, identidade da identidade e da não-identidade, devir de si mesmo. Manifestar-se fora, em sua exterioridade, para pôr-se e refletir-se a si mesmo nesse exterior. Chegamos a um universal que se põe a si mesmo, eu cercando em si a sua própria mediação”<sup>132</sup>. Hegel, portanto, promove a superação tanto da substância, como unidade positiva, como da mônada, como unidade negativa. Com isso, obtemos como resultado das experiências de Percepção, o “universal incondicionado”, que é em si conceito, sem ser, ainda, saber de si, ou conceito de si.

---

131 Hegel, *Lecciones sobre la História de la Filosofía*, vol. III, p. 343.

132 J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 104-109.

### 2.3.1. - O momento da coisa

Nesse momento o verdadeiro é o objeto que, por isso, é indiferente ser ou não percebido, isto é, inessencial. Constatamos que na certeza sensível o isto (*Dieses*) foi apresentado como uma negação determinada que contém o: este isto. Resultou disso, a constituição do sensível como um universal, ou seja, como aquilo que vai ser determinado através de uma propriedade. “O princípio do objeto - o universal - é em sua simplicidade um mediatizado (*vermitteltes*); assim tem de exprimir isto nele, como sua natureza: por conseguinte se mostra a coisa de muitas propriedades. Pertence à percepção a riqueza do saber sensível, e não à certeza imediata, na qual só estava presente como algo em jogo-ao-lado. Com efeito, só a percepção tem a negação, a diferença ou a múltipla variedade em sua essência”<sup>133</sup>.

A suprassunção é apresentada nesta passagem com o seu duplo significado, qual seja, o de negar e o de conservar. Se a certeza sensível tem como seu ser a singularidade, a percepção tem como seu ser o universal, que possui em si a mediação. Em tal mediação o ser expressa o negativo, por isso ele se torna uma propriedade diferente e determinada. Nele ocorre a relação entre si de diferentes propriedades colocadas umas diante das outras. Essa universalidade é experimentada como o meio onde se localizam todas as determinidades (*Bestimtheiten*). Elas são experimentadas como que fazendo parte da universalidade. Nesse meio universal e abstrato, o que se vê nada mais é que a mesma

---

<sup>133</sup> Hegel, op. cit., p. 84.

dialética do aqui e do agora, mas supprassumida no universal. “Enquanto expressa na simplicidade do universal, essas determinidades - que a rigor só são propriedades por meio de uma determinação ulterior que lhes advém - relacionam-se consigo mesmas, e são indiferentes umas às outras. Cada uma é para si, livre da outra. Mas a universalidade simples, igual a si mesma, é de novo distinta e livre dessas determinidades. Ela é o puro relacionar-se-consigo ou o meio onde são todas essas determinidades. Interpenetram-se nela como uma unidade simples, mas sem se tornarem, porque são indiferentes para si, justamente por meio da participação nessa universalidade”<sup>134</sup>.

A universalidade simples, distinta e independente dessas propriedades, nada mais é que a coisidade (*Dingheit*) que lhe serve de meio. Hegel apresenta o exemplo do sal. O sal é um simples aqui, e ao mesmo tempo múltiplo. Ele é branco e também sávido, também cúbico, e também pesado, etc. Percebemos que todas estas propriedades se encontram num simples aqui, no qual se interpenetram. Temos um mesmo aqui para todas as propriedades. Elas não se afetam mutuamente por essa interpenetração. O branco não muda o cúbico, ambos não mudam o sávido, etc. Cada propriedade, como um simples relacionar-se consigo, se deixa tocar relacionando-se à outra, através do indiferente também (*auch*). Este também é, por sua vez, a universalidade, ou a própria coisidade.

Esse meio não pode ser somente um também, porque uma determinidade é na medida em que se diferencia de outras determinidades e a elas se relaciona como contraposta. Propriedades que se opõem não podem coexistir nesse mesmo meio. Tal

---

<sup>134</sup> Hegel, op. cit., p. 84 - 85.

negação ou contraposição vem a cair fora do também ou desse meio e unidade indiferente. Conseqüentemente, o meio é um uno, enquanto unidade excludente.

“O uno 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”<sup>135</sup>. Daí decorre a compreensão da universalidade que se constitui a partir da imediatidade do ser e da sua negação. A coisa, plenamente constituída, é a verdade da percepção. Ela resultou portanto desta relação das determinidades com os momentos essenciais, como também e como uno.

Hegel, ao fim desse momento dialético que é o conceito simples da coisa, esquematiza o que é a coisa: “1- a universalidade passiva e indiferente, o também das muitas propriedades (ou antes “materiais”); 2 - a negação, igualmente como simples, ou o Uno - o excluir de propriedades opostas; 3 - as muitas propriedades mesmas, o relacionamento dos dois primeiros momentos, a negação tal como se relaciona com o elemento indiferente e ali se expande como uma multidão de diferenças”<sup>136</sup>. Depreende-se assim que a coisa, o objeto, possui duas características: a universalidade abstrata (o também) e a singularidade abstrata (o uno excludente). A relação que se estabelece entre elas constitui essencialmente a coisa como objeto verdadeiro da consciência perceptiva.

### **2.3.2. - Momento do sujeito perceptivo**

Nesse momento, o que se constata é a passagem de um universal que tem a

---

<sup>135</sup> Hegel, op. cit., p. 85.

<sup>136</sup> Ibid., p. 86.

reflexão fora de si para um universal que tem em-si a reflexão. Essa passagem é a percepção contraditória da coisa. Hegel, no início desse momento, retoma o que foi desenvolvido até aqui, na experiência da percepção. A consciência foi determinada como o que percebe e a coisa, como objeto da consciência, como o que é percebido. O verdadeiro, nesta determinação, é a apresentação da coisa à consciência, que era a pura apreensão do objeto. “Se operasse, por sua conta, alguma coisa nesse apreender, estaria alterando a verdade, através desse incluir ou excluir”<sup>137</sup>.

O objeto se apresentou como o verdadeiro e o universal, como o igual a si mesmo. Enquanto que a consciência é o mutável e o inessencial, que pode perceber incorretamente o objeto, enganando-se ou iludindo-se. A consciência para evitar isso, adota como seu critério de verdade a igualdade-consigo-mesmo (*Sichselbstgleichheit*), que ela percebe no objeto, excluindo qualquer alteridade.

Do ponto de vista do “para nós” (*für uns*), “essa experiência já está contida no desenvolvimento, antes exposto, do objeto, e o procedimento da consciência para com ele vai ser apenas o desenvolvimento das contradições ali presentes”<sup>138</sup>. Em vista disso, Hegel se volta na direção daquilo que é próprio da percepção contraditória, considerando inicialmente o objeto no seu desenvolvimento e, em seguida, o relacionar-se da consciência com o objeto.

A consciência que acompanha o desenvolvimento do objeto apreende-o inicialmente como ele se apresenta, isto é, como puramente Uno. Entretanto, a consciência certifica-se de que há nele as propriedades, de modo que este ser uno do

---

<sup>137</sup> Hegel, op. cit., p.

<sup>138</sup> Ibid., p. 87.

objeto se revela como sendo o verdadeiro ser dele mesmo. A não verdade recai na consciência, pois seu apreender não era correto. Cada propriedade deve ser considerada como uma comunidade com outras propriedades. Mas no momento em que a consciência quiser apreender a determinidade de cada propriedade, ela deve voltar a considerar a essência objetiva como um uno excludente. Com isso, Hegel constata a contradição que há no objeto. Este é percebido como um meio universal e comum onde as universalidades sensíveis, isto é, as propriedades coexistem, e se excluem umas das outras. Ele é igualmente percebido como o simples e o verdadeiro, onde as propriedades permanecem como pura relação consigo mesmas, excluindo de si a própria negação e permanecendo apenas ser sensível em geral.

A consciência, diante desse movimento contraditório do objeto, retornou por sua vez ao visar (*meinen*). Ela saiu para fora do perceber e retornou a si mesma. Com isso ela é relançada ao ponto inicial, percorrendo necessariamente esse circuito; ela o faz porém de modo diferente. A experiência, que a consciência faz do perceber, lhe mostra que o resultado do perceber, e o seu verdadeiro, nada mais é do que a reflexão sobre si mesma, a partir desse verdadeiro. Assim a consciência, percebendo a contradição da coisa, distingue a percepção que tem da coisa da sua reflexão. “Sendo assim, ficou determinado para a consciência como é que seu objeto está constituído, isto é: seu objeto não consiste em ser um puro apreender simples, mas em ser seu apreender ao mesmo tempo refletido em si a partir do verdadeiro. Esse retorno da consciência a si mesma, que - por se ter mostrado essencial ao perceber - se insere imediatamente no puro apreender, altera o verdadeiro. A consciência reconhece igualmente esse aspecto como o seu, e o toma sobre

si; e assim fazendo, manterá puro o objeto verdadeiro”<sup>139</sup>. A consciência reconhece que esse retorno-a-si constitui a sua própria dimensão. Portanto, ocorre uma mudança na compreensão do verdadeiro.

Em tal compreensão do verdadeiro, primeiramente e conforme à citação acima, a consciência não só reconhece que ela não detém a verdade. Reconhece, ademais, que nela se encontra a não-verdade. Como aponta Hegel: “a consciência, porém, através desse reconhecimento é capaz, ao mesmo tempo, de supracumir essa não-verdade: distingue seu apreender do verdadeiro, da não-verdade de seu perceber; corrige-o”<sup>140</sup>. Enquanto ela realiza essa correção, a verdade da percepção recai nela. Essa experiência se completa à medida que a consciência percebe e se torna consciente da sua reflexão. Como resultado dessa experiência, surge um certo tipo de subjetividade que se expressa do seguinte modo: “essa coisa é branca só para nossos olhos, e também tem gosto salgado para nossa língua, é também cúbica para nosso tato, etc.”<sup>141</sup>. Essas diversidades incidem no eu, que passa a ser o meio universal, onde esses momentos se separam e são-para-si. Conseqüentemente, a consciência obtém em-si a igualdade-consigo-mesma, que adotara como critério de verdade.

Desenvolve-se a experiência da consciência consigo mesma. Ela se experimenta primeiramente como sendo o meio universal passivo. Neste meio, as propriedades existem sem se confundirem. A consciência, então, se experimenta igualmente como sendo o uno. No primeiro caso, ocorre a contraposição entre as determinidades, sem que

---

<sup>139</sup> Hegel, op. cit., p. 88.

<sup>140</sup> Ibid., p. 88.

<sup>141</sup> Ibid., p. 88.

haja a exclusão de uma ou outra determinidade. “O branco só é uma oposição ao preto, etc.; e a coisa só é Uno justamente porque se opõe às outras. Mas não exclui de si as outras porque seja uno - já que ser Uno é o universal relacionar-se-consigo-mesmo (...)”<sup>142</sup>. Daí resulta a compreensão de que as coisas são determinadas como sendo em-si e para-si. Isso significa que elas se diferenciam entre si pelas suas propriedades. Hegel, neste momento da percepção, destaca três momentos constitutivos da coisa em-si e para-si. “Com efeito: 1º - A coisa é o verdadeiro - é em si mesma. O que nela está, está como sua essência, e não por causa de outras. 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 coisidade, as propriedades são em-si e para-si, e indiferentes umas às outras”<sup>143</sup>.

A consciência percebe a coisa como também, ou como meio universal no qual as propriedades subsistem sem se interferirem e sem se suprassumirem. Mas a consciência, nessa percepção, sabe que é reflexão sobre si mesma. Nessa reflexão, ela descobre no perceber o momento oposto do também. Em outras palavras: a coisa é um também, como no exemplo do sal, que é também cúbico, também branco e também sávido, e é do mesmo modo um enquanto. Isto quer dizer que o sal, enquanto é branco, não é cúbico, enquanto é branco e cúbico não é sávido, etc. A consciência faz a experiência do ser uno da coisa, isto é, a coisa somente é para-si fora da relação com o Outro, pois essa relação equivale ao deixar de ser para-si. Entretanto o que a consciência vai constatar é que a coisa é

---

<sup>142</sup> Hegel, op. cit., p. 89.

<sup>143</sup> Ibid., p. 89.

essencialmente este relacionar-se. Portanto, a experiência da coisa se apresenta de modos determinados para a consciência que percebe. E à experiência da consciência, segundo o modo pela qual a coisa se apresenta, uma outra verdade lhe fará oposição.

### **2.3.3. - Passagem da Percepção para o reino do entendimento**

Nessa esfera o movimento orienta-se na direção da universalidade abstrata e do reino do entendimento, encerrando a experiência da percepção. A dialética já iniciada do em-si e para-si da coisa é, a partir de agora, elevada à dialética do para-si e para-outro da coisa.

A coisa percebida pela consciência é agora o movimento todo. Ela é o Uno sobre si refletida, é para-si e, igualmente, é para um outro. Entretanto, da mesma maneira que ela é para um outro, ela é um outro para si. “A coisa, portanto, é para si e também para um outro, um ser diverso duplicado; mas é também Uno. Mas o ser-Uno contradiz essa sua diversidade. A consciência deveria, pois, retomar sobre si esse “pôr-em-um-só” e mantê-lo afastado da coisa; deveria, assim, dizer que a coisa enquanto é para-si, não é para Outro. Entretanto, o ser-Uno também compete à coisa, como a consciência já o experimentou: a coisa é essencialmente refletida sobre si. Portanto, recai igualmente na coisa o também, ou a diversidade indiferente, assim como o ser-Uno. Mas, já que os dois diferem, não (incidem) na mesma coisa, e sim, em coisas diversas, a contradição, que está na essência objetiva em geral, divide-se em dois objetos. Assim a coisa é mesmo em-si e para-si-igual a si mesma; mas essa unidade consigo mesma é estorvada por outras coisas. A unidade da

coisa desse modo é preservada, mas o é igualmente o ser-Outro, tanto fora dela como fora da consciência”<sup>144</sup>.

A consciência, por sua vez, levada por esse movimento do objeto, pensa que a coisa enquanto é para-si não é para-um-outro. Mas pela sua própria experiência sabe que tal diferença entre o para-si e o para-um-outro da coisa cai na coisa mesma. Desse modo, a unidade do objeto é explicitada como sendo a coisa-em-si e a coisa-para-si-mesma. Todavia, essa unidade não se sustenta no confronto com as demais coisas.

Na contraposição entre as coisas se estabelece uma diferenciação: à medida que cada coisa é para-si, ela é um ser igual a si mesma, porém, para as demais, cada coisa é um ser diferente. Assim: “cada coisa se determina como sendo ela mesma algo diferente, e tem nela a distinção essencial em relação às outras; mas ao mesmo tempo não tem em si essa diferença, como se fosse uma oposição nela mesma. Ao contrário, é para si uma determinidade simples, que constitui seu caráter essencial e a distingue das outras. De fato, já que a diversidade está na coisa, sem dúvida está nela necessariamente como diferença efetiva de constituição multiforme. Sendo porém que a determinidade constitui a essência da coisa - pela qual se diferencia das outras e é para si, essa constituição diversa e multiforme é o inessencial”<sup>145</sup>. O resultado dessa experiência que a consciência tem da coisa é o seguinte: a coisa se coloca como ser-para-si ou como absoluta negação de todas as outras coisas. A suprassunção da coisa mesma revela que a coisa como negação absoluta de todo ser-outro só se relaciona consigo. Entretanto, o relacionar-se só consigo nada mais é do que ter a sua essência em um Outro. Quando o objeto supera a si mesmo,

---

<sup>144</sup> Hegel, op. cit., p. 90.

<sup>145</sup> Ibid., p. 91.

ele nega a própria negatividade e, por isso, ele é enquanto é o seu contrário, a saber, ele é para si mesmo enquanto é para-outro e é para-outro enquanto é para-si. Nesse sentido a unidade do objeto, resultante dessa dialética, é a coexistência do também e do enquanto na coisa. A partir disso, o objeto aparece como a universalidade absoluta incondicionada.

A universalidade absoluta e incondicionada do objeto supera a certeza sensível. Desvanece-se a singularidade sensível no movimento dialético da certeza. O singular tornou-se universal sensível. Do lado da consciência passamos do visar para o perceber. A percepção tomou o seu objeto como um universal em geral, porém a singularidade se manteve como ser-em-si do Uno, ou como ser-refletido em si mesmo. Convive nisso, um ser para-si ao lado de outro ser-para-si. Entretanto, ambos se contradizem e não se encontram só lado a lado, mas numa unidade. O que se constata nesse momento da passagem é que a “sofisticaria” da percepção, expressa na sã razão ou bom-senso, se recusa a prosseguir nesse movimento dialético em direção ao universal incondicionado, ao reino do entendimento. A percepção através do enquanto e do também apreende as contradições do seu objeto. Acontece que ao tomar as abstrações vazias como a singularidade e como Universalidade, ela não se dá conta de que está submetida ao jogo dessas abstrações. Essa tentativa da consciência de salvar o seu verdadeiro, por meio da ‘sofisticaria’ torna-se inútil.

O entendimento (*Verstand*), ao contrário do que aconteceu com a percepção, domina e determina essas abstrações, tomando-as como meio para atravessar toda a matéria e conteúdo. Assim, a consciência passa a ser entendimento, porque para ela surgiu o novo objeto verdadeiro: o universal incondicionado. Ingressamos assim no reino do

entendimento.

#### **2.4. A força e o entendimento**

O novo objeto que resultou das experiências da figura anterior foi o universal incondicionado. Ele é o em-si-para-a-consciência. Como mudou o objeto da consciência, ela também mudará. Ela será o entendimento cujas experiências são o conteúdo desta nova figura denominada: “Força e entendimento; fenômeno e mundo supra-sensível.

O universal incondicionado é para a consciência: “o objeto que retornou a si mesmo a partir da relação com um outro, e com isso tornou em-si conceito”<sup>146</sup>. A consciência, porém, não é ainda, para-si-mesma, o conceito. Ela, por causa disso, também não se reconhece nesse novo objeto. Ela, de sua parte, alcança esse universal incondicionado, porque ele surgiu como sua realidade, quer dizer, como passagem do ser-para-si no ser-para-o-outro. Com efeito, esse universal incondicionado é em-si e não chegou ainda ao ser-para-si da consciência.

Para nós, o novo objeto e a reflexão da consciência são a mesma coisa. Vemos que esse universal é o conceito que reúne os momentos contraditórios da Percepção: ser para-o-outro e ser-para-si. A Percepção não conseguiu apreender conjuntamente estes dois momentos. Aí está o seu limite. A consciência toma esse resultado como negativo, porque ele negara os seus conceitos unilaterais e os reduzia a abstrações. Para nós, ele tem um sentido positivo porque: “nele está posta imediatamente, como a mesma essência, a

---

<sup>146</sup> Hegel, op. cit., p. 95.

unidade do ser-para-si e do ser-para-outro, ou a oposição absoluta”<sup>147</sup>.

O Entendimento tem como princípio a unidade do ser para-si e do ser-para-outro. Essa unidade permite a incondicionalidade do universal. Mas a efetivação dessa incondicionalidade exige que a unidade contenha a passagem (*übergehen*) do ser para-si ao ser-para-outro e vice-versa. Declara Hegel: “Importa ver como esses momentos se apresentam na universalidade incondicionada, que é a sua essência. Antes de tudo é evidente que esses momentos pelo fato de só estarem nela, em geral não podem ficar separados um do outro; mas são essencialmente lados que neles mesmos se suprassumem; e o que se põe é unicamente o passar (*übergehen*) de um para o outro”<sup>148</sup>. Esse movimento de passagem do ser para-si e do ser para-outro, estava presente na consciência perceptora que, ora atribuía a coisa a unidade exclusiva para reservar-se a si mesma a diversidade dos aspectos coexistentes; ora atribuía a diversidade a seu objeto e reservava exclusivamente a si a unidade. Mas tal movimento não era para ela um objeto, enquanto que agora é seu objeto<sup>149</sup>. O novo objeto do Entendimento é essa passagem, que se denomina força.

#### 2.4.1. A força

O conceito de força surge como a verdade da percepção, a qual tomava como sua verdade a antinomia entre a coisa e as suas propriedades. O perceber não vai além dessa exterioridade, pois percebe apenas coisas que têm propriedades, e as toma por certas.

---

147 Hegel, op. cit., p. 95.

148 Ibid., p. 97.

149 J. Hyppolite, p. 117.

Nesse sentido, não pode mais deixar de reconhecer que atrás dessas propriedades existem forças. Num primeiro momento o que se constata é a força, enquanto concentrada em-si, opondo-se à multiplicidade das matérias; ela é posta como Uno exclusivo. Mas a força que é em-si deve exteriorizar-se nas matérias, nessa exteriorização se conserva em si mesma, pois é a exteriorização do que é em si mesma. A força, enquanto o Universal incondicionado, é para si o que é para um outro. Entretanto, essa diferença não expressa a sua realidade, mas apenas o seu conceito, isto é, ela é pensada. A força é para o Entendimento um conceito. Ele aplica esse conceito para sustentar os momentos distintos da força, os quais nela não devem ser distintos, logo, o que temos agora é o conceito da força e não a sua realidade.

A exteriorização da força se dá a medida que ela é solicitada a isso. O que solicita à força a exteriorizar-se nada mais é do que uma outra força. “O que surge como Outro e solicita a força tanto à exteriorização quanto ao retorno a si mesma, é ele mesmo força, como imediatamente resulta; porquanto o Outro se mostra quer como meio universal, quer como Uno e ao mesmo tempo só aparece em cada uma destas figuras como momento evanescente”<sup>150</sup>. Observamos que no mundo sensível a oposição das forças surge como a dualidade das forças. Assim, neste momento sensível, onde a força se realiza, jamais poderemos encontrar uma força que é para-si desvinculada da sua exterioridade e do conjunto das outras forças<sup>151</sup>. A força se duplica em força solicitada e força solicitante. A força não pode mais ser apenas para-si, pois neste caso existiria à margem de sua exteriorização e isolada do contexto das outras forças. Assim, a exteriorização é um

---

<sup>150</sup> Hegel, op. cit., p. 99.

<sup>151</sup> Cf. H. G. Gadamer, *La dialectica de Hegel*, p. 54.

momento da força, por meio do qual ela se nega como outra, para em seguida se colocar como refletida-em-si, suprassumindo a exteriorização.

A partir do que acabamos de expor, podemos dizer que no contexto das forças se encontra um jogo de forças. “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. Por isso transmuda-se também, nessa troca de determinações, a diferença que se estabelecia entre as duas, em que uma devia ser a solicitante, a outra, a solicitada!”<sup>152</sup>. Nesse jogo de forças, o que vemos é, ou uma força retornando-a-si, ou expandindo-se em suas diferenças. Essas determinações da força são pois intercambiáveis. A força solicitante tem essa determinidade, enquanto é uma por uma outra força solicitada a tornar-se tal. Com isso elas não são mais independentes destas suas formas. Portanto, “o jogo das duas forças consiste nesse ser-determinado oposto de ambas, em seu ser-para-um outro nessa determinação, e na absoluta troca imediata das determinações em que as forças parecem apresentar-se independentemente”<sup>153</sup>.

A experiência da consciência, enquanto entendimento, é um processo dialético pelo qual a coisa é ela mesma e outra, ou seja, cada termo é o que ele é na medida em que ele é outro. De modo que a essência da força é em ser cada uma através da outra, e em deixar de ser imediatamente o que é através do outro, quando o outro o é. “As forças não têm,

---

<sup>152</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 100.

<sup>153</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 100.

pois, nem uma substância própria que as sustenha e conserve”<sup>154</sup>. A força sem esse substrato só é enquanto efetiva e, conseqüentemente, está realmente na exteriorização que nada mais é do que o suprassumir-se a-si-mesma. Cada força desaparece na outra. Esse movimento que as faz desaparecer acaba por se constituir na única realidade das forças. De modo que não resta mais do que a manifestação (*Erscheinung*), que não tem constância ou estabilidade em si mesma, remetendo a uma verdade interna que em princípio está além dela<sup>155</sup>. Portanto, a verdade da força é o pensamento desta, ou seja, o conceito como conceito. E “a realização da força (*Die Realisierung der Kraft*) é assim, ao mesmo tempo, a perda da realidade (*Realität*). A força se tornou, pois, algo totalmente distinto, a saber, essa universalidade que o entendimento conhece primeiro ou imediatamente como sua essência (...)”<sup>156</sup>.

#### 2.4.2. - O Interior:

A experiência, tal como se desenvolveu até aqui, alcançou alguns resultados. Primeiro: a percepção como presa à exterioridade e procurando perceber o que permanece igual a si mesma e o que muda nisto que permanece contrariamente a ela. A partir da experiência da força e do seu jogo não temos mais um substrato para a força. A verdade dessa experiência passa a ser o pensamento da força, o que significa que a anterior realização da força levou à perda da sua realidade. O entendimento, por isso, vai além dessa exterioridade em busca das leis que regem as forças e, concebe melhor o que

---

<sup>154</sup> Ibid., p. 101.

<sup>155</sup> Hyppolite, op. cit., p. 117.

<sup>156</sup> Hegel, op. cit., p. 102.

concebe a verdade da realidade. Segundo: através da experiência da força, a consciência abandona o sensível e vai em direção ao supra-sensível ou à lei interior das coisas. Terceiro: o interior das coisas é o que se manifesta como fenômeno. Portanto, o interior das coisas não se distingue mais dos fenômenos.

Em decorrência disso, o primeiro Universal, isto é, a força concentrada em si mesma e subsistente, tomada como imediato pela consciência no início dessa experiência, foi suprasumido. Essa suprasunção gerou um segundo universal, cujas características são: a) estar determinado como o negativo da força sensível objetiva e b) ser o interior das coisas como interior - "idêntico ao conceito como conceito". Assim caracterizado, esse universal é o objeto do entendimento. A relação interior e exterior é colocada em evidência.

Num primeiro momento dessa dialética, a consciência ainda toma o interior e o fenômeno como algo objetivo e, em seguida, busca pouco a pouco a identificação entre o seu saber e a verdade. Isso ocorre porque o interior foi apresentado, neste momento, como algo vazio e que está muito além da consciência, vale dizer, como o mundo supra-sensível. O que se anuncia com isso é a relação dialética entre interior, fenômeno e entendimento. Vejamos como se dará essa relação.

Entre os dois extremos: interior e entendimento, há a força desenvolvida mas, enquanto tal, ela desaparece. O que se tem então é o fenômeno, cuja característica é, nesse momento, a de ser evanescente. "Por isso se chama manifestação (*Erscheinung*), pois a aparência (*Schein*) é o nome dado ao ser que imediatamente é em-si mesmo um não-ser. Porém, não é apenas um aparecer, mas sim fenômeno, uma totalidade do aparecer. Essa

totalidade como totalidade ou universal é o que constitui o interior: o jogo de forças como sua reflexão sobre si mesmo”<sup>157</sup>. Portanto, o interior provém do fenômeno que, por sua vez, é a mediação deste.

O fenômeno surgiu como resultado desse processo dialético, por meio do qual o sensível se libertou dos seus condicionamentos, tornando-se relação. Ele resultou, assim, da crítica do sensível. Por isso é importante observar que a afirmação segundo a qual o supra-sensível é o fenômeno, não é uma referência ao mundo aparente da certeza sensível imediata. Portanto, o fenômeno é a negação do universal e, por isso mesmo, é a realidade efetiva do mundo sensível, isto é, o supra-sensível.

O objeto que se tornou fenômeno surge agora como o verdadeiro interior e o universal absoluto, porque expurgado da sua oposição com um singular. Ele é o mundo supra-sensível que se coloca como o além que permanece sobre o evanescente mundo sensível. Ele é “um em-si que é a primeira, e portanto inacabada, manifestação da razão; ou seja, apenas o puro elemento, em que a verdade tem sua essência”<sup>158</sup>. Diante disso, o filósofo observa como sendo o seu objeto o silogismo cujos extremos são: o interior e o entendimento, e o termo médio, o fenômeno. O movimento desse silogismo indica o que o entendimento busca através desse termo médio, ou seja, o interior da realidade.

A consciência, que neste momento considera o interior como um além, e ainda não se reconhece nele, está diante de um dilema: deixar de lado esse interior que se revela a ela como inacessível e incognoscível, atendo-se ao fenômeno, e tomá-lo como verdade, que se

---

<sup>157</sup> Hegel, op. cit., p. 102.

<sup>158</sup> Hegel, op. cit., p. 103.

sabe não ser verdadeiro, ou habitar esse interior que lhe é um vazio das coisas objetivas e das determinações da consciência.

Esse dilema não se sustenta à medida que se considerou ser o fenômeno a mediação do interior, supra-sensível. “Quer dizer: o fenômeno é sua essência, e de fato, sua implementação. O supra-sensível é o sensível e o percebido postos tais como são em verdade; pois a verdade do sensível e do percebido é serem fenômeno. O supra-sensível é, pois, o fenômeno como fenômeno”<sup>159</sup>.

Temos assim que o Entendimento, ao chegar a este ponto, considera o interior tão somente um em-si universal, sem conteúdo. Já o jogo de forças significa, negativamente: não ser em si e, positivamente: ser o mediatizante fora do entendimento. Com isso o Interior ganha um conteúdo para o entendimento. Hegel denomina esse conteúdo: lei força. Concordamos com J. Hyppolite, quando ele afirma que: “a lei nada mais é do que a lei do fenômeno”, porque: “aquilo que subsiste na instabilidade fenomênica, na incessante mudança de seus momentos, é a diferença, enquanto diferença que é recebida no pensamento e convertida em universal”<sup>160</sup>. Esta tem como diferença o universal, o simples e o verdadeiro desse jogo da força. Não se trata de uma diferença das forças separadas umas das outras, concorrentes e em recíproca relação. Ela é, sim, a aparência da simples e idêntica lei. Essa é a constante igualdade consigo mesma na diferença, é a constante do fenômeno instável. Portanto, o interior ou o mundo supra-sensível tem uma outra configuração. Ele é reino tranqüilo das leis, porque nele reina a igualdade.

---

<sup>159</sup> Ibid., p. 104.

<sup>160</sup> J. Hyppolite, op. cit., p. 123.

Com relação ao que foi exposto surge uma dificuldade, qual seja, a lei está presente no fenômeno, mas não o abarca completamente. Ela não é toda a sua presença. Nas diferentes situações, ela tem diferentes efetividades. A lei nesse caso se revela defeituosa, apesar de ter em si a diferença mesma, mas somente a tem como universal indeterminado. “Porém enquanto não é a lei em geral, mas uma lei, tem nela a determinidade, e assim se dá uma pluralidade indeterminada de leis. Só que essa pluralidade mesmo é antes um defeito: contradiz precisamente o princípio do entendimento para o qual, como consciência no interior simples, o verdadeiro é a unidade em si universal”<sup>161</sup>. Observa-se então que a consciência está presa à dialética da lei e do caso, cujo resultado é a multiplicação das leis. Nesta multiplicidade das leis se encontra a sua imperfeição; pois nenhum fenômeno revela-se um caso puro de uma lei<sup>162</sup>.

Como resolver esse problema que se coloca do seguinte modo: de que modo se pode garantir a unidade das leis? Uma vez que vimos a lei surgir como a unidade do mundo sensível. Unidade, porém, que tem em-si a diferença, a qual é uma característica do movimento fenomênico. Disto surge a pluralidade das leis. O entendimento procura supressumir essa multiplicidade das leis, para isso deve fazer, inicialmente, coincidir as múltiplas leis numa única lei, denominada Lei Universal. Entretanto, essa coincidência das leis numa lei universal torna a lei mais superficial, pois não se conseguiu a unificação das determinações, mas tão somente a sua extinção.

Por outro lado, o entendimento que pensava haver descoberto a lei universal, encontrou, na verdade, o conceito da lei. Desse modo a lei universal, ou o conceito puro

---

<sup>161</sup> Hegel, op. cit., p. 106.

<sup>162</sup> Cf. H.G. Gadamer, op. cit., p. 60.

da lei contrasta com a lei determinada. O conceito puro da lei é considerado como a essência ou verdadeiro interior, enquanto que a lei determinada pertence ao fenômeno, ou ao ser sensível. Ele não só se impõe às leis determinadas, como também se volta contra a lei mesma. Assume, com isso, uma outra característica, conforme Hegel expressa neste texto: “É justamente na lei que a diferença é captada imediatamente e acolhida no universal; mas com isso também um subsistir dos momentos cuja relação ela exprime como essencialidades indiferentes e em-si essentes. Ao mesmo tempo, porém, essas partes da diferença na lei são, por sua vez, lados determinados. O conceito puro da lei, como atração universal, deve entender-se em seu verdadeiro sentido, de que nesse conceito como no simples absoluto, as diferenças que ocorrem na lei como tal retornam de novo ao interior, como unidade simples; esta unidade é a necessidade interior da lei”<sup>163</sup>.

O entendimento procura explicar essa necessidade interior da lei. Considera-se, pois, que a explicação parte da suposição de que a diferença entre a força e a lei é uma diferença interna. Desse modo ela recai exclusivamente no entendimento. As diferenças encontradas na lei, por exemplo, qualquer que seja a maneira como elas aí se encontrem, não são diferenças em si mesmas, mas obra do entendimento. “Assim, o que o entendimento exprime é somente sua própria necessidade; uma diferença que, portanto, só estabelece enquanto ao mesmo tempo exprime que não é nenhuma diferença da coisa mesma. Essa necessidade que só reside nas palavras, é desse modo a enumeração dos momentos que formam o círculo da necessidade. São diferentes, sem dúvida, mas se

---

<sup>163</sup> Hegel, op. cit., p. 107.

exprimem ao mesmo tempo, não são diferença nenhuma da coisa mesma, e assim são logo de novo suprasumidos. Esse movimento se denomina explicar<sup>164</sup>.

A explicação tal como que se coloca é apenas formal, mantendo inalterado o conteúdo. Ela procura explicar a necessidade analítica da própria lei. Essa explicação denomina-se tautológica. O entendimento institui as diferenças na lei, enquanto se reconhece como a identidade dessas diferenças, ou melhor, a unidade tranqüila de seu objeto. Esse movimento tautológico é um movimento no entendimento, e não no seu objeto. Mas o que se constata é que esse movimento não passa de um explicar que nada explica, isto é, apenas repete o mesmo. Expressa a igualdade abstrata  $A = A$ , onde A se distingue de A para em seguida ser identificado a ela<sup>165</sup>.

O Entendimento desenvolve a explicação. Vimos que a força e a lei se manifestaram como objeto do Entendimento. Este, por meio da explicação procura, então, mostrar que a força é o fundamento da lei, pois está aqui a lei era distinta da força. A explicação, a medida que se desenvolve, mostra-se como sendo tautológica, e, ao mesmo tempo, mudança absoluta, pois é em-si o seu próprio contrário. Nesta mudança, uma diferença é colocada para, em seguida ser suprasumida. Contudo, essa mudança revela ser o contrário de si mesma, porque coloca a diferença onde não há, e identifica o que acabou de distinguir. Sobre isso, Hegel observa o seguinte: “Com o explicar, portanto, as mudanças e permutas que antes estavam fora do interior - só no fenômeno - penetram no

---

<sup>164</sup> Hegel, op. cit., p. 109 - O grifo é nosso.

<sup>165</sup> Conf, Hyppolite, op. cit., p. 130.

próprio supra-sensível; nossa consciência, porém, se transferiu como objeto ao outro lado - para o entendimento - e nele experimenta a mudança”<sup>166</sup>.

Para nós a mudança absoluta se encontra no próprio Entendimento. Ela é o conceito do Entendimento e, por isso mesmo, constitui-se no interior da coisa mesma, ou seja, da lei, que permanecia constante e igual a si mesma diante do fenômeno inconstante. Neste momento, a lei exprime o tornar-se desigual do igual e o tornar-se igual do desigual. Ela é: “uma igualdade consigo-mesma-da-desigualdade - uma constância da inconstância”<sup>167</sup>. O Entendimento procura fazer com que a lei do fenômeno mostre que as diferenças surgidas não são verdadeiras. Ele desenvolve, então, a experiência da inversão.

#### **2.4.3. - O mundo invertido e o infinito.**

A inversão implementa a passagem do primeiro mundo-supra-sensível ao segundo mundo invertido. Com a inversão o fenômeno cuja característica era a desigualdade, torna-se igualdade. A lei que se mantinha na igualdade consigo mesma, torna-se desigual. Ocorre, então, a pura mudança. Ela proporciona a inversão do primeiro mundo supra-sensível, neste segundo mundo. Inversão que se efetiva porque o princípio da mudança foi introduzido no tranqüilo reino das leis.

O primeiro mundo supra-sensível, o tranqüilo reino das leis, era a cópia imediata do mundo da percepção, que foi elevado ao universal. Neste mundo tranqüilo, a mudança foi deixada para trás e a lei era o que permanecia na igualdade consigo mesma. Mas o

---

166 Hegel, op. cit., p. 110.

167 Ibid., p. 111.

Entendimento recuperou a mudança no seu interior e, com isso, produziu a inversão desse primeiro mundo supra-sensível. Esse mundo tornou-se para-si o inverso de si mesmo. Ele deixou de ser uma réplica imediata do fenômeno para alcançar o “fenômeno como fenômeno”. A esse respeito, Hegel afirma o seguinte: “Esse segundo mundo supra-sensível é dessa maneira um mundo invertido; e na verdade, enquanto um lado já estava presente no primeiro mundo supra-sensível, é o inverso desse primeiro. Com isso o interior está completo como fenômeno. Pois o primeiro mundo supra-sensível era apenas a elevação imediata do mundo percebido ao elemento universal; tinha seu modelo nesse mundo percebido, que ainda retinha para-si o princípio da mudança e da alteração. O primeiro reino das leis carecia desse princípio, mas o adquire como mundo invertido”<sup>168</sup>.

Ocorre nesta inversão a mudança de valores. Inversão que, de acordo com Hegel, se apresenta do seguinte modo: “(...) o que na lei do primeiro mundo era doce, nesse Em-si invertido é amargo, e o que naquela lei era negro, nessa é branco. O que na lei do primeiro mundo era pólo do ímã, no seu outro Em-si supra-sensível (isto é, na Terra) é o pólo sul; e o que ali é pólo sul aqui é pólo norte. Igualmente, o que na primeira lei da eletricidade é pólo do oxigênio vem a ser, na sua outra essência supra-sensível, o pólo do hidrogênio. E vice-versa, o pólo do hidrogênio da lei é aqui o pólo do oxigênio”<sup>169</sup>. Em uma outra esfera o castigo de um crime num mundo é honra e no outro é ignomínia. “O castigo, que segundo a lei do primeiro mundo desonra e destrói o homem, transmuda-se, em seu mundo invertido, no perdão que salvaguarda sua essência e o leva à honra”<sup>170</sup>.

---

168 Hegel, op. cit., p. 111-112.

169 Hegel, op. cit., p. 112.

170 Ibid., p. 112.

Podemos superficialmente considerar o mundo invertido como oposto ao primeiro mundo supra-sensível. Mantendo-o na exterioridade e repelindo-o de si, como uma efetividade invertida. Vemos que “um é o fenômeno, mas o outro é o Em-si; um, o mundo como é para um Outro, o outro ao contrário, como é para-si”<sup>171</sup>. Essa visão superficial, porém, não está correta. Não se trata de uma inversão de dois mundos distintos. Mas de uma inversão que ocorre no primeiro mundo supra-sensível que é percebido. Segundo Hegel: “De fato porém, se um dos termos postos é algo percebido, e se o Em-si, como inversão dele, é igualmente algo sensivelmente representado - nesse caso o amargo, que seria o Em-si da coisa doce, é uma coisa tão efetiva como ela: é uma coisa amarga. O negro, que seria o Em-si do branco é um negro efetivo; o pólo norte, que é o Em-si do pólo sul, é o pólo norte presente no mesmo ímã (...). O crime efetivo tem sua inversão e sem Em-si como possibilidade na intenção como tal - mas nunca boa intenção, pois a verdade da intenção é somente o ato mesmo (...). Enfim, o castigo efetivo tem sua efetividade invertida nele mesmo...”<sup>172</sup>. Portanto, é o próprio mundo supra-sensível que se põe em relação consigo mesmo, porque ele contém ambos aspectos e se divide em si mesmo nesta oposição.

No mundo invertido, a diferença entre a essência e a aparência tornou-se uma diferença absoluta. Ele é o mesmo e o seu outro. Ele é a contradição onde a separação entre o exterior e o interior é suprassumida. O mundo invertido contém no seu interior o primeiro mundo supra-sensível como ultrapassado e “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

---

171 Ibid., p. 112.

172 Ibid., p. 113.

diferença como interior, ou como diferença em si mesma, ou como infinitude”<sup>173</sup>. Graças à infinitude algo pode ser o mesmo e o outro numa unidade e a lei pode realizar a sua unidade em si mesma e “todos os momentos do fenômeno são recolhidos ao interior”<sup>174</sup>.

A infinitude torna-se, então, o simples da lei. A lei, que é por meio dessa infinitude, será: “a) um igual a si mesmo (homônimo) que “se repele de si mesmo”, b) a unificação das partes por ela representada; e c) efetiva a relação recíproca entre as suas partes opostas, fazendo passar um para o outro e suprassumir-se na unidade. Isto porque: “cada qual é o oposto de si mesmo, tem o seu outro nele, e os dois são apenas uma unidade”<sup>175</sup>. Constatamos, portanto, que na infinitude um termo não é simplesmente exterior ao outro, pois ao ser diferente um do outro, cada termo deve estar em permanente e recíproca passagem com o seu outro.

O infinito é a igualdade consigo-mesmo, uma vez que as suas diferenças são tautológicas, quer dizer, são diferenças que não são diferenças nenhuma. Essa igualdade a si mesma se refere. Com efeito, esse relacionar-se consigo mesmo é a cisão que instaura a diferença interior. Essa diferença é a diferença consigo mesmo e conteúdo do infinito. Por isso a infinitude vem a ser a efetividade do universal incondicional. Ela é assim porque é o conceito absoluto, ou seja, não é mais o universal relativo ao singular e sim o que é em-si a diferença e a unidade, ao mesmo tempo<sup>176</sup>. O infinito é toda a realidade. Ele é o conceito absoluto que, segundo Hegel: “deve se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado, nem interrogado

---

173 Hegel, op. cit., p. 114.

174 Ibid., p. 114.

175 Ibid., p. 115.

176 Cf. Heidegger, op. cit., p. 193.

por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprassumido; assim, pulsa em-si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se”<sup>177</sup>.

Essa “alma do mundo” desenvolve o movimento do cindir-se que é um tornar-se igual-a-si, e do tornar-se igual a si que é um cindir-se. O movimento, como tal, contém e fundamenta a dialética da identidade e da diferença. Dialética que se inicia com a suposição da unidade originária, onde não emana nenhuma diferença. Mas essa unidade é apenas um momento da cisão, isto é, uma abstração. “Mas por ser abstração, é só um dos opostos, como já se disse. Ela (a unidade originária) é o fracionar-se, pois a unidade é um negativo, um oposto; assim é posta justamente como o que tem nele a oposição”<sup>178</sup>. Com isso constatamos que a negação instalou-se na igualdade, porque a relação consigo mesma da igualdade é efetivamente uma referência a si mesma como outro e, conseqüentemente, a negação de si mesma. O que deveria ser igual a si mesmo cindiu-se. Cada termo (unidade simples e abstrata) produzido por essa cisão é o contrário de outro termo, produzido junto com ele. Entretanto, um não é o contrário do outro, pois é, em-si, o contrário de si mesmo. O movimento provocado pela cisão é a efetividade que leva a compreensão deste retorno à identidade a partir das diferenças. Nesse retorno se efetiva a suprassunção dos momentos da diferença e da unidade. Afirmamos com Hegel que: “O igual-a-si mesmo se cinde, o que portanto significa também que se suprassume, já como algo cindido; que se suprassume como ser-Outro. (...). Por isso, as diferenças entre a cisão e o vir-a-ser-igual-a-si-mesmo são também esse movimento suprassumir-se. Com efeito, já que o igual-a-si-mesmo, que deve primeiro cindir-se ou tornar-se seu contrário, é uma

---

177 Hegel, op. cit., p. 115.

178 Ibid., p. 115.

abstração - ou seja, já é ele mesmo um termo - então seu cindir-se é um suprassumir daquilo que ele é, e portanto o suprassumir de seu ser-cindido. O vir-a-ser-igual-a-si-mesmo é também cindir-se: o que se torna igual a si mesmo defronta pois a cisão: quer dizer, põe a si mesmo de um lado, ou vem-a-ser, antes, um termo<sup>179</sup>. Portanto, Hegel ao apresentar este movimento provocado pela cisão, que ao mesmo tempo em que produz os termos diferentes, suprassume-os, destrói os dois paradigmas opostos da Metafísica, a saber: “o do uno transcendente” e “o da proliferação de diferenças irreduzíveis”<sup>180</sup>.

#### **2.4.4. Transição da consciência para a consciência-de-si.**

O Entendimento descobre, a partir das suas experiências que a realidade e o devir das determinidades, por ele produzidas e separadas no Universo, ele não só separou-as como buscou unificá-las. Unificação que comporta os seguintes momentos: 1) produção de algo determinado; 2) suprassunção do que foi determinado, através da conservação dos mesmos no Infinito, e 3) suprassunção desses dois momentos, momento da Totalidade da universalidade incondicional subjetiva.

Neste movimento dialético o Infinito está presente desde o início. Levando o que é determinado a ser o contrário de si mesmo, ou seja, da sua determinação, o Infinito já encontra-se no jogo de forças. Mas surge livre no interior e foi no explicar que ele se apresentou pela primeira vez. Nesse momento ele tornou-se objeto para a consciência, levando a consciência a desenvolver-se como consciência-de-si. Isso só foi possível

179 Hegel, op. cit., p. 115-116.

180 Observação feita pelo Prof. Dr. Marcos Müller no exame de qualificação.

porque: primeiro, “o explicar do entendimento só efetua inicialmente a descrição do que é a consciência-de-si”<sup>181</sup>. Segundo: porque o movimento e a necessidade encontrados pelo entendimento pertencera a ele e não ao seu objeto. Terceiro: na explicação, a consciência encontra-se “em imediato colóquio consigo mesma: só a si desfruta”<sup>182</sup>.

No momento em que a consciência toma o infinito como objeto para ela, torna-se consciência-de-si. Ela é a consciência da diferença, que é imediatamente suprassumida. Ela é “para-si-mesma o diferenciar do não-diferenciado ou consciência-de-si. Eu me distingo de mim mesmo, e nisso é imediatamente para mim que este diferente não é diferente. Eu, o homônimo, me expulso de mim mesmo; mas este diferente, este posto-como-desigual, é imediatamente, enquanto diferente, nenhuma diferença para mim”<sup>183</sup>. A consciência relaciona-se consigo mesma e, nesta relação, põe-se em-si e para-si. Com a infinitude se dá a passagem do ser em-si ao ser-para-si. Segue-se que a consciência de um Outro é necessariamente consciência-de-si, ser refletido-em-si, consciência de si mesmo em seu ser-outro. Contudo, a passagem do ser-em-si ao ser-para-si nos mostra que a consciência-de-si, resultante da experiência da consciência, nesse momento veio a ser somente para-si. Ela não é ainda a unidade com a consciência em geral, ou seja, em-si e para si.

A consciência, através da sua experiência, alcançou a universalidade incondicionada subjetiva, a saber, o infinito. A experiência mostrou-se ser um movimento efetivado na coisa e na própria consciência. A coisa que ingressou no reino do entendimento se tornou força para em seguida tornar-se vida, ou seja, a coisa da

---

181 Hegel, op. cit., p. 116.

182 Ibid., p. 116.

183 Ibid., p. 117.

consciência refletida em si. A consciência, por seu lado, tornou-se para si mesma outra consciência, isto é, consciência-de-si, que vem-a-ser, para nós, a verdade da experiência da consciência desenvolvida através das figuras: *certeza sensível, percepção e entendimento*. Como consequência desse processo, Hegel observa: “que por trás da assim chamada cortina que deve cobrir o interior, nada há para ver” se não houver neste interior, alguém para ver, ou seja, se não houver a consciência que se sabe a si mesma. Entretanto: “não era possível chegar diretamente ali sem todos esses rodeios”. Uma vez levantada a cortina do interior, o que se constata é somente “olhar do interior para dentro do interior: o olhar do homônimo não-diferente que a si mesmo se repele, e se põe como interior diferente; mas para o qual também se dá, imediatamente, a não-diferenciação dos dois - a consciência-de-si”<sup>184</sup>. Concluimos, com Hegel, que: “no seu percurso desvanecem os modos da consciência - conhecimento sensível, percepção e entendimento. Daí resultará igualmente que o conhecer daquilo que a consciência sabe enquanto sabe a si mesma - exige ainda mais rodeios (...)”<sup>185</sup>.

---

184 Hegel, op. cit., p. 118.

185 Ibid., p. 118.

### CAPITULO 3

#### A experiência da consciência-de-si.

A experiência anterior se desenvolveu aprofundando e, ao mesmo tempo, supprassumindo a alteridade do objeto em relação ao eu que conhece. A consciência tinha então objetos que se distinguiam dela: o essente da certeza sensível, a coisa concreta da percepção e a força do entendimento. Tais objetos pareciam ser em-si independentes de qualquer outro elemento. Entretanto, a experiência que a consciência fez desses objetos veio mostrar que estes são, enquanto objetos, somente quando são para um Outro. O resultado alcançado nesta experiência foi a coincidência entre a certeza e a verdade, o ser-para-outro e o ser-em-si. E mais: “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”<sup>186</sup>.

Isso posto, alcançaremos com a consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) a terra pátria da verdade. Na experiência da consciência o que se tinha era o saber de um outro. Agora

---

<sup>186</sup> Hegel, op. cit., p. 119 - 120.

o que se tem é o saber de si mesmo. Todavia os movimentos do saber de um outro foram conservados como abstrações ou diferenças que são para a consciência nulos ou não são diferenças nenhuma, e não mais o simples e independente substituir. A consciência-de-si, por sua vez, é a reflexão, isto é, o retorno a partir do ser-Outro. Ela é movimento, mas quando suprassume a diferença, como um ser-outro, ela retorna à tautologia sem movimento do “Eu sou Eu”. A consciência-de-si precisa do ser-outro da consciência para retornar-a-si de modo que a consciência e o seu mundo sensível, subsistem somente como referido a unidade da consciência-de-si consigo mesma. O fenômeno não tem mais em-si nenhum ser, e a verdade da consciência-de-si passa a ser essa unidade consigo mesma, a qual deve ser inicialmente tomada como o essencial.

A articulação dialética se inicia com a duplicação do objeto da consciência-de-si:

a) o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, que traz a marca do negativo; e  
 b) a consciência mesma em oposição com o objeto. A consciência-de-si é o movimento pelo qual essa oposição é suprassumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser-para ela. Ao nível da observação do filósofo, isto é, para nós (*für uns*), tanto o objeto quanto a consciência retornaram sobre si mesmos. A partir disso o objeto veio-a-ser vida e a consciência-de-si desejo imediato. O objeto da consciência-de-si é também ser refletido sobre si; “o objeto do desejo imediato é um ser vivo”<sup>187</sup>.

Partindo dessa duplicação, o que se tem é uma consciência-de-si que se afirma como consciência independente. A vida, o objeto desta consciência-de-si, é também independente. A consciência-de-si, que inicialmente é desejo, faz a experiência da sua

---

<sup>187</sup> Hegel, op. cit., p. 121.

independência e a do seu objeto. Mas essa experiência já teve início com o movimento desta duplicação. Trata-se agora de desenvolver a experiência da consciência-de-si duplicada.

O objeto resultante dessa duplicação é a vida, cujo ser é agora a “fluida substância simples do puro movimento em si mesmo”<sup>188</sup> e não mais o ser resultante das totalizações precedentes. A vida aparece como o outro da consciência-de-si, por meio do qual ela busca a si própria. Ela é, por conseguinte, o objeto do desejo da consciência, além de ser para-outro, a vida é em-si. Nesse ser-em-si, ela é a unidade que se realiza na multiplicidade dos seres vivos, de tal modo que da singularidade de cada um deles se reconstitui a unidade do todo. Ela é “o todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento”<sup>189</sup>. A vida agora é a unidade refletida. Em contraste com a unidade imediata (expressa como um ser), ela é a unidade universal que suprassumiu todos os momentos anteriores. Com esse resultado, “a vida remete a outro que ela, a saber: à consciência para a qual a vida é como esta unidade, ou como gênero”<sup>190</sup>. Só na consciência a vida é esta unidade reflexa ou para-si.

Decorre disso que, a delimitação dos dois pólos desta experiência, a saber: a vida e o desejo (*Begierde*), o processo desenvolvido até agora constitui a vida. O desejo leva à certeza de si da consciência de si, mediante a suprassunção do Outro: a vida independente. O aniquilamento do Outro é posto para-si como sua verdade. Mas a satisfação do desejo proporcionou essa certeza de si mesma. A satisfação é condicionada pelo objeto, e, para

---

188 Hegel, op. cit., p. 122.

189 Ibid., p. 123.

190 Ibid., p. 124.

que haja a suprassunção do ser Outro, esse outro deve ser. Em outros termos, o desejo e a sua satisfação estão condicionados à vida independente. Desse modo a essência do desejo é um outro que a consciência-de-si.

A consciência-de-si é para-si por meio do suprassumir do objeto, que por sua vez deve levar a cabo a negação de si mesmo. Quando o objeto é em-si mesmo negação, e ao mesmo tempo independente, ele nada mais é do que consciência. De maneira que “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si”<sup>191</sup>. A condição para que ela obtenha essa satisfação é a existência de outra consciência-de-si. O objeto da consciência-de-si, a partir do qual ela passa a ser outra consciência-de-si viva, se realiza deste modo efetivamente. Ela vem-a-ser a unidade de si mesma, em seu ser-outro.

O filósofo, diante dessa experiência, observa que o conceito do espírito já se faz presente. “Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes - é a unidade dos mesmos: Eu que é Nós, Nós que é Eu”<sup>192</sup>. A consciência tem seu ponto de inflexão na consciência-de-si, e com isso ela ingressa “no dia espiritual da presença”.

Esta primeira parte da secção *consciência de si*, em que a consciência se apresentou como consciência que elege o seu objeto como vida, nós a consideraremos como uma introdução às divisões que seguem: A - Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão; B - Liberdade da consciência-de-si: Estoicismo, Cepticismo e a Consciência Infeliz.

---

191 Hegel, op. cit., p. 125.

192 Ibid., p. 125.

A propósito da experiência que a partir de agora se desenvolve, encontramos a explicitação de alguns elementos: a) a consciência-de-si é única como a vida; b) a consciência-de-si enquanto consciência que se tem por objeto como Eu puro, por isso deve fazer a experiência em que esse objeto se enriquecerá para ela; c) a consciência-de-si, à medida em que é a essência negativa dos movimentos independentes, ou seja consciência que deseja transformar em verdade a sua certeza de si; d) enfim, a satisfação do seu desejo se dá com a suprassunção do seu ser outro, que nada mais é do que outra consciência-de-si.

### **3.1. Independência e dependência da consciência-de-si:**

#### **Dominação e Escravidão:**

A consciência-de-si, a partir do que acima dissemos, articula-se num outro nível. A experiência que ela desenvolve nesta figura é a do reconhecimento (*Anerkennung*). Sobre esse termo, P.J. Labarrière reivindica a necessidade de uma tradução unívoca, e também que se considerem os termos simples que compõem a "*Anerkennung*". São eles: "*kennen*" e "*erkennen*". O primeiro significa conhecer. O segundo: conhecer ou reconhecer no seu sentido vulgar de "confessar". Entretanto, "*Anerkennen*" não se reduz à ordem do saber; este verbo denota um sentido originário relacionado com as estruturas mesmas do existir. Não se deve entendê-lo segundo o caráter estático da sua definição sincrônica, mas segundo o ato que traz estas estruturas à luz. Havendo-as produzido,

torna-se fundamento permanente de sua subsistência, o que as faz funcionar como estruturas em movimento”<sup>193</sup>.

O reconhecimento revela-se, então, como um movimento onde a consciência-de-si vem a ser em-si e para-si. Ela é tal na medida em que é reconhecida por outra consciência-de-si. Nessa perspectiva, cada termo é envolvido no movimento para o ser, um sujeito para-si e para-outro e, simultaneamente, objeto para-si e para-outro. Com isso constatamos que o movimento é, efetivamente, um duplo movimento de duas consciências-de-si. Onde “cada uma vê a outra fazer o que ela faz somente enquanto a outra faz o mesmo”<sup>194</sup>. Esse intercâmbio e passagem de um pólo a outro, se faz presente no jogo de forças que caracteriza o próprio fenômeno. Mas agora essa troca foi conduzida para o interior da consciência, o que significa que cada termo é para-si-mesmo e para-outro o termo médio que lhe proporciona o relacionamento consigo mesmo. Portanto, essas consciências-de-si, que estão imersas nessa relação de reconhecimento, se reconhecem reciprocamente.

O que está em jogo não são duas consciências-de-si distintas. Pelo contrário, o que se tem é a duplicação da consciência-de-si. De modo que o reconhecimento levará o movimento em direção à unidade desta duplicação da consciência-de-si. Esta, na sua imediatidade, onde se encontra simples e igual consigo mesma, é um ser-para-si que exclui o outro-de-si, uma vez que o seu objeto é somente o eu singular. O outro, que é para ela, está marcado pelo negativo e não lhe é essencial como objeto. Mas esse outro

---

<sup>193</sup> P.J. Laborrière - *“La Fenomenologia del Espirito de Hegel”*, trad. por Guillermo Hirota, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 138.

<sup>194</sup> Hegel, op. cit., p. 127.

possui igual independência, pois também se desenvolveu como consciência-de-si. A relação entre essas consciências-de-si é imediata, nela se defrontam como simples indivíduos e não se apresentam ainda como consciência-de-si. Uma emerge como consciência-de-si que reconhece, e a outra como a que é reconhecida; sendo que ambas estão certas de si mesma e não da outra. Assim, não se pode considerar que a certeza de si da consciência que reconhece possua alguma verdade.

Nesta visão, o reconhecimento exige um duplo agir: por meio do outro e por meio de si mesmo. Na ação por meio de um outro, o que a consciência-de-si busca é a morte do mesmo. Enquanto que no segundo agir, o que se tem é um arriscar-se a própria vida. A relação entre essas duas consciências-de-si é uma luta de vida ou morte, pois precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Com isso prova que a essência da consciência-de-si não é o ser. Nesse momento, é apenas o puro ser para-si: Diz Hegel: “O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como um, está fora dele; deve suprassumir seu ser fora-de-si. O outro é uma consciência essente e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si; ou como negação absoluta”<sup>195</sup>. Nesse texto podemos constatar que a morte vem a ser a suprasunção tanto da consciência que reconhece como da que é reconhecida. Mas considerada no seu sentido natural, a morte é a negação natural da

---

<sup>195</sup> Hegel, op. cit., p. 129.

própria consciência, pois ela suprime a vida - trata-se de considerá-la como negação abstrata que, por conseguinte, não proporciona a supressão das consciências-de-si.

Segundo o que constatamos da duplicação da consciência-de-si, ocorreu a duplicação, por meio de determinações opostas, em dois extremos. Daí se segue que nessa relação entre os extremos não foi a morte, mas a vida que se tornou essencial. Com isso se desenvolve a unidade simples e imediata da consciência-de-si. Emergem dois momentos opostos: a consciência-de-si, que somente é para-si, e a consciência-de-si que somente é para um-outro. No primeiro caso, sua essência é ser para-si e por isso independente. A outra tem como essência ser-para-outro e a própria vida, que se configura no escravo. Desenvolve-se entre essas determinações (ser-para-si e ser-para-outro - senhor/escravo) a relação de reconhecimento que se caracteriza em outra experiência da consciência. Tal relação pode ser compreendida segundo a forma de um silogismo, que envolve três termos: senhor, escravo e coisidade (*Dingheit*).

Do ponto de vista do senhor, observa-se que ele se relaciona consigo mesmo de maneira imediata, pois é a relação imediata do ser-para-si. Mas essa relação se mostra mediatizada, porque o senhor é para-si mediante um outro. Daí decorre uma dupla relação mediatizada e, conseqüentemente, a formação de um duplo silogismo. A primeira relação submete o escravo, fazendo-o trabalhar o mundo para ele, mediante a coisidade. O escravo está retido nesse ser independente (coisidade), esta é a sua cadeia, da qual pôde libertar-se na luta de vida e morte que travou com o senhor. Tornou-se dependente do senhor por ter justamente a sua independência na coisidade. Entretanto, o senhor domina sua coisidade. Ele é "a potência que está por cima desse ser - ora, esse ser é a potência

que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse outro por baixo de si”<sup>196</sup>. Desse modo, o primeiro silogismo se configura como relação senhor/coisidade e escravo.

A segunda relação interpõe o escravo entre o senhor e o mundo. “O escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha”<sup>197</sup>. Configura-se assim a segunda relação silogística entre senhor, escravo e coisidade.

Essa experiência que o senhor mantém com o escravo e a coisidade nos oferece alguns resultados. Primeiro: o senhor procura a satisfação do seu desejo. Essa satisfação é o gozo (*Genuß*), que vem a ser não simplesmente a negação da coisa (do ser independente), mas a sua aniquilação. Ele acaba com a coisa e se aquieta no gozo. Portanto, o senhor experimenta aqui o puro gozo da coisa. Segundo: nas duas relações acima mencionadas, o escravo aparece ao senhor como consciência inessencial, seja na elaboração da coisa, seja na sua dependência com o ser aí (*Dasein*) determinado. A consciência-de-si, no momento do escravo, suprassume o seu ser-para-si. O agir do escravo é o agir do senhor e, por isso, um agir inessencial. Terceiro: ainda não se deu o reconhecimento propriamente dito, “falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o outro. Portanto, o que efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual”<sup>198</sup>. Por

---

196 Hegel, op. cit., p. 130.

197 Ibid., p. 130.

198 Ibid., p. 131.

último: o senhor não tem mais certeza do seu ser-para-si como verdade, pois a verdade que ele alcançou é de fato uma consciência dependente e inessencial, cujo agir também é inessencial.

Isso posto, o que falta para se ter o reconhecimento efetivo é que o senhor e o escravo mudem de posição entre si; com isso ocorre uma inversão (*Umkehrung*) da autoconsciência e da sua verdade. Assim, “a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência”<sup>199</sup>. A consciência escrava agora será considerada como é em-si e para-si. O senhor é a sua essência. Diante dele sentiu a injustiça, o medo da morte e o medo do senhor absoluto. Este aparece ao escravo como a verdade que lhe é exterior. O escravo, nessa angústia diante da morte, tremeu em sua totalidade, e tudo o mais vacilou. Diz Hegel: “(...) esse movimento universal puro, o fluidificar-se absoluto de todo o subsistir, é a essência simples da consciência-de-si, a negatividade absoluta, o puro ser-para-si, que assim é nessa essência”<sup>200</sup>. Mas a consciência escrava mostra-se não ser apenas a dissolução de toda a subsistência, pois ao servir suprassume em todos os momentos de sua aderência ao ser-aí natural. Portanto, nem o temor e nem o servir permitem a consciência do escravo alcançar a verdadeira independência.

A consciência escrava elimina o ser aí natural e encontra-se a si mesma através do trabalho, enquanto que o desejo do senhor produz o puro negar do objeto, isto é, uma satisfação evanescente, do que lhe falta à subsistência. Ao contrário, o trabalho é um

---

<sup>199</sup> Hegel, op. cit., p. 132.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 132.

desejo refreado e um desvanecer contido. Portanto, o trabalho permite à consciência assegurar o seu poder sobre o mundo e dissolve assim o seu medo.

O trabalho forma. Entre o trabalho e o seu objeto independente, o meio termo será o agir formativo, ou seja, o puro ser-para-si da consciência. Essa “relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador”<sup>201</sup>. Por conseguinte, a consciência escrava por meio do trabalho descobre a si mesma e atinge a sua verdade de ser-para-si. Entretanto, os momentos de medo, do serviço e da formação foram essenciais para que o escravo alcançasse toda a realidade do ser e a consciência-de-si.

A respeito do significado dessa experiência, P.J. Labarrière observa: “a consciência escrava se enfrentava primeiro, no amo e na exterioridade do mundo natural, seja com uma hostilidade que ameaçava expropriá-la de si mesma, seja com um sentido estranho (*fremder Sinn*). Mas através do medo/serviço e pelo trabalho volta a encontrar-se a si mesma e se converte em seu próprio sentido (“*eigner Sinn*”), com a condição de que tenha tanto o medo absoluto, quanto o agir formativo, sem o que o sentido próprio se converteria em uma obstinação (“*Eigensinn*”)”<sup>202</sup>.

Portanto, a consciência escrava por meio do trabalho ganhou sentido próprio e não obstinação; ela se reencontra a si mesma. Os momentos do medo, do serviço e da formação são, como dissemos, necessários para esse reencontro da consciência escrava consigo mesma. Sem a disciplina do serviço e sem o agir formativo, o medo permaneceria algo formal, interior e mudo. Se a consciência não estivesse exposta ao medo absoluto,

---

<sup>201</sup> Hegel, op. cit., p. 132.

<sup>202</sup> P. J. Labarrière, op. cit., p. 152.

sua essência negativa permaneceria algo exterior a ela. De maneira que somente com a presença de todos esses elementos, a consciência escrava logrou dominar a essência objetiva em sua totalidade. Com isso o escravo tornou-se senhor-de-si, ao dominar a natureza pelo seu trabalho; ele suprimiu a servidão. Transformando-se inteiramente, ele desenvolve a experiência de formar-se como consciência para-si, enquanto o senhor fixo e aquietado no seu poder, precisa do escravo para a satisfação do seu desejo. Assim o escravo revelou-se ser a independência mediada consigo mesma, que se auto produz a si mesma.

### **3.2. - Liberdade da consciência-de-si: Estoicismo; Ceticismo a Consciência Infeliz.**

A experiência se desenvolve no âmbito do pensamento. Pensar significa aqui “relacionar-se com a essência objetiva de modo que ela tenha a significação do ser-para-si da consciência”<sup>203</sup>. Vejamos como se deu a transição da figura anterior para essa nova figura. De um lado, o senhor se identifica com a pura abstração do Eu. Simplesmente consome, ele não realiza a plenitude da consciência-de-si. Por outro lado, o escravo, por meio do seu trabalho, torna-se objeto no elemento do ser, como forma da coisa formada. Mas na consciência escrava não se encontra a coincidência desses dois momentos: “o de si mesma como objeto independente e o desse objeto como sua própria essência. Apreende-os como dois momentos fora um do outro. Na observação do filósofo o em-si a

---

<sup>203</sup> Hegel, op. cit., p. 134.

forma e o ser-para-si são a mesma coisa. Surgiu, assim, para-nós uma nova figura da consciência-de-si: uma consciência que é para si mesma a essência como infinitude ou puro movimento da consciência: uma consciência que pensa, ou uma consciência-de-si livre”<sup>204</sup>.

No pensar, o eu subsiste e torna-se verdadeiramente objeto de si mesmo. Ele mostra, ao mesmo tempo, que ele mesmo é o ser da vida. A partir disso, pensar nada mais é do que conceber, de maneira que o objeto se move em conceitos. O conceito é o conteúdo determinado da consciência, do qual ela está cônica e, por isso, ele é seu conceito. À medida em que a consciência-de-si, por um lado, se tornou pensante, ela se tornou livre por outro lado. “No pensar, Eu sou livre porque não estou em um Outro, mas pura e simplesmente fico em mim mesmo, e o objeto, que para mim é a essência, é meu ser-para-mim, em unidade indivisa; e meu movimento em conceitos é um movimento em mim mesmo”<sup>205</sup>. Ser livre significa, portanto, comportar-se como ser pensante independentemente das circunstâncias.

Partindo do pressuposto de que a consciência-de-si é pensante e livre, essa nova experiência se desdobrará em três momentos, quais sejam: *Estoicismo*, *Ceticismo* e *Consciência Infeliz*.

### 3.2.1. - Estoicismo

O estoicismo tem como princípio que a consciência é uma essência pensante. A expansão multiforme da vida, seja no desejo, seja no trabalho perdem o seu sentido para

---

204 Hegel, op. cit., p. 134.

205 Ibid., p. 135.

essa consciência, cuja essência é o ser pensante. Ela nega a relação anterior de dominação e servidão, pois seu agir é livre. Neste ela se conserva, na igualdade do pensamento consigo mesmo; conseqüentemente, ela se retirou de todo o movimento do ser-aí.. A consciência livre se coloca acima de todas as contingências e determinações da vida. Portanto, o estoicismo é a liberdade que retornou à pura universalidade do pensamento.

Nesse momento, a consciência-de-si não tem como sua essência um outro que ela mas um Eu que tem nele o seu ser-outro, como diferença pensada. A sua essência é apenas uma essência abstrata. A liberdade que disso resulta se tornou indiferente ao ser-aí natural, deixou de ser livre e provocou uma reflexão duplicada. A liberdade tem aqui o puro pensamento por sua verdade, sem a implementação da vida. A pura forma, o pensar em geral, se separa das coisas. Chegamos, pois, ao conceito de liberdade e não à própria liberdade viva. O conceito, enquanto abstração, não tem conteúdo nenhum em si mesmo. E a consciência quando pensa um conteúdo o destrói como um ser alheio. Entretanto, o conceito é sempre determinado e essa determinidade é o alheio que ele possui. Ocorre que as determinações, mesmo elevadas à condição de universal do pensamento, permanecem em sua particularidade. O estoicismo, neste caso, exige em verdade essa ou aquela determinação. “À pergunta sobre o que era bom e verdadeiro, era dada assim uma vez como resposta o mesmo pensar sem conteúdo: é na racionalidade que deve consistir o bom e o verdadeiro. Mas essa igualdade consigo-mesmo do pensar é apenas a pura forma na qual nada se determina. Por isso os termos universais do verdadeiro e do bom, da sabedoria e da virtude, onde o estoicismo tem de parar, de certo são geralmente

edificantes; mas como de fato não podem chegar a nenhuma expansão do conteúdo, começam logo a produzir tédio<sup>206</sup>.

O estoicismo, considerando que a determinação é exterior e dada à consciência, tem uma liberdade abstrata, que é a negação incompleta desse ser-outro, uma vez que apenas se distanciou da vida. Ela não se desenvolveu como a absoluta negação desse ser-aí, porque preservou como seu conteúdo apenas o pensamento.

### 3.2.2. - Ceticismo

O ceticismo é o momento dessa experiência dialética da consciência-de-si que realiza o que no estoicismo era apenas conceito. Ele é “a experiência efetiva do que é a liberdade do pensamento: liberdade que em-si é o negativo, e que assim deve apresentar-se<sup>207</sup>”. Existe entre o momento do estoicismo e o momento do ceticismo uma relação que corresponde àquela que há entre o senhor e o escravo. O senhor era o conceito da consciência-de-si independente. O escravo é a sua realização efetiva. O estóico eleva a consciência ao pensamento, ou seja, à forma universal que é forma de todo conteúdo determinado. Enquanto que o cético leva a consciência a penetrar nas determinações da experiência e da vida, dissolvendo-se na consciência-de-si. O pensamento não é mais a absoluta positividade, mas negatividade onipotente, pois a verdadeira significação da forma é a de ser a infinitude da negação<sup>208</sup>. O ceticismo, na medida em que é a

---

206 Hegel, op. cit., p. 137.

207 Ibid., p. 137.

208 cf. Hyppolite, op. cit., pp. 178 - 179.

negatividade real, é a consciência-de-si livre, que se volta contra a multiplicidade de determinações particulares.

Seguindo o movimento da consciência cética, constatamos que o ceticismo é a experiência do movimento dialético. A certeza sensível acreditava ter a verdade em algo imediato, mas sua verdade desapareceu em sua experiência. O mesmo aconteceu com a percepção e o entendimento. A consciência experimenta o desaparecimento da verdade considerada por cada uma dessas figuras, seu saber como isso foi possível. Em vista disso, a própria consciência levará ao desaparecimento tudo aquilo que aspira à objetividade. Sobre isso, Hegel afirma: “Como ceticismo, ao contrário, o movimento dialético é momento da consciência-de-si-para a qual já não acontece, sem saber como, que desvaneça seu verdadeiro e real. Pois é essa consciência-de-si que na certeza de sua liberdade faz desvanecer até esse outro que se fazia passar por real (...)”<sup>209</sup>.

A consciência-de-si, mediante essa negação, garante a certeza de sua própria liberdade, elevando-a à verdade. O determinado ou diferença desaparecem de qualquer modo, pois na diferença não existe algo permanente diante do pensar, que é justamente a penetração na natureza do diferente, ou seja, a essência negativa como simples. A infinitude da consciência-de-si revelou-se, então, como operação aniquiladora. Com isso, a consciência-de-si cética experimenta sua própria liberdade, dada e mantida por si mesma. Ela é a imutável e verdadeira certeza de si mesma.

Por outro lado a consciência-de-si, ao tornar-se a determinidade frente ao desigual, confessa ser uma consciência singular, contingente e empírica, que está voltada para

---

<sup>209</sup> Hegel, op. cit., p. 138.

aquilo que não tem nenhuma realidade e nenhuma verdade. Por isso mantém e produz uma confusão movimentada. Ela mesma se revela numa consciência casual, confusa e desconcertante.

A consciência-de-si cética, nesse momento, está dividida em dois pensamentos de si mesma. De um lado, ela conhece a sua liberdade, elevada sobre o que é casual, empírico e contingente. De outro lado, ela se vê submetida à confusão e à agitação do inessencial. Desse modo ela resultou em uma dupla consciência contraditória: da imutabilidade, da igualdade e da completa contingência e desigualdade consigo mesma. “Mas mantém os termos dessa contradição separados um do outro, e se comporta nisso como no seu movimento puramente negativo em geral. Se se lhe indicou a igualdade, ela indica a desigualdade, e quando se lhe objeta essa desigualdade que acaba de declarar, passa adiante para declarar a igualdade. Seu falatório é, de fato, uma discussão entre rapazes teimosos: um diz A quando o outro diz B, e diz B quando o outro diz A; e assim cada um, à custa da contradição consigo mesmo, se paga a alegria de ficar sempre em contradição com o outro”<sup>210</sup>. Portanto, como resultado dessa experiência, a consciência-de-si aparece duplicada e contraditória, sem reunir em-si os dois momentos dessa duplicação e contradição; ela os mantém separados.

### **3.2.3.- A consciência Infeliz**

No ceticismo, a consciência se experimentou como em si mesma contraditória. Essa nova figura, a Consciência Infeliz, procura juntar esses momentos que se encontram

---

<sup>210</sup> Hegel, op. cit., p. 140.

separados. Mas ela se encontra inicialmente cindida dentro de si, pois nessa contradição da sua essência deve ter numa consciência sempre também a outra; e quando pensa ter chegado à vitória e à quietude, é desalojada imediatamente de cada uma dessas consciências. Esse retorno a si mesma “representará o conceito do espírito que se tornou vivo e entrou na esfera da existência”<sup>211</sup>.

A consciência infeliz toma consciência da contradição das consciências: do senhor e do escravo, contradição que a partir de agora foi transferida para o seu interior. Todavia, ela não é para-si a unidade dessas duas consciências. Ela é apenas a unidade imediata destas consciências e não é ainda a verdade destas duas consciências-de-si. Ela representa, portanto, a consciência da cisão e do conflito que sofre a consciência-de-si, ou seja, conflito entre o que é contra o que não é em-si. A origem desse conflito está justamente numa consciência que vive numa época dominada pelo cristianismo. Hegel, por isso, fala de um “subjetivismo piedoso” de esperança, da devoção, do agir da consciência piedosa e da própria infelicidade.

Para nós, não se trata de duas consciências distintas, mas de uma só, duplicada em seu interior. Trata-se de uma consciência que coloca no além as próprias características da essencialidade.

As consciências: senhor/escravo e estóico/cético não são, para a consciência infeliz, a mesma consciência, são apenas consciências opostas. Nesse sentido, ela considera uma como consciência simples, imutável e essencial, a outra como múltipla, mutável e inessencial. Sendo ambas alheias uma à outra, a relação entre elas é como uma

---

<sup>211</sup> Hegel, op. cit., p. 140.

relação entre o essencial e o inessencial, o que levará à suprassunção dessa última. A consciência infeliz tem consciência dessa relação contraditória e se situa na parte da consciência mutável. Exatamente por isso, a consciência infeliz deve libertar-se do mutável, pois também é a consciência do imutável. Essa libertação se dará em dois momentos. No primeiro, enquanto movimento contraditório, o contrário reproduz-se somente como contrário no contrário. “Uma luta se trava, assim, com um inimigo contra o qual a vitória é, antes, uma capitulação; ter alcançado um dos contrários é, antes, a sua perda em seu contrário. A consciência da vida, de seu ser-aí e de seu operar, é somente a dor em relação a esse ser-aí, e operar por isso só possui a consciência de seu contrário como sendo a essência e a consciência da própria nulidade”<sup>212</sup>. Daí surge o segundo momento, a saber, a consciência inicia a sua elevação (*Erhebung*) em direção ao imutável. A consciência é consciência de si mesma como singularidade. O imutável, por sua vez, é igualmente tocado pela singularidade. Ocorre então o intercâmbio entre a singularidade e o imutável, onde se dá a experiência do surgir da singularidade no imutável e do imutável na singularidade. Portanto, a verdade deste movimento é precisamente a unidade dessa consciência duplicada.

A experiência da consciência dividida em consciência imutável e consciência singular é a experiência de sua infelicidade. Ela não se caracteriza apenas como um movimento unilateral seu, mas como um movimento de ambas as consciências. Tal movimento percorre os seguintes momentos: “1º) o imutável é oposto à singularidade em

---

212 Hegel, op. cit., p. 141.

geral; 2º) o imutável é singular oposto a outro singular e 3º) o imutável, enfim, é um só com o singular<sup>213</sup>.

Como resultado dessa experiência, tem-se um imutável que está afetado por uma oposição. Ele não surgiu como é em-si e para-si mesmo. De um lado, o imutável aparece como figuração da consciência, de outro é colocado o momento de um imutável que se encontra além dessa consciência que não só permanece, mas é também reforçada. Esse além se revela a ela como inatingível. Temos, por conseguinte, a duplicação do imutável em: imutável figurado e imutável que está situado num além inatingível.

A consciência infeliz vai procurar unificar na singularidade a exigência de universalidade do imutável. A tentativa de unificação exige um movimento triplo, de acordo com “a tríplice relação que terá com seu além configurado: 1º) como pura consciência; 2º) como essência singular que se comporta ante a efetividade como desejo e trabalho; e 3º) como consciência de seu ser-para-si”<sup>214</sup>. Dessa tríplice relação teremos uma tríplice dialética.

A primeira dialética é a devoção. A consciência mutável se coloca como pura consciência, e a imutável é apenas em-si. Entretanto, o imutável não emergiu aí como é em-si e para-si, trata-se de uma presença imperfeita. A consciência infeliz, enquanto consciência mutável, junta a singularidade com o universal imutável. Ela proporciona essa união entre a singularidade com o puro pensamento. Mas nessa relação a consciência não se conduz como pensante. Ela apenas caminha na direção do pensar. Ela nada mais é do que fervor devoto. O seu objeto continua estranho para ela, pois não foi elaborado em

---

<sup>213</sup> Hegel, op. cit., p. 142.

<sup>214</sup> Ibid., p. 144.

conceitos. A consciência é, pois, só sentimento. Procura a sua essência (o imutável), contudo este não se deixa apreender, revela-se continuamente como inatingível. “Portanto, para a consciência, só pode fazer-se presente o sepulcro de sua vida. Mas, porque o próprio sepulcro é uma efetividade, e é contra a sua natureza manter uma posse duradoura, assim também essa presença do sepulcro é somente a luta de um esforço que tem de fracassar (...), a consciência renunciará a buscar à singularidade imutável como efetiva, ou a fixá-la como evanescente; e só assim está apta a encontrar a singularidade como verdadeira, ou como universal”<sup>215</sup>. Enfim, ela não realiza o seu propósito que é o de encontrar a universalidade verdadeira.

A segunda dialética inicia-se quando a consciência pura, como alma devota, retorna em si. Dá-se tal retorno pelo *desejo* e pelo *trabalho*. A consciência infeliz se descobre agora como aquela que deseja e trabalha. Encontra a certeza de si mesma, suprassumindo e gozando a realidade exterior. Todavia, ao se ver apenas como trabalhadora e desejosa, ela provoca no seu interior a cisão da sua certeza de si mesma. A sua segurança não está mais no trabalho e no gozo, ela se encontra antes nesta cisão interior.

A realidade para a consciência feliz aparece também dividida numa parte que pode ser aniquilada e é nula, noutra que é sagrada. Com relação à primeira parte, ela poderia devorá-la e suprassumí-la por meio do trabalho e do gozo, conquistando com isso a sua própria independência. Mas a realidade tem um lado sagrado, que é a figuração do próprio imutável. Ela só pode gozá-la e suprassumí-la porque o imutável lhe faz essa concessão. O imutável também dotou-lhe da capacidade de operar e de agir sobre essa realidade. De

---

215 Hegel, op. cit., p. 145 - 146.

modo que a própria operação dessa consciência reflete o poder dessa potência absoluta e universal. Conseqüentemente, ela dá graças à consciência imutável pela doação feita. “Quer dizer: se nega a satisfação da consciência de sua independência, e transfere a essência de seu agir de si para o além. De qualquer modo, através desses dois momentos de abandonar-se recíproco de ambas as partes, surge para a consciência a sua unidade com o imutável. Só que essa unidade é ao mesmo tempo afetada de separação, e cindida de novo em si mesma: e mais uma vez ressalta dela a oposição entre o universal e o singular.”<sup>216</sup>

A dialética do desejo e do trabalho tem como resultado a consciência sentindo-se viva, porém, mantendo-se infeliz e dividida. Essa dialética deixa claro a impossibilidade da consciência tornar-se independente. A consciência ao renunciar a si mesma renuncia o seu agir próprio, levando-o a tornar-se o agir de outro. Com efeito, o servo tinha no trabalho um sentido positivo, isso quer dizer, que ocorria a objetivação do sujeito na obra. O mesmo não se dá com a consciência infeliz, porque ela, através do trabalho, não alcançou a “verdade da certeza de si mesma”. Passamos, por isso, à terceira dialética, a mortificação de si, efetivada pela consciência infeliz.

A consciência-de-si retorna dessa dialética anterior detentora da verdade do seu ser em-si e para-si. Acontece que neste momento ela identifica como sendo seu inimigo a sua própria singularidade. “Mas como esse inimigo se produz em sua própria derrota, a consciência ao fixá-lo a si, em vez de libertar-se, fica sempre detida nele; e se vê sempre poluída. Ao mesmo tempo, esse conteúdo de seu zelo em lugar de ser algo essencial, é o

---

<sup>216</sup> Hegel, op. cit., p. 147 - 148.

mais vil; em vez de ser algo universal, é o mais singular; assim nos deparamos com uma personalidade só restringida a si mesma e a seu agir mesquinho, recuada sobre si; tão miserável quanto infeliz”<sup>217</sup>.

A consciência infeliz, ciente de seu inimigo, procura a “aniquilação imediata desse seu ser efetivo”. Isso só é possível se ela mantiver uma relação mediata com o imutável, sendo que nesta relação ela se “dirige contra a sua originalidade”. Temos novamente aqui um silogismo cujos termos: maior é o imutável universal, o menor a consciência singular e o termo médio o sacerdote. O sacerdote, enquanto essência consciente é a recíproca mediação entre esses termos extremos, bem como a representação de cada um deles para o outro. Diante dessa relação mediata a consciência infeliz renuncia a sua própria decisão, no âmbito do agir, e repele de si o fruto do trabalho e o seu gozo. Transfere para o sacerdote sua vontade e decisão, renunciando, portanto, ao agir próprio, às suas propriedades e ao gozo dos seus bens. Ela se aniquila de maneira absoluta, a fim de conquistar a união com o imutável. Segundo Hegel, neste momento a consciência “tem a certeza de se ter despojado verdadeiramente de seu Eu, e de ter feito de sua consciência-de-si imediata uma coisa, um ser objetivo”<sup>218</sup>. Mediante esse sacrifício a consciência deu prova da renúncia a si mesma. Na conservação deste sacrifício, desprende-se de si a infelicidade que brotava deste agir, tido como seu, posto que o que ela faz agora não é ela quem faz, mas um outro. De modo que o seu agir não é mais um agir unilateral, porque ele contém em si o agir do outro. A sua vontade própria e singular, foi abandonada e, por

---

217 Hegel, *op. cit.*, p. 149.

218 *Ibid.*, p. 150.

isso, identificou-se com a vontade universal e imutável, que foi aconselhada pelo mediador.

A consciência infeliz, mesma agindo assim, constata que essa dialética não proporcionou-lhe o êxito, senão apenas mais uma frustração. Ela se encontra cindida, acreditando que a sua ação continua a ser um agir miserável; seu gozo, dor; que só pode ser suprassumido no além. Parece-nos, portanto, que a infelicidade não pode ser eliminada, e apesar de todos os esforços da consciência restou somente a dor. Talvez seja por isso que Hegel, na seqüência, salta do além para o aquém, e promove um retorno à imanência, fazendo a consciência assumir a responsabilidade sobre si e sobre o mundo.

A representação da Razão, irrompe abruptamente do drama da consciência infeliz. Afirma Hegel: "Contudo, nesse objeto - em que seu agir e seu ser, enquanto desta consciência singular, são para ela ser e agir em si -, a representação da razão virão-a-ser para ela: a certeza de ser a consciência em sua singularidade, absolutamente em si; ou de ser toda a realidade"<sup>219</sup>. Vemos que o agir e a razão proporcionarão a unidade entre a consciência e a consciência-de-si, certeza e verdade. A conservação dessa unidade pressupõe a imanência, onde a consciência pode ser, a uma só vez, singular e universal. A consciência-de-si, por conseguinte, só pode começar a suprassunção de sua infelicidade retornando para a sua imanência.

Na imanência, o que se passa é a consciência-de-si negando a sua vontade singular em vista da produção de um querer universal; o que efetivamente lhe permitirá ser feliz. A

---

<sup>219</sup> Hegel, op. cit., p. 151.

felicidade exige, então, o sacrifício da singularidade. Todavia, o agir verdadeiro é o agir de cada um, produzindo assim a unidade entre o singular e o universal.

A consciência aparece “como o negativo de si mesma”, porque a subjetividade e a singularidade não são mais opostas aos seus extremos, a objetividade e a universalidade. Mas a consciência só aparece como tal porque a unidade desses opostos fora efetivada pelo sacerdote. A consciência dessa unidade permite enunciar à consciência: a certeza de ser toda a verdade.

Como razão, a atitude da consciência-de-si “negativa frente ao ser outro, se converte numa atitude positiva”<sup>220</sup>. Como razão, a consciência-de-si “está certa de si mesma como (sendo) a realidade, ou seja, está certa de que toda a efetividade não é outra coisa que ela. Seu pensar é imediatamente ele mesmo, a efetividade; assim, comporta-se em relação a ela como idealismo”<sup>221</sup>. Depreendemos disso que se antes o mundo era apenas entendido, agora a razão deseja-o e forma-o. Portanto, “a razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade”<sup>222</sup>. A consciência, portanto, tem a certeza de que fez só a experiência de si e não de outra realidade qualquer.

Vemos, assim, surgir na consciência-de-si e na razão as condições para a emergência da dimensão história. O desdobramento da dimensão histórica tem início com a dialética do reconhecimento das consciências-de-si. O resultado desta dialética foi o aparecimento do próprio conceito de Espírito, ou seja, do “Eu que é nós, nós que é eu”. O reconhecimento permite sustentar a intersubjetividade humana como esteio da história. A dimensão histórica se estabelece de vez, no momento em que o mundo que estava diante

---

220 Hegel, op. cit., p. 152.

221 Ibid., p. 153.

222 Ibid., p. 153.

da consciência, surge como mundo humano, ou seja, mundo que resulta das decisões humanas, bem como as contém. Ele não está mais isolado da consciência-de-si. Ele se torna obra dela, enquanto ela deseja-o e trabalha-o. A consciência-de-si, justamente por isso, descobre-o como mundo "seu". Portanto, esse mundo torna-se o lugar em que se processa a exteriorização do Espírito.

## CAPITULO 4

### Saber absoluto e experiência

Tendo considerado a experiência ao nível da consciência e da consciência-de-si, pretendemos estudar, neste capítulo, a experiência segundo o ponto de vista do saber absoluto. Abordaremos inicialmente o contexto do *Espírito* como sujeito. Tal abordagem exigirá, antes, a análise dos sete primeiros parágrafos do capítulo: *Saber Absoluto*. Aí, tencionamos resumir a retomada das figuras da consciência e do Espírito. Procuraremos em seguida explorar a experiência enquanto submetida à temporalidade. Isso exigirá não só a análise do conceito hegeliano de tempo, mas sobretudo a análise da afirmação segundo a qual: “O tempo é o conceito mesmo, que é-aí (...)”. Com essa análise pretendemos compreender uma segunda afirmação de Hegel, qual seja: “nada é sabido que não esteja na experiência (...)”.

Numa segunda parte abordaremos o *Espírito* que desenvolve o saber-de-si, ou seja, o saber absoluto. Neste contexto desejaremos identificar a experiência como sendo dialética e histórica. Decorrerá daí o esclarecimento da relação que se desenvolve

ao longo de toda a *Fenomenologia do Espírito*, a saber, entre a consciência individual e a consciência universal, ou filosófica. Daí decorrerá também o esclarecimento da articulação das dimensões do em-si, para-nós e para-si. Esta articulação possibilita a própria inteligibilidade da história, que deixa de ser uma simples sucessão de fatos, para se tornar o vir-a-ser do *Espírito*, *Espírito* que se exterioriza no tempo. Contudo, faz-se necessário assinalar a importância da noção de rememoração (*Erinnerung*) para o saber absoluto. A rememoração possibilita a organização da história segundo o que foi observado na suprassunção (*Aufhebung*) das figuras. Ela possibilita, enfim, que o caminho da consciência para a ciência seja dialético e histórico.

#### 4.1. O Espírito como sujeito

O último capítulo da *Fenomenologia* tem início com a seguinte afirmação: “O espírito da religião revelada ainda não ultrapassou sua consciência como tal; - ou, o que é o mesmo - sua consciência-de-si efetiva não é o objeto de sua consciência”<sup>223</sup>. A religião é a consciência-de-si do Espírito, que permite a este distinguir o seu saber de outro do saber que ele desenvolve sobre o seu saber de outro. Com o desdobrar-se da religião em: “Religião natural”, “Religião da arte” e em “Religião revelada”, foi possível o espírito auto-compreender-se e se apresentar como um todo. A religião é a condição do espírito como consciência, e, por isso mesmo, ela tornou-se a consciência-de-si do espírito. A Religião distinguiu-se do mundo. Este apresentou-se como totalidade, que

---

<sup>223</sup> Hegel, op. cit., V.II, p. 207.

contém momentos diversos do Espírito. A Religião constituíra a totalidade simples desses momentos diversos, ou seja, o todo como todo. Sem a figura da Religião, não se compreende que a totalidade do Espírito reside no tempo, o qual é uma realidade somente a partir dela.

A figura da Religião tem como resultado o Espírito absoluto. Nesse momento a consciência religiosa não alcança o Espírito absoluto por meio de um saber absoluto, mas por meio da devoção e da fé. O objeto dessa consciência religiosa permanece, então, numa relação de exterioridade com ela, pois se encontra muito além dela, como algo que é simplesmente representado, não é efetivado, é oposto ao si e contém toda a verdade. Em vista disso, o Espírito recorre à sua história, que é a história do mundo. Somente a inteligibilidade dessa história do mundo pode-lhe dar uma efetividade concreta e não simplesmente representada, quer dizer, pode-lhe dar um saber absoluto<sup>224</sup>. Entretanto, se faz necessária a suprassunção dessa forma de objetividade (o Espírito Absoluto), que pertence à “consciência como tal”, ou mais precisamente à consciência infeliz. Portanto, essa suprassunção deve levar o objeto como tal se mostra ao si como evanescente<sup>225</sup>.

Isso posto, destacamos que a exteriorização “da consciência-de-si que põe a coisidade”, tem uma dupla significação: negativa e positiva. Observaremos, antes de tratá-las, como se processou essa exteriorização da consciência-de-si. A consciência-de-si desejou e trabalhou a natureza. Humanizou-a, fazendo-a emergir como obra humana. Com isso a consciência-de-si levou a existência humana a universalizar-se, ocasião em

<sup>224</sup> Cf. P. J. Laborriere, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p. 192.

<sup>225</sup> Hegel, op. cit., V. II, p. 207.

que os homens se reconheceram como produtores das suas obras. A partir de então os homens descobrem a sua historicidade e a sua liberdade. Descobrem que o mundo que está diante deles não lhes é exterior, porque esse mundo é uma obra humana, produto do seu trabalho e da sua vontade. O mundo como tal passa a ser a objetividade do Espírito, como a coisidade posta pela consciência-de-si. Essa objetividade efetiva o reconhecimento entre as consciências-de-si, de onde emerge o Espírito como o “Eu, que é nós e nós que é Eu”. O Espírito torna-se, então, a verdade da certeza que a Razão tinha de ser toda a realidade. Ele, portanto, tornou-se o princípio e o fundamento do agir de todos e de cada um.

Na significação positiva da sua exteriorização, a consciência-de-si “se exterioriza a si mesma, pois nessa exteriorização se põe como objeto, ou põe o objeto como a si mesma em razão da inseparável unidade do *ser-para-si*”<sup>226</sup>. Essa objetividade ou coisidade que é, na verdade, posta pelo Espírito, mostra-se como sendo uma realidade espiritual, plenamente desenvolvida e livre, isto é, como sendo ele mesmo. A realidade espiritual foi produzida pela ação (trabalho) e pela fala (linguagem). O trabalho levou o espírito a sair-de-si e por-se na natureza, inscrevendo-a na ordem humana e oferecendo-a à satisfação de todos. A fala proporcionou a passagem incessante do eu ao nós, ou seja, proporcionando uma compreensão recíproca entre eles. Portanto: “o trabalho oferece a natureza transformada ao consumo e à troca, do mesmo modo que a linguagem oferece o nome comum à compreensão intersubjetiva”<sup>227</sup>. A consciência que o Espírito tem de si reconhece-o como tal nesta realidade espiritual. Mas, na sua significação negativa, a

<sup>226</sup> Hegel, op. cit., V. II, p. 207.

<sup>227</sup> José H. Santos, *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 120.

exteriorização do Espírito e a sua respectiva objetividade são imediatamente suprassumidas e retomadas no saber absoluto.

Como vimos, a consciência transcendeu-se a si mesma ao longo das suas experiências, que se desenvolveram a partir da desigualdade estabelecida entre a consciência e a substância (em-si do Espírito), ou entre o saber e o seu objeto. Ela procurou compreender o seu objeto, que foi se apresentando diferentemente a cada momento: ser imediato, coisa e força. A essa mudança do objeto correpondeu a mudança do saber da consciência; sensação singular, percepção específica (determinada) e entendimento universal. A consciência movimentou-se tanto do singular para o universal como deste para o singular, por meio da determinação específica. Nesse movimento, a consciência veio-a-ser a totalidade dos seus momentos. Ela torna-se consciência-de-si e o seu objeto é outra consciência-de-si. O seu objeto vai revelar-se ser sujeito. Revela-se como Espírito que se desenvolve como “para-si”. O Espírito como ser-para-si é “a essência que se dissolveu”. Nessa dissolução, cada indivíduo executa a sua obra e com isso faz parte do universal. “Tal dissolução e singularização da essência é precisamente o *momento* do agir e do si de todos. É o movimento e a alma da substância, e a essência universal efetuada. Ora, justamente por isso - porque é o ser dissolvido no si - não é a essência morta, mas a essência *efetiva e viva*”<sup>228</sup>. Por via de consequência, as experiências da consciência contêm somente a substância espiritual que ainda não se tornou objeto do seu próprio si. A totalidade das determinações do objeto: ser imediato, coisa, força, vida, espírito, o espírito absoluto, faz, segundo Hegel: “do *objeto em si* a

---

<sup>228</sup> Hegel, op. cit., V. II, p. 8.

essência espiritual, e isso ele se torna em verdade para a consciência, mediante o apreender de cada determinação sua singular como o si, ou pelo relacionamento espiritual para com eles, acima relacionado<sup>229</sup>. Portanto, somente com o saber absoluto compreende-se que o espírito caminha nele mesmo para si e que a sua exteriorização se efetiva na realidade histórica, porque no saber absoluto o espírito se sabe como “figura espiritual”.

Se nesse movimento a consciência se torna a totalidade dos seus momentos, o objeto, por sua vez, é um todo que desenvolve esse mesmo movimento silogístico do universal para o singular e vice-versa; ele o faz mediante a determinação específica. Entretanto, a consciência não sabe que a unidade dos seus três momentos coincide com a unidade dos momentos do objeto. Conseqüentemente, ela “deve saber o objeto como a si mesma, segundo essas três determinações<sup>230</sup>”. Mas como é possível tal saber? Ele é possível uma vez que a consciência acredita ser o oposto de seu objeto. A relação que estabelece com ele permite-lhe tão somente revelá-lo como ser imediato, coisa e força. Em nenhum desses casos o objeto se revelou tal como ele é. Por isso o saber da consciência não é um “saber como conceituar puro do objeto”, mas um saber revelado em seu vir-a-ser e que se desenvolve na forma das figuras. De maneira que o objeto não é apreendido como a totalidade do ser e nem a consciência o considera nessa totalidade. O que se tem neste processo é, por conseguinte, somente uma parte do todo se revelando em cada figura da consciência.

---

<sup>229</sup> Ibid., p. 208.

<sup>230</sup> Hegel, op. cit., p. 208.

O saber que a consciência procura ter de-si e do seu objeto, segundo a totalidade em que se inserem, só será conquistado com a integração das figuras anteriores. Isso permite-nos constatar que elas se completam mutuamente e formam uma só totalidade; nesta as diversas características do ser conquistam a sua unidade. Todavia o ser na sua totalidade permanece ainda oposto à sua própria revelação. Porque a separação entre a consciência e o seu objeto, a consciência e a consciência-de-si ainda não foram supprassumidas.

Voltada para a unificação dessas figuras da consciência, a relação entre o universal, determinação (particular) e o singular se estabelece em outro nível, isto é, na consciência-de-si. A nova relação se inicia quando a Razão observadora, procurando captar o objeto como ser imediato, encontrou a si mesma numa coisa indiferente. Nesse momento ela enunciou o seguinte juízo infinito: “O ser do Eu é uma coisa...”<sup>231</sup>. Referia-se ao singular como uma coisa sensível imediata. Esse juízo infinito é carente de espírito, mas quanto ao seu conceito é o mais rico de espírito. Esse juízo infinito enunciou o movimento da consciência na sua aceção conceitual. A verdade do seu resultado encontra-se na universalidade da linguagem, porque o juízo infinito expressou o resultado da relação do Espírito com o ser, segundo o ponto de vista do em-si. Mas a perda do Espírito no seu ser outro, não significa a renúncia do que ele é. Pelo contrário, ele investe a totalidade do ser com o seu poder de negação, para que ele possa ser expresso como relação<sup>232</sup>.

---

<sup>231</sup> Hegel, op. cit., p. 209.

<sup>232</sup> Labarrière, op. cit., p. 195-196.

Conforme o que acabamos de expor: a coisa é relativa ao Eu. Ela nada é sem o Eu. Ela é supracumida e só tem significação mediante sua referência ao Eu. Ocorre aqui a realização do Espírito como Espírito, revelando que a substância é o si<sup>233</sup>. É o momento da pura Inteligência e da Ilustração, onde as coisas são consideradas segundo a sua utilidade. A pura Inteligência procura mostrar, que no mundo dos homens o Espírito manifesta-se por meio da “formação cultural”. Segundo Hegel: “a consciência-de-si *cultivada*, - que percorreu o mundo do espírito alienado de si, produziu por sua exteriorização a coisa como a si mesma: portanto, conserva-se ainda a si mesma na coisa e sabe a falta de independência da coisa, ou sabe que a coisa é *essencialmente* apenas *ser-para-outro*; ou para-si perfeitamente a *relação* - isto é, o que constituir aqui somente a natureza do objeto - a coisa para ela vale como algo *para-si-essente*”<sup>234</sup>. Em contrapartida a Ilustração na sua compreensão do mundo, considera que a coisa é dependente da consciência que a põe e se define pela relação que com ela mantém. Nesta perspectiva, a essência da coisa consiste na sua relação, ou seja, na sua utilidade, pois o seu ser-para-si identifica-se com o seu ser-para-outro<sup>235</sup>.

Falta, entretanto, conhecer a coisa na sua universalidade, como essência ou interior: como o Si. Esta é a tarefa da consciência-de-si moral, colocada no final da seção Espírito, porque sabe seu saber como a absoluta essencialidade, ou seja, o objeto (a coisa) nada mais é do que sua vontade e seu saber. A consciência moral desprende o Si do ser-aí, recuperando-o no seu próprio interior. Sabe, como boa consciência, que seu

<sup>233</sup> Ibid., p. 196.

<sup>234</sup> Hegel, op. cit., p. 209.

<sup>235</sup> Laborrière, op. cit., p. 197.

ser-aí é a pura certeza de si mesma, “o elemento objetivo, para o qual se translada enquanto operante, não é outra coisa que o puro saber do Si sobre si mesmo”<sup>236</sup>.

A relação entre esses três momentos evoca a relação entre a Certeza sensível, a Percepção e o Entendimento. Ocorre que essa relação se desenvolverá, nesse contexto do saber absoluto, como reconciliação do Espírito com sua consciência. Esse momento é necessariamente a unidade mesma, reunindo os demais momentos dentro de si. “O espírito, certo de si mesmo em seu ser-aí, não tem por elemento do ser-aí outra coisa que esse saber de si”<sup>237</sup>. Tal saber de-si é enunciado na convicção do saber, que legitima a sua ação. O agir se separa e retorna dessa separação à simplicidade do conceito. A separação provocada pelo movimento do agir recebe a oposição do reconhecimento do dever. O perdão, por sua vez, produz o abandono desse endurecimento.

Nesse terceiro momento, a efetividade (*Wirklichkeit*)<sup>238</sup> coincide com o saber puro, porque, seja como ser-aí determinado, ou como relação, o que se lhe opõe é um saber que é, por um lado, saber de si e, por outro, saber do saber como universal. A universalidade ou a essência caracterizam esse terceiro momento, ela encontra-se num saber do “Eu-Eu”: este Si singular que é imediatamente saber puro ou universal”<sup>239</sup>.

A essa altura, o desenvolvimento da *Fenomenologia do Espírito* encaminha-se para a identidade da consciência com a consciência-de-si, da certeza e da verdade. Precede a essa identidade a exigência de reconciliação (*Versöhnung*) entre esses opostos.

<sup>236</sup> Ibid., p. 210.

<sup>237</sup> Hegel, op. cit., p. 210.

<sup>238</sup> Ver *supra*: nosso Capítulo Primeiro, a relação entre as noções de efetivo (*Wirkliche*), saber (*Wissen*) e verdadeiro (*Wahre*).

<sup>239</sup> Ibid., p. 210.

O processo pode ser descrito como a reconciliação da consciência com a consciência-de-si. Interessante é notar que não se trata daquela reconciliação visada por aqueles que brigaram ou disputaram algo, como forma de encerramento do litígio que se estabeleceu entre as partes. Não se busca ultrapassar uma situação de litígio, e sim o saber conceitual ou absoluto.

A reconciliação efetua-se do lado do espírito religioso e do lado de espírito efetivo. A primeira é a reconciliação na forma do ser em-si. A segunda se exprime na forma do ser-para-si. A unificação dos dois espíritos será alcançada ao término das figurações do espírito. No momento em que o espírito vem a saber-se como é em-si e para-si.

Essa unificação ocorreu em si na religião, no retorno da representação à consciência-de-si. Ela não se deu de forma autêntica, pois o em-si do lado religioso se contrapõe à consciência-de-si. A autêntica unificação ocorrerá pelo lado da reflexão dentro de si, porque contém a si e ao seu contrário, não só em-si, mas sobretudo para-si de maneira desenvolvida e diferenciada. Isso possibilita-lhe fazer a autêntica unificação, que é a unidade simples do conceito.

A referida unidade já se apresentou no lado da consciência-de-si, na forma de uma figura particular: a bela alma. Ela é “seu saber sobre si mesma, em sua unidade translúcida; é a consciência-de-si que sabe como sendo o espírito esse puro saber sobre o puro ser-dentro-de-si; não é somente a intuição do divino, mas a auto-intuição do divino”<sup>240</sup>. Mas esse saber movimenta-se em direção da realização (*Realisierung*) de

---

<sup>240</sup> Hegel, op. cit., p. 211.

dois modos: implementando-se ao conquistar a sua unidade com a sua exteriorização (*Entäußerung*), e implementando-se no espírito operante e na religião. Nesta, o concreto adquire conteúdo absoluto, na forma de representação do ser outro para a consciência. Enquanto que no espírito operante, a forma é o próprio Si, que realiza a vida do Espírito absoluto. Essa forma é a do conceito simples que deixa a sua posição eterna e como ser-aí age. Afirma Hegel: “(...) esse ser-aí é também o ser refletido sobre si mesmo para fora do puro saber, seja como ser-aí, seja como dever; é o ser-mau”<sup>241</sup>.

Pode-se depreender do que foi desenvolvido até aqui que o saber puro da essência participa da “oposição do conceito” na medida em que se exterioriza. Ao exteriorizar-se, ele vem-a-ser o cindir-se ou a negatividade que é propriamente o conceito. A cisão como vir-a-ser para si é o mal, porém enquanto em-si é o que permanece bom. Desse modo, o que era apenas em-si vem-a-ser para a consciência como seu próprio agir e seu próprio saber. Cada momento, por sua vez, abdica da sua determinação em favor do outro. “Esse abdicar-se é o mesmo ato-de-renúncia à unilateralidade do conceito, que em si constituía o começo; mas de agora em diante, é seu ato-de-renúncia: como o conceito ao qual renuncia, é o seu conceito”<sup>242</sup>. Constatamos nisso uma dupla oposição. Numa o que se tem é a desigualdade do ser-dentro-de-si em sua singularidade, contrastando com a universalidade. Na outra, é a desigualdade de universalidade abstrata que contrasta com o Si. Temos por isso duas mortes. Uma é a morte do ser em-si ao seu ser-para-si. Outra é a morte para o universal abstrato e sem-vida. Mediante esse movimento o espírito eleva o seu ser-aí do pensamento, surgindo como a consciência-de-si que é a

<sup>241</sup> Ibid., p. 212.

<sup>242</sup> Hegel, op. cit., p. 212.

unidade simples do saber. Vemos, portanto, a unificação de todos os momentos singulares, ou seja, de todas as figuras da consciência. Constatamos, ainda, que cada uma delas representava o espírito todo, permitindo que o conteúdo do espiritual, nesse momento, assumia a forma definitiva do conceito como conceito.

Uma vez chegado ao terreno do conceito como conceito, torna-se importante considerarmos novamente a afirmação de Hegel feita no Prefácio: “Tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente como sujeito”<sup>243</sup>. A essa altura do desenvolvimento da Fenomenologia, constatamos que o verdadeiro efetivo, que já se encontra ao nível “do conceito como conceito” (ciência), somente chegou a esse nível por meio do movimento do “por-se-a-si-mesmo” da substância, e conseqüentemente, do tornar-se outro do Espírito, enquanto substância. Ele exige assim a dor, a paciência e o trabalho do negativo. Nesse momento em que a substância vem a tornar-se sujeito, o que temos é o conceito que se sabe como conceito, ou seja, o saber absoluto. Assim, o espírito que se torna saber para si essente é apenas o conceituar em geral.

A substância no seu vir-a-ser permanece como o em-si ainda não desenvolvido. Ela é o fundamento, ela é o conceito na sua simplicidade inacabada, o Si do espírito que ainda não “é-aí”. Na consciência, verificamos que aquilo que é aí manifestado pela substância, é de fato ocultamento; porque ela é ainda o ser carente-de-si. Em outros termos, ela ainda não é a verdade, mas tão somente a certeza de si mesma. Portanto, a consciência-de-si, no seu movimento, “se enriquece até extrair da consciência a

---

<sup>243</sup> Hegel, op. cit., p. 29.

substância toda, a estrutura completa de suas essencialidades”<sup>244</sup>. Nesse caso, ela ultrapassou a certeza e conquistou a verdade. Lembremos mais uma vez: a verdade é o todo, e esse é o absoluto e o desocultamento da substância é a manifestação da sua totalidade.

A verdade se torna efetiva como sistema. Essa sua efetividade é o próprio vir-a-ser sujeito da substância. Nesse vir-a-ser, o que descobrimos são duas considerações a propósito da situação do todo diante do vir-a-ser. A partir do Saber absoluto, as figuras da consciência são consideradas anteriores ao todo implementado. Do ponto de vista da consciência, o todo é anterior às suas figuras, embora ainda não seja conceituado. Enquanto anterior às figuras da consciência, a totalidade só pode ser intuída. Enquanto, porém, uma totalidade implementada, ela é o resultado do desenvolvimento dos momentos anteriores, tornando-se, por conseguinte, o conceito que se sabe como conceito. Essas distinções a respeito da posição do todo diante desse movimento da consciência e da consciência-de-si, nos introduzem ao problema do tempo.

Entre a anterioridade e a posterioridade do todo, temos a exterioridade do próprio Espírito. Nesse sentido, ele, em qualquer um dos polos, parece situar-se na eternidade, fora do tempo. Todavia o Espírito se exterioriza e se torna outro para alcançar o saber-de-si. A exterioridade é o ser aí do Espírito, que é necessariamente na forma do tempo. Com relação a essa temporalidade do Espírito, o tempo pode ser definido assim: “O tempo é o conceito mesmo, que é-aí, e que se faz presente à consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo, e manifesta-

---

<sup>244</sup> Ibid., p. 214.

se no tempo enquanto apreende seu conceito puro, quer dizer, enquanto não elimina o tempo”<sup>245</sup>.

O que é o Tempo? Em Hegel encontramos uma resposta a essa questão num texto posterior à *Fenomenologia do Espírito*, qual seja a *Enciclopédia*. Ele analisa e define o tempo nos parágrafos 258 e 259. No parágrafo 258 afirma com efeito: “O tempo, como unidade negativa da exterioridade [ ser exterior-a-si ] é alguma coisa perfeitamente abstrata, ideal. Ele é o ser que, enquanto é, não é e enquanto não é, é (...)”<sup>246</sup>. No parágrafo 259, lemos assim: “As dimensões do tempo, o presente, o futuro, e o passado são o devir da própria exterioridade e sua dissolução nas diferenças do ser como passagem pelo nada e do nada como passagem pelo ser. O desaparecimento imediato dessas diferenças na singularidade é o presente como agora, que, como particularidade excludente e ao mesmo tempo absolutamente contínuo nos outros momentos, é apenas esse desaparecimento do seu ser no nada e do nada no seu ser”<sup>247</sup>. Evidencia-se nestes dois textos algumas características do tempo, a saber, a negatividade que o constitui e a multiplicidade que se perfaz nas dimensões do presente, passado e futuro.

Tais características parecem, à primeira vista, fundamentar-se sobre a noção limite do tempo: o *Agora*. Este sustenta o presente, e é a determinação imediata do tempo. Ademais, como particularidade excludente ele possui a negação interna que o conduz ao seu próprio desaparecimento. Em vista disso, o Futuro se apresente a ele

<sup>245</sup> Hegel, op. cit., p. 215.

<sup>246</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, § 258.

<sup>247</sup> HEGEL, *op.cit.*, § 259.

como negação determinada e como seu próprio destino. O Futuro é, então, a negação do Agora. Este é preenchido por aquele, de modo que o Futuro sem o ser a realidade do Presente, ou seja, o ser do Futuro é o não ser do Presente e a própria realidade do Agora. Daí podermos passar àquela dimensão temporal que é as duas outras: o passado. O ser do passado é o não-ser do futuro e do presente. Com isso, o circuito temporal está formado. Num momento, o passado é o resultado dessa dialética temporal, em outro momento ele é o presente. O presente, porém, se revela como sendo a reunião (*Vereinigung*) do Passado e do Futuro.

Parece-nos que Hegel nivela a multiplicidade temporal pela dimensão do presente. Lembramos, pois, que tais diferenças do tempo são os momentos do seu conceito. Assim, nenhuma dessas dimensões pode ser tomada exclusivamente como o ser do tempo. O conceito do tempo, por sua vez, põe em circulação o seu conteúdo real, segundo essas múltiplas dimensões. O tempo se constitui, portanto, em unidade concreta do presente, passado e futuro.

A unidade do tempo funda-se na própria estrutura do agora. Consideremos então, mais uma vez, a noção do agora. Ele é limite em si e é essencialmente instável, inapreensível e transitório. Não o apreendemos aí, porque se transforma imediatamente em outra coisa. Ele se nega e suprassume a si mesmo. Ao transformar-se, ele não recai de alguma maneira no passado, naquilo que não é mais agora. O agora é dirigido não para o passado, e sim para o futuro. Ele se apresenta como o porvir. O agora é apenas um limite simples, cujo vazio é preenchido pelo Futuro. O agora, enquanto porvir, nega-

se a si mesmo. Ele se torna o agora que, negado por um novo porvir, já não é mais e transforma-se em passado.

Conseqüentemente, o tempo apresenta como sua realidade primordial o futuro. De modo que a duração não vai do passado para o presente. O tempo, por meio do porvir, vem-a-ser no agora; por isso ele é o futuro que se mostra anterior ao passado. Entretanto, o que constatamos é que o presente, o futuro e o passado se coordenam e se implicam. Eles não estão justapostos como simples dimensões do tempo. O tempo se estrutura com o agora que, transformado em passado pelo futuro que se tornou agora, não desaparece. O presente será, portanto, essa realidade do tempo que se constitui numa unidade rica e inquieta da multiplicidade tridimensional do tempo.

Pretendemos, ainda, considerar três aspectos importantes do tempo, a saber: o tempo como “devir intuído”, a relação entre a temporalidade e a finitude, e o negativo como garantia da unidade do tempo.

1) O “ser que, sendo, não é que, não sendo, é” - Aponta para um tempo que é o “devir intuído”. O tempo é a negatividade, ou seja, a “unidade negativa da exterioridade”. Ele não é um simples recipiente onde as coisas são colocadas, pois as coisas são elas mesmas temporais. A exterioridade se constitui a partir do devir das coisas reais. “Em suma, o devir é a *unidade* negativa do ser e do não-ser, enquanto o tempo é essa mesma unidade negativa, como função lógica, entre o ser e o não-ser, mas partes do domínio da exterioridade”<sup>248</sup>. A recondução do conceito de tempo ao do devir, permite-nos aceitar a articulação entre as dimensões temporais (presente, passado e

<sup>248</sup> Paulo E. ARANTES, *Hegel: A ordem do tempo*, p. 67.

futuro) e as dimensões do devir, na sua forma lógica e com a sua dupla determinação: o ser e o nada. As duas dimensões (do tempo e do devir) articulam-se do seguinte modo: “O primeiro momento do devir, o *nascere* (*Entstehen*) é a passagem do nada ao ser, à qual corresponde, na esfera da exterioridade, a passagem do Futuro ao Presente; a outra determinação do devir, o *desaparecer* (*Vergehen*) é a passagem do ser ao nada, à qual corresponde, ao domínio do devir intuído, a passagem do Presente ao Passado”<sup>249</sup>.

2) A relação entre temporalidade e finitude considerada a partir do conceito de devir e do conceito de tempo como “mudança pura”. Com isso, podemos considerar o tempo como mudança pura; podemos também dizer que o que muda é algo que é no tempo. O real se constitui pelo ser-aí de algo finito. O ser finito está no tempo, e somente ele parece comportar a separação entre o antes e o depois. A mudança ou a variação do próprio ser finito é exposta pela própria variação. Isso permite ao ser-aí finito estar no tempo. Enquanto ser-aí no tempo, o ser finito vive a inquietude de ir além de si mesmo, ir além do seu limite. A inquietude de suprimir-se a si mesmo. As coisas, por sua vez, não desaparecem porque estão no tempo: estão no tempo porque são finitas. “Em sua convergência, a finitude das coisas explica sua temporalidade, esta exprime a verdade daquela. Por isso o tempo pode aparecer como a “potência mais alta de tudo o que é (...). Entendemos: de todo ente finito”<sup>250</sup>.

3) O conceito de tempo conquista a sua unidade por meio da categoria do negativo. O conceito ou a razão, ou o pensamento é homogêneo ao tempo, e vice-versa, por sua comum estrutura negativa, isto é, pela determinação que o tempo exhibe em toda

---

<sup>249</sup> Ibid., p. 67-68.

<sup>250</sup> Ibid., p. 80.

sua pureza. Portanto, é a determinação do negativo que permite explicar a transposição do conceito no tempo e, por ele, sua irrupção na esfera do ser aí. Como vimos, a negação constitui o que há de absoluto no conceito do tempo. Ora, essa negatividade não é outra senão o próprio conceito absoluto, ou o infinito, como afirma Hegel. Assim como o tempo se apodera de todo ente e o muda posteriormente em não-ente, o conceito penetra as categorias finitas para mostrar em cada uma delas a presença do Outro na constituição de seu sentido<sup>251</sup>.

O tempo, tal como foi descrito, é um tempo humano. Tempo do homem. Tempo desse ser que nega o que é, procurando ser aquilo que ainda não é. Ser que vive com a expectativa do porvir e busca nele a sua verdade. Ser que se efetiva nessa passagem do porvir, no agora. Ser que é temporal e por isso mesmo dialético. A união mesma dessas duas características o constituem, a saber, como ser dialético e histórico.

A partir dessas considerações sobre o tempo, compreendemos que o Espírito e as suas figuras são no Tempo. Eles se realizam nele. As suas figuras se sucedem e se negam. Sucessão e negação que são características próprias do Tempo. Em outros termos, pode-se afirmar que a história é a realização do Espírito. Ela é a sua vida, que se mostra como um constante suprassumir. Portanto, o tempo não destrói o espírito, mas é o meio para o Espírito alcançar a si mesmo.

Procuraremos agora entender como se desenvolve essa situação temporal do Espírito. Desde o início, o Espírito no tempo se particularizou em figuras que se sucedem ao longo da história. Essas figuras se formam como consciência individual. O

---

<sup>251</sup> Cf.: *Ibid.*, p. 132.

suceder destas é a própria história do Espírito. “O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura concreta: uma só determinidade predomina em todo o seu ser-ai, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados”<sup>252</sup>.

O espírito mais elevado se conserva apenas como “simples conhecido”, traços das figuras passadas. A consciência do indivíduo, situado nesse plano mais elevado do Espírito, deve percorrer as figuras passadas como “degraus-de-formação cultural do espírito Universal.”<sup>253</sup> Essas figuras, depositadas ao longo do tempo, se tornam para o Espírito a sua “natureza inorgânica”, consumindo-a e apropriando-se dela<sup>254</sup>. Portanto, a cada momento da História o Espírito se apresenta efetivamente numa consciência individual. Apresenta-se como o “em-si lembrado”, apresenta-se na consciência que constitui a sua realidade efetiva.

Nessa experiência histórica, a lembrança (*Erinnerung*) tem fundamental importância, pois ela é a função da memória. Esta se constitui por uma interiorização cumulativa, ou, como diz Paulo Arantes, nela “parece estar ordenado o desenrolar da história: prolongando-se no presente, o passado não cessa de crescer e de conservar-se, infla-se de tudo aquilo que recolhe e o tipo de acúmulo engendrado por ele impõe uma temporalidade irreversível; em suma, seria possível chamar também de memória a existência histórica do Espírito e ver, na totalidade que ele constrói nela para si mesmo, a face visível de uma memória acumuladora de passado”<sup>255</sup>. Com efeito, a lembrança

---

<sup>252</sup> Hegel, *op.cit.*, p. 35.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>254</sup> *Cf.:Ibid.*, p. 36.

<sup>255</sup> Paulo Arantes, *op.cit.*, p. 235-236.

do que foi interiorizado é a verdadeira natureza do Espírito; em outros termos, ela vem a caracterizar o seu próprio desenvolvimento como um movimento dialético recapitulativo. Por conseguinte, sob a idéia de uma memória acumuladora e recapituladora, Hegel pode conceber o desenvolvimento do Espírito em que produção do Mesmo e reprodução do Outro convertem-se indefinidamente um no outro.<sup>256</sup>

Isto posto, o Espírito como substância universal se particulariza e individualiza no Tempo, que é a sua história, história organizada numa sucessão de figuras. Entretanto, essa sucessão é o caminho que leva a universalidade da substância para uma nova forma de universalidade, a saber: a universalidade do sujeito. Podemos afirmar, com Hegel,; a “meta final desse movimento é a intuição espiritual do que é o saber”<sup>257</sup>, ou seja, o Saber Absoluto mesmo.

Antes de tratarmos do nível mais elevado desse desenvolvimento da história do Espírito, isto é, o Saber Absoluto, pretendemos abordar mais uma vez a noção de experiência, tal como ela se apresenta nesse contexto. Aqui, Hegel se expressa nestes termos: “nada é sabido que não esteja na experiência”. Mais adiante, ele continua: “a experiência é exatamente isto: que o conteúdo - e ele é o espírito - seja em-si substância, e assim, objeto da consciência. Mas essa substância, que é o espírito, é o seu vir-a-ser para [ser] o que é em-si; e só como esse vir-a-ser refletindo-se sobre si mesmo ele é em-si, em verdade, o espírito. O Espírito é em si o movimento que é o conhecer - a transformação desse Em-si no Para-si; da substância no sujeito; do objeto da consciência

<sup>256</sup> Cf.: *Ibid.*, p. 238.

<sup>257</sup> Hegel, *op.cit.*, p. 36.

em objeto da consciência-de-si; isto é, em objeto igualmente suprassumido, ou seja, no conceito,<sup>258</sup>.

Essa passagem nos revela a importância que a experiência tem no desenvolvimento teórico e histórico do Espírito. O saber que o conceito tem de si mesmo se efetiva na experiência. O que significa que não é possível obter um saber de outra ordem, pois não tem lastro experiencial. Mas esse saber que se desenvolve em saber absoluto é a própria passagem do em-si no para-si, da substância no sujeito. Passagem que é a efetivação do próprio espírito, que neste caso se revela a si mesmo na experiência. Esta conquista tem, por conseguinte, uma significação mais ampla. Ela não está limitada apenas ao campo teórico, como em Kant. Trata-se, pelo contrário, de uma experiência humana em todos os campos: teórico, prático, estético e religioso, porque ela permite a substância encontrar o Si mesmo e revelar-se nele.<sup>259</sup>

A experiência nesse seu sentido mais amplo revela-se, pois, submetida à teleologia espiritual e ao tempo. Ela está encerrada num movimento circular, onde aquilo que é pressuposto no começo (o todo intuitivo) só é alcançado no fim, como o todo que se sabe. O movimento se caracteriza, então, pelo incessante diferenciar-se da totalidade. A diferença produz o dilaceramento absoluto do Espírito, e aí procura a sua verdade, ou seja, encontrar-se a si mesmo. No seio desse movimento, o que se constata é que a necessidade da substância, como sujeito, apresenta-se como é em-si, como espírito. Mas o sujeito como substância verdadeira não tem fora de si a mediação, pois é a mediação mesma. Segue-se disso que a experiência não tem autonomia, uma vez que

<sup>258</sup> Ibid., p. 215.

<sup>259</sup> Cf.: Hyppolyte, *op. cit.*, p. 524.

está instalada nessa mediação do Si-consigo-mesmo. A experiência está marcada por essa necessidade da substância. Por isso mesmo ela não pode cessar sem antes o fim ter sido alcançado; o que acontece somente com a exposição completa das figuras da consciência.

A experiência se dá no Tempo, porque na consciência o todo não concebido precede os seus momentos. O conceito aparece, neste caso, à consciência como algo não efetivado. O que significa que a substância, objeto da consciência, ainda não pertence ao Si; de onde surge a necessidade da experiência que a vincule à consciência-de-si, ao conceito. Todavia esse conceito se apresenta como uma experiência possível. Por isso, “o tempo é o conceito mesmo, que é-aí e se apresenta à consciência como uma intuição vazia”. O tempo é, assim, a inquietude da consciência que ainda não alcançou a si mesma. Ele se manifesta como o destino e a necessidade do espírito que ainda não se consumou no interior de si mesmo, a necessidade de colocar em movimento a imediatez do em-si.<sup>260</sup>

O Espírito só alcançou a sua consciência-de-si depois de ter-se consumado em-si, isto é, como espírito do mundo. O saber-de-si é o resultado desse movimento, que nada mais é do que o trabalho “que o espírito executa como história efetiva”<sup>261</sup>. Nesse movimento, que narra a experiência enquanto experiência histórica, o Espírito se exterioriza e submerge em sua substância. Mas ele não se perde nesse seu ser aí. Pelo contrário, garante, nessa exteriorização, a sua força de permanecer igual a si mesmo,

<sup>260</sup> Cf.: Hyppolyte, *op. cit.*, p. 524.

<sup>261</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 216.

nesse sair fora de si. Portanto, a experiência se dá no tempo, como condição para a consumação do espírito na conquista do saber de si mesmo.

Decorre destas considerações que a necessidade dialética se desenvolve no domínio da experiência da consciência. Ela é interna à estrutura dessa experiência e ao seu objeto específico. A experiência da consciência é aqui a experiência das fases teóricas e históricas que conduzem a consciência ao saber absoluto, ou melhor, à descoberta da inteligibilidade da história humana. Nesse caso, o postulado da história como movimento de uma totalidade inteligível justifica-se no momento em que a sucessão dialética das figuras possibilita a organização inteligível da sucessão dos escritos históricos. Esse é o momento do saber absoluto, da restituição do todo no seu conceito, ou a recuperação inteligível da totalidade do processo. A natureza dessa totalidade é o Espírito. Não se trata, conseqüentemente, de uma totalidade empírica, uma vez que o processo histórico, disperso na contingência dos seus eventos, não se torna inteligível ao nível empírico.

#### **4.2. O Espírito que sabe-a-sí mesmo: O Saber Absoluto.**

No âmbito do saber absoluto, podemos compreender melhor essa organização inteligível da história. Vejamos então o que aí se passa.

No saber absoluto, uma outra e nova relação ocorre entre o universal, determinação e singular. Neste nível, descobrimos que não há um movimento silogístico que leva o universal a determinar-se numa figura, no interior da série de figuras que

mediatizam a passagem do Espírito como substância ao Espírito como sujeito. A última figura do Espírito é o Espírito mesmo que dá ao seu conteúdo total e verdadeiro, manifesto neste momento, “a forma do si”. Agora é o momento do saber absoluto, o que: “é o espírito que se sabe em figura-de-espírito, ou seja - é o saber conceituante (*das begreifende Wissen*)”. Continua Hegel: “O espírito manifestando-se à consciência nesse elemento, ou o que é o mesmo, produzido por ela nesse elemento, é a ciência”<sup>262</sup>. Por conseguinte, o que temos nessa última figura do Espírito é o retorno à universalidade mediatizada, ao todo desenvolvido, ou seja, ao saber da totalidade que é a ciência.

O singular (a consciência singular) é aqui o Eu, que é este e nenhum outro Eu, e que é igualmente o Eu universal, imediatamente mediatizado ou suprassumido.<sup>263</sup> Neste momento, tempo do filósofo, qualquer Eu singular é Eu universal. Ele é tal na medida em que assume essa consciência sobre si mesmo alcançada pelo Espírito no âmbito da ciência. Antes mesmo, na medida em que é capaz de percorrer todo o itinerário das figuras. Esse indivíduo singular é, ao mesmo tempo, universal e é o filósofo, capaz de expectar o caminhar da consciência individual, desdobrando a dimensão do “para nós”, que é o “em-si” do Espírito. O filósofo assume a presença e o olhar do saber absoluto e, por isso, o círculo que pressupõe o seu fim como princípio, que somente se torna efetivo mediante a sua atualização.

Nessa altura da história, o que se tem é o tempo do filósofo. Ele é a indicação do saber absoluto, do “locus” que transcende o mundo humano. O saber absoluto reside no indivíduo, de modo que a formação da consciência individual para a ciência nada mais é

<sup>262</sup> Hegel, op. cit., p. 213.

<sup>263</sup> *CF.: Ibid.*, p. 213.

do que uma auto-formação. É preciso observar, todavia, que não se trata de qualquer indivíduo. Antes, porém, esse indivíduo é aquele que se elevou a “indivíduo universal”. Com efeito: “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”<sup>264</sup>. Por isso o indivíduo universal, que alcançar o saber absoluto como termo do desenvolvimento efetivo do Espírito consciente-de-si, percorre o passado para fazer seu conteúdo presente, sem deter-se em nenhum momento.

O indivíduo universal aparece, por sua vez, num momento da história em que a consciência filosófica assume uma nova forma ou ingressa numa nova época. Hegel anuncia essa nova época no Prefácio: “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 (...)”<sup>265</sup>. Com isso a dimensão histórica do desenvolvimento da consciência constitui-se numa articulação dialética de momentos e figuras. A dimensão primordial desse desenvolvimento dialético passa a ser, então, a do “para nós”. Essa é também a dimensão do em-si, imanente à consciência como sua medida absoluta. Ela possibilita a recuperação da sua história empírica.

A consciência do filósofo, em que se atualiza a consciência de si mesmo do Espírito, constitui-se na forma mais radical de consciência histórica. Radicalidade que se justifica na própria experiência de formação da consciência. A consciência, conforme já indicamos, é o devir que a faz ultrapassar os seus limites e, ao mesmo tempo, a faz

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 26.

conservar aquilo que foi ultrapassado ou negado. Ela é o processo da supressão (*Aufhebung*) que nega, conserva e eleva. Com efeito, detectamos uma rigorosa relação entre a história e a dialética na *Fenomenologia do Espírito*. Tal relação supõe a superação entre o teórico e o prático, no processo dialético que envolve as figuras da consciência. Entretanto, é importante observar que sem a aparição do saber absoluto, esse processo não se desenvolveria.

Não esqueçamos pois que este processo visa a elevar a consciência individual à consciência universal (consciência do Espírito universal). E que entre esses dois pólos, a mediação é feita pela totalidade das figuras, ele as assume no seu movimento, que é a vida mesma do Espírito. Mas para que tal elevação se efetive, faz-se necessário que a vida do Espírito tenha um ser-aí objetivo, como história do mundo. O Espírito se exterioriza no tempo (na história) como vir-a-ser que sabe e se mediatiza. Ele executa o paciente trabalho de supressumir-se a si mesmo, que é a própria história se efetivando. Portanto, a consciência só pode formar-se para a ciência, nessa história, com a condição de que o Espírito esteja presente desde o início na certeza sensível, como substância imediata. A história, por sua vez, é o movimento em que o Espírito se desenvolve no sentido de ir mais fundo dentro da substância simples, ele então se mediatiza como consciência-de-si.

Isto posto, constatamos que a experiência, como dialética “para si” da consciência, não se desenvolveria se o Espírito “em-si” não estivesse presente como inteligibilidade radical da história. O Espírito constitui-se como a inteligibilidade no tempo da história, que se impõe na auto-reflexão da consciência e no encaminhamento

das suas experiência. Entretanto, o Espírito se explicita e se torna presente “para nós”, sendo aí no tempo. Com efeito, na Seção: *Consciência-de-si*, ocorre o confronto das consciências-de-si. Neste momento a consciência-de-si emerge como verdade da certeza de si mesma e, por meio das dialéticas da vida e do desejo, as consciências-de-si lutam pelo reconhecimento. Hegel, depois de ter afirmado que o objeto da consciência-de-si só pode ser um outro “consciência-de-si viva”, expõe o seguinte: “É uma consciência-de-si parra uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato, pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro. O Eu, que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto. Porém o objeto do desejo é só independente por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a-si-mesma. Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber das diversas consciências-de-si para si essentes - é a unidade das mesmas. “Eu, que é Nós, Nós que é Eu. A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito do espírito, seu ponto de inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colocada do aquém sensível, e da noite vazia do além supra-sensível, para entrar no dia espiritual da presença”<sup>266</sup>.

A dimensão histórica do espírito se torna explícita com a dialética do reconhecimento. O espírito presente funde, a partir de então, a inteligibilidade das experiências da consciência que nele se manifestam, dando-lhe forma e seqüência. Essa

---

<sup>266</sup> Hegel, op. cit., p. 125-126.

constatação, porém, é do filósofo (para-nós). A consciência, por sua vez, só o captará no momento em que a dialética se concretiza na história.

Nesse contexto, no momento em que o para-si da reflexão da consciência coincide com o em-si que se desvela no processo histórico, é a hora do saber absoluto, onde toda a exteriorização do espírito terá sido recuperada e ele retornado-a-si. Neste momento, em que se dá a adequação da essência e da aparência, é o momento em que a compreensão da história se constitui na forma da Razão, Razão que se move no elemento do conceito, “nesse éter da sua vida”, pois recuperou em-si e para-si a história como sucessão ordenada de experiências da consciência. “Isto não significa, evidentemente, o fim da história no sentido cronológico ou no sentido da supressão fatural dos conflitos, das tensões, das tarefas ou dos enigmas que continuam a desafiar a Razão. Isso significa, sim, o fim da história como sucessão de figuras ou formas da consciência, nas quais a consciência mesma se experimenta ainda inadequada ao seu mundo. Supressa essa inadequação, o saber absoluto assinala o momento em que a Razão se inscreve definitivamente como destino da história”<sup>267</sup>.

Na verdade, quando o espírito alcança o conceito, ele se torna ciência. Neste nível, os momentos do Espírito não se apresentam mais como figuras determinadas da consciência, mas como conceitos determinados. Enquanto na fenomenologia do espírito cada momento é a diferença entre o saber e a verdade, ao nível da ciência o que se tem é a reunião em unidade imediata da forma objetiva da verdade com a forma do si que sabe. Esse é o momento “da figura pura, liberta de sua manifestação na consciência - o

---

<sup>267</sup> VAZ, Henrique C. de Lima., *Cultura e Ideologia*, p. 44-45, in Rev. Kriterion, n° 67.

conceito puro e seu movimento para diante - dependem somente de sua pura determinidade”<sup>268</sup>.

A ciência contém a necessidade de exteriorizar-se da forma pura do conceito e a passagem deste à ciência. Tal exteriorização se mostra então como o sacrifício do Espírito no seu vir-a-ser. Ela se dá na natureza, que é a substância viva e o imediato vir-a-ser do espírito. Por outro lado, a história é o espírito exteriorizado no tempo. O espírito procura saber o que ele é. Tal saber é o adentrar-se em si que nessa altura é a própria rememoração daquilo que foi conservado pela suprassunção das experiências precedentes. Mas a rememoração também é uma conservação das figuras anteriores, só que num nível mais alto, qual seja, o da ciência. Acrescenta Hegel: “Sua conservação, segundo o seu ser-aí livre que se manifesta na forma da contingência, é a história; mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a ciência do saber que se manifesta. Os dois lados conjuntamente - a história conceituada - formam a recordação e o calvário do espírito absoluto, a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual o espírito seria a solidão sem vida (...)”<sup>269</sup>.

#### **4.3. Considerações finais sobre o Espírito que desenvolveu o saber-de-si mesmo.**

Primeiramente, faz-se necessário considerar que a perspectiva do saber absoluto impõe uma rigorosa estrutura dialética ao processo cognitivo de recuperação do objeto histórico. Esse objeto apresenta-se como figuras da consciência ou do Espírito. O seu

<sup>268</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 219.

<sup>269</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 220.

conteúdo deve ser descrito segundo as dimensões: do em-si do objeto mesmo, do para-nós da consciência filosófica, que o inspecta, e do para-si da consciência mergulhada na experiência do seu devir. No entanto, no âmbito do saber absoluto, ocorre a coincidência entre a dimensão do para-nós com a do em-si. Mas ocorre também a identificação entre a verdade da história e da certeza da consciência. Assim, com essa identificação, Hegel assinala a passagem da história como terreno da experiência da consciência à história como ingrediente da totalidade da ciência.

Em segundo lugar, o caminho da consciência para a ciência contemplada do plano do saber absoluto é um caminho dialético e histórico. Dialético, porque se desenvolve seguindo a medida imanente da consciência revelada quando alcançou o saber absoluto. Histórico, porque é um caminho de formação da própria consciência e de objetivação do espírito no tempo. Enfim, o caminho dialético é igualmente histórico, pois a medida da consciência se revela na rememoração das suas experiências que se sucedem no tempo. E o caminho histórico é dialético porque se desenvolve segundo a sucessão dialética das figuras que situam no tempo as experiências da consciência<sup>270</sup>.

---

<sup>270</sup> Cf. VAZ, Henrique C. de Lima, *op. cit.*, p. 56-57.

## CONCLUSÃO

Nessas considerações finais nós nos propomos retomar, resumidamente, as articulações anteriormente para reforçá-las e para precisar a nossa compreensão da experiência, experiência que é, ao mesmo tempo, dialética e histórica.

A experiência considerada a partir do ponto de vista do Absoluto, mostrou-se plena de sentido. Apesar desta experiência ser um problema da consciência, o que nela se passa é o próprio vir-a-ser do Absoluto. Com efeito, a experiência desenvolvida pela consciência é efetivamente o movimento dialético deste real, que é o Absoluto. Todavia, ela é limitada porque ainda não é o meio em que o absoluto se manifesta completamente, ou seja, na sua totalidade. Ela mostra a presença deste apenas como processo.

Por conseguinte, a análise que desenvolvemos nos três primeiros capítulos procurou evidenciar a experiência como um processo dialético, desenvolvido ao nível da consciência. Constatamos que nesse processo o saber fenomenal não se mostrou em nenhum momento como uma aquisição definitiva do todo. Pelo contrário, já

constantemente desalojado daquilo que tomava por sua verdade, ele expressou a diferença que o constitui, ou seja, a diferença entre o que ele julga saber e aquilo que exprime. A expressão já é o ato próprio da consciência, e dela decorreu a distinção entre a consciência do objeto (o saber) e a consciência que se examina. Essa caracterizou-se por uma reflexividade, que tornou possível a unidade da separação sujeito e objeto. A partir daí, a consciência pode negar o seu saber inadequado.

Da relação entre essas duas consciências resultou ainda a transformação tanto do saber quanto do objeto. A consciência, que se prendeu ao seu saber, também se dobrou às exigências desse real (o absoluto, o conceito), que lhe era oculto, mas que negava o seu objeto. E isso porque o real não se encontrava fora da consciência, apesar de não totalmente manifesto. Ele lhe impunha portanto a transformação do saber, a fim de que este se desenvolvesse naquilo que ainda não era.

A consciência natural, como vimos, não estava consciente desse processo. Contudo, sem ela o saber, já havia um processo consciente distinto daquele em que estava submetida. Duas passagens da Introdução à *Fenomenologia do Espírito* esclareceram essa situação. Na primeira, Hegel afirma: “A consciência vai mostrar-se como sendo apenas conceito do saber, ou saber não real”<sup>1</sup>. Trata-se, neste caso, do saber concebido e do conceito do objeto. Na segunda, ele sustenta: “Mas a consciência é para si mesma seu conceito (...)”<sup>2</sup>. Temos aqui a referência ao conceito (*Begriff*) que emerge da própria separação entre o em-si e o para-si. Ele é o real efetivo da consciência que já se encontrou em sua unidade. A experiência, portanto, se efetiva neste espaço que

---

<sup>1</sup> HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, vol. I, p. 66.

<sup>2</sup> HEGEL, *ibid.*, p. 68.

descobrimos entre a consciência que é o seu conceito e a consciência que é apenas conceito do seu saber.

Neste momento se desenvolve o vir-a-ser real da consciência. Ele ocorre por meio do exame. A consciência se examina por ser e não ser o seu próprio conceito. Isso porque, de um lado, o conceito se elaborou nela e, de outro, ela somente se reencontra nele. O conceito jamais poderia existir sem a presença do saber fenomenal, o que é produzido e transformado por ele. Com isso, constatamos que no próprio interior da consciência, e à medida em que as suas experiências produzem as totalizações sucessivas das figuras, até abranger o Todo, encontra-se o seu critério de medida. Isto lhe permite avançar além dos seus limites, impostos pelo saber que se manifesta na direção do em-si (do objeto).

Decorre daí o problema da mudança de medida e de critério que ocorre no seu interior. Diante dessa questão, é preciso lembrar alguns dados relevantes da própria experiência, a saber, que o seu fundamento é o Todo. Ele se dá como pressuposto, mas também como se explicitando no vir-a-ser. Ele é, à medida em que garante a unidade do começo e do fim do movimento dialético, a própria verdade. Desta sorte, se a consciência quiser alcançar a verdade, deve percorrer a totalidade desse caminho, que a conduz ao saber absoluto. Esse caminhar é constituído por um movimento que gera a mudança do objeto, do saber desse objeto e do conceito da consciência, enquanto critério de exame e de medida. Ele está submetido a uma necessidade que se impõe pelo fato de o fim já estar presente como princípio organizador.

O fim é o próprio Absoluto presente e movimentando a consciência em sua direção. O absoluto, nesse movimento, não é objeto e nem é apreendido como tal. Entretanto, “o novo objeto”, resultado de cada experiência feita pela consciência, nada mais é do que o produto da ação desse absoluto. De modo que a realização do Absoluto na consciência é indicada pela presença do conceito (medida), que ela admite para examinar o seu saber. Contudo, não podemos deixar de sublinhar mais uma vez que o fim está impelindo a consciência para além de seus limites, na sua direção. Tal fim é, portanto, o próprio todo ou o absoluto que retornou-a-si, na forma de um saber-de-si, ou seja, como Saber absoluto.

Voltamos, pois, à questão sobre a mudança de critério e de medida, que ocorre no interior da consciência. Com um absoluto que se revela na forma do conceito, e esse está imerso no vir-a-ser, parece que o problema da multiplicidade das medidas não está resolvido. Por isso, se quisermos uma explicação e uma justificação de tal mudança, devemos procurá-las nas experiências da consciência. A cada experiência, vimos a consciência pautar-se por um critério, que se submete, por sua vez, à supressão, e esta estrutura o movimento dialético. Verificamos assim que as experiências são o espaço onde o que pode vir-a-ser deverá manifestar-se. De maneira que a mudança das medidas de julgamento da consciência está efetivamente ligada ao Conceito. E isso porque esse é a vida da própria experiência, enquanto ele é o imediato que se mediatiza, ou se quisermos, o solo em que transcorre esse movimento dialético.

O conceito possui dois aspectos essenciais. Como conceito da consciência, ele assume uma função mediadora e integralizadora de todas as figuras da consciência. Ele

possui também a imediatidade da substância que nele se conhece e desenvolve o saber de si.

Vemos, por outro lado, que a substância é o em-si ainda não desenvolvido como conceito. Ela é o Espírito que ainda não se exteriorizou completamente. E a sua presença na experiência da consciência não ocorre de modo completamente explícito. A substância como em-si não se revelou como tal no conceito da consciência, mas é aí apenas a sua especificidade abstrata, parcial e limitada inserida na consciência. Por esse motivo, a experiência efetiva a passagem da substância ao conceito. De modo que o seu conteúdo é o Espírito que é, por sua vez, o movimento do em-si ao para-si.

Temos como conseqüência uma compreensão mais ampla da própria experiência. Ela é muito mais do que o movimento dialético da consciência. Ela é o meio em que se desenvolve a própria história do Espírito. Observamos até aqui que o conceito era propriamente o terreno em que se desenvolvia a experiência, enquanto movimento dialético. Acrescente-se a isso outra tese hegeliana, a saber: “O tempo é o conceito mesmo, que é-aí, e que se faz presente à consciência como intuição vazia”<sup>3</sup>. Essa afirmação permite-nos associar a noção de experiência, como movimento dialético, à experiência como movimento da história.

O tempo se revela como uma outra dimensão dessa experiência. Portanto: “O Espírito se manifesta necessariamente no tempo, enquanto não apreende o seu conceito puro”<sup>4</sup>. Com efeito o Espírito, como substância universal, conforme já o indicamos, está presente desde o início das experiências da consciência. Ele existe aí na forma do

---

<sup>3</sup> Hegel, op. cit., vol. II, p. 215.

<sup>4</sup> Ibid., vol. II, p. 215.

tempo. O Espírito no tempo estabelece uma relação com a consciência individual, e isso no momento em que se particularizou nas sucessivas figuras que se encontram ao longo da história. No transcorrer da história, considerada como história do Espírito, este, que se encontra num nível mais elevado, conserva os traços das figuras passadas. A consciência individual, que se elevou ao nível do saber absoluto, percorre as figuras passadas, considerando-as como “degraus de cultura”. Tais figuras, depositadas neste trajeto histórico, tornam-se para o Espírito a sua “natureza inorgânica”. Destarte, o Espírito se faz presente a cada momento da história numa consciência individual, como o em-si rememorado (*erinnerte An sich*).

O tempo em que o Espírito se individualiza como substância nada mais é do que a sua história se organizando numa série de figuras, até completar-se na sua totalidade. Contudo, a história ganha inteligibilidade à medida em que essa série sucessiva de figuras se organizam segundo o princípio organizador, que é justamente o fim procurado. Em outros termos, elas se organizam tendo em vista a universalidade do sujeito. Alcançado este ponto, o Espírito se intui na realidade do saber absoluto.

O Espírito, em tal estágio do seu desenvolvimento, atribui a forma do si ao seu conteúdo universal e verdadeiro. Ele se torna, então, o Espírito consciente-de-si, ou o Espírito que se sabe. Retorna à universalidade mediatizada, isto é, à Ciência, que é o saber desta totalidade. Aqui emerge o indivíduo universal, o filósofo ou a consciência filosófica, que é a consciência desenvolvida do Espírito sobre si mesmo.

A essa altura, a articulação entre as dimensões do em-si, do para-si e do para-nós se tornam mais claras. Observamos que o em-si indica a presença do Espírito como

substância desde os primórdios da experiência. A dimensão do para-si é aquela em que o em-si é captado pela consciência que possui a sua própria medida. Diante da mudança das medidas da consciência, a dimensão do para-nós, da consciência-filosófica, vai deter a medida absoluta. Isso lhe permite contemplar a presença do Espírito como em-si desde o início deste caminho da consciência e, por isso mesmo, permite-lhe ter condições de recuperar a sua história na forma de uma Ciência da experiência. Conseqüentemente, o movimento dialético da consciência (do para-si) não se desenvolveria como tal caso o Espírito “em-si” não estivesse presente desde o início como a própria inteligibilidade das suas experiências.

Toda a experiência histórica do Espírito é, por sua vez, movida por uma necessidade estritamente dialética. Tal necessidade, como já sublinhamos, desenvolve-se no âmbito da experiência da consciência. Ela é interna à estrutura e ao objeto específico dessa experiência. Entretanto, essa experiência é o próprio caminhar da consciência em direção à ciência. Instalado no plano da ciência, o filósofo desenvolvera uma compreensão da história fundada nesta estrutura dialética, que se impõe como condição para a recuperação dessa história do Espírito. Esta história é efetivada nas figuras da consciência, cujo conteúdo se articula nas dimensões do em-si, do para-si e para-nós. Portanto, a verdade experimentada na história se torna a verdade refletida na certeza de que a história é inteligível. Ocorre então a passagem da história como lugar onde se desenvolve a experiência da consciência para a história como parte integrante da totalidade da ciência.

Concluimos que a experiência, como movimento dialético da consciência, produz a apresentação (*Darstellung*) da ciência, ao longo deste caminho que vai da certeza sensível até o saber absoluto. Neste caminho está pressuposta a diferença entre a consciência e o seu objeto, entre o saber e a verdade. O Espírito está presente nestas experiências, porém, como substância, ou como o em-si. A consciência, por isso, detém o seu próprio padrão de medida e examina a si mesma neste movimento dialético. Ela está submetida ao seu próprio devir, fundado na suprema (*Aufhebung*), que garante o nascimento (*Entstehung*) do nosso objeto. Este, por sua vez, vem-a-ser, conservando traços do objeto anterior, que foi negado. A medida que surge um novo objeto, surge também uma nova figura da consciência. As figuras da consciência são simples abstrações, sem nenhuma efetividade histórica. Para nós, que temos um olhar penetrante, observamos que o novo objeto que veio-a-ser, tenderá a desaparecer (*Vergehen*), tendo em vista a meta que orienta esse devir da consciência, qual seja: o saber absoluto.

A experiência, enquanto histórica, se efetiva na exteriorização e interiorização do Espírito. Nela o Espírito se apresenta em-si e para-si. O Espírito exterioriza-se, objetivando-se no mundo, resultado do desejo e do trabalho dos homens. O Espírito torna-se, então, “O Eu, que é Nós; Nós que é Eu”, por onde se tecem “os fios da história como mundo humano habitado pelo sentido ou pela razão”<sup>5</sup>. Com a exteriorização, temos o movimento de transformação do Em-si no Para-si, do Espírito como substância no Espírito como sujeito. O Espírito retorna a si mesmo. A Rememoração (*Erimmerung*)

---

<sup>5</sup> VAZ, H.C. Lima., *Cultura e Ideologia*, p. 39.

efetiva-se no seu duplo sentido: voltar para trás (*Zurückgehen*) e ir para si mesmo (*Insichgehen*). Na experiência, como histórica, o Espírito exteriorizou-se e retornou-a-si, mostrando-se como o círculo que se fecha em si mesmo. E a história, por conseguinte, tornou-se movimento que vai do em-si ao para-si, onde o indivíduo particular, através da formação cultural, torna-se indivíduo universal. História que sustenta-se na Rememoração, que mantém o que já foi no agora que é, permitindo ao Espírito alcançar o saber de si mesmo. O Espírito desenvolve completamente o saber-de-si, depois percorridas as figuras do mundo; que são históricas. Diz Hegel: “são figuras, porém, que diferem das figuras da consciência por serem os espíritos reais, efetividades propriamente ditas (...)”<sup>6</sup>. As figuras do mundo, portanto, diferenciam-se das figuras concretas, porque estas últimas indicam o espírito incompleto (o indivíduo particular), onde predomina uma só determinidade em todo o seu ser-aí.

Parece-nos, por último, que essas duas dimensões são chamadas a se articularem entre si. Essa articulação entre o dialético e o histórico da experiência, se efetiva à medida que entendemos o tempo como “devir intuído”. Neste sentido, as dimensões do devir, o ser e o nada, que sustentam o movimento dialético, articulam-se com as dimensões do tempo, no presente, o passado e o futuro. A passagem do nada ao ser, que leva ao nascimento do novo objeto, corresponde no tempo, a passagem do futuro ao presente. A passagem do ser ao nada, a negação deste novo objeto, corresponde, no tempo, a passagem do presente ao passado<sup>7</sup>. Passagem que, ao negar, conserva o negado. Passagem que é propriamente a suprassunção, um caminho de ida, mas também

---

<sup>6</sup> Hegel, op. cit., V. II, p. 9.

<sup>7</sup> Cf. Paulo E. ARANTES, p. 68.

de volta garantida pela rememoração. Passagem que é o fundamento da manifestação entendida como “o surgir e o passar que não surge e nem passa” (nesse nascimento compreendido como repouso, “o que nele se diferencia e se dá um ser-aí particular é conservado como algo que se *rememora*, cujo ser-aí é o saber de si mesmo (...)”<sup>8</sup>. Tal movimento da manifestação é possível porque ele se dá no tempo: “essa pura inquietude da vida e diferenciação absoluta”<sup>9</sup>.

Encerramos, pois, com um texto do próprio Hegel: “Por essa razão deve-se dizer que nada é sabido que não esteja na experiência (...). Com efeito, a experiência é exatamente isto: que o conteúdo - e ele é o próprio espírito - seja em-si substância, e assim, objeto da consciência. Mas essa substância, que é o espírito, é o seu vir-a-ser para ser o que é em-si; e só como esse vir-a-ser refletindo-se sobre si mesmo ele é em si, em verdade, o espírito. O espírito é em si o movimento que é o conhecer, - a transformação desse em-si no para-si; da substância no sujeito; do objeto da consciência em objeto da consciência-de-si; isto é, em objeto igualmente suprasumido, ou seja, no conceito”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Hegel, op. cit., V. I, p. 46.

<sup>9</sup> Ibid., Vol. I, p. 46.

<sup>10</sup> Ibid., Vol. II, p. 215.

## BIBLIOGRAFIA

### I. Obras de Hegel:

1. HEGEL., G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
2. \_\_\_\_\_, *Wissenschaft der Logik vol I e II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1975.
3. \_\_\_\_\_, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969.
4. \_\_\_\_\_, *Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Reclam, 1961.

### II. Traduções:

1. HEGEL, G.W.F., *La Phénoménologie de L'Esprit*, 2 vols. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1977.
2. \_\_\_\_\_, *Préface à la Phénoménologie de L'Esprit*. Traduction, commentaires et notes par Jean Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1978.

3. HEGEL, G.W.F. , *Leçon sur l'Histoire de la Philosophie*, tome 2. Traduction et notes par Pierre Garniron. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1971.
4. \_\_\_\_\_, *Principles de la philosophie du droit*. Trad. Andre Kaan. Paris: Gallimard, 1983.
5. \_\_\_\_\_, *La raison dans l'histoire*. Trad. Kostas Papaioannou. Paris: Union Générale d'édition, 1965.
6. \_\_\_\_\_, *Propedeutica filosofica*. Traduzione, introduzione e note di Giorgio Radetti. Firenze: La Nuova Italia editrice, 1977.
7. \_\_\_\_\_, *Fenomenologia del Spirito*. Trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
8. \_\_\_\_\_, *Escritos de Juventud*. Trad. José M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
9. \_\_\_\_\_, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Trad. Juan A. R. Tores. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
10. \_\_\_\_\_, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
11. \_\_\_\_\_, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
12. \_\_\_\_\_, *Hegel, Prefácio, Introdução, Cap. I e II da Fenomenologia do Espírito*. Trad. Henrique C.L. Vaz. São Paulo, Abril Cultural, 1974.

13. HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito, vol I e II*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
14. \_\_\_\_\_, *Propedeutica Filosófica*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.
15. \_\_\_\_\_, *Enciclopédia das ciências filosóficas em Epítome*, 3 vols. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

### **III. Bibliografia pesquisada sobre o tema:**

1. ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Victor Sanchez Zavala. Madrid: Taurus, 1970.
2. AQUINO, Marcelo F. de. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.
3. ARANTES, Paulo E. *Hegel - A ordem do tempo*. Tradução e Prefácio de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Polis, 1981.
4. BIARD, J. et BUVAT, D., KERVEGAN, J.F. et KLING, J.F. al. *Introduction à la lecture de la science de la logique de Hegel - L'Être*. Paris: Editions Aubier - Montaigne, 1981.
5. BLOCH, Ernest. *Subjekt - Objekt - Erläuterungen zur Hegel*. Frankfurt am main: Suhrkamp, 1985.
6. BORNHEIM, Gerd A. *Dialética, teoria e práxis*. Porto Alegre - Rio de Janeiro: Editora Globo, 1983.

7. \_\_\_\_\_, Hegel e o problema da tese do processo dialético. Rev. Bras. de Filosofia. São Paulo, 1970, vol. XX, Fasc. 80, pp. 406-419.
8. CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento, vol II e III*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
9. CHÂTELET, François. *Hegel*. Paris: Seuil, 1968.
10. COLOMBER, Euseli. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, vol II*. Barcelona: Editorial Heider, 1986.
11. CZERNA, Renato C. Lógica e história na visão hegeliana. Rev. Bras. de Filosofia, São Paulo, 1970, Vol. XX, Fasc. 80, pp. 420-452.
12. DELEUZE, Gilles. *Para ler Kant*. Trad. Sônia D.P. Guimarães, 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.
13. D'HONDT, Jacques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Trad. Anibal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1966.
14. \_\_\_\_\_. *De Hegel a Marx*. Trad. Anibal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1972.
15. \_\_\_\_\_. *Hegel - textes e débats*. Paris: Librairie Générale Française, 1984.
16. DILTHEY, Wilhlm. *Hegel y el idealismo*. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

17. ESPINOSA, B. *Tratado da correção do intelecto*. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
18. FICHTE, J.G. *A doutrina da ciência de 1774 e outros escritos*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
19. FOULQUIÉ, Paul. *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
20. FULDA, Hans und HENRICH, Dieter. *Materialen zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
21. GADAMER, H.G., *La dialectica de Hegel - cinco ensayos hermenêuticos*, 3ª edição, tradução Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Catedra, 1988.
22. GARAUDY, Roger. *Para conhecer o pensamento de Hegel*. Trad. Suely Bastos. Porto Alegre: L. & P.M., 1983.
23. GAUVIN, J. "Entfremdung" et Entausserung" dans la Phen. de l'Esprit de Hegel". *Archives de Philosophie*, nº 25, 1962, pp. 555-571.
24. GOLDMAN, L. *Introduction à la philosophie de Kant*. Paris: Gallimard, 1967.
25. GOMES, Nelson Gonçalves (Org.). *Hegel - um seminário na UnB*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
26. GRAYEFF, Felix. *Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant*. Trad. António Fidalgo. Lisboa: Edições 70, 1987.
27. HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

28. HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José G. Belo, 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
29. HEIDEGGER, M. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.
30. \_\_\_\_\_, *La "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*. Trad. Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1984.
31. \_\_\_\_\_, *Sendas perdidas*. Trad. José R. Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960.
32. HYPPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*. Paris: Editions Montaigne, 1946.
33. \_\_\_\_\_, *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José M. Lima. Lisboa: Edições 70, 1983.
34. \_\_\_\_\_, *Génesis y estructura de la "Fenomenologia del Espíritu" de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Bucy. Barcelona: Ediciones Península, 1974.
35. KAUFMANN, Walter. *Hegel*. Trad. Victor S. de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
36. KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 1982.
37. \_\_\_\_\_, *Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart: Reclam, 1981.
38. \_\_\_\_\_, *Critique de la raison pure*. 4ª ed. Trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

39. KANT, Immanuel. *Critique de la faculté de juger*, sous la direction de Ferdinand Alquié. Paris: Gallimard, 1985.
40. \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
41. \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldeu Moosbrugger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
42. KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel - Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Chueneau*. Paris: Tel - Gallimard, 1985.
43. KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: TEL - Gallimard, 1981.
44. LABARRIÈRE, P. J.. *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel - Introduction à une lecture*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.
45. \_\_\_\_\_. *Structure et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. 3<sup>a</sup> ed. Paris: Aubier-Montaigne, 1985.
46. LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética - Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. Renato J. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
47. LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Trad. Rémi Laureillard. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

48. MARCUSE, Herbert. *Ontología de Hegel y Teoría de la historicidad*, 2ª ed. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1972.
49. \_\_\_\_\_. *Razão e Revolução - Hegel e o advento da teoria social*, 3ª ed. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
50. \_\_\_\_\_. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Ed. Loyola, 1992.
51. MENEZES, Djacir. "Análise hegeliana da "coisa"". *Rev. Bras. de Filosofia*. São Paulo, 1970, vol. XX, Fasc. 80, pp. 373-383.
52. MÜLLER, Marcos Lutz. "A experiência caminho para a verdade?". *Rev. Bras. de Filosofia*, 1967, vol. XVII, fasc. 66, pp. 146-177.
53. PALMIER, J.M. *Hegel - ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
54. PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. 2ª ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1985.
55. PÖGGLER, Otto. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München: Verlag Karl Abber, 1973.
56. \_\_\_\_\_. "Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'Esprit?", *Archives de Philosophie*, 1966, n° 29, pp. 189-236.
57. RIPALDA, José Maria. *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W. Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

58. RÖD, Wolfgang. *Filosofia dialética moderna*. Trad. Maria Cecília M. de Carvalho e Estevão Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.
59. ROHDEN, Valério. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.
60. ROSENFELD, Denis L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
61. \_\_\_\_\_. *Introdução ao pensamento político de Hegel*. São Paulo: Editora Ática, 1993.
62. SALVADORI, Roberto. *Interpretazioni hegeliane*. Firenze: La nuova Itália.
63. SANTOS, José H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Belo Horizonte: Ed. Loyola, 1993.
64. STEIN, Ernildo e BONI, Luis A. de (Org.) *Dialética e liberdade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
65. TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1975.
66. VAZ, Henrique C.L. *Ontologia e história*. São Paulo: Duas cidades, 1968.
67. \_\_\_\_\_. "Fenomenologia e sistema", Rev. Bras. de Filosofia. São Paulo, 1970, vol XX, fasc. 80, pp. 384-405.
68. \_\_\_\_\_. "Cultura e ideologia". *Kriterion*. Belo Horizonte, 1973-1974, vol XX, nº 67, pp. 23-59.

69. VAZ, Henrique C.L. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Ed. Loyola, 1991.
70. WEIL, Eric. *Hegel et l'Etat - cinq conférences*. 6<sup>a</sup> ed. Paris: Librairie Philosophique, J. Vrin, 1985.