



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PAULO FERNANDO SOUZA DA SILVA JÚNIOR

**LINGUAGEM E INTERSUBJETIVIDADE NO IV CAPÍTULO
DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE G.W.F HEGEL**

Recife
2019

PAULO FERNANDO SOUZA DA SILVA JÚNIOR

**LINGUAGEM E INTERSUBJETIVIDADE NO IV CAPÍTULO
DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE G.W.F HEGEL**

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ontologia e Linguagem

Orientador: Prof. Dr. Jesus Vásquez Torres.

Coorientador: Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes.

Recife
2019

Catálogo na fonte:
Bibliotecária: Valdícea Alves Silva, CRB4-1260

S586l Silva Júnior, Paulo Fernando Souza da.

Linguagem e intersubjetividade no IV capítulo da Fenomenologia do Espírito de G.W.F. Hegel / Paulo Fernando Souza da Silva Júnior. – 2020.

96 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Jesus Vásquez Torres.

Coorientador: Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2020.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 3. Dialética. 4. Linguagem e línguas – Filosofia. 5. Intersubjetividade. 6. Reconhecimento (Filosofia).
I. Torres, Jesus Vásquez (Orientador). II. Moraes, Alfredo de Oliveira (Coorientador).
III. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-050)

PAULO FERNANDO SOUZA DA SILVA JÚNIOR

**LINGUAGEM E INTERSUBJETIVIDADE NO IV CAPÍTULO DA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE G.W.F HEGEL**

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 27/09/2019

BANCA EXAMINADORA

Profº Dr. Jesus Vázquez Torres (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Profº Dr. Alfredo de Oliveira Moraes (Coorientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Profº Dr. Felipe Augusto Barreto Campello de Melo
Universidade Federal de Pernambuco

Profº Dr. Suzano de Aquino Guimarães
Universidade Federal de Pernambuco

Dedico aos meus queridos pais, Sr. Paulo Fernando Souza da Silva e a Sra. Zenaide de Santana da Silva que com muito amor, carinho, paciência e compreensão me possibilitaram a realização desse trabalho, pois, mediante o respeito à minha decisão profissional me permitiram trilhar o duro caminho que elegi ao compreenderem que neste percurso, me sinto bem, e que tem me permitido também ser feliz num contínuo processo dialético de realização.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus que através de seu imenso amor me possibilitou o reencontro comigo mesmo para que este trabalho pudesse ter sido levado a termo. Gostaria de agradecer ao meu querido mestre Prof. Alfredo de Oliveira Moraes sempre tão querido para mim, colocou seu gabinete a minha disposição quando eu estava no início de formação, sem sombras de dúvidas, sem o suporte dele eu não teria chegado a realização desse trabalho, pois, com ele eu tive um suporte afetivo, de amor, carinho, compreensão e de um vasto conhecimento filosófico que me estimulou a grandes reflexões.

Gostaria de agradecer igualmente ao prof. Jesus Vázquez Torres que me possibilitou uma rica formação filosófica. Agradeço também ao prof. Homero Luís Alves de Lima, que sempre me apoiou e me alertou sobre a necessidade de terminar esse processo visando sempre minha felicidade.

Por fim, gostaria de agradecer aos meus grandes amigos e amigas que sem o apoio afetivo deles nos momentos mais difíceis eu não teria chegado até aqui, a saber, Aline Lima de Souza, Adriel Akário Lopes Cámara, Eduardo Travassos Rodrigues, Henrique Capeleiro Maia, José Eudes da Silva, Magaly do Carmo Barbosa, Marília Mendonça de Souza Leão Santos, Maria Jacilene da Silva, Rebeka de Paula Gomes da Silva e Thaísa Kalidia Sena, agradecido.

RESUMO

O problema ao qual nos propomos desenvolver neste trabalho consiste em pensar com Hegel sobre uma possível elucidação acerca do problema do reconhecimento de cada consciência-de-si dentro do estofo universal, que é a cultura, haja vista que para Hegel a verdade só pode ter seu lugar adequado dentro do universal. Esta posição foi objeto de muitas críticas, que o acusavam de ter anulado toda e qualquer singularidade em nome do universal. Pois bem, teremos a missão de através desta afirmação acusatória, torná-la em uma pergunta que nos instigará a investigar, se 1) pode ser transformada em uma indagação, 2) se a Fenomenologia do Espírito apresenta elementos probatórios em defesa do seguinte problema: como é possível que a individualidade de cada consciência-de-si não seja anulada pelo universal, e como a linguagem através da suprassunção lógica-ontológica, é o principal instrumento que possibilita o verdadeiro reconhecimento efetivo. Isso nos exige, portanto, que percorramos as experiências cognoscitivas mais primitivas que trilhará a consciência natural, até chegar a ser consciência-de-si, isso se deve ao fato que a suprassunção compreensiva da relação sujeito-objeto, que não justapõe aquela relação é de fundamental importância para que possamos pelo menos sinalizar uma possível resposta ao problema posto. Essa experiência como veremos é vivenciada desde o primeiro estágio da consciência, a certeza sensível, cuja verdade está na universalidade, veremos detalhadamente o que assumimos como pressuposto sinalizador que possibilitará a compreensão adequada do que ocorre no drama da relação intersubjetiva em busca do reconhecimento mútuo.

Palavras-chave: Hegel. Linguagem. Intersubjetividade. Reconhecimento. Dialética.

ABSTRACT

The problem we propose to deal with throughout this work consists in thinking with Hegel on a possible elucidation about the difficulty of the recognition of each self-consciousness within the universal, which is culture, and that only because truth for Hegel can only have its proper place within the universal. This position has been severely criticized by those who accused Hegel of completely ruling out each and every singularity for the sake of the universal. So by taking this criticism as our starting point and transforming it into a question, we here task ourselves with the goal of trying to find if (1) it's actually possible to question this assumption and (2) if the Phenomenology of Spirit presents enough support to answer the following: how is it possible for the individuality of each self-consciousness not to be ruled out by the universal, and how does language, through the logical-ontological *aufheben*, becomes the main instrument that allows the true effective recognition. For this we therefore have to follow on the footsteps of the most primitive cognitive experiences the natural conscience has gone through to elevate itself to a *de facto* self-consciousness. This is due to the fact that the comprehensive *aufheben* of the subject-object relationship cannot be seen as juxtaposed to the relationship that is of the utmost importance in order for us to provide a possible answer to our questioning. As we shall see, that experience is lived through from the first stage of consciousness, the so-called sensible certainty, whose truth lies in the universality. We will also detail what we assume as the signaling presupposition that will allow the proper understanding of what happens within the drama of intersubjective relationship in search of mutual recognition.

Keywords: Hegel. Language. Intersubjectivity recognition, dialectic.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	I O PROPÓSITO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO.....	11
2.1	O PROPÓSITO.....	11
2.2	ENTENDIMENTO E RAZÃO.....	13
2.3	BREVES CONSIDERAÇÕES ACERCA DO ABSOLUTO	16
2.4	O CETICISMO.....	26
2.5	O MÉTODO	34
2.6	O LUGAR DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO NO SISTEMA	37
3	II A LINGUAGEM E SEU PAPEL CONSTITUTIVO NA TRANSIÇÃO DA CONSCIÊNCIA PARA A CONSCIÊNCIA-DE-SI	41
3.1	CERTEZA SENSÍVEL.....	42
3.2	O LADO DO OBJETO.....	45
3.3	O LADO DO SUJEITO	49
3.4	A CERTEZA SENSÍVEL MESMA.....	55
3.5	PERCEPÇÃO	58
3.6	O ENTENDIMENTO.....	63
3.7	PRINCÍPIO DA NÃO CONTRADIÇÃO	68
4	III “EU, QUE É NÓS, NÓS QUE É EU”: A LINGUAGEM COMO MEDIAÇÃO DA SINGULARIDADE NO ESTEIO UNIVERSAL	76
4.1	MICRORRELAÇÕES.....	78
4.2	O VIVO COMO OBJETO DO DESEJO	81
4.3	A DIALÉTICA DO SENHOR E ESCRAVO	83
4.4	A CONSCIÊNCIA-DE-SI COMO “ABERTURA À INFINITUDE”	87
4.5	A LÓGICA ESPECULATIVA.....	91
4.6	MACRORRELAÇÕES	92
	CONCLUSÃO.....	96
	REFERÊNCIAS.....	97

INTRODUÇÃO

Na história da Filosofia ou das ideias, Hegel levanta e inaugura um debate central nunca antes realizado, a saber, o problema da Intersubjetividade ou alteridade. A Fenomenologia do Espírito descreve o processo que realiza a consciência desde seu estágio mais incauto, simples, limitado, até o saber Absoluto – o espírito que sabe espírito. o conceito de espírito tem a significação de que as experiências que a consciência realiza no seu confronto com o objeto simultaneamente é a experiência que realiza de si mesma. Cabe-nos alertar que o saber absoluto não é alcançado por uma consciência isolada, mas em comunidade, isto é, através da unidade comunitária das consciências-de-si.

Nesta Obra, Hegel descreve o drama vivenciado por cada consciência-de-si rumo à unidade epistemológica e ética. O nosso problema neste trabalho abordará a linguagem e a intersubjetividade no IV capítulo da Fenomenologia do Espírito.

Sentimos a necessidade no primeiro capítulo mediante a metodologia que traçamos descrever de forma resumida o que aborda a Fenomenologia, i.é qual é o seu propósito. Dentro deste propósito tentamos demonstrar em linhas gerais qual é a importância da compreensão da supressão (negação, conservação, elevação), de uma consciência que opera pelo entendimento e uma consciência que opera pela Razão.

A distinção lançada no primeiro capítulo foi pensada para que os leitores possam se apropriar daquela diferença conceitual de modo a possibilitar-lhes que partes obscuras da Fenomenologia como por exemplo a do prefácio, possa se tornar mais acessível.

No mesmo capítulo é abordado problemas nevrálgicos que ainda hoje suscitam discussões, debates e grandes confusões na história das discussões em torno da Fenomenologia do Espírito. a saber, o que é o Absoluto, assim como o significado da realização do saber absoluto para cada consciência-de-si em sua singularidade e em comunidade. Ademais neste mesmo capítulo expomos como Fenomenologia do Espírito foi inicialmente pensada por Hegel e porque essa obra se distingue de outras devido a toda sua estrutura ser descritiva.

Outro ponto levantado foi o do percurso da experiência que faz a consciência e o problema do método investigativo, haja vista que podemos afirmar com segurança que na história da Filosofia o problema do método, ou melhor, a busca pelo método verdadeiro sempre foi de importância capital para toda atitude filosófica que anelava encontrar a verdade

– ou hegelianamente falando sobre o verdadeiro – das coisas sobre as quais versavam. Por fim, no último tópico assumimos uma posição de qual é o lugar da Fenomenologia do Espírito dentro do Sistema de Hegeliano.

No Segundo Capítulo entraremos no nosso problema, que consistiu em demonstrar como a linguagem assume um papel crucial na experiência da consciência em seu processo formativo. A consciência começa seu trajeto a partir de nada, que é o momento da Certeza Sensível, e pelo fato da *Fenomenologia do Espírito* ter sua estrutura desenvolvida como uma descrição, o método verdadeiro para cada consciência-de-si será auferido por um automovimento de interiorização a partir do exterior, i.e., da experiência. É este drama pelo qual passará cada consciência que a permitirá avançar num processo de retificação compreensiva pelo próprio movimento da linguagem.

Mas para atender qual exigência? Tendo em vista o seguinte problema: como é possível que cada individualidade, singularidade de cada consciência-de-si não seja anulada pelo universal, em outras palavras, como pode cada consciência-de-si surpassar as determinações culturais. Lógica ínsita na Fenomenologia do Espírito e haurida pela experiência negativa de cada consciência-de-si ao interiorizada. Permite-nos que a estabeleçamos como pressuposto sinalizador que possibilitará a compreensão adequada do que ocorre no drama da relação intersubjetiva em busca do reconhecimento mútuo.

No terceiro capítulo lançaremos possíveis caminhos sobre o porquê de a lógica especulativa ser o método mais apropriado para lidar com o Outro. E, como através deste é o que nos permite lidar melhor com a complexidade sobre o problema da singularidade de cada consciência-de-si no corpo social e o da possibilidade do reconhecimento mútuo.

I O PROPÓSITO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Qualquer pesquisador, para executar seu projeto de pesquisa, vê-se diante de dois grandes problemas: 1) escrevê-lo para leitores que estão em posse de um conhecimento mínimo e que ainda não dispõem do aparato conceitual necessário para entendê-lo, isto é, estimular os leitores a passar, pelo menos, das primeiras páginas, sem, contudo, vulgarizá-las, desde que o mesmo seja aprovado pelos examinadores competentes, i.e., a Banca e 2) também situar a mesma pesquisa em meio às já existentes em torno do tema para travar um diálogo. Diante disso, escolhemos dar preeminência à segunda via, sem deixar de observar as exigências dos leitores da primeira via. Nesse sentido, uma vez que o nosso trabalho se chama “Linguagem e Intersubjetividade no IV Capítulo da Fenomenologia do Espírito”, nada mais prudente que tentar esclarecer qual é o propósito desta grande obra. Cabe-nos, antes disso, salientar que propósito difere de projeto na medida em que pretende ser uma exposição mais sintética da obra, uma visão das linhas gerais, que não pretende esgotar a totalidade do projeto; no sentido de que aqui pretendemos esgotar qual seja o sentido da Fenomenologia, o que seria inviável para os fins deste trabalho.

1.1 O PROPÓSITO

Hegel, como é sabido, representa um dos marcos mais importantes na história do pensamento: a sua filosofia deu origem ao que se passou a denominar por *idealismo alemão*. Todavia, e não obstante a sua importância, muitos foram os que o criticaram¹. Fosse por razões pessoais e/ou filosóficas, o que é certo é que esses críticos ora o acusaram de excessivo otimismo, ora de uma elaboração arbitrária e rebuscada dos conceitos. Essas críticas, contudo, não são justas. Felizmente, no século XIX, e mesmo XX, surgiram já comentadores que foram instrumentais em mostrar quais os equívocos, seja de ordem biográfica ou mesmo literária, cometidos por esses intérpretes².

¹A saber: Karl Marx, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche ou Arthur Schopenhauer. Seja como for, não discutiremos nem estes autores nem os seus possíveis equívocos. Essa tarefa não cabe no objetivo deste artigo.

²Alguns exemplos desses comentadores: Karl Ludwig Michelet, em suas obras *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel* (II Vol., 1837-1838), *Entwicklungsgeschichte der Deutschen neuesten Philosophie mit besonderer mit der Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schelling Hegelschen Schule* (1843) e *Schelling und Hegel* (1839); Karl Rosenkranz, em *Hegel's Lebens* (1844); Jean Hyppolite, com *Gêneses e Estrutura da Fenomenologia do Espírito* (1946); Labarrière, em *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1968); Charles Taylor, com *Hegel, Sistema, Método e Estrutura* (ANO); Bernard Borgeous, com *Atos do Espírito* (ANO); Ramon Valls Plana, em

Isto posto, a investigação a qual nos propomos é a seguinte: tentar explicitar o implícito dentro do sistema hegeliano da função da linguagem como portadora do *Logos* [λόγος] que abarca, na sua integralidade, o sentido etimológico deste vocábulo grego (que, em Hegel, se expressa como Discurso – Razão – em sua *efetividade-real* [Wirklichkeit] e como esta função se insere dentro do problema da intersubjetividade na afirmação da singularidade no universal e como esta conexão pode possibilitar o verdadeiro reconhecimento efetivo.

A *Fenomenologia do Espírito* se apresenta como uma obra que, em função de sua natureza histórica e de sua proposta de uma nova maneira de filosofar, é capaz de afugentar qualquer leitor nas suas primeiras páginas — isto, claro, se este não estiver imbuído de uma obstinação ferrenha para tentar compreendê-la. A principal crítica que lhe é dirigida é que, talvez, o estilo escolhido por Hegel tenha sido propositalmente hermético.

Tal crítica não nos parece válida. Pois, se a *Fenomenologia* é uma obra que, à primeira vista, se apresenta quase que incompreensível em decorrência da maneira como está escrita, numa leitura mais atenta percebe-se que o que lhe subjaz são os problemas que Hegel procura resolver; em outras palavras, a escrita é densa porque a articulação conceitual de problemas tão graves assim o exige. Como tal, as suas exposições e resoluções estão no seu devido lugar.

Seja como for, começaremos, paradoxalmente até, por citar uma difícil passagem do prefácio³:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz dela momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo.⁴

Esta passagem do prefácio é importante, pois expressa que, para Hegel, toda realidade é constituída de uma dialética viva. Contudo, cabe aqui destacar que se deve ter em conta uma diferença crucial para que se entenda a dimensão de que trata a referida passagem. Nomeadamente, a distinção entre *entendimento* e *Razão*.

Del Yo Al Nosotros Lectura de la Fenomenología Del Espíritu de Hegel (1971). No Brasil destacam-se também as contribuições dos Padres Cláudio Henrique de Lima Vaz e Paulo Meneses.

³O prefácio, cremos, é a parte mais difícil da obra.

⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 7 Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. §2. p. 26.

Mas porquê? Se são determinações ou momentos abstratos da consciência que são desenvolvidos na parte posterior ao prefácio. No entanto, cabe lembrar que o prefácio foi uma exigência do editor para que a *Fenomenologia* pudesse ser impressa e, por isso, o autor, a contragosto e já de posse do conhecimento de todos os momentos percorridos pela consciência, o elaborou. Seja como for, nele podemos claramente observar que o texto é também difícil em virtude do seu conteúdo, já que toca em alguns dos elementos da *Lógica*, Estes, contudo, ganhariam, entre os anos 1812-1816, o desenvolvimento detalhado que mereciam.

1.2 ENTENDIMENTO E RAZÃO⁵

O entendimento assume uma função essencial na elaboração de uma reflexão teórica ou prática, a saber: separar, distinguir, fixar, determinar, pois é só por meio desta capacidade do pensamento que podemos distinguir uma coisa da outra, separá-la e determiná-la, uma vez que:

A atividade do entendimento em geral consiste em conferir ao seu conteúdo a forma da universalidade; e, na verdade, o universal posto por meio do entendimento é algo abstratamente universal, que, como tal, é sustentado em contraposição ao particular, mas por isso também, de novo determinado ao mesmo tempo como particular, ele mesmo. Enquanto o entendimento se refere a seus objetos separando e abstraindo, ele é o contrário da intuição imediata, que, como tal, só lida exclusivamente com o concreto e nele permanece.⁶

Muito embora o entendimento seja importante para a elevação do pensamento da rudeza do conhecimento, estaria condenado ao vazio de toda e qualquer determinação, caso permanecesse só no campo da experiência sensível ou no reino da percepção, já que estes momentos abstratos da consciência não são suficientes para expressar a coisa em sua universalidade; universalidade esta que, por sua vez, permite que transitemos no reino da compreensão. O entendimento, ao fixar cada coisa em seu devido lugar, deve dar passagem à

⁵A escolha metodológica de traçarmos a passagem do *Entendimento a Razão* reside na importância conceitual desta supressão desenvolvida desde os escritos de juventude como *Fé e Saber*, como uma tentativa de superar o idealismo subjetivo que não expressava a mediação entre, sujeito-objeto, exterior- interior, Deus-Homem-Mundo de uma maneira satisfatória para Hegel. Tal distinção também possibilita que passagens importantes do prefácio sejam compreensíveis.

⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas. 3 Ed. São Paulo: Loyola, 2012. Adendo ao §80. p. 160.

Razão ou, mais propriamente, ao pensamento especulativo capaz de captar a fluidez de toda realidade.

Mas tomemos cuidado. Pois uma pergunta de imediato surge: se a operação do nosso pensamento para que compreendamos as coisas e nos comuniquemos se processa, necessariamente, através do entendimento, *por que é necessário que nos elevemos à Razão?* Hegel estaria a sugerir que há outra operação do pensamento capaz de acessar o real de maneira mais adequada? Não seria essa Razão uma construção arbitrária de Hegel? Defendemos que não. Hegel, ele mesmo, afirma: “O entendimento sem a Razão é alguma coisa e a Razão sem o entendimento não é nada.” Assim sendo, é importante frisarmos que a tarefa do entendimento frente à Razão não desaparece, mas é supressumida, ou seja, negada, porém, ao mesmo tempo, conservada e elevada ao patamar da *Razão*.

A tarefa da Razão, ou melhor, a atividade da Razão é capaz de captar a fluidez da coisa mesma no jogo das suas contradições. Vimos que “O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor”.

Da passagem acima exposta, podemos depreender que, se nosso pensamento se limitasse ao entendimento, não compreenderíamos outra coisa senão que o botão, a flor e o fruto são apenas momentos isolados que não exercem influência alguma sobre os outros.

Entretanto, se nos elevamos ao campo da Razão negadora e do saber especulativo, apreendemos a conexão, a necessidade e a imanência de todos os estágios. Nesse sentido, a afirmação já atrás citada, “ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz dela momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários” implica que é essa igual necessidade que constitui, unicamente, a vida do todo. Este movimento, que é dialético, como nos diz o hermeneuta Gadamer (2000):

Se trata de um progressão imanente, que não pretende partir de nenhuma tese imposta, se não melhor seguir o automovimento dos conceitos, e expor, prescindindo por inteiro de toda transição designada desde fora, a consequência imanente do pensamento em progresso permanente.⁷

Feitas tais considerações, qual seria o principal objetivo de Hegel? Em que consiste essa radicalização da maneira de filosofar? A finalidade de Hegel consiste em elevar a

⁷GADAMER, Hans-Georg. **La Dialéctica de Hegel**. Cinco Ensayos Hermenéuticos. Tradução de Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000, p. 12, livre tradução.

Filosofia à forma de ciência em que “a Filosofia deixe de chamar-se amor ao saber, e passe ao saber efetivo”.⁸

No entanto, esta pretensão não é fruto de uma mera arbitrariedade, mas antes da necessidade que clama o Espírito do tempo em captar a fluidez da coisa mesma. Levantar o problema da coisa mesma se trata de expor a essencialidade da coisa da qual está se falando ou – em molde kantiano – do *númeno*: da coisa-em-si.

No entanto, não teria Kant afugentando toda a pretensão ilegítima da Razão de adentrar neste campo, pois ao fazê-lo, a razão teria por resultado a de produzir quimeras; Ao tentar demonstrar que somente conhecemos por meio de uma certa estrutura cognoscitiva, já dada *a priori*, que é condição de possibilidade de “conhecimento puro de objetos e não de objetos puros”⁹?

O resultado, para Kant, foi de que a Razão era incapaz de conhecer a coisa-em-si, por ultrapassar totalmente o campo da experiência, que, por sua vez, ultrapassa totalmente as condições de possibilidade dos objetos da experiência. Contudo, Hegel afirmará posteriormente, na “*Ciência da Lógica*”, ter sido o mérito kantiano o apontamento da dialética, apresentada nas “Antinomias da Razão Pura” da seguinte maneira:

Ora, a significação positiva e verdadeira das antinomias consiste, em geral, em que todo o efeito contém em si determinações opostas, e por isso o conhecer ou, mais precisamente, o conceituar de um objeto só significam justamente o mesmo que tornar-se consciente dele como de uma unidade concreta de determinações opostas.¹⁰

Ao demonstrar a necessidade da contradição como inerente ao pensar – o que Kant deduziu de tal implicação, representou para ele que esta contradição era fruto de um jogo falso, produzido pela dialética, na medida em que essas determinações estavam aplicadas à coisa-em-si. Por outro lado Hegel se contrapôs a esta limitação imposta por Kant, pois seria um contrassenso: pois se ele foi capaz de estabelecer um limite do que se podia conhecer ou não pela razão significa que o limite só poderia ter sido estabelecido, se ao mesmo tempo já tivesse ultrapassado, em outras palavras, estabelecer o limite é já ultrapassá-lo.

⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 7 Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, §5. p. 27.

⁹BONACCINI, J. A. **Sobre o projeto kantiano de uma Filosofia Transcendental Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 27, n. especial, pp. 211-232, 2013.

¹⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. 3 Ed. São Paulo: Loyola, 2012. Citação ao adendo §48 p. 121.

O resultado que Hegel não iria aceitar residiu no estabelecimento de uma fronteira rígida entre entendimento e Razão, como mencionamos acima. Uma vez que todo o esforço de Hegel consiste em demonstrar que a dialética não tem a consequência (que teve em Kant) de se perder e reduzir no negativo do seu próprio movimento e permanecer na exterioridade da contradição; ao contrário, a dialética consiste em demonstrar o positivo no negativo, os opostos numa unidade viva, a supressão de uma fronteira rígida entre entendimento e razão nos permitirá compreender porque o absoluto para Hegel é inevitavelmente acessível filosoficamente, pois como afirma o filósofo: “A luta da razão consiste em sobrepujar o que o entendimento fixou.”¹¹

1.3 BREVES CONSIDERAÇÕES ACERCA DO ABSOLUTO

A “Fenomenologia do Espírito” descreve o processo que faz a consciência até o estágio em que atinja o saber científico ou Absoluto. Saber científico e saber Absoluto são termos usados por Hegel que se identificam. Por quê? Pois somente em posse do Absoluto o indivíduo é capaz de fazer ciência. Todavia, qual é o significado extraordinário dessa experiência? O que entende Hegel por ciência, Absoluto? Ou, mais precisamente, qual é o significado desta experiência mesma para a própria consciência?

Afirmamos no início do nosso trabalho que a Fenomenologia desenvolvida por Hegel é estruturada descritivamente, essa maneira que Hegel escolheu para compor a *Fenomenologia do Espírito* a distinguiu de qualquer tratado filosófico anterior a Hegel. Mas por quê? Porque, ao descrever, Hegel quis se apartar de qualquer possibilidade de uma construção arbitrária, isto é, como queria, sem partir de qualquer pressuposição, pois o filósofo de Stuttgart afirma:

A Filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder pressupor seus objetos como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o método do conhecer para começar e para ir adiante.¹²

Urge, logo de imediato, a pergunta que todos aqueles que passaram pelo processo de formação filosófica, usualmente afeitos a uma apresentação cartesiana, tal e qual feita no “Discurso do Método”, não deixarão de colocar: como será, então, possível um começo livre

¹¹Ibid. Citação ao adendo §32 p. 95.

¹²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. 3 Ed. São Paulo: Loyola, 2012.

de pressuposições metodológicas que sirva à Filosofia e ao seu propósito de ir à coisa mesma? Em que consiste o problema?

Reside no problema do método, pois se Hegel tivesse estabelecido qualquer princípio como pressuposto, seria atingido por sua própria crítica que fizera aos filósofos anteriores que, segundo ele, consistiu em procurar e estabelecer primeiro as formas do conhecer ou o método, sem averiguar se o próprio ato de conhecer poderia fornecê-los o método intrínseco à própria realidade. Ademais, o problema principal para Hegel, é que, se estabelecemos o método previamente, ganhamos por consequência a limitação da coisa em-si e para-si em-si e para-si¹³ em sua manifestação (*Ercheinung*), isto é, a de não penetrar na coisa mesma. Em outras palavras, ficamos na *sous la surface* dos problemas sem penetrá-los e compreender a teia de relações que o constitui.

Tal inquietação nos conduz também ao problema enfrentado por Platão no diálogo “Mênnon”:

Se procuramos algo, ou procuramos algo que já sabemos ou algo que não sabemos, mas se procurássemos algo que já sabemos a pesquisa seria inútil, porque já sabemos aquilo que deveríamos andar à procura; se, pelo contrário, procurássemos algo que não sabemos, não saberíamos sequer que coisa procurar.¹⁴

A saída que encontra Hegel para este suposto problema irresoluto foi do seguinte modo: acompanhar o próprio desenrolar da experiência que faz a consciência que sai de seu estágio mais rudimentar de conhecimento rumo à autoconsciência-de-si-mesma como Espírito.

É com este compromisso de descrever – e não de construir – que a “Fenomenologia do Espírito” tem dois personagens, a saber: a *consciência natural* que faz a experiência e a *consciência filosófica* (o para nós), que, de posse do saber absoluto, tem a chave hermenêutica para interpretar o desenrolar do périplo da consciência, sem intervir nessa experiência.

Em síntese, a “Fenomenologia do Espírito” consiste na apresentação da formação da consciência para ciência para todos que ainda não passaram por ela, uma vez que essa

¹³Em-si (An sich) e Para-si (Fur sich) são conceitos chaves para compreensão da filosofia de Hegel. Sinteticamente podemos definir o conceito An Sich (em si), como uma essência não desdobrada, não implementada, tal conceito se compara ao aristotélico de potencia que como é sabido por todos que percorreram o caminho literário da história da filosofia, a potência só pode ser realizada, desenvolvida, executada se já estiver inclusa no ato. Por outro lado o conceito Fur Sich (para-si) é a realização daquilo que no An sich- em-si, só se apresentava em sua imediatez, ou seja, fora da compreensão da sua teia de relações que constituem o todo.

¹⁴apud CASERTANO, G. **Os Pré-Socráticos**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2011. p. 19.

formação é universal. Universal na Fenomenologia do Espírito é conceituado por Hegel como cultura. Diz-nos Hegel: “A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber, deveria ser entendida em seu sentido universal, o Espírito consciente-de-si na sua formação cultural.”¹⁵

Tal formação está aí para qualquer um que queira se debruçar – com seriedade, vigor, paixão e compromisso com a verdade, ou, como diz o próprio Hegel, com “entusiasmo abrasador”. O interessado deve, logo de início, estar ciente de que tal obra só fará sentido se nos laçarmos sem a impaciência que o mundo globalizado nos impõe.

Com efeito, é somente em refeitando todos os momentos percorridos pela consciência universal em nós mesmos, que Hegel sai da obscuridade de que tanto o acusam.

Talvez essa obscuridade aconteça, em virtude da pressa de querer compreender a realidade e lançar respostas, as quais, muitas vezes, se confundem com “filosofemas”; em outras palavras, respostas para problemas da realidade, expressos em sentenças que fogem à articulação necessária da teia de relações que constituem o real ao não ter sua expressão como sistema.

Diz-nos Hegel: “O saber só é efetivo – e só pode ser exposto – como ciência ou sistema.” Muitos criticaram o projeto filosófico hegeliano argumentando que, ao pôr a Filosofia como sistema, Hegel estaria introduzindo a Filosofia em um campo fechado de interpretação e até mesmo de respostas.

Defendemos aqui que não se trata disso, pois, como afirma Alfredo Moraes:

Uma das aversões ao seu sistema, atribuída duplamente a Nietzsche e Kierkegaard por conta do termo Sistema, para esses dois importantes filósofos “sistema” era sinônimo de algo fechado, tautologicamente centrado sobre si mesmo; não podemos culpá-los, pois, somente em nosso século, com o auxílio da Cibernética e que se pode compreender o sentido e o tipo de sistema que se apresenta no implícito hegeliano. Esta nova ciência nos explica que há dois tipos de “sistema”: um fechado ou entrópico e outro aberto ou neguentropico. Se compreendermos bem o “Sistema” hegeliano, trata-se de um sistema que se alimenta de entropia negativa, pois na sua dialética, Hegel expressa que o “verdadeiro e o todo. Mas o todo e somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento.”¹⁶

¹⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 7 Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, §28 p. 41.

¹⁶MORAES, Alfredo de Oliveira. Iniciando em Hegel para Compreender a Fenomenologia e o Existencialismo. *Aufklärung: Revista de Filosofia*, V. 2, N. 1, 2015, p. 73.

Feitas tais considerações, observamos que é muito estranho à Filosofia do próprio Hegel uma interpretação que o acuse de ter construído um sistema fechado ou a compreensão do próprio absoluto como estático.

Indagamos anteriormente sobre o que é o absoluto, e qual é a significação dessa experiência que faz a consciência natural rumo à ciência, isto é, ao saber absoluto. E como em boa parte de sua filosofia Hegel nos aparece com uma novidade na compressão da substância, ao designá-la de sujeito, ao afirma que: “Tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito.”¹⁷

O que estava Hegel estava querendo nos dizer com essa afirmação muito estranha a toda tradição filosófica? Estaria ele “matando” Deus ao designar a substância dessa forma? Pois ao fazer tal afirmação o resultado em última instância tudo é conhecimento e conhecimento do sujeito.

Contudo na *Fenomenologia do Espírito*, o sujeito no seu processo indutivo de autoconhecimento se dirige por uma necessidade intrínseca ao seu processo de formação, para que o seu mundo seja compartilhado no corpo social e não só, se dirige também para o saber do absoluto em comunidade, pois assim Hegel define a subjetividade: “eu é o conteúdo da relação e relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro para ele, é apenas ele próprio.”¹⁸

Neste sentido o absoluto definido como sujeito se expressa numa comunidade interativa de diversos mundos como realização de si mesmo, cada singularidade é um mundo em si mesmo que interagi no corpo social; Não só, no ato de salvaguardar a riqueza e as diferenças da totalidade da realidade-efetiva é que no processo imanente e permanente o absoluto se põe a si mesmo no seu-Ser Outro, manifestando-se numa unidade viva.

O Absoluto ou Deus, como queira designá-lo, está completamente comprometido com o mundo, e não poderia ser diferente, já que por definição, não a nada fora de si mesmo. Definido como sujeito significa que o absoluto é um permanente movimento de reflexão, em outras palavras, é nesse movimento eterno de pôr-se na exterioridade de-si que o absoluto retorna para si globalizando a riqueza das diferenças, manifesta no conceito vivo, a esse movimento chama Hegel reflexão, ou mediação, que não é outra coisa que: “a igualdade consigo mesmo semovente.” Ou em movimento. Isso implica afirmar que o absoluto enquanto

¹⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 7 Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, §17. p. 34.

¹⁸Ibid. §166 p.135.

sujeito num movimento eterno não para de criar, e de que, a humanidade, é copartícipe no seu projeto de realização, que é ser livre. Dito isto, afirma Hegel:

A necessidade de representar o absoluto como sujeito serviu-se das proposições: “Deus é o eterno” ou a “ordem moral do mundo” ou o amor etc. em tais proposições, o verdadeiro só é posto como sujeito diretamente, mas não é representado como o movimento do refletir-se em si mesmo. Numa proposição desse tipo se começa pela palavra “Deus”. De si, tal palavra é um som sem sentido, um simples nome; só o predicado diz o que Deus é. O predicado é sua implementação e seu significado; só nesse fim o começo vazio se tornar um saber efetivo.¹⁹

Mediante essa exposição, fica compreendido porque Hegel criticou fortemente o estabelecimento de uma fronteira rígida entre aquilo que se manifesta e uma suposta coisa em-si inacessível, uma contradição, como já tivemos ocasião de fazer comentários e como nos alerta Alfredo Moraes: “Se se toma como aceita a possível existência da coisa em si por trás do que se manifesta, e se todo o real é fenômeno, não há porque se ocupar com uma suposta coisa em-si inacessível e sim com aquilo que se mostra.”

Desse modo Hegel está contrapondo-se a qualquer forma de acesso direto ao absoluto sem passar pelo processo doloroso da mediação negadora. Uma vez que, para os que acreditam naquela maneira de filosofar, estará fugindo conseqüentemente ao modo científico que só tem sua exposição numa unidade articulada dos diversos momentos que constituem o todo. Contrapondo-se a qualquer tipo de filosofia que afirme ser possível o conhecimento direto do Absoluto, como foi o movimento romântico expresso pelo *Sturm und Drang* – tempestade e ímpeto – desse modo afirma Hegel:

Entretanto, não convém à ciência nem esse comedimento no receber, nem essa parcimônia no dar. Quem só busca edificação, quem pretende envolver na névoa a variedade terrena de seu ser-aí e de seu pensamento, e espera o prazer indeterminado daquela divindade indeterminada, veja bem onde é que pode encontrar tudo isso; vai achar facilmente o meio de fantasiar algo e ficar assim bem pago. Mas a Filosofia deve guarda-se de querer ser edificante.²⁰

Neste sentido, Hegel, contundentemente, se opõe a toda e qualquer forma de um suposto conhecimento sem a paciência do trabalho para construção do conceito que é a expressão do Espírito absoluto. Faz necessário frisar que Espírito é sujeito, deste modo temos que compreender que o conceito de Espírito na *Fenomenologia do Espírito* não tem o sentido

¹⁹Ibid. §23 p. 37.

²⁰Ibid. §9 p. 30.

de uma entidade que paira sobre o mundo e alheio a ele, mas se manifesta no próprio mundo ou mais especificamente na cultura, como já fizemos menção anteriormente. Contudo a primeira vista tal definição pode até soar estranho, no entanto, vejamos o que Hegel afirmou:

O indivíduo, cuja substância é o Espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos preparatórios que há muito de tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua lembrança, sem no entanto ter ali seu interesse nem demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus de formação cultural do Espírito universal, conforme o seu conteúdo; porém como figuras já depositadas pelo Espírito, como plataforma de um caminho já preparado e aplainado. Desse modo, vemos conhecimentos, que em antigas épocas ocupavam o Espírito maduro dos homens serem rebaixados a exercícios- ou mesmo jogos de meninos; assim pode reconhecer-se no progresso pedagógico, copiada como em silhuetas a história do Espírito do mundo. Esse ser-aí passado é propriedade já adquirida do Espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica. Conforme esse ponto de vista, a formação cultural considerada a partir do indivíduo consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e apropriando-se dela. Vista porém do ângulo do Espírito universal, enquanto é a substância, a formação cultural consiste apenas em que essa substância se dá a sua consciência de si, e em si produz o seu vir-a-ser e sua reflexão.²¹

Mas isso nos legou um grande problema que consiste em saber se o conhecimento Absoluto já é dado desde sempre ou se realmente é resultado de uma um longo caminho palmilhado pela humanidade. Não obstante o problema reside no seguinte ponto: se é dado desde sempre, parece que a descrição da *Fenomenologia* seria desnecessária, e, por outro lado, se é um resultado, como a consciência pode não está incorrendo numa petição de princípio, ao pretender que o fim justifique o seu começo?

Em realidade o problema levantado, no parágrafo supracitado deve-se ser compreendido mediante a seguinte linha de raciocínio: de que o absoluto já teria que ser dado desde início – mesmo que a consciência que começou seu processo formativo não pudesse saber. por quê? Pois, se assim não fosse, como a consciência percorreria seu processo formativo mediante uma necessidade intrínseca ao seu conhecimento e teria por resultado o saber absoluto?

Na verdade, a nova reformulação conceitual da substância, do absoluto empregada por Hegel, teve a intenção de não incorrer numa separação dualista que implicasse em um

²¹Ibid. §28 p. 41.

entendimento forâneo ao seu conceito, i.e., como algo alheio ao mundo, pois estaria retrocedendo a antiga conceituação divina da tradição.

Dito isto, o absoluto é apresentado como pondo a si mesmo os elementos para o seu próprio autoconhecimento, na comunidade das consciências-de-si através de um longo processo histórico. Do ponto de vista do absoluto – da ideia – podemos compreender que esse processo consiste numa emanação-criação de si mesmo, manifestas em novas figuras na realidade-efetiva.

E por outro lado, não poderia haver uma identificação conatural entre a consciência e ser sem o resultado dado desde sempre, pois se não a divindade e a humanidade seriam um só, não havendo distinção entre Deus-Homem o que, no sistema de Hegel, essa distinção é explícita.

A princípio essa querela parece nos conduzir a uma grande confusão, porque no final do percurso das consciências-de-si descrito na *Fenomenologia do Espírito*, ao haver uma identificação entre ser-pensar, subjetividade-objetividade, finito-infinito, nos conduz a pensar numa afirmação extrema, a saber, de que realmente o homem nada mais é do que a expressão da divindade, e que, mediante tal afirmação, Hegel só tenha continuado a trabalhar com os conceitos de Deus (Absoluto) por um mero artifício metódico que poderia ser apenas substituído por Humanidade.

No entanto tais problemas não podem ser interpretados desta maneira, pois devemos lembrar que a *Fenomenologia* é apenas o primeiro caminho que abre as portas para o sistema como um todo, uma vez que a *ciência da lógica* e a *enciclopédia das ciências filosóficas*, inicia sua exposição com o Ser que é o nada, que dar-se a si mesmo todo o conteúdo qualitativo.

Na *Fenomenologia* esta forma detalhada da essência divina se expressa tanto em sua figura epistemológica como histórica. isto posto, visto sob o ponto de vista do Sistema já elaborada e acabado, a *Fenomenologia do Espírito* está justificada mediante as várias figuras que lá foi descrita. Contudo ao falarmos dessa transformação semântica e conceitual que introduz Hegel sobre a sobre o absoluto. um elemento a não se descuidado é o da religião. Pois, esta figura, é desenvolvida por Hegel tanto no fim da *Fenomenologia* como no início da *Enciclopédia das Ciências filosóficas*, e, nesta última, da seguinte maneira: “A filosofia tem de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas tem a verdade por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido de que Deus é a verdade, e só ele é a verdade.”²²

²²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. 3 Ed. São Paulo: Loyola, 2012. §1.

Ao expressar a filosofia com esta ligação tão forte com a religião ao ter deus por mesmo objeto o que ele está querendo afirmar? É a de que ele está falando de filosofia em sentido metafísico. A filosofia ao ser compreendida por este prisma, tem em comum com a religião o seu objeto, e, um fato a não ser esquecido é a de que, a religião, não só historicamente, mas na própria construção do pensamento de Hegel, antecede a filosofia.

A religião precede seja do ponto de vista epistemológico, quanto lógico para própria compreensão da efetividade histórica da filosofia. Mas qual é o significado desse apontamento na compreensão no processo que faz a consciência rumo ao saber absoluto?

Reside no fato de que embora as religiões não se explicitem conceitualmente, elas o fazem mediante representações, e não é por este motivo que deveriam ser consideradas como se fossem, objetos de uma falsidade ou fantasia, e Hegel não compartilha dessa visão, as religiões indicam o verdadeiro, já que buscam e visam à verdade mediante a representação. Contudo é necessária fazer uma distinção entre representação e conceito.

Para Hegel a representação difere do conceito porque aquela não necessita de nenhuma demonstração lógica, a representação aqui entendida se expressa em parábolas, metáforas e estas são indicativos da verdade, e é por este motivo que Hegel afirmou:

A filosofia não pode ter medo da religião; nem pode assumir a posição de que devesse estar contente, se a religião apenas a tolerasse. Mas igualmente de outro lado, deve rejeitar a maneira de ver segundo a qual semelhantes mitos e representações religiosas são algo sem importância; pois eles têm entre os povos uma dignidade milenar.²³

A religião tem como objeto a verdade. Desta forma, o que Hegel nos alerta quando diz que a filosofia tem em comum o seu objeto com a religião é afirmação que em última instância o que a filosofia vai se debruçar é a *verdade*, que é Deus, o absoluto conceituado.

A religião tem que ser entendida no sentido mais amplo, não apenas a religião cristã, mas todas as religiões, haja vista que toda religião trabalha com a ideia de verdade e não só o cristianismo, contudo, embora reconheça o valor de outras religiões, para Hegel o cristianismo é a religião mais avançada no sentido de ter conseguido se aproximar da verdadeira ideia de espírito mas por quê? Pois como afirma Charles Taylor:

Esse ponto só poderia ser demonstrado através da aparição de um único homem-Deus. Na plenitude do pensamento especulativo, podemos, então, captar a verdade de que Deus é idêntico a cada ser humano e, não obstante,

p. 39.

²³Ibid, Citação ao adendo §24 p. 84.

não idêntico a ele, uma vez que a sua particularidade não consegue igualar a natureza universal de Deus. Porém, no estágio em que os seres humanos então se encontravam, a unidade de Deus e ser humano tinha de estar presente na intuição sensível imediata. Esse ponto da identidade de ser humano e Deus só podia ser demonstrado, no que se refere à intuição sensível, por um único homem-Deus, no qual a singularidade da subjetividade divina e representada na unicidade do filho de Deus.²⁴

É Por esta razão que a religião por ter a verdade por seu objeto, não se diferenciará da filosofia em seu conteúdo essencial, pois se a verdade para religião é Deus, igualmente será para Hegel a filosofia. A diferença consiste em que para a filosofia não ser mediante representação, mas mediante o trabalho da construção do conceito.

É a partir daí que consiste a necessidade de se compreender o *Deus desde o ponto de vista filosófico como o absoluto*, pois no prefácio da Fenomenologia Hegel mencionará que a expressão, Deus, é uma palavra vazia de significado, e que poderia até ser abandonada, que a única vantagem de falar de Deus é que ela implica em ser sujeito – como aqui já foi citado – a substância é sujeito, o Absoluto é sujeito, todo o elogio direcionado a Espinosa consistiu em que Espinosa pensou a substância de modo moderno e a única coisa que faltou foi tê-la concebido com sujeito. Qual é a importância dessa reformulação?

Essa congruência nos interessa pelo fato de que quando a religião cristã, pensa Deus como sujeito não irá diferir da filosofia que pensa o absoluto também como Espírito, ou seja, como sujeito. É por este motivo que Hegel fará uma distinção muito significativa entre espírito pensante e espírito pensado, ou o *pensamento pensante e pensamento pensado*. Em que reside tal distinção?

O pensamento pensado é tudo que já está instituído, vigente, estabelecido, o pensamento pensante é o ultrapassará o domínio vigente, e por isso a forma deste pensamento é o espírito vivo, e este se expressará na subjetividade. Ademais o espírito pensante não descarta a religião como um saber meramente representativo, pois terá por necessidade se voltar também sobre este saber, se apropriando dele para a partir daí poder avançar e constituir o conhecer e o conceber pensante.

A necessidade da qual fala Hegel significará que não é uma necessidade ontológica, no sentido de um dever ser, a necessidade aqui é a necessidade do Espírito cultural, e o espírito sentirá a necessidade de encontrar seu conteúdo e de provar seu objeto e determinações.

²⁴Taylor, Charles. **Hegel: Sistema, Método e Estrutura**. Ed. Realizações, Trad. Nélio Schneider. 2014. p. 237.

É por esta razão que a consciência suprassumirá esse conhecimento representativo, mediante a necessidade da razão mesma, é dentro dessa exigência Eusebio Colomer assim sintetiza:

O Espírito é por sua vez sujeito epistêmico, superador das opiniões irremediavelmente parciais e contrapostas, o sujeito da história universal, de uma pedagogia dolorosa da liberdade, cuja meta é a formação de uma comunidade universal de homens livres, e sujeito religioso realizado, no sentido de que nesta comunidade de homem livres, na qual tende o movimento histórico, se faz presente e real no tempo e reino de Deus, a comunidade espiritual anunciada pela religião, mas cujo o cumprimento se relegava a um futuro transcendente.²⁵

Surge novamente a pergunta, ou melhor, uma inquietação, que talvez sempre permaneça viva, que é a tendência à afirmação pelos motivos alegados anteriormente no início do levantamento dessa problemática, que é a de realizar a identificação do espírito absoluto e cultura. Pois em um primeiro sentido dá a entender que Hegel estaria destranscendentalizado Deus e reduzindo à humanidade.

Acreditamos e ressaltamos mais uma vez que tal afirmação seria precipitada se nos reduzirmos apenas à *Fenomenologia do Espírito*, pois a *ciência da lógica* começar com a *ideia* i.e., com o *Ser*, livre de todas as determinações, a consequência disto, é que em seu início o *Ser* se identifica com o nada. Diante de tal demonstração, muitos intérpretes concordam com a leitura de que Hegel não está trabalhando com a noção de Deus compreendido pela tradição, por outro lado, seria um equívoco deduzir através desta exposição, Hegel como um ateu declarado.

Esse paradoxo que nos dar entender a Fenomenologia acerca da concepção do absoluto como um saber que só pode se alcançado e manifesto pela comunidade das consciências-de-si, e ao mesmo tempo a de não se reduzir aquela em sua manifestação cultural, será melhor entendido como afirma Ramon Valls Plana da seguinte maneira:

A fenomenologia e o drama da sua dialética ascendente está estreitamente entrelaçado com a dialética descendente da ideia. O fim da fenomenologia o saber absoluto que se desenvolverá manifestamente na lógica, está pilotando secretamente todo o movimento ascensional da consciência. A consciência não está ciente desse trama subjacente, mas o autor da fenomenologia sim.²⁶

²⁵COLOMER, Eusebio: **El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger**. 1986, Herder Editorial, S.L., Barcelona. – p. 203, tradução do autor.

²⁶PLANA, R. Valls. **Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenologia del Espíritu**. Barcelona: Estela, 1971, p. 19, Livre tradução.

E é por esta razão que a partir da própria *Fenomenologia* é possível compreender que o absoluto enquanto universal terá mediante sua própria dinâmica de expressão a singularização como expressão de si mesmo, isto é, do universal, realizando dessa forma sua própria essência na existência pois: “é a pura espiritualidade como o universal que tem o modo da imediatez simples. Esse simples quando tem como tal a existência é o solo da ciência.[que é] o pensar o qual só está no Espírito”²⁷

Tal necessidade reflete o automovimento do Absoluto de querer se fazer sujeito significando assim, a saída de sua abstração – refletindo desta maneira a necessidade de se autodeterminar – deste modo o Absoluto tem que ser compreendido como imanente-transcendente, em outras palavras, para que a realidade seja efetiva, a condição de possibilidade de que o real se torne efetivo e efetividade expressa na comunidade das consciências-de-si, já teria que ser dada na forma da essência espiritual absoluta em que a forma possa se unificar com o conteúdo existencial. Nesta linha de interpretação afirma Ramon Valls Plana:

A isto se deve acrescentar que este conceito-sujeito portador em si do mundo objetivo não é rigorosamente um sujeito individual, senão um sujeito coletivo, uma comunidade com seu mundo. Isto o expressa Hegel dizendo que absoluto é Espírito “o conceito mais sublime ao qual pertence ao novo tempo e a sua religião. E por isso em definitivo, a ciência não será outra coisa que o Espírito plenamente desenvolvido em sua própria autoconsciência. O absoluto, segundo Hegel, é portanto, sujeito no duplo sentido, sujeito lógico e ôntico. É em realidade, sujeito ontológico, síntese de autoconsciência e subjetividade.”²⁸

1.4 O CETICISMO

Devido a razão metodológica que adotamos, começamos por um caminho inverso ao escolhido por Hegel, ao tentar explicar sinteticamente a sua obra, i.e., demos início ao nosso trabalho com o objetivo de tentar elucidar mediante uma exposição sintética, o que é o Absoluto e os problemas implicados na reconceituação sobre Deus.

Foi indagado no tópico anterior nas *Breves considerações acerca do absoluto*, de qual era o *significado do percurso da consciência* rumo ao saber absoluto. A nossa resposta será

²⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 7 Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 39.

²⁸PLANA, R. Valls. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Estela, 1971, p. 73, livre tradução.

melhor desenvolvida neste tópico em função da escolha metodológica explicitada no início de nosso trabalho.

Dito isto, a *Fenomenologia do Espírito* é a exposição articulada do processo que faz a consciência, este processo, se desenrolou, dirigido por uma necessidade milenar intrínseco à seu tempo histórico, a saber, a de resgatar todo périplo histórico para que cada consciência possa se compreender como espírito.

Não é sem razão que alguns problemas que foram suscitados no início deste trabalho de ordem epistemológica foram e são levantados, pois tais problemas não são levantados por uma decisão de autor da obra, nem pelos leitores, ao contrário, eles são suscitado pela própria consciência que percorre seu caminho em direção ao saber absoluto.

O próprio nome da obra, nos dar uma sugestão, *Fenomenologia do Espírito*, que podemos defini-la como um processo de manifestação (*Erscheinung*) consciente do espírito para si mesmo até vir-a-ser consciência-de-si. Ou de outro modo: espírito consciente de si mesmo. Pois como afirmou Gadamer este percurso, descreve o processo para a consciência de: “como chega a ser consciência consciente de que é autoconsciência”.²⁹ Sendo assim, epistemologia e ontologia, se entrecruzam nesta obra.

O aspecto propedêutico da *Fenomenologia do Espírito* se apresenta desde suas primeiras páginas. O primeiro ponto que é importante notar é de que Hegel ao assumir de imediato uma postura filosófica de não admitir qualquer pressuposto prévio, ou seja, algo que pudéssemos assumir como verdade de partida ou como critério para a verdade, de tal maneira que fosse possível prescindir de sua demonstração, em razão de uma suposta veracidade do método preestabelecido como fundamento.

Foi em vista desse problema que Hegel anunciou a *Fenomenologia* como introdução ao Sistema, pois nesta obra o conhecimento também é descrito e construído efetivamente a partir do nada, até chegar a um ponto em que o saber produzido pela consciência possa constituir-se como saber absoluto, i.e., o espírito que se sabe como Espírito.

E por meio desta exposição, conduzir a um ponto que a partir dele possibilite o verdadeiro início do filosofar científico, i.e., a partir da ideia em seu detalhe, que nos é apresentado na *Ciência da Lógica*.

É a partir das consequências expostas na *Fenomenologia*, que Hegel se contrapõe a Kant, no que teria sido o equívoco do filósofo da Crítica da Razão Pura, que foi o de ter

²⁹GADAMER, H-G. *La Dialéctica de Hegel*. Cinco Ensayos Hermenéuticos. Tradução de Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000. p. 50, livre tradução.

estabelecido de saída, a necessidade de conhecer o instrumento do conhecimento para depois empreender a tarefa de conhecer. Diz-nos Hegel:

Ora, esse cuidado chega até a transforma-se na convicção de que constitui um contrassenso, em seu conceito, todo empreendimento visando conquistar para a consciência o que é em si. Mediante o conhecer e que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória. Pois, se o conhecer é o instrumento para apoderar-se da essência absoluta, logo se suspeita que a aplicação de um instrumento não deixa a coisa tal como é para si, mas com ele traga conformação e alteração.³⁰

Para Hegel o que Kant conseguiu ao cuidar primeiro do instrumento adequado para empreender a tarefa de conhecer, teve por consequência o resultado contrário do que pretendia, por três razões:

1. Ao estabelecer previamente o *instrumento do conhecer*, se levanta o problema da garantia de que esse instrumento seja adequado para conhecer as coisas nelas mesmas (no sentido hegeliano, que tal, instrumento, método, seja expressão da própria natureza do real), outra questão que se levanta é a de qual a garantia que já não se está alterando o próprio objeto do conhecimento, limitando-o para nós o que deve ser conhecido, a partir de um estabelecimento prévio;
2. Diante desta querela, poderíamos então recorrer a forma de o *instrumento ser apenas um mero receptáculo* de informações, mas o que nos garantiria que esse meio permita que as coisas se manifestem para nós tal como é em-si, sem que a estrutura do meio mesmo não o possa alterá-lo?
3. Diante dessa grande dificuldade de não se encontrar uma método para começar a conhecer sem que os problemas que se levantam impeçam tal realização, a saída poderia ser a seguinte: para que possamos permitir que as coisas se manifestem nelas mesmas, e possamos ter um conhecimento sólido, poderíamos recorrer ao *modo de atuação* que o instrumento operou no objeto, i.e., subtrair do objeto o que o instrumento operou nele, esta forma segundo o Filósofo da *Fenomenologia*, deixaria igualmente a coisa tal como se apresentou inicialmente, pois, ao realizar a subtração nada se alteraria no objeto, por esta razão, Hegel afirmou:

Se através do instrumento o absoluto tivesse apenas de achegar-se a nós, como o passarinho na visgueira, sem que nada nele mudasse ele zombaria

³⁰HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. 7 Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, §73. p. 71.

desse artifício, seja não estivesse e não quisesse está perto de nós em si e para si.³¹

É por essas dificuldades que Hegel asseverou que a própria busca da compreensão do que pode ser ou não apreendido (interiorizado) já é ela mesma uma atitude filosófica. Por conseguinte, não seria necessário estabelecer os limites do conhecimento, i.é., do que se pode saber, uma vez que esse caminho que é um percurso de descoberta. Assim como, os meios, mecanismos de compreensão e de construção do pensamento filosófico, já se apresenta ele mesmo mediante o ato de filosofar, em outras palavras, já se manifesta como uma atividade intrínseca a própria atitude filosófica.

Desta maneira, estabelecer a justificação e a necessidade do saber, já se constitui como própria da atividade filosófica, logo, não se faz necessário, como compreendeu Kant, a procura e estabelecimento de um instrumento prévio, pois ao fazê-lo, já estaria estabelecendo, por consequência os próprios limites do que se pode conhecer.

Mas por qual razão? Tal limitação decorreria do fato de que os limites de nossas capacidade filosófica, assim como sua necessidade, e justificação, só pode advir no ato mesmo de conhecer. Esse cuidado empregado por Kant reside num aspecto importante para Hegel e talvez não percebido por Kant em sua densa profundidade. Mas por quê?

Pois ao se preocupar primordialmente com o conhecimento da atividade e das formas do pensar sobre o objeto, o filósofo de Königsberg não fez a indagação do significado da própria alteração do objeto para nós, a saber, da alteração que os objetos provoca em nós. No sentido da modificação que tal atitude provoca em nosso universo interior e exterior. Este, por sua vez, manifesta dentro de um processo histórico, e é por este motivo que Hegel afirma que “Só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto.”³²

Realizada essas considerações como, então, poderemos sair dessa encruzilhada que aparentemente Hegel nos impõe, qual seja o da impossibilidade de estabelecer previamente qualquer método como ponto de partida?

Estaria Hegel nos conduzindo ao campo da mera opinião em que cada individualidade sem o padrão de exame eficiente para transitar nos problemas que a filosofia nos impõe, se restrinja ao mero campo de sua própria opinião? Pensamos que não, o que Hegel nos exige é que encontremos o método intrínseco a própria a realidade efetiva, e ao encontrá-lo, a

³¹Ibid. §73 p. 72.

³²Ibid. §75 p. 72.

consequência desta descoberta é que o método se manifestará também como inerente à própria consciência.

O método que encontrou Hegel, melhor dizendo, a própria consciência descrita por ele, é o *dialético*, a significação dessa compreensão para consciência se apresenta como um itinerário dramático, uma vez que, a consciência ao se submeter à necessidade de realizar sua própria experiência, será arrastada por uma necessidade de sua própria experiência, a de suprasumir as verdades do seu universo interior. E de todo modo, esta necessidade só pode ser satisfeita, se a consciência começar o seu percurso epistemológico a partir do nada – para que se evite qualquer arbitrariedade – e esse processo implica para a própria consciência o seguinte:

A consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas o conceito do saber, ou saber não real. Mas enquanto se toma imediatamente por saber real, esse caminho tem, para ela, significação negativa: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade. Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida (*zweifel*) ou com mais propriedade, caminho de desespero (*verzweilflung*); pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido por um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade de forma que no fim, a coisa mesma seja tomada como era antes. Ao contrário, a dúvida (que expomos) é a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal.³³

A dúvida que Hegel descreve é fruto do automovimento dialético da experiência que faz a consciência. Dito isto, poderíamos, então, afirmar, que a figura do ceticismo surge devida a própria experiência da consciência e não por uma vontade qualquer de Hegel de inseri-la. Neste sentido a vantagem para Hegel do ceticismo é que ele anula as representações do mundo anterior de cada consciência, por quê? Pois é fruto do próprio movimento dialético, e como já dito e mais uma vez frisado, tão experiência não se constitui por uma decisão que parte da consciência para começar a filosofar, pois se assim o fosse, permaneceria incorrendo no equívoco rejeitado por Hegel de estabelecer como ponto de partida um método, porém, essa exigência se trata como afirma Jean Hyppolite devido ao fato de que:

Hegel quer partir da consciência comum, não podia levantar como princípio primeiro uma dúvida universal que é própria da consciência filosófica. Precisamente por isso, é que se opõe a uma dúvida sistemática e universal à

³³Ibid. §7, pp. 74-75.

evolução concreta da consciência que progressivamente aprende a duvidar o que anteriormente considerava como verdadeiro.³⁴

Não obstante, que importância ocupa a figura do ceticismo para consciência? Antes de darmos uma possível resposta para esse problema, sentimos a necessidade de descrevermos uma breve análise sobre o importante lugar do ceticismo na história da filosofia.

O ceticismo se apresenta como uma posição existencial que não podemos rejeitar e ignorar, isto por algumas razões, por não estarmos no âmbito da representação religiosa – que também tem sua importância e valor – para nos agarramos a dogmas de esperanças que nos asseguraria uma suposta estabilidade existencial diante do mundo, as consequências epistemológicas são bastante sérias para que possamos desprezá-las.

Em nossa história do pensamento filosófico ocidental o ceticismo assumiu diversas abordagens, surgido inicialmente como postura filosófica na antiguidade, a saber, na academia Platônica no século III até ceticismo de Pirron. Em seguida, assumiu outra importância como recurso metodológico, na Idade Média, protagonizado por Santo Agostinho. Em seguida esta atitude assumiu uma importância ainda maior no que concerne ao método, no despontar da Idade Moderna, chegando as últimas consequências com *David Hume*. Destarte, o problema central do ceticismo desde o período Helenístico consistiu segundo Richard Popkin do seguinte modo:

No período helenístico desenvolveram um conjunto de argumentos para estabelecer se 1º não era possível nenhum conhecimento, ou 2º se a evidência era insuficiente e inadequada para determinar se era possível algum conhecimento, e, portanto, que havia de suspender o juízo sobre todas as questões relativas ao conhecimento. A primeira destas opiniões é chamada de ceticismo acadêmico, a segunda ceticismo pirrônico.³⁵

Os cétricos acadêmicos empreenderam uma luta implacável contra qualquer forma de dogmatismo filosófico. E afirmaram a impossibilidade de haurir qualquer conhecimento, seja ele empírico ou transempírico.³⁶

O ceticismo pirrônico foi mais radical ao colocar qualquer juízo em suspensão contra qualquer forma de afirmação ou negação de uma proposição. Como se sabe, era do conhecimento de Hegel a história da evolução e do papel do ceticismo dentro da história da

³⁴Hyppolite, Jean. **Genesis y Estructura de la Fenomenologia del Espíritu de Hegel**. Ed. Ediciones Península. Ed. 1974 – livre tradução, p. 15.

³⁵Popkin, R. **La historia del Escepticismo desde Erasmo Hasta Spinoza**, trad. Juan José Utrilla, Ed. Fondo de cultura, ed. 1983. p. 15, livre tradução.

³⁶Ibid. p. 12, livre tradução.

filosofia. Assim como de sua relação e diferença desde o período helenístico elaborado pelos pirrônicos até o ceticismo moderno, que fora levado por Hume às últimas consequências contra a metafísica dogmática, ao tentar demonstrar e defender a impossibilidade do conhecimento das coisas em si, ou da conexão necessária entre causa e efeito.³⁷

Isto posto, adotamos duas perspectivas para tentar abordar os efeitos desse problema para a filosofia de Hegel, sem com isso pretendemos, lançá-los como única perspectiva de interpretação. A primeira poderia ser mediante a descrição da experiência que faz a consciência, que, percorreu todos os momentos e figuras e ascendeu ao saber Absoluto, e ter por atitude rejeitar a posição da consciência ordinária que não apreendeu a necessidade do desenvolvimento do pensamento filosófico com a seguinte crítica:

Com a mesma rigidez com que a opinião comum se prende à oposição entre o verdadeiro e o falso, costuma também cobrar, ante um sistema filosófico dado, uma atitude de aprovação ou de rejeição. Acha que qualquer esclarecimento a respeito do sistema só pode ser um ou outro, não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição.³⁸

Alguns poderiam objetar que esta passagem não constitui uma evidência para aceitação da concatenação dos sistemas filosóficos guiado por uma teleologia, em oposição àqueles que só veem na multiplicidade dos pensamentos filosóficos, uma história detalhada de disputas tendo por consequência a redenção ao ceticismo.

Por esta razão adotaremos a segunda via, que se dar mediante a própria experiência que faz consciência como momento necessário para seu progresso e mediante este processo, expor sua contradição e insuficiência.

Desta forma no momento do *ceticismo* a consciência que realizou a experiência e o drama do desvanecer das coisas na figura da *certeza sensível*, no vai-e-vem da *percepção* e a passagem para o interior das coisas no *entendimento* – os três primeiros capítulos da *Fenomenologia* – compreendeu que a negação de toda a realidade é obra dela, o que não foi alcançado nem pela negação limitadora do *desejo* e do trabalho da dialética do *senhor e escravo*, tampouco, pela liberdade abstrata do momento *estoico*, *empreender* uma cisão entre forma universal e conteúdo.

³⁷Hyppolite, J. **Genesis y Estructura de la Fenomenologia del Espíritu** de Hegel. Ed. Ediciones Península. Ed. 1974. p. 167, livre tradução.

³⁸Hegel, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §2. p. 26.

Desta maneira a positividade da consciência cética consistiu no fato de que o desvanecer da realidade – efetiva não são mais alheios para ela própria, pois a negatividade já não é mais apreendida como exteriores, e sim como obra da própria consciência.

Por consequência a consciência pagará o preço de sua atitude anuladora, uma vez que, embora a vantagem do ceticismo para consciência consistiu no exame do que é o *verdadeiro*, todavia esse caminho para consciência se constituiu em perda para própria consciência, pois todo seu mundo representacional se esfumou, isto é, perdeu o significado de verdadeiro.

Dito isto, a vantagem do *ceticismo* frente ao *estoicismo* – dentro da *Fenomenologia do Espírito* – foi a de ter saído da liberdade abstrata e agido com o caráter do negativo na multiplicidade de toda realidade, não obstante, tal atitude pagará o preço por permanecer na unilateralidade da negação ao não compreender que “toda negação é determinação” a implicação disso resultará na inquietude da falsa certeza de si mesma na anulação de todo ser outro.

Porém o mais interessante dessa descrição na *Fenomenologia*, residiu no fato de que porque a consciência esquece seus passos, esqueceu que a elevação para a consciência-de-si só foi possível mediante a reflexão dela diante do mundo i.e., da saída de si para seu ser outro, num movimento de reintegração daquelas. O que impediu, por sua vez, que caísse no solipsismo $A=A$ – identidade sem diferença – por isso a consciência que imersa nessa experiência pagou o preço necessário fruto do seu esquecimento. Por isso na figura do estoicismo se manifestará como uma consciência cindida:

Faz desvanecer no seu pensar o conteúdo inessencial; mas exatamente nisso a consciência é algo inessencial: declara o absoluto desvanecer, mas o declarar é; e essa consciência é o desvanecer declarado. Declara a nulidade do ver, ouvir etc., e ela mesma vê, ouve, etc.; declara a nulidade das essências éticas e delas faz o seu proceder. Seu agir e suas palavras se contradizem sempre; e desse modo, ela mesma tem uma dupla consciência contraditória e da imutabilidade e igualdade; e da completa contingência e desigualdade consigo mesma.... se lhe indicam 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 aí assim cada um, à custa da contradição consigo mesmo, se paga a alegria de ficar sempre em contradição com o outro.³⁹

³⁹Hegel, G.W.F **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §205

Sobre este tópico, aqui desenvolvido em resumo, o que podemos concluir é que a consequência desse resultado para a consciência é ser fenômeno para si mesma, já que a consciência ao fazer a sua experiência no saber que se manifesta, encontra-se a si própria em tudo o que é.

Por esta razão o movimento dialético vai revelar para a consciência natural que segue seu rumo ao saber filosófico que “As formas fenomênicas do objeto correspondem às formas fenomênicas do sujeito.” É preciso mais uma vez ressaltar que essa dúvida pela qual passa a consciência não é um decisão que ela própria institui, mas, é fruto da própria experiência, e esta revela para própria consciência sua insatisfação de ter uma compreensão parcial da realidade pois como afirma Hegel:

Assim o processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente. O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além do seu ser aí imediato, mas é expulso para-fora-dali por um Outro.⁴⁰

A consciência natural imersa na experiência que faz de si mesma, se perceberá dentro de uma exigência de transcender-se a si mesma, para realização de sua meta “onde o conceito corresponde o objeto e o objeto ao conceito”⁴¹

1.5 O MÉTODO

Mediante o exposto, a consciência é solicitada a transcender qualquer visão parcial da realidade. Isto porque ao não estabelecer qualquer instrumento como pressuposto para todo o ato de conhecer, a consciência no seu processo de desenvolvimento em direção ao saber absoluto, encontrou o padrão de medida em si mesma. É mediante esse voltar-se sobre si mesma, que a consciência encontrará a *dialética* como um instrumento intrínseco a própria realidade, e isto se deve ao fato de que, a consciência desde o início, realiza, mesmo sem saber, a distinção entre sujeito e objeto e ao fazê-lo percebe que:

já está dada a distinção entre [um momento de] algo que é, para a *consciência*, o *em-si*, e um outro momento que é o saber no 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 deva então mudar o seu saber para adequá-lo ao objeto. Porém na mudança do saber, de fato se muda também para ele o

⁴⁰Ibid. §80 p. 76.

⁴¹Ibid. §80 p. 76.

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.⁴²

Em ultima instancia esse percurso vai revelar para a consciência que não se elevou ainda a se compreender como Espírito que o padrão de medida se identifica com pensamento e com toda a realidade-efetiva simultaneamente, a saber, o *dialético*, o método que é capaz de captar a teia de relações que estrutura toda da realidade –efetiva.

Deste modo a consciência nesse processo se perceberá como significadora de todo o real, é neste mundo simbólico que é construído não por uma consciência, mas pelo coletivo, i.e., por cada consciência-de-si, que entramos no nosso problema, a saber, como a linguagem se insere nesse processo de desvelar o sentido real das coisas de modo que possa promover a real experiência da alteridade, sem que o singular seja anulado pelo universal, em outras palavras, que seja a expressão do próprio universal. como afirmou Hegel, de que:

[...] A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de está presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual a essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E finalmente ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto.⁴³

Mas é tão patente assim, como nos parece à primeira vista, a autoevidência do saber absoluto, assim como a sua necessidade e concatenação de figuras, mediante o processo que percorreu cada consciência rumo ao saber absoluto?

Assim como de seu método expresso pelo próprio movimento da linguagem? Será que não estaria Hegel lançando um dogmatismo metodológico desde o ponto de partida, algo que sempre recusou e criticou?

É fato que Hegel ao encontrar o método intrínseco a própria realidade como expressão da própria subjetividade enquanto pensamento que se pensa a si mesmo e que se põe, legou para posteridade filosófica e aos tempos vindouros – o que é objetos de muitas críticas – que o fim seja necessariamente um apontamento para onde partiu, cujo o automovimento só pode se expresso mediante a figura de círculos de círculos?

⁴²Ibid. §85 p. 79.

⁴³Ibid. §89 p.82

Hegel não estaria dogmatizando esse método como o único possível capaz de captar o real-efetivo? Ademais, qual é a real a intenção de Hegel ao defender exaustivamente que o método adequado por excelência para captar a realidade, tem que ser aquele cujo fim justifique o seu início?

A essencialidade da significação do conceito, não seria dogmatismo i.é., significa uma visão unilateral das coisas? E foi o que o próprio Hegel combateu, ao alertar que o método descrito por ele encontrado por um longo processo formativo da humanidade é o combate a qualquer tentativa de restringir o conteúdo assimilado por cada consciência, o que, do contrário, implicaria necessariamente na ausência de todo conhecimento verdadeiro por excelência.

A dialética neste sentido não só cumpre o papel de movimentar o conteúdo entitativo mediante sua autonegação, mas também recolhe, e reintegra, todos os momentos diferenciador que constitui a unidade. Este expressa desta maneira, na unidade, a riqueza de suas diferenças.

No que concerne ao problema do método dialético um ponto que muitas vezes pode nos passar batido é que a dialética é o elemento que movimenta a autocontradição pela negação, não permitindo dessa forma, qualquer unilateralização do conteúdo entitativo que pudesse impedir que a consciência o interiorize na riqueza de suas diferenças.

A dialética negativa se dirige para positividade da globalização das diferenças numa unidade que é captada pelo saber especulativo para que desta forma, possa se tornar um conhecimento positivo. Assim Vitorio Hoesler afirmou:

[...] A respeito do primeiro ponto, deve ser dito que não se consegue perceber por que auto-referência deveria excluir a referência ao estranho; o fenômeno, familiar a todos, da autoconsciência, e já o da consciência e do sentimento, prova ate mesmo no plano empírico a possibilidade de uma unidade das duas relações. A segunda objeção decerto quer dizer que Hegel subordinaria identidade e diferença à identidade – no entanto, a uma identidade sintética, diversa da primeira, da qual faz parte, como momento, também diferença, de modo que o que é abrangido por ela de maneira nenhuma coincide plenamente.⁴⁴

Podemos conceder aos críticos que com essa exposição, que Hegel talvez tenha fincado como o único método de apreensão da realidade-efetiva o método dialético-especulativo podendo ocasionar, por assim dizer, um certo desprezo pela filosofias ulteriores

⁴⁴HOESLE. V. **O sistema de Hegel. Idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**.ed. Loyola. Trad. Antonio Celiomar. 2007

se estas não se coadunarem com aquele método. Isso pode até ocorrer de fato, mas não em função de uma escolha arbitrária sobre o método, mas pela necessidade inerente à própria filosofia que ela possa dar conta do âmago das coisas sobre a qual versa, que é o todo.

Cabe-nos ainda salientar que o *todo* se distingue de *todas as coisas*, por quê? Pois aquele dentro da filosofia Hegeliana, versa sobre a teia de relações sobre o ente ao qual o filósofo está se debruçando.

Neste sentido encontramos elementos dentro da própria filosofia de Hegel que nos alerta que talvez o método especulativo seja o melhor para esse momento do Espírito e não o único a ponto de permanecer *ad aeternum*. Pois o próprio Hegel chega a afirmar que a manifestação dos objetos não se reduz a sua manifestação mesma, todavia, está interligada ao que está por vir, e como, a dedução do método foi encontrada pela manifestação dos entes, é concebível que possa advir um novo método que possa dar conta da realidade-efetiva em suas novas formas e exigências elucidativas.

1.6 O LUGAR DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO NO SISTEMA

O título da pesquisa de saída já nos apresenta um grande problema enfrentado por muitos intérpretes de Hegel desde o século XIX, a saber, qual é o lugar da *Fenomenologia do Espírito* dentro do sistema Hegeliano. Sabemos que a ideia principal de Hegel ao descrever a *Fenomenologia do Espírito* foi inicialmente pensada como sendo uma primeira parte do sistema e que em virtude da extensão e correção que a obra ia tomando, aquela ideia foi descartada pelo filósofo. Isso nos legou até hoje o problema sobre o lugar da Fenomenologia em seu sistema, o que conduziu alguns intérpretes considerá-la como um lugar de pouca importância no sistema.⁴⁵ Mas por quê?

Todo problema consistiu não apenas em virtude das correções que Hegel fizera no desenvolvimento da *Fenomenologia do Espírito*, mas também, porque na *Ciência da Lógica e Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, o Filósofo de Iena assim afirmou:

⁴⁵Acerca do referido problema podemos encontrar no apêndice do majestoso livro de Ramón Valls Plana, *Del yo al Nosotros, Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, sobre as diversas discussões acerca do lugar da Fenomenologia no Sistema de Hegel. Assim como nas obras de Otto Poeggeler, *Zur deutung der Phanomenologie des geistes*. Hegel- Studien, 1961, PP; 255-294. Reinhardt Klemens Maurer, *Hegel und das ende der Geschichte. Interpretationen zur Phaenomenologie des Geistes*. Giuseppe Bedeschi. *Appunti per una storia delle interpretazioni Della "Fenomenologia Dello Spirito Di Hegel*. – Giornale Critico della Filosofia Italiana, 46, 1967, 561 a 617.

A Filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder pressupor seus objetos como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o método do conhecer para começar e para ir adiante.⁴⁶

Em que consiste o problema? No problema do método, pois se Hegel tivesse estabelecido qualquer princípio como pressuposto, seria atingido por sua própria crítica que fizera aos filósofos anteriores que, segundo ele, consistiu em procurar e estabelecer primeiro as formas do conhecer ou o método, sem averiguar se o próprio ato de conhecer poderia fornecê-los o método intrínseco à própria realidade. Ademais, o problema principal para Hegel, é que, se estabelecemos o método previamente, ganhamos por consequência a limitação da coisa em-si e para-si em sua manifestação (*Ercheinung*), isto é, a de não penetrar na coisa mesma. Em outras palavras, ficamos na sous la surface dos problemas sem penetrá-los e compreender a teia de relações que o constitui.

Por outro lado, o fato de Hegel ter alertado que a ciência devia ter seu fundamento nela mesma e nada pressupor, somando-se a isso, o fato de ter feito breves referências seja no início da *Ciência da Lógica*, quanto na 3ª parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* sobre a *Fenomenologia do Espírito*, não implicou que a referida obra fosse menos importante no corpo do Sistema, pois lá, ao descrever o itinerário da consciência mais rudimentar, informe, rumo ao saber absoluto, nos mostrou como a consciência chegou a identificação constitutiva – sem nada pressupor – do pensamento e ser.

Por esta razão é possível concordar com Rosenkranz e Schimid respectivamente que defenderam com maestria sobre o entrelaçamento entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Lógica* e, mais especificamente, Schimid que afirmou que o pensamento de Hegel tem seu centro de gravidade na *Fenomenologia do Espírito*.⁴⁷ Mas por qual razão? Em sua *Ciência da Lógica* Hegel faz referência sobre a *Fenomenologia do Espírito* desta forma:

[...] Na introdução já se observou que a fenomenologia do espírito é a ciência da consciência, que ela tem por fim expor que a consciência tem como resultado final o conceito da ciência, a saber, puro saber. Neste sentido a lógica pressupõe a ciência do espírito fenomenológico, ciência que contém e demonstra a necessidade e por consequência a prova da própria verdade do ponto de vista do saber puro e também contém sua mediação em geral. Nesta

⁴⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. 3 Ed. São Paulo: Loyola, 2012. §1 – p. 39.

⁴⁷Giuseppe Bedeschi. *Appunti per una storia delle interpretazioni Della “Fenomenologia Dello Spirito Di Hegel*. – *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, pp. 566- 568.

ciência do espírito em suas manifestações, se parte da consciência empírica, sensível; e esta, é o verdadeiro saber imediato. Naquela mesma ciência se examina o que contém dito saber imediato.⁴⁸ (2013, p. 89)

Deste modo a *Fenomenologia do Espírito* assume um papel fundamental dentro do sistema de Hegel como parte integrante do mesmo, é um começo necessário – no sentido de que a antecede – para se chegar ao conceito de ciência. Ou ainda, como nos ensinou Pe. Vaz: É o pórtico majestoso de entrada no Sistema.

Dito isto, a *Fenomenologia* tinha que ter sido uma experiência prévia tanto para a consciência que é descrita naquela obra, assim como, para os que ainda não passaram por ela para poder dirigir-se a uma compreensão detalhada da *Lógica*, em outras palavras, para que se possa começar a investigação e elaboração científica. Todavia cabe salientar que aquela antecedência é necessária, para falar nos termos de Descartes não em *ordo essendi*, mas na *ordo cognoscendi*, i.e., é necessário para cada indivíduo (consciência).

É por tal razão de que a compreensão que o Sistema por ser definido como um círculo de círculos, e devido a este fato, o ponto de partida para começar a filosofar poderia ser qualquer um, me parece um pouco precipitada ao analisar do ponto de vista da *ordo cognoscendi*, mas por quê? Pois na *Ciência da Lógica* Hegel afirma:

[...] quando o ser puro é tomado como conteúdo do saber puro, este tem que retirar-se de seu conteúdo, deixá-lo atuar por si mesmo, e não determiná-lo mais. Melhor, se o puro ser tem que ser considerado como a unidade em que o conhecimento coincide em seu ponto mais alto de fusão com o objeto, então o conhecimento desaparece nessa unidade e já não tem diferença alguma com ela e, portanto, não deixa subsistir nenhuma determinação para ela mesma. De todas as maneiras, tampouco há um algo ou um conteúdo qualquer que pudesse ser utilizado para constituir um começo determinado⁴⁹

Isto posto, podemos afirmar que a tarefa primordial da *Fenomenologia do Espírito* é a de nos conduzir a identificação constitutiva de sujeito-objeto, ser-pensamento, finito-infinito. Pois, somente através daquela obra, se chega ao elemento do livre pensar, do pensamento puro, cujo começo é Ser em sua imediatez, que é livre de toda determinações, qualidades e exterioridade.

Deste modo a concepção divina a qual chegou Hegel é completamente distinta daquela da tradição filosófica, pois o projeto de Hegel com a sua *lógica* é como o próprio diz,

⁴⁸HEGEL, G.W.F **Ciencia de la lógica**. Trad. Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo vol. Único. 1ª Ed. Las cuarenta, 2013, p. 89.

⁴⁹Ibid. p. 94.

“conhecer a essencialidade divina, antes da criação da natureza e do espírito finito.” E por isso afirma Hyppolite:

Com efeito, para Hegel, não há um pensamento divino e depois a natureza e o espírito finito criado. A palavra criação é uma palavra da representação. Enuncia simplesmente que a natureza e o espírito finito (consciência como tal) estão posta sempre no elemento da alteridade.⁵⁰ (1996, p. 86)

Contudo o que isso significa, é que na *ordo ensendi*, o que pressupõe o absoluto? É ele mesmo, mediante qual razão? Devido à própria dinâmica de sua natureza que é autorreflexão em si mesmo, e autoposição de si no seu-ser Outro, em outras palavras, o absoluto se autodetermina por uma necessidade imanente ao seu conteúdo de modo que, o resultado volta ao seu fundamento, demonstrando assim, o entrelaçamento tanto de seu princípio como de seu fim. Deste modo embora o sistema de Hegel possa ter vários começos o da Fenomenologia é o melhor (PLANA. 1994. p. 395).

⁵⁰HYPOLITE JEAN. **Lógica y Existencia**. Trad. Luisa Medrano. Ed. Herder. 1996, p. 86.

II A LINGUAGEM E SEU PAPEL CONSTITUTIVO NA TRANSIÇÃO DA CONSCIÊNCIA PARA A CONSCIÊNCIA-DE-SI

Neste capítulo entramos no problema ao qual nos propomos que consiste em pensar com Hegel sobre uma possível elucidação acerca do problema do reconhecimento de cada consciência- de-si dentro do estofo universal, que é a cultura, pois, de fato, para Hegel a verdade só pode ter seu lugar adequado dentro do universal.

Esta posição foi objeto de muitas críticas, que o acusavam de ter anulado toda e qualquer singularidade em nome do universal. Pois bem, teremos a missão de através desta afirmação acusatória, torná-la em uma pergunta que nos instigará a investigar, se 1) pode ser transformada em uma indagação, 2) se a Fenomenologia do Espírito apresenta elementos probatórios em defesa da seguinte indagação: como é possível que a individualidade de cada consciência-de-si não seja anulada pelo universal, e como a linguagem⁵¹ através da suprassunção lógica-ontológica, é o principal instrumento do verdadeiro reconhecimento efetivo.

Isso nos exige, portanto, que percorramos as experiências cognoscitivas mais primitivas que trilhará a consciência natural, até chegar a ser consciência-de-si, isto se deve ao fato de que a suprassunção compreensiva da relação sujeito-objeto,⁵² que não justaponha aquela relação, é de fundamental importância para que possamos pelo menos sinalizar uma possível resposta ao problema posto, pois como afirma Ramón Valls Plana:

A estrutura social do espírito possibilita e impulsiona a vida mesma do individuo. Sob esta perspectiva devemos interpretar a evolução do singular como uma educação ou preparação para a vida social. Se esta vai ser uma luta pelo reconhecimento mutuo no seio da sociedade, se deve compreender que quando o individuo crê está no conhecimento e na análise das coisas

⁵¹Simon, Josef em seu livro *“O Problema da Linguagem em Hegel”* nos diz que : “ Se se conseguisse demonstrar que a essência da linguagem é o objeto da experiência do absoluto em Hegel, isto poderia contribuir a esclarecer a problemática posição em que Hegel ocupa na história da filosofia. Se o homem existe como consciência, isto é, na cisão sujeito-objeto, sob um mais profundo fundamento ontológico, esse fundamento de sua existência tem que aceder como tal, a sua consciência; esta tem que saber dele, não para poder existir como consciência fática, mas sim para poder filosofar a respeito, para poder existir pensando”. (Livre tradução, El problema del lenguaje em Hegel, trad. Ana Gud, ed. Taurus, 1982, título Original: *Das Problem der Sprache Bei Hegel, 1966.*

⁵²Hegel na ciência da lógica nos diz: “As formas do pensamento estão antes de tudo expostas e consignadas pela linguagem do homem. Em nossos dias nunca se repetiu bastante que o homem só se distingue do animal pelo pensamento. Em tudo aquilo que se converte em algo interior e principalmente na representação, no que faz o seu eu, tem penetrado a linguagem e o que o homem converte em linguagem e expressa nela, contém escondida, mesclada ou elaborada uma categoria tão natural que é o elemento lógico ou melhor dizendo, tão inerente à sua natureza”.- livre tradução da *Ciência de la Lógica*, trad. Rodolfo Mondolfo, ed. Las quarenta 2013.

mundanas, no fundo está se formando para a autoconsciência e para sair em busca do reconhecimento de sua personalidade na sociedade.⁵³

Essa experiência como veremos é vivenciada desde o primeiro estágio da consciência, a *certeza sensível*, cuja verdade está na universalidade, vejamos detalhadamente o que assumimos como pressuposto sinalizador que corresponderá à mesma estrutura dentro do corpo social, para lidar com o Outro.

1.7 CERTEZA SENSÍVEL⁵⁴

A consciência ao empreender a sua primeira tarefa epistemológica no ato do conhecer, descrita pela *Fenomenologia do Espírito*, fará uma atitude necessária – que não é a nossa – a saber, afastar de sua primeira iniciativa de saber, o *conceituar*. Mas em que consiste a razão de tal necessidade?

A necessidade para consciência da *certeza sensível* residirá diante da perspectiva da consciência, ao por a essencialidade no objeto, i.é., visando uma apreensão correta do objeto em sua verdade, já que, inicialmente o terá diante de si em sua aparição *imediate* – o objeto em si mesmo – porém, qual é o significado dessa experiência para a consciência?

No primeiro momento a consciência concebe que o objeto ao manifestar-se em sua rica aparição, não necessita de nenhuma intervenção prévia, ou seja, rejeita a postura que *nós* e a própria consciência possa intervir nesse processo. Mas como isso é possível? Como poderá então a consciência apreender e comunicar alguma coisa de forma *imediate*, ou seja, sem que o sujeito intervenha nesse processo?

Diante desse posicionamento extremo, nem mesmo no nível do entendimento abstrato a consciência e nós poderíamos operar, por quê? – pois é o processo mediante o qual permite a concepção conceitual: como um conjunto de propriedades abstraído da coisa o que possibilita sua distinção de outra. Contudo, não é nesta compreensão conceitual que residirá o verdadeiro do objeto, e tentaremos explicitar a razão mais adiante de nosso trabalho.

⁵³PLANA, R. Valls. **Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenologia del Espíritu**. Barcelona: Estela, 1971, p. 64, livre tradução.

⁵⁴A metodologia utilizada para descrever o processo da consciência é inspirada também na realizada por Jean Hyppolite em seu clássico comentário no livro *Gêneses e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, mas, também, apresentando nossa autenticidade.

Mediante o fato de que também estamos iniciando a nossa experiência junto com a consciência da *certeza sensível*, não estamos ainda na compreensão do conceito relacional, isto é, o da Razão, única capaz de explicitar e o conceito do real em sua verdade. Acerca disso, nos afirma Alfredo Moraes:

Dessarte, para Hegel, o conceito não se reduz a uma realidade mental, mas tem, igualmente, um ser nas coisas. No conceito, a identidade ser e pensar se expressa mais deliberadamente, pois do conceito se poderia dizer que é o pensamento do pensamento, na medida em que é capaz de pensar-se a si mesmo e pensar também as essências das coisas ou o ser das coisas. Daí a bela expressão *o conceito é a presença do infinito no finito*.⁵⁵

No entanto, cabe-nos frisar, que essa consciência ainda não está no estágio de apreender o conceito numa estrutura relacional, uma vez que, ela se encontra no seu momento inicial de evolução e que nós mesmos também precisamos nos inserir, uma vez que se faz necessário realizar o mesmo movimento descrito da consciência em nós, para que, só então, ao interiorizarmos os momentos vividos e sentido pela consciência rumo a sua autocompreensão como Espírito, a *Fenomenologia do Espírito* possa fazer sentido para nós.

Transportando-a, assim, para além de uma obra legada no cânone majestático de livros inseridos na história das ideias, mas que também possa possibilitar a real experiência filosófica vivida e sentida por nós. Destarte, a escolha inicial da consciência ergue de imediato uma pergunta para nós, o que poderá a consciência dizer sobre a coisa, já que ela não pode intervir nele?

Este primeiro capítulo já se apresenta levantando alguns problemas de importância substancial e fundamental para a Filosofia, tais como: qual é o limite da linguagem e sua tarefa frente às duas posições radicais que perpassou a história da filosofia, a saber, *Realismo e idealismo*.

A consciência da *certeza sensível* como o próprio nome do capítulo nos sugere, se lançará inicialmente a uma perspectiva de realismo extremo. Porém o automovimento dialético percorrido pela consciência nos permitirá compreender e captar a limitação desse posicionamento, embora, é necessário afirmar, justo, uma vez que, faz-se necessário para todos aqueles que começam a empreender a grande tarefa de filosofar com o objetivo de ir às coisas mesmas, a atitude prévia de realizar o exercício de suspender todas as pré-concepções sobre o objeto investigado, por isso nesse primeiro momento descreve Hegel:

⁵⁵MORAES, A. O. *A Metafísica do Conceito*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 143.

O conteúdo concreto da certeza sensível faz aparecer imediatamente essa certeza como o mais rico conhecimento, e até como um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite; nem fora, se percorrermos o espaço e o tempo onde se expande, nem [dentro], se penetramos nele pela divisão interior de um fragmento tomado dessa plenitude.⁵⁶

A consciência nesse momento acredita que pode conquistar a verdade que anela na manifestação *imediate* da coisa, contudo, essa escolha (para nós) se mostrará como a mais fraca e pobre, pois: “Do que ela sabe, só exprime isto. Ele é”.⁵⁷ Aqui, cabe-nos chamar a atenção, de que a pobreza não é do objeto mesmo, mas da própria consciência em seu processo investigativo, que decidiu unilateralizar o processo epistêmico sobre o objeto, o que, por decorrência a impossibilitou de compreendê-lo em sua fluida dinâmica de relações.

Todavia, nesse estágio, ela se quer poderia compreender a dinâmica interativa dos dois polos – pois a consciência será movida a compreensão da relação que constitui o todo, mediante a contradição vivida por ela no ato de conhecer, manifestado pela própria dinâmica da realidade.

Com efeito, a estrada das experiências que a consciência se entregou para vivenciar, foi motivada e movida, pelo seu compromisso em busca da verdade, por isso, nesse primeiro momento, a consciência elegeu uma postura de quem abdicou da vaidade para poder conseguir entrar no reino da verdade.

Devido ao fato de que sua primeira posição e consideração acerca de como encontrá-la consistiram inicialmente em assumir uma postura de prescindir de qualquer contribuição sua para encontrar o conhecimento verdadeiro. Esta primeira atitude, embora seja ingênua considerada em sua radicalidade, também se revela ser sensata, considerada desde ponto de vista do *Nós* – supostos detentores do saber absoluto e que estamos seguindo com Hegel o mesmo movimento realizado pela consciência.

Ao continuarmos refletindo sobre o primeiro posicionamento que teve a consciência que principiou seu compromisso pelo filosofar, ela se mostrou verdadeiramente sábia, já que, trocando em miúdos, ela reflete uma posição clássica dentro da história da filosofia e aceita por Hegel de que nenhum conhecimento pode ser conquistado a não ser, a partir da experiência.⁵⁸

⁵⁶Hegel, G.W.F **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. p.85 § 91.

⁵⁷Ibid. p. 85.

⁵⁸Ibid. §802, p. 539.

É por esta razão que para a consciência desse primeiro momento a essencialidade do saber estará no objeto. A partir desse estágio, se iniciará também, o drama que vivenciará a consciência em seu trajeto rumo ao saber absoluto, este drama, é incidido nela pelo automovimento dialético, o que a fará sentir a cisão, ainda não unificada, entre a sua *certeza* – saber – e a verdade do objeto.

Com efeito, diante da escolha estabelecida por ela ao tentar se pronunciar acerca daquilo a que está se referindo, é como se de antemão – embora a consciência não saiba – ela fosse atraída ou obrigada a vivenciar a dor de ser consciente da inverdade do saber que aparece. É importante chamarmos a atenção de que esta inverdade, não é do objeto mesmo, mas da consciência, e, por isso, podemos interpretar que a dor é dele, por ele, e para ele mesmo, enquanto não conseguir interiorizar o mundo de maneira adequada – isto é, na da imbricação da relação constitutiva entre sujeito-objeto em sua teia de determinações.

Esta cisão se apresenta para a consciência imediatamente ao tentar pronunciar sobre o objeto visado. Diante deste problema a linguagem revelará as insuficiências compreensivas da própria consciência no percurso que ela realiza e se submete, em direção ao saber absoluto – Científico – único ponto capaz de demonstrar a necessidade lógica-ontológica do fala e do falado, essa experiência é descrita por Hegel da seguinte forma:

Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida[zweifel] ou, com mais propriedade, caminho do desespero[verzweiflung]; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo,[...], Ao contrário, a dúvida (que expomos) é a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal.⁵⁹

É realmente a experiência de desespero que sentirá a consciência da *certeza sensível* enquanto houver falha epistêmica isto é, metodológica em seu processo investigativo.

1.8 O LADO DO OBJETO

Foi feita a observação anteriormente, de que, o ponto de partida pelo qual a consciência da *certeza sensível* elegeu, foi exclusivamente o do objeto em si mesmo, e que ela acreditou que somente a apresentação do objeto é que conteria em si todo o saber a ser desvelado, contudo, tal experiência se tornou a mais pobre, e, até mesmo o ponto de partida mais improfícuo, o que não a permitiu avançar na interiorização do conhecimento do objeto

⁵⁹Ibid. §78 p.74

referenciado, o que, conseqüentemente a impossibilitou de qualificar o objeto, só conseguindo expressar apenas que ele *é*, isto é, seu ser, sem nenhuma qualificação.

Destarte, a limitação discursiva da consciência da experiência da *certeza sensível* é fruto de sua escolha epistêmica sobre objeto e da distinção realizada por ela nesse momento, ao ter elegido única e exclusivamente o aparecer do objeto como o essencial desse movimento epistemológico, já que, a consciência assumiu um papel passivo nesse processo, uma vez que, decidiu não intervir nele, em outras palavras, como afirmou Hegel: “Afastará do nosso apreender o conceituar”.⁶⁰ A conseqüência para ela, será a de vivenciar a agonia do inefável que ela mesma se autoimpôs, pois, do objeto, nada pôde e poderá dizer, se referir, mencionar.

No entanto a contradição ao qual a individualidade da *certeza sensível* – para utilizarmos outra expressão em substituição à consciência, mas denotando a mesma – está submetida, é propulsionada pelo automovimento dialético, o que demonstrará, que, independente de sua escolha, a consciência já é relação com o seu objeto.

Conseqüentemente a pretensa unilateralidade imposta por ela na sua investigação em busca da verdade, se apresentou inadequada, insuficiente, para avançar no que intencionava conquistar, embora, a consciência que está nessa experiência, não saiba disso, pois:

Para nós refletindo sobre essa diferença, resulta que tanto um como o outro não estão na certeza sensível de modo imediato, mas estão ao mesmo tempo, mediatizado. 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.⁶¹

Com efeito, o que ela receberá de conteúdo informativo para adquirir o conhecimento verdadeiro do objetivo perquirido, será o contrário do que visava, a saber, se visava o singular, só encontrará o universal como a verdade das coisas, dito isto, vejamos como isso ocorre.

Ao considerar o objeto a única fonte capaz de nos fornecer a verdade sobre o mesmo, a consciência terá que tomá-lo tal como se apresenta, a saber, no *espaço e tempo*. Aqui vale a pena a observação de que Hegel marca uma posição totalmente diversa de Kant, mas que fora possibilitada pelo mesmo, pois em Kant, *espaço* e *tempo* são formas da intuição pura, como condição de possibilidade para todo o conhecimento sensível, enquanto que Hegel descreve e posteriormente conceitua – na *Ciência da Lógica e Enciclopédia das Ciências Filosóficas* –

⁶⁰Ibid. §90 p. 85.

⁶¹Ibid. §92 p. 86.

essas formas em detalhes como expressão do ser outro do Espírito manifesto na natureza enquanto conceito. rejeitando assim, a forma Euclidiana que sustentava a filosofia Kantiana⁶².

Para melhor compreendermos o que vai se suceder na experiência daquela individualidade rudimentar quando fizer a experiência de seu objeto no *espaço* e no *tempo*, Alfredo Moraes nos explica de uma forma muito clara a noção dessas duas formas. A cerca da noção do *espaço* o autor define:

O espaço não é simplesmente continente onde todas as coisas estão contidas e que, como recipiente, existe independentemente da existência das coisas, tampouco é o conteúdo ou a totalidade das coisas existentes. O espaço é na perspectiva Hegeliana, uma determinação do mundo sensível, mais propriamente uma sensibilidade insensível e uma sensível insensibilidade, de modo que é algo que transcende, não só as formas reducionistas citadas e nem se reduz a uma forma a priori do entendimento ou à subjetividade, mas também se apresenta como uma determinação de transição do puramente lógico ao sensível do conceito.⁶³

E no que diz respeito à noção sobre o tempo o mesmo afirma:

O tempo é uma determinação do conceito. Se o espaço se apresentou como a primeira determinação positiva do conceito na natureza, ainda de modo abstrato o tempo é, enquanto segunda determinação positiva, a presença da negatividade, cuja implicação no consumir exige, não simplesmente algo que dura, mas a duração mesma.⁶⁴

Deste modo, a consciência ao realizar a experiência do objeto em sua dupla manifestação possível, no “aqui e agora” isto é, no *espaço* e no *tempo*, sentirá mediante o automovimento dialético, a inverdade unilateral – do objeto – daquilo que acreditava ser o essencial da relação ao tentar designá-lo em sua imediatez, i.é., na singularidade que anelava.

Pois devemos lembrar que a consciência da *certeza sensível* assumiu uma postura em que estabeleceu a essencialidade do conhecimento verdadeiro nas coisas, mas por qual razão? Por acreditar de que, se existe uma verdade, ela não pode implicar em movimento, mas na permanência das coisas., em outras palavras, compreensão sustentada (para nós), na velha noção, como afirmou Hyppolite de que: “o privilegio do ser sobre o saber, se baseia em sua permanência”.⁶⁵ No entanto, em que consiste tal permanência? O que na realidade efetiva permanece como ponto privilegiado que não é afetado pela mudança?

⁶²Cf. Hoesler. 2007, p. 36.

⁶³MORAES, A. O. **A Metafísica do Conceito**. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 172.

⁶⁴Ibid. pp. 157, 158.

⁶⁵Hyppolite Jean. **Genesis y estrutura de la Fenomenologia del Espíritu de Hegel**. p. 83, livre tradução.

Mas sobre o problema levantado anteriormente do objeto na sua forma de aparição espacial, a consciência ao designar o objeto, em sua referência a um aqui, sentirá a experiência da permanente mudança, quando, por exemplo, designar um objeto espacialmente, um exemplo disso é que ela ao se referir a uma casa, ao mudar de posição, já estará diante de outro objeto, que, não é o primeiro objeto referenciado, podendo ser qualquer coisa mediante seu deslocamento, podendo ser uma árvore, um rio, etc.

Essa impermanência do que é visado pela consciência, é fruto do próprio movimento dialético que é marcado pelo caráter do negativo, demonstrando para ela e para nós, que o *aqui mesmo enquanto referência espacial* é o que permanece nos desvanecer das coisas, expressando de outro modo, a dimensão espacial é indiferente que algo seja ou não, a passagem de uma coisa para outra, nos mostrando desse modo, que a dimensão espacial é uma “simplicidade” mediatizada.

Prosseguindo na análise de seu percurso o que a consciência se limitará a fazer em sua experiência consiste apenas em assistir o espetáculo das mudanças, já que, ao querer conquistar o objeto em sua *imediatez*, sem saber, suprimiu sua possibilidade designativa sobre objeto visado, pois que: “As noções de noite, dia, árvore, casa são termos genéricos que não podemos utilizar e que pertence a uma consciência muito mais evoluída.”⁶⁶

A mesma experiência ocorre na dimensão do *tempo*, uma vez que, a consciência ao indagar o que é o agora, a verdade do agora se perderá quando os aspectos naturais que foram apresentados nesse agora se desvanecerem, mediante a passagem ao seu outro, que é constitutivamente negativo, se esvanecendo no *agora*, que é o que *permanece*, e que por esse motivo, revela-se também como universal.

Em última instância o que essa experiência manifesta para nós, é a agonia que sofre a consciência entre a não sintonia – unidade – entre o saber e o sabido que se revela na e pela linguagem e:

Precisamente por isso se tem destacado que é como se a certeza sensível estivesse em todo momento a ponto de falar. E inclusive a começar a fazê-lo só que parece não poder ir para além da designação geral do que quer dizer.⁶⁷

⁶⁶Ibid. p. 84, livre tradução.

⁶⁷Pujol. Gabilondo. Angel. Tesis Doctoral elaborada en el Departamento de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. **El Concepto como Experiencia y Lenguaje En Hegel**. 1983. pp. 308-309, livre tradução.

Com efeito, ao vivenciar a contradição dos objetos, sentirá a necessidade de deslocar a essencialidade que pôs no objeto, para a subjetividade, contudo o que a mesma consciência também não está em condição de apreender é que, a contradição é alma motriz de toda realidade, veremos essa questão mais adiante.

1.9 O LADO DO SUJEITO

Observamos o que se sucedeu no primeiro polo da experiência da *certeza sensível* de que: “O limite da sensibilidade pura se desintegraria toda unidade, o mundo seria um puro espetáculo difícil de reter”.

Por esta razão, a posição que a consciência considerava essencial se tornou inessencial, pois a essencialidade – fruto da contradição experimentada anteriormente – foi recambiada ao Eu. A consciência nessa inversão passará a experienciar se é no Eu – saber subjetivo – que descobrirá o verdadeiro critério que tenciona, i.é., que proporcione o conhecimento objetivo e por sua vez estável, e por qual razão estável? Pois foi devido observação do caráter da impermanência das coisas, que a fez em seu desespero epistêmico modificar o seu posicionamento que concebia como critério do conhecer verdadeiro.

No entanto, o que a consciência da *certeza sensível* não compreende e nem poderia, é que essa impermanência, cuja linguagem não pode captar e nem expressar é a própria realidade viva, cujo método visa ser inerente à consciência mesma, a saber, o dialético:

Daí que não seja capaz de concluir uma proposição com sentido, nem de progredir até a determinação (articulação) de seu objeto. No entanto, se apreende algo da coisa: aquilo que faz com que esteja simplesmente dada. Isto a situa em sua autêntica perspectiva, a consideração que estabelece que a certeza sensível não diz nada, na medida em que, sustentada em seus próprios limites não é efetivamente uma forma da consciência.⁶⁸

E por qual motivo não é uma forma da consciência, como termina a citação supracitada? Porque de fato, ao não conseguir apreender o movimento da coisa mesma e seu conteúdo, nem nela mesma encontrará qualquer estrutura prévia que a possibilite designar o que visava, por isso que Hegel chama a atenção para o seguinte ponto:

Quando se apresenta à ciência como pedra de toque- diante da qual não poderia de modo algum sustentar-se –, a exigência de deduzir, construir, encontrar a priori (ou seja como for) o que se chama esta coisa ou um este

⁶⁸Ibid. p. 309.

homem, então seria justo que a exigência dissesse qual é esta coisa, ou qual é este Eu que ela ‘visa’ porém é impossível dizer isso.⁶⁹

No início do nosso trabalho foi afirmado que a consciência tomou uma postura em favor de se posicionar na concepção de um realismo extremo, contudo, se verá obrigada a abandonar aquela posição que fora provocada mediante o movimento dialético do saber, por outro lado esse mesmo movimento não a conduzirá ao seu contrário, a saber, o Idealismo extremo, isso se deve ao fato, de que, apesar da consciência ter invertido o papel para a subjetividade como afirma Hegel: “nem por isso foi ainda supressumida”.⁷⁰ Isto é, o objeto não foi interiorizado.

O que isto quer dizer? Que a realidade descrita por Hegel, está aí, posta para nós, em outras palavras, a *mediatez* do saber do objeto requerido pela consciência, mostra que existe algo realmente frente à consciência, que é *ser*, contudo ela não pode ir além desse saber.

A consciência inverteu o posicionamento para a subjetividade como critério para alcançar a segurança do que tentava afirmar, i.e., a estabilidade do referenciado, entretanto, o movimento dialético dessa experiência fará vir à luz a contradição da unilateralidade da sua posição invertida, e isto se dará da seguinte forma: a *mediatez* outrora do objeto, será recambiada para as múltiplas percepções da subjetividade, a saber, “Ouvir, ver, etc”.

Por conseguinte a consciência diante do permanente movimento da realidade que a impossibilitou de auferir sentido sobre as coisas com a fixidez que almejava, passará a um posicionamento, de que ela própria poderá fazer a realidade ficar estática.

O que podemos observar nessa experiência é que o sofrimento e insatisfação que passa a consciência, é duplo, o primeiro é em decorrência da falta de compreensão e o segundo e do sentimento de que a realidade é um eterno esvanecer. Ademais, como não tem os recursos metodológicos ou a real compreensão de que a realidade é dialética, e que por esta razão seria necessário pensar dialeticamente, para lidar melhor com o real e com o que sente, terá que necessariamente passar por esse drama cuja meta é o saber absoluto em que:

O saber tem sua meta fixada tão necessariamente quanto a série do processo, a meta está ali onde saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si

⁶⁹Hegel, G.W.F **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §28 102. p. 89.

⁷⁰Ibid. §100. p. 89.

mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito.⁷¹

E somente a partir desse ponto que terá adquirido experiencialmente a Espiritual unidade entre aquele que fala e o falado. Porém, retroagindo para o problema que levantamos, em que foi afirmado que a consciência acredita que poderá fixar a realidade, nos advém a uma pergunta, como ela crê que pode fazer isso? Já que o movimento do real impossibilita o conhecimento sobre o mesmo da forma como ela almeja?

O que ela tentará fazer é fixar sua própria intencionalidade no objeto visado e da seguinte maneira:

[...] O desvanecer do agora e do aqui que visamos, é evitado porque eu os mantenho. O agora é dia porque eu o vejo; o aqui que é uma árvore pelo mesmo motivo. Porém a certeza sensível experimenta nessa relação a mesma dialética que na anterior. Eu, este, vejo a árvore e afirmo a árvore como o aqui; mas um outro eu vê a casa e afirma: o aqui não é uma árvore e sim uma casa. As duas verdades tem a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do vê, e a segurança e afirmação de ambos quanto a seu saber; uma porém desvanece na outra.⁷²

Da referida passagem podemos extrair algumas consequências sistemáticas: de que Hegel é claramente contra o movimento romântico que já tivemos ocasião de fazer uma breve menção. Porém em que Hegel é especificamente contra? E por que temos necessidade falar sobre esse movimento.

Tal necessidade reside no fato, de que a experiência mediante a qual passou a consciência rumo ao saber-se como Espírito, não é um trajeto mecânico, é um trajeto doloroso para ela, que implica na perda de si mesma, é por essa razão que Hegel Afirma:

Portanto, essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda satisfação limitada – vem dela mesma. No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçado de perder. Mas não pode recuar e tentar salvar o que está ameaçado de perder. Mas não poderá achar nenhum descanso 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 apoie no sentimentalismo, que garante achar tudo bom ao seu modo, essa garantia sofre igualmente violência por parte da razão que acha que algo não é bom, justamente por ser um modo.⁷³

⁷¹Ibid. §80. p. 76.

⁷²Ibid. §101. p. 89.

⁷³Ibid. §80. pp. 76-77.

Isto posto, Hegel é contra a posição de que a consciência possa obter o conhecimento pela intuição, ou pelo sentimento, é por esse motivo que aqui o movimento Romântico é mencionando que influenciou Hegel e do qual tomou uma posição de distanciamento.

Isaiah Berlin em seu livro sobre o Romantismo, nos mostra que este movimento não se tratou de uma experiência Homogênea, pois fora constituído mediante várias percepções, porém o que nos interessa é a vertente a qual Hegel se opôs, o chamado, *Sturm und Drang* – tempestade e ímpeto – que apesar desse movimento de ter tido o papel de se contrapor contra a extrema rigidez impetrada pela subjetividade que realizava uma redução da realidade a um mecanismo puramente cientificista da realidade o movimento romântico em combate ao iluminismo, objetivou restaurar a vida que perpassa a realidade, mas que fora massacrada pelo o cientificismo iluminista, por tal razão afirma Isaiah:

Essa atitude tem uma espécie de afinidade natural com a visão de Hamann de que Deus está mais perto do anormal do que do normal, o que ele diz abertamente: os normais não compreendem o que acontece. Esse é um momento original em que todo o complexo de Dostoiévski passa a existir. Em certo sentido é uma aplicação do cristianismo, mas uma aplicação nova por ser tão sincera e com uma intenção tão profunda. Nessa visão Deus está mais próximo dos ladrões e das prostitutas dos pecadores e dos publicanos do que diz (Hamann) dos filósofos suaves de Paris ou dos clérigos suaves de Berlin que tentam reconciliar a religião com a Razão... Todos os grandes mestres que se destacam no esforço Humano diz Hamann, foram doentes de uma forma ou de outra, tinha fúrias; Hércules, Ajax, Sócrates, São Paulo Sólon os profetas Hebreus, as bacantes, as figuras demoníacas- nenhum deles foi uma pessoa de bom-senso. Isso, penso eu está no centro de toda essa doutrina da autoafirmação pessoal, que é o cerne do Sturm und drang alemão.⁷⁴

Deste modo, Hegel não aceita nem o enrijecimento causado pelo iluminismo, tampouco, o êxtase que não fosse provocado pela mediação do conceito. Todo o esforço de Hegel consistiu em fazer a mediação desses dois movimentos, se apropriando da razão iluminista, inserindo o Espírito e por outro lado vivificando a história introduzindo o espírito consciente-de-si mesmo como produtor dela, é por esse motivo que afirma Bloch:

Três motivos de procedência social e ideológica vem a confluir na Fenomenologia (publicada em 1807). O primeiro é o motivo do eu revolucionário, tomado da revolução francesa que erige como medida de todas as coisas. O segundo motivo, o da soberana criação matemática do conteúdo do conhecimento, pois desde Galileu, Hobbes, Descartes até Kant, este motivo foi o orgulho de uma cientificidade rigorosa e

⁷⁴Berlin, Isaiah. **As raízes do Romantismo**. Ed. Três Estrelas. Edição Henry Hardy. Trad. Isa Mara Lando. p. 95.

metodologicamente pura. Por ultimo – em contraposição aos dois anteriores – o motivo da incipiente escola histórica.⁷⁵

Surge uma pergunta, qual é o motivo essencial para Hegel não aceitar o sentimento como critério que possa validar uma afirmação sobre os objetos? A nosso ver a razão reside no fato de que para ele, tal escolha impossibilitaria o terreno da compreensão comum. Mas, por quê? Pois o sentimento ao ser da dimensão da singularidade não pode ser elevado à universalidade, uma vez que, é impossível que o sentir seja o mesmo, e a consequência disso é como Hegel afirma:

O que se tem no sentimento é completamente subjetivo e só existe de um modo subjetivo. O que diz eu sinto assim se tem fechado em si mesmo. E qualquer um tem o direito de dizer: “eu não sinto assim” e já não há terreno comum. Nas coisas totalmente particulares o sentimento está no seu direito, mas querer assegurar de algum conteúdo que todos os homens o tenha em seu sentimento, é contradizer o ponto de vista do sentimento, no que temos posto; é contradizer o ponto de vista da subjetividade de cada um, quando um conteúdo se dá no sentimento, cada qual fica recluso ao seu ponto de vista subjetivo.⁷⁶

Isso posto, podemos depreender que no campo da intersubjetividade o conhecimento, ou melhor, o conceito, é o único terreno que possibilita a abertura para uma compreensão comum, e não só, se o conhecimento para Hegel é colocado dessa forma, em que o “Nosso mundo é diretamente proporcional ao conhecimento que temos deles.” Podemos concluir, que os próprios afetos ele pode ser ordenado ou desestruturado pelo conhecimento ou por falta dele.

Outro ponto a ser considerado nessa primeira experiência da *consciência da certeza sensível* descrita por Hegel, consiste na eclosão sutil da alteridade. Isso se deve ao fato, de que o Outro já se faz apresenta como forma do contraditório em oposição a uma pretensa verdade isolada.

Mediante essa perspectiva, o que Hegel descreve, é de que é da própria condição humana em seu processo evolutivo de internalização do conhecimento a rejeição para qualquer validade de um conhecimento solipsista, mas por qual razão?

⁷⁵Bloch, Ernest. **Sujeto - Objeto El Pensamiento de Hegel**. Fondo de Cultura Económica, Segunda edição. 1983, p. 60, livre Tradução.

⁷⁶Hegel, G.W.F. **Lecciones Sobre La filosofia de La Historia Universal**. Ed. Tecnos. Trad. José Gaos. p. 112, livre tradução.

Pois neste primeiro processo é como se as distintas consciências já estivessem em busca do Outro, sem ter consciência disso, que torne o universo vivido por cada uma, compartilhado, escutado, por outro Eu, a este respeito disso, Ramón Valls Plana afirma:

Os dois sujeitos estão condenados a exterioridade mútua, e no entanto se esforçam para pôr-se de acordo, talvez inconscientemente, na medida em que expressam seu ponto de vista. Ao pronunciá-lo tratam de elevar sua experiência sensível à universalidade, buscam convencer o outro de que este aqui é verdadeiramente uma árvore ou uma casa, etc.⁷⁷

Neste sentido já nessa primeira experiência da consciência humana, o Outro brota implicitamente como condição de possibilidade, ou melhor, como a única possibilidade para que o discurso seja inteligível.

Desta maneira, o que essa experiência vai manifestar consiste no fato, de que, o que foi obtido na primeira experiência, mediante seu posicionamento inicial, a saber, quando a consciência colocou no objeto a essencialidade que acreditara que forneceria o conhecimento verdadeiro para ela e que devido a fluidez de todo o real – que não é outra coisa se não, uma dialética viva – acabou descobrindo o contrário do que ansiava, quisera a verdade singular, entretanto o que encontrou, foi a verdade imersa no universal:

A incapacidade para denotar especificamente tais casos particulares dos sentidos não é simplesmente a falta da linguagem, se não que reflete ao mesmo tempo a natureza do próprio processo consciente universalizador do conhecimento mesmo.⁷⁸

A mesma verdade foi deparada no deslocamento pra subjetividade, mas em que sentido? No sentido de que ao fazer a experiência de sua subjetividade sobre as coisas, ela também acabou por encontrar outra subjetividade com a mesma validade de sua recepção: O que se desponta nessa primeira experiência, é que a linguagem apresenta-se como principal veículo de abertura ao mundo, que conduz a libertação ao encontro da consciência consigo mesma. Em que consiste tal libertação? Reside no fato de que a consciência não se satisfará com nenhum estranhamento da consciência com o mundo, até chegar um ponto que se torne consciente que é “um mundo no mundo.”

⁷⁷PLANA, R. Valls. **Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu**. Barcelona: Estela, 1971, p. 58, livre tradução.

⁷⁸Pujol. Gabilondo. Angel. Tesis Doctoral elaborada en el Departamento de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. *El Concepto como Experiencia y Lenguaje En Hegel*. 1983. p. 300, livre tradução.

Todavia nessa primeira experiência é impossível que ela se torne consciente disso, mas o que temos alertado é que este primeiro capítulo é um anunciador do que encontraremos ao final do percurso. A consequência da experiência da *certeza sensível* consiste no fato de que a consciência não obteve a verdade do objeto pretendido, nem no objeto mesmo, nem no deslocamento para o Eu.

Destarte, a princípio nos parece que não teríamos mais opções epistemológicas para eleger, uma vez que parece que nada mais sobrou como método para ser levado à prova. No entanto, a consciência topou ainda com uma possibilidade para ser examinada na perspectiva de que não se frustrar com o vai e vem fruto da cisão do sujeito-objeto, a possibilidade encontrada foi todo da *certeza sensível* como essencial, vejamos como isso ocorre.

1.10 A CERTEZA SENSÍVEL MESMA

A oposição experimentada pela consciência nas fases anteriores tentará ser dirimida considerando o todo da certeza sensível, com intenção de escapar das contradições que ela mesma sofre ao tentar falar sobre o mundo. Em realidade, como veremos adiante, o mundo não é interiorizado pela consciência, devido a inadequação do método utilizado por ela para se referir às coisas.

Essa situação reside no fato, de que a consciência ingênua está presa a uma concepção de que a verdade só pode ser desvelada em sua fixidez e haurida em seu ser compacto. presa na antiga concepção – i.e., para *nós*, já que ela mesma não poderia ter consciência disso – de que o movimento é da ordem do não verdadeiro, do não inteligível, do falso.

É em virtude dessa compreensão que a consciência desse momento intencionalizará fixar e extrair da realidade a verdade que aspira mediante a força empregada por sua própria intencionalidade descrito na seguinte passagem:

Eu, este, afirmo assim o aqui como árvore, e não me viro de modo que o aqui se tornaria para mim uma não árvore. Também não tomo conhecimento de que um outro Eu veja o aqui como não árvore, ou que eu mesmo em outra ocasião tomasse o aqui como não árvore e o agora como não dia.⁷⁹

Todavia a consciência é inquirida a demonstrar a *imediatez* da verdade dessa certeza que afirma ter, porém o que ela não se deu conta mais uma vez, é que, embora tenha

⁷⁹Hegel, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. p. 90.

deslocado a essencialidade da subjetividade para o todo desta experiência que se manifesta, acredita por esta razão, ter superado o vai e vem da essencialidade, a saber, ora se apresentando supostamente no objeto, ora no sujeito. Todavia, acaba não se desprendendo da subjetividade mesma, apesar de, não a considerar mais como critério essencial para o exame da verdade.

Com efeito, esta consciência, ainda sim, acaba presa ao critério que avalia também como inessencial, de que modo? Na medida em que acredita ser capaz de fixar a realidade mediante sua intencionalidade. Entretanto, a realidade mesma como dissemos no início deste capítulo, está dada, e Hegel, neste aspecto, está bem longe de uma defesa de um idealismo unilateral, i.é, o da subjetividade, uma vez que é a realidade mesma é que forçará a consciência a modificar o seu método de apreensão para que a linguagem consiga captar o movimento de coisa mesma no jogo de suas contradições. Desse modo esta consciência diante desse novo posicionamento fará a experiência de que aquilo que indica almejando a fixidez tanto no *espaço* como no *tempo*:

- 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 ser suprasumido – a segunda verdade; nego com isso a negação do agora e retorno à primeira afirmação de que o agora é.⁸⁰

Levanta-se uma questão de qual modo é a própria realidade que modifica o critério da consciência mesma? Se dá, Mediante o seu automovimento interno de negação que implica num automovimento negativo para a consciência mesma. E como tivemos ocasião de dizer no início de nosso trabalho, de que Hegel, acolhe profundamente o conceito expresso por Spinoza, de que “toda negação é determinação” isso implica dizer que aquilo que foi negado se conserva, se elevando no jogo das contradições a uma simplicidade semovente – em movimento – que expressa a vida da coisa mesma na constante interações das diferenças elementares que constitui o todo.

Deste modo a consciência entra no movimento mesmo para que adequação entre a certeza de seu saber e a verdade do objeto se identifique numa unidade inquebrantável. Na citação anterior, a *immediatez* que almeja a consciência ao considerar o todo da certeza sensível

⁸⁰Ibid. §107. p. 91.

também se mostrará como inviável, na medida em que a linguagem não consegue expressar o imediato que visa.

Tal consequência reside no fato de que a unidade espaço-temporal se apresenta numa infinidade diversa tanto do ponto espacial, como do movimento temporal. É por esta razão, que a consciência mais uma vez só conseguirá nessa primeira experiência expressar o universal, é por este motivo que Hegel afirma:

O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o ‘visar’ de torná-lo algo diverso não o deixando aceder assim à palavra. Mas se eu quiser vir-lhe em auxílio, indicando este pedaço de papel, então faço a experiência do que é, de fato, a verdade da certeza sensível: eu indico como aqui que é como aqui de outros aqui ou que nele mesmo é um conjunto de muitos aqui, isto é, um universal.⁸¹

O que podemos depreender desta primeira experiência da consciência consiste no fato de que a consciência da *certeza sensível* ao está desprovida dos recursos metodológicos mais avançados da consciência – pois do contrário não poderia ser – o seu começo se identifica com o início da lógica, cujo Ser e o nada são idênticos, mas como?

Esta consciência ao se debruçar sobre os entes que visa, querendo captar sua imediatez, não pode captá-lo, nem conceituá-lo, por está impedida de fazê-lo devido à limitação, como dissemos anteriormente, de seu método e posicionamento, que é incapaz de expressar as determinações do ser que visa, a respeito disso afirma Hyppolite: “A certeza sensível ilustra assim o primeiro teorema da lógica hegeliana que consiste em que ao por o imediato, o ser se descobre como idêntico ao nada. A posição do ser se nega a si mesmo.”⁸²

Isso posto, a *Fenomenologia do Espírito* apresenta a linguagem como o instrumento capaz de captar o Ser entrelaçando-o com a subjetividade de tal modo que exposição do devir do saber – *Das Werdende Wissen* – impede um posicionamento filosófico que se deleite num silêncio, numa filosofia do Inefável. Pois como afirma Jean Hyppolite:

Não se trata de uma filosofia que parte do não sentido para o sentido, mas que de determinações em determinações o Ser é chamado a se fazer presença efetiva na exterioridade daquele que fala.⁸³

⁸¹IBID. §110 p. 94.

⁸²Hyppolite Jean. **Genesis y Estructura de la Fenomenologia del Espíritu de Hegel**. p. 81, livre tradução

⁸³Hyppolite Jean. **Lógica y Existencia**. Trad. Luisa Medrano. Ed. Herder. 1996, p. 32.

A exteriorização consiste na verdade, em uma exterioridade interiorizada, e que só pode ter sua expressão no lugar que lhe é devido, i.e., no conceito vivo, que se manifesta em sua unidade na teia de relações.

O que toda essa experiência da certeza sensível demonstrou é que ela estava sempre em direção aos capítulos subsequentes da *Fenomenologia*, a saber, da *percepção*, ora do *entendimento* – isso *para Nós* – o ponto mais interessante desse movimento dos momentos abstratos da consciência, é que a reforma – ampliação – na estrutura da consciência implica numa reforma na estrutura social como nos alerta Ramón:

A estrutura do objeto revelada paulatinamente através destas experiências objetivas resultará ser no fim a estrutura mesma do sujeito. O que o entendimento olha no fundo da coisa não é mais que ele mesmo.⁸⁴

Agora entramos num problema Hegeliano por excelência, pois estamos em direção a um posicionamento em que Hegel descreverá que a lógica-formal é insuficiente para atender as exigências do espírito do tempo presente por não ser capaz de apropriar do realidade-efetiva, de forma verdadeira, mas isso levanta uma série de problemas.

O primeiro e principal de todos é sobre o princípio da não contradição, será que Hegel estaria relegando esse princípio ao esquecimento, se sim, como a intercomunicação se dará sem que caia numa loucura de sentido?

Será que Hegel estaria negando o princípio da não contradição que possibilita designar um objeto que apresenta suas qualidades específicas que o diferenciam do outro, de modo que fosse possível atribuir as qualidades de uma cadeira a uma mesa, seria válido?

Se a afirmação for positiva, de partida, já podemos considerar que toda a filosofia de Hegel seria um discurso sem nexos e sem legitimidade por sua arbitrariedade, mas é fato que Hegel não seria ingênuo para fazer tamanha defesa e por isso discorreremos sobre esse problema, antes de entrarmos no tema mesmo de nosso trabalho.

1.11 PERCEPÇÃO

Antes de abordarmos sobre o problema proposto do *princípio da não contradição*, tendo em vista que este problema eclode sutilmente em todas as experiências abstratas da

⁸⁴PLANA, R. Valls. **Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu**. Barcelona: Estela, 1971, p.63, livre Tradução.

consciência –i.e, *Certeza sensível, percepção e entendimento* – abordaremos necessariamente todos esses momentos, antes de adentrarmos no problema proposto.

Vimos no estágio precedente qual foi a verdade adquirida manifestada pela própria limitação da linguagem e de seu método, a saber, a *universalidade*. A consciência ao suprassumir aquele momento, compreendeu que a singularidade visada foi impossível de alcançar pela limitação de seu método.

Deste modo a experiência da *certeza sensível* manifestou que tanto o movimento da subjetividade como da objetividade são *universais*. Contudo, para a consciência percipiente os dois serão inessenciais, porém a experiência vai revelar que os dois serão essenciais, por quê?

Já que os dois polos encontram-se na mesma instância veritativa e não de algo cuja impermanência do duplo movimento – subjetivo e objetivo – nos demonstre uma inadequação. Com efeito, um dos polos – para a consciência – terá que ser considerado como essencial uma vez que a relação de um para o outro é de cisão, negação, embora para *nós*, os dois termos da relação se mostram como essenciais.

Como ocorreu na experiência da *certeza sensível*, a consciência sempre está colocando para fora de si a verdade que almeja encontrar. Isto se deve ao fato que de saída esta consciência poderia ter escolhido começar a essencialidade de seu método em si mesma, contudo, qual é a razão para que ela esteja sempre colocando para fora de si uma suposta verdade que poderia ser haurida por um suposta fixidez objetiva? A experiência anterior já não havia demonstrado que tanto o lado da subjetividade, como o da objetividade são impermanentes?

O que ocorre é que *para nós* – que estamos de posse do saber absoluto e que estamos observando este movimento – essa impermanência está clara, não obstante, como nos alertou Hegel, a consciência sempre está a esquecer os caminhos que percorre, é por esse motivo que só se compreenderá como inquietude viva – inquietude que não é provocada seja pela unilateralidade dos entes ou da subjetividade mas da fusão dos dois – no saber absoluto. Todavia podemos afirmar que embora a consciência percipiente não se compreenda em seu conceito, ela já se intui dessa maneira, e, talvez, seja por esta razão que ela está sempre a lançar para fora de si a essencialidade da verdade que visa, pois:

De fato, porém, por serem ambos o universal ou a essência, os dois são essenciais. Mas enquanto se relacionam como opostos um ao outro, somente um pode ser o essencial na relação; e tem de se repartir entre eles a distinção entre o essencial e o inessencial. Um determinado como o simples – objeto –

é a essência, indiferente a ser ou não percebida; mas o perceber, como o movimento é o inconsistente que pode ser ou não ser, e é o inessencial.⁸⁵

O aparelho perceptual é solicitado por essa experiência, e como o seu método se apresenta mais rico do que o da *certeza sensível*, a consciência desse momento utilizará dos diversos sentidos que a constitui para captar a verdade dos objetos que visa.

Ora, mas o que quer apreender a consciência percipiente? Recordemos que a consciência da *certeza sensível* almejava o isto singular, mas como o isto que visava era negado por algo outro que ela, a consciência dessa experiência, se encontrava impossibilitada de interiorizar o objeto que visava, mediante o automovimento de negação em negação.

Na *certeza sensível* a consciência encontrou o universal como a verdade, conseqüentemente o objeto da consciência percipiente se expressará na *coisidade*, i.é., nas múltiplas correlações de propriedades expressa na simplicidade do objeto visado. É nesta nova figura que tentará dizer a consciência a coisa que visa:

Esse meio universal abstrato, que pode chamar-se *coisidade* em geral ou pura essência, não é outra coisa que o aqui e agora como se mostrou, a saber: como um conjunto simples de muitos. Mas os muitos são, por sua vez, em sua determinidade, simplesmente universais. Este sal é um aqui simples, e ao mesmo tempo múltiplo; é branco e também picante, também cubiforme, também tem peso determinado etc. Todas essas propriedades múltiplas estão num aqui simples, no qual assim se interpenetram: nenhuma tem um aqui diverso do da outra, pois cada uma está sempre onde a outra está. Igualmente, sem que estejam separadas por aqui diversos. Não se afetam mutuamente por essa interpenetração.⁸⁶

O que para *nós* sucede na experiência da consciência perceptiva sem que ela mesma tenha consciência disso, é a mescla de determinações de pensamento que elevam o objeto sensível a sua forma de universalidade, daí porque, as contradições emergem dessa relação, já que o método perceptivo é ainda limitado para apreender a verdade dos entes. Como isso ocorre? Acompanhemos sintaticamente as experiências que é feita nesse momento.

Ante a escolha da consciência perceptiva que mais uma vez ao acreditar que a essencialidade da verdade reside no objeto, podemos repetir a pergunta feita pela consciência da *certeza sensível*, indagando sobre o que é o *isto* que percebe essa consciência, ou melhor, o que é a *coisidade*. Se dissermos que é una, como explicar as múltiplas propriedades que são inerentes ao objeto visado?

⁸⁵Hegel, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §111. p. 95.

⁸⁶Ibid. §113 p. 97.

O que podemos antever nessa dialética da consciência perceptiva é de como a universalidade, já é, ela mesma, singularidade em suas propriedades, mas a pergunta permanece, o objeto é uno ou múltiplo?

A princípio, a consciência acreditará que a contradição dessa relação é obra da sua própria consciência e não igualmente do objeto:

Essa coisa é branca só para nossos olhos e também tem gosto salgado para nossa língua, é também cúbica para nosso tato etc. toda diversidade desses aspectos, não tomamos da coisa, mas de nós. Para nós, em nossos olhos incidem totalmente diversos um do outro, do que são para o nosso paladar etc. somos assim o meio universal onde esses momentos se separam e são para si. Por conseguinte, já que consideramos como nossa reflexão a determinidade de ser meio universal, mantemos a igualdade-consigo-mesma e a verdade da coisa a de ser uno.⁸⁷

A questão se discorrerá da seguinte forma: se afirmamos que o objeto é uno, como podemos justificar a universalidade das diversas propriedades que compõe a *coisidade*?

O que queremos dizer com essa formulação é que essas determinidades do objeto são o que diferencia que uma coisa seja uma coisa e não outra. Contudo por que a consciência está a enredar-se em contradições nessa suposta evidência de relação? Ou melhor, porque a consciência não compreende que a contradição é intercambiante da subjetividade – consciência – e da coisa – objeto.

O motivo dessa contradição para a consciência reside no fato, como já tivemos ocasião de afirmar, que ela não tem consciência disso e nem poderia ter, dado o seu estágio de desenvolvimento. Essa experiência pela qual passa a consciência ao percipiente, vai revelar, é que ela, já está operando com o Entendimento, mas como? Não seria uma contradição?

Uma linha interpretativa que podemos oferecer consiste no fato de que embora Hegel esteja descrevendo os estágios da consciência em cada momento específico, isso não significa que eles se realizam na ordem, como se a consciência tivesse necessariamente que percorrer um processo linear metodologicamente falando, i.e., primeiro a rudeza da certeza sensível, para após passar para a *percepção* e em seguida para o *entendimento*, o contrário, elas estão imbricadas.

É por esta razão que uma está sempre convocando a outra para ser suprassumida no estágio superior, ou seja, todos os momentos estão desde sempre dados, o que não está desenvolvido é a consciência deles para própria consciência que realiza a sua tarefa de chegar

⁸⁷Ibid. §119 p. 101.

a se compreender como espírito – saber absoluto. E é por este motivo que ela é capaz de recuperar todos os passos percorridos e compreender que tudo já estava dado desde o início.

Mas o problema que levantamos anteriormente, é que a consciência, não percebe o jogo de relações a interações permanentes entre objetividade e subjetividade, o que ela faz, é supor que as determinações, e qualidades da coisa, é obra somente sua e não igualmente do objeto como exposto por Hegel na citação anterior.

Por este motivo a consciência da percepção, é incapaz de compreender que as diversas propriedades em permanente relação determinantes é o que constitui o todo mesmo do objeto, o que *para nós* representa o conceito – enquanto manifestação da unidade sujeito-objeto – é por isso que Hegel afirma:

Porque a propriedade é a propriedade própria da coisa, ou uma determinidade nela mesma, a coisa possui um número de propriedades. Com efeito: 1)- A coisa é o verdadeiro – é em si mesma. O que nela está, está nela como sua essência, e não por causa de outros. 2) – 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. 3) – Enquanto estão na coisa, as propriedades são em si e para si, e indiferentes umas às outras. Portanto, na verdade, é a própria coisa que é branca, e também cúbica e também tem sabor de sal etc. ou seja: a coisa é o também ou o meio universal, no qual as propriedades subsistem, fora uma da outra, sem se tocarem e sem se supressumirem. Tomada assim, a coisa é “tomada como o verdadeiro” [percebida].⁸⁸

A consciência perceptiva enfrenta o drama de permanecer para lá e para cá atribuindo, ora propriedades ao objeto, ora a si mesma, após esse vai e vem, entenderá que a coisa é fruto da interação entre si mesma e o objeto e como não pode entender essa interação, supressumirá o método perceptivo para o entendimento.

Uma questão interessante a ser considerada, é que já nessa experiência eclode como a singularidade pode ser a expressão mesma da universalidade compreendida não como polos justapostos, mas como um automovimento dialético da experiência, que exige e manifesta que o singular seja a expressão do universal e que o universal expresse o singular mesmo, outro ponto interessante que nos alerta Ramón Valls Plana reside no seguinte:

Esta caracterização sucessiva do objeto vai revelando paulatinamente a estrutura do espírito absoluto. O jogo recíproco de determinações que

⁸⁸Ibid. §120 p. 101.

observamos neste plano é uma imagem da interação dos sujeitos no seio da subjetividade universal do espírito.⁸⁹

É por tal motivo que consideramos ser necessário demonstrar todo esse caminho feito pela consciência singular e sua formação compreensiva, já que, é mediante essa formação determinará a estrutura da objetividade de cada consciência-de-si em sua relação mútua.

1.12 O ENTENDIMENTO

Este capítulo descrito por Hegel é considerado por muitos comentadores como sendo um dos capítulos mais difíceis da *Fenomenologia do Espírito*, por tal razão, sintetizaremos essa experiência de modo a demonstrar em que consiste sua importância no processo constitutivo da consciência.

Tivemos a necessidade de ressaltar anteriormente que os momentos abstratos da consciência rumo ao seu autoconhecimento como Espírito não se dá mediante uma determinação temporal para cada momento, isso porque, se assim fosse, a consciência não supassumiria os seus momentos, ou não evocaria os momentos posteriores, se estes, já não estivessem presentes desde sempre. Todavia, o que de fato se dá temporalmente, é a supassunção compreensiva da consciência – i.e., ela vai tomando consciência das formas intrínsecas a ela.

Vimos que o método perceptivo acabou se enredando em contradições no ato de dizer o objeto que visava – contradição devido a insistência em unilateralizar os polos da relação. Contudo, não estamos falando da contradição própria do objeto, pois dele não poderá escapar. Por quê? Pois tudo o que existe contém em si mesmo o contraditório, no entanto, aquela consciência pensa que tal contradição vivenciada por ela, é obra dela e não do movimento da coisa mesmo.

A vantagem daquele método, reside no fato de que aquele reteve o universal posto pela sensibilidade e encontrou nesta universalidade sensível a característica de está composta por um conjunto de propriedades.

E apesar de ter oscilado para lá e para cá, sem, contudo, saber se as determinações das coisas eram postas pela própria consciência, ou se era propriedade da coisa mesma i.e., o

⁸⁹PLANA, R. Valls. **Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu**. Barcelona: Estela, 1971, p. 65, livre tradução.

objeto se o objeto era uno ou múltiplo, ao final a consciência passou a compreender que as múltiplas determinações que compõe o objeto – coisidade –pertencia também a universalidade mesma da coisa, e através destas determinações que possibilitava a distinção de uma coisa da outra.

Tal distinção decorreu do fato de que as propriedades inerentes ao objeto visado também se apresentavam em sua singularidade material, e por esta razão, não se podia confundir as qualidades de um determinado objeto, por outro. Ademais, se por outro lado fossem retiradas as propriedades intrínsecas ao objeto, este, se manifestaria em sua nidade – se assim pudermos denominar, já que a universalidade se apresentaria como vazia.

O que a experiência da dialética da consciência percipiente revelou foi o fato de que as propriedades que compõem o todo do objeto em sua natureza, não poderia se distinguir de nenhuma outra coisa se não houvesse um processo de abstração feito pela consciência que percebe, contudo, urge, de imediato, uma indagação, a saber, tal operação já não seria uma tarefa do entendimento?

Sim, e por este motivo, fizemos questão de ressaltar que as formas da consciência, de certa forma, estão imbricadas, razão pela qual, Hegel a denomina no final do capítulo da *percepção* de “O entendimento percebente” já que a forma da reflexão do objeto sobre si mesmo, como nos disse perfeitamente Gadamer constitui o ponto em que a: “consciência é consciente de que é autoconsciência”⁹⁰ Neste sentido, o *Entendimento* já estava eclodindo nesse estágio formativo da consciência e por isso:

Para nós, esse objeto, mediante o movimento da consciência, passou por um vir-a-ser em que a consciência está de tal modo implicada que a reflexão é a mesma dos dois lados, ou seja, é uma reflexão só. No entanto, a consciência nesse movimento tinha apenas por conteúdo a essência objetiva, e não a consciência como tal, de tal sorte que para ela o resultado tem de ser posto numa significação objetiva e a consciência deve retirar-se do (resultado) que veio a ser – o qual, como algo objetivo é para ela a essência.⁹¹

A tarefa do entendimento consiste em determinar, separar, i.e., abstrair, para poder distinguir, e fixar uma coisa da outra para que possamos transitar no mundo dos objetos, para que através deste modo possibilite uma intercomunicabilidade plausível. No entanto a questão

⁹⁰Gadamer, H.G. **La dialéctica de Hegel**. Cinco ensayos hermenéuticos, octava edición. Ed. Catedra. p. 50, livre tradução.

⁹¹Hegel, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §132. p. 108.

que se levanta é a seguinte, como a consciência chega a ser consciência-de-si mediada pelo o entendimento? O que no fundo significa essa experiência?

Em todas as experiências anteriores observamos que a consciência é presa de uma contradição, por negar a existência da própria realidade contraditória ao acreditar ferrenhamente na objetividade da experiência do objeto alheio a ela, e neste estágio continua acreditando que se existe algum erro sobre o conteúdo da informação adquirida do objeto, tal erro não é fruto do objeto, mas provêm da subjetividade mesma.

Com efeito, o que a consciência do entendimento irá experienciar ao buscar a verdade do objeto em sua *Erscheinung* (manifestação), consiste na penetração no interior do objeto mesmo na intenção de encontrar a verdade que almeja. Este processo como Afirma diz Ramon Valls Plana, passa por três processos, a força, Lei e infinitude, iter-relacional (C.F. Ramón, 1994, p.66).

Hegel como filho de seu tempo está dialogando com as ciências naturais daquela época, e era profundamente conhecedor das teorias vigentes, seja da física, química, quanto da matemática. Por tal razão o capítulo do entendimento é descrito mediante os avanços da física moderna da época, como a de Newton, Galileu, Leibniz, Locke, etc.⁹²

Apesar de discordar do método empregados por estas ciências, por perceber que elas se fundamentavam, no entendimento abstrato, e dos princípios basilares da física formulados por Newton. Não obstante cabe resaltar que a suprassunção da consciência para consciência-de-si, só poderia ter sido possibilitada pela aquela época, pois a operação da consciência do entendimento já se expressava na filosofia de Platão, Aristóteles entre outros. Por tal razão o conceito de força, lei, infinitude, não é um conceito abstrato construído por Hegel, mas possibilitado pelos avanços das ciências naturais de seu tempo.

A dificuldade de captar a coisa mesma na consciência perceptiva residiu no oscilar da linguagem entre a unidade e propriedades da simplicidade do objeto, por conseguinte, a dialética do entendimento vai nos revelar que aquilo que ocorria para aquela consciência era na verdade, um jogo de forças, esse era “verdadeiro conceito” que ocorria naquela consciência, mas o que significa isso?

Significa que o objeto passa a ser refletido em si mesmo. Essa consciência ao realizar tal experiência não mais se compreende como exterior ao objeto, ou – aquelas representações tão caras para ela de essencialidade e inessentialidade – as quais tanto evocava nas figuras da

⁹²CHAGAS, E. F. **O defeito da lei universal do entendimento na Fenomenologia do Espírito de Hegel.** Revista Dialectus. Ano 2, nº 3, Julho-Dezembro, 2013, p. 2.

consciência precedentes. Aquelas representações foram suprassumidas para uma posição em que ela passa a conceber os objetos, “quer dizer, se porta como consciência que concebe (entende) o objeto.”⁹³

A consciência percipiente não conseguia captar ou penetrar na coisa por uma única razão, porque seu método para obter a veracidade do que propunha, não conseguia ir além da materialidade do que visava, mas uma pergunta se faz presente, e assenta-se no seguinte problema, essas múltiplas propriedades visadas é a essencialidade da coisa mesma?

É patente que não, pois ao adentrar na *coisa mesma* que é uma tarefa que só o entendimento pode realizar, essa consciência, compreenderá que a tarefa desse jogo de forças, é a bem dizer, aquilo mediante qual o objeto aparece tal como é. E dado o movimento permanente do objeto em unidade e multiplicidade, a força se apresenta como a qualidade das múltiplas relações das coisas em si subsistentes – em outras palavras - cada uma em sua unidade.

Hegel distingue dois momentos dessa força, a força em si, a recalcada, e a força que se exterioriza. É solicitado do objeto mesmo que ele se exteriorize na sua teia de relações, ou nas palavras do próprio Hegel, ele é solicitado.

Contudo, poderíamos dizer que essa solicitação seria uma abstração vazia, na medida em que pudéssemos supor que a exterioridade solicita e a interioridade é solicitada, como se fosse duas forças contrapostas. Mas o que a dialética desta experiência vai revelar é que tanto o solicitado – forças – como o solicitante estão entrelaçados de tal forma mediante a lei que rege estas forças mesmas que é o que constitui a essência mesma do aparecer enquanto universal:

No seu próprio aparecer determinado, ele deixa imediatamente de ser tal como aparecia – através de seu aparecer determinado, solicita o outro lado, que por isso se exterioriza; quer dizer: esse lado agora é imediatamente o que o primeiro deveria ser. Os dois lados – a situação do solicitar e a situação do conteúdo determinado oposto – são cada um para si, a inversão e a troca absolutas. Porém essas duas situações, por sua vez, são de novo a mesma coisa; e a diferença de forma – ser o solicitante e ser o solicitado – é o mesmo que a diferença de conteúdo: o solicitado como tal, a saber, o meio passivo; o solicitante, ao contrário, o ativo, a unidade negativa, ou o uno.⁹⁴

⁹³Ibid. p. 2.

⁹⁴Hegel, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §1148 p. 118.

Mas que lei é essa que é capaz de expressar em sua simplicidade, esse movimento do aparecer de todas as coisas, como solicitante-solicitado, interior-exterior? A lei reside na natureza pois como diz Gadamer: “Domina ultimamente toda a realidade da mecânica e que explica completamente todos os fenômenos”.⁹⁵

A lei neste sentido tentará fixar o movimento inerente aos entes em sua expressão mesma, essa lei, deverá explicar as diversidades determinadas dos objetos em sua forma. O problema central é saber se essa lei expressa em sua simplicidade a diversidade de todos os fenômenos:

Assim, a lei da queda da pedra e a lei do movimento das esferas celestes foram concebidas como uma só lei. Mas com esse coincidir, as leis perdem sua determinidade; a lei se torna mais superficial e, de fato, por aí não se encontra a unidade destas leis determinadas, mas sim, uma lei que deixa de lado sua determinidade, como a lei única que reúne em si a lei da queda dos corpos sobre a terra e a do movimento celeste não exprime de fato as duas leis.⁹⁶

Perante tal dificuldade para a consciência, o que virá a luz é a infinitude da coisa mesma e nesse processo essa consciência já está experienciando o supracensível dessa relação, ou seja, aquilo que se apresentava como uma contradição insolúvel entre o permanecer da simplicidade universal da coisa e seu desaparecer, como se fossem polos contrapostos, e contraditórios.

O permanecer se apresenta como a verdade do movimento mesmo daquilo que aparece, i.é., do Fenômeno, o que essa dialética do entendimento vai revelar é que em última instância, a essência do objeto é o seu próprio aparecer fluido, por tal razão Gadamer afirma: “A Constância, portanto, já não é mais o mero oposto ao desaparecimento, senão, que é em si, a verdade do que desaparece. Esta é a tese do mundo invertido.”⁹⁷

Este movimento explicativo que faz a consciência mediante a linguagem (o que não poderia ser de outra forma) a faz adentrar no universo mesmo dos objetos (C.f. Ramón. P.66. 1979), e revela neste sentido a estrutura mesma da consciência. A consciência nesse processo distingue que a reflexão do objeto é interno a ele mesmo e não compreende que se trata de sua própria reflexão na coisa.

⁹⁵Gadamer. H.G. **La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos**, octava edición. Ed. Catedra. p. 58 - livre tradução.

⁹⁶Hegel, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses**. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §150 p. 120.

⁹⁷Gadamer. H.G. **La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos**, octava edición. Ed. Catedra. p. 57, livre tradução.

Ao perceber a contradição do conceito da lei, suprassume o conceito de infinitude como elemento constitutivo de todo o fenômeno, em outras palavras, as múltiplas diferenças que constituem o objeto ou suas diversas propriedades, não é algo contraposto a unidade, mas a unidade mesma desdobrando-se em seu ser outro.

Este movimento é expressão da negação, que não é outra coisa que ele mesmo, este movimento para a consciência terá a significação de que a fenomenalidade se apresenta como uma fusão constitutiva da própria consciência, e, o que ela experienciava não era outra coisa senão a si mesma, deste modo a consciência se eleva a consciência de si quando:

Levanta-se pois essa cortina sobre o interior e dá-se o 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. Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós não entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás para que possa ser visto.⁹⁸

Nesta experiência a consciência compreendeu que o movimento reflexivo do objeto, é um movimento dela mesma, e a partir deste estágio ela se toma como objeto para si mesma, e eleva-se a consciência-de-si, mas antes de entrar no na parte final de nosso trabalho, passemos ao problema do princípio da não contradição.

1.13 PRINCÍPIO DA NÃO CONTRADIÇÃO

Uma das grandes querelas na Filosofia Hegeliana é sobre o problema do princípio da não contradição, para muitos de seus críticos, ao abolir esse princípio Hegel estaria impossibilitando que o seu sistema pudesse ser alvo de uma crítica imanente. A crítica reside acusação de que Hegel tenha supostamente suprimido o princípio da não contradição, ou melhor, abolido tal princípio, por mera arbitrariedade. Porém as acusações expressas nesses termos se apresentam insuficientes para compreender quais foram as exigências que Hegel tentava encontrar para lidar com os problemas levantados no seu tempo.

De acordo com Hegel, desde Aristóteles a lógica conhecida até então, designada por ele de *Formal*, em nada teria avançando enquanto estrutura lógico-argumentativa, Mas só havia sido aperfeiçoada até Kant, e que, por tal razão se fazia necessária a suprassunção da

⁹⁸Hegel, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §165. p. 132.

lógica-ontológica desse princípio para atender a exigências em que clama o espírito do tempo, cuja necessidade residia em captar a coisa mesma no jogo de suas relações.

Destarte, devemos abordar por qual razão a lógica formal, até então incontestável como forma do pensamento correto através de suas regras, não mais atendia as exigências do tempo moderno para captar e tentar resolver os problemas postos.

Para além dessa questão, ao resgatarmos O lugar da lógica na história do pensamento por Aristóteles, até Hegel intocável como estrutura correta e verdadeira para se debruçar sobre os objetos de investigação, Aristóteles no livro IV da *Metafísica*, afirma que os problemas levantados no seu tempo, exigia princípios retos, verdadeiro e seguros, e que tal função era competência dos filósofos.

A busca por tais princípios, ou melhor, o estabelecimento prévio daqueles, residia da necessidade de se evitar equívocos no processo da dedução investigativa sobre os objetos. Esse cuidado residia nos anseios de se conhecer as coisas em sua verdade.

Analogamente, muitos séculos depois, Descartes, também sentiu a necessidade de procurar por tais princípios, que a partir deles, não se pudesse ter nenhuma dúvida para construir dedutivamente todo o edifício do saber, tais princípios, deviam ancorar-se em sua clareza, distinção e evidência. Acerca do princípio inaugurado por Aristóteles, ele mesmo o afirmou:

Com efeito, é impossível que um mesmo atributo se dê e não se dê simultaneamente no mesmo sujeito e no mesmo sentido (com todas as pontualizações que poderíamos fazer tendo em vista as dificuldades lógicas). Este é, pois, o mais firme de todos os princípios, pois se atêm a definição enunciada.[...] Mas há alguns que segundo dizíamos, pretendem, por uma parte, que uma mesma coisa seja e não seja e que por outra parte o concebem assim. Muitos inclusive usam dessa linguagem para tratar acerca da natureza, mas nós acabamos de ver que é impossível ser e não ser simultaneamente, e deste modo temos mostrado que este é o mais firme de todos os princípios.⁹⁹

Assim como Platão, Aristóteles também não podia se esquivar do grande problema metafísico levando por Parmênides e Heráclito sobre o Ser e o não-ser. O confronto de Parmênides e Heráclito quase conduziu a um beco sem saída, pois Parmênides construiu um discurso lógico-argumentativo em defesa do posicionamento sobre a impossibilidade da mudança em negação a pluralidades de seres.

⁹⁹ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição trilingüe por Valentin Garcia Yebra, 2 vols. Madrid: Gredos, 1998. – livre tradução, pp. 167-169.

Porém, se a primeira vista o argumento de Parmênides se apresenta com tamanha força a ponto de nos seduzir para o seu posicionamento, por outro lado, tal radicalidade nega tão fortemente a experiência – i.e manifestação da mudança – atribuída por ele ao campo da *doxa*. Neste sentido, Parmênides parece não negar de modo algum a passagem do ser para o não ser, mas apenas relegado tal percepção como algo não verdadeiro.

Pois o Ser era compreendido por ele como algo compacto, preenchido por si mesmo, e que por uma dedução lógica concluiu que a mudança negaria a própria noção do Ser, não só em si mesmo, mas para o nosso próprio pensamento. Assim definia o Ser:

É, ou não é. Fica assim decidido — como inevitável — (que se tem de) ignorar a única via como impensável e indizível (pois não é alguma via da verdade) e toma a outra como a via do Ser e Realidade.¹⁰⁰

Heráclito se posicionou por sua vez em defesa da transitoriedade de todo real, isto é, a passagem do não ser, para o Ser e do Ser para o não-ser, a defesa tão forte desta tese era tão fortemente atestada pela experiência efetiva que não poderia ser desprezada por uma decisão a priori que enrijecesse tão fortemente no pensar, a identidade do Ser a ponto de apenas prendê-lo em sua mera abstração.

A saída de Aristóteles para explicar precisamente a pluralidade dos seres residiu na tese de que tudo o que conhecemos é composto, o que isso quer dizer, Por que Aristóteles realiza tal afirmação? E se tivesse afirmado que tudo o que existe fosse simples o que decorreria? A consequência seria que o simples se identificaria com imutável, conseqüentemente não haveria mudança, tempo, tampouco corrupção, ora, mas se nós aceitamos de que tudo o que existe é simples, significa dizer que as coisas que existem são substâncias, porém substâncias compostas. Em suma, Aristóteles tentou resolver o problema da passagem do ser para o não ser i.e do movimento, instituindo a noção de ato e potência e o da pluralidade dos seres com a noção da forma e matéria como constituindo o objeto mesmo e fora dele.

Fizemos esse breve resgate histórico acerca do problema metafísico do *Ser e não-ser*, pois é nele que reside o problema do princípio da não contradição. E nos parece que a busca do princípio correto que empreenderam a tradição filosófica tinha em vista fundamentalmente resolver este problema legado pelos pré-socráticos.

¹⁰⁰FREEMAN, K.; DIELS, H. **Ancilla to the pre-Socratic philosophers: a complete translation of the Fragments in Diels Fragmente der Vorsokratiker**. Charleston, SC: Forgotten Books, 2008. p. 44, livre tradução.

Dentro desse panorama Hegel acolhe para si a posição de Heráclito. O que o fez afirmar que não havia sequer uma frase de Heráclito que ele não tivesse incorporado em sua lógica. no entanto, por qual razão ele assume a posição de Heráclito?

Tal posicionamento não foi fruto de uma mera deliberação arbitrária de Hegel, pois no início do nosso trabalho, tivemos ocasião de alertar sobre o caráter descritivo da *Fenomenologia do Espírito*, daí porque a necessidade da suprassunção da lógica-formal decorre da própria evolução da consciência em direção ao saber absoluto. O próprio movimento dos momentos abstratos a consciência percorreu, não poderia ter passado, se ela estivesse presa ao entendimento abstrato.

Todavia se levanta uma grande questão, qual é a significação ontológica disso? Num primeiro momento parece realmente acertado, que se Hegel nega o princípio da não contradição como é que poderíamos fazer as distinções dos objetos? Como a comunicabilidade seria possível?

Acerca desse problema, Hoesler chama a atenção para o seguinte ponto: de que se existe um princípio pelo qual, a partir dele, podemos evitar a contradição. Então, isso se deve ao fato de que há entes que realmente se contradizem, pois, do contrário, não haveria necessidade de sua instituição. Por outro lado, disso não decorre, segundo ele, que tudo se contradiga isso, porque

do fato de que há pelo menos alguma coisa existente(teorias) que se contradiz não decorre de maneira nenhuma, que tudo se contradiz, pois, nesse caso, o princípio correspondente deveria igualmente se contradizer – e, assim, ser ele próprio falso, com base no princípio lógico – argumentativo da contradição. É preciso que haja, portanto, pelo menos uma teoria – a própria teoria que fala sobre outras – que deve pretender não se contradizer. Apenas se Hegel abandonasse esta pretensão poder-se-ia e dever-se-ia censurá-lo por abandonar o chão mais geral da racionalidade – aquele princípio de contradição que de fato é condição de possibilidade de argumentação filosófica.¹⁰¹

Todavia devemos lembrar que não consiste numa mera troca de método, o próprio movimento de cada coisa contém em si a ultrapassagem do seu próprio limite, isto é, sua negação, e como toda negação é determinação, é determinação de algo outro que ela, mas que é refletido em si mesmo, por isso Hegel afirma:

¹⁰¹HOESLER, V. **O sistema de Hegel. Idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. Trad. Antonio Celiomar. São Paulo: Ed. Loyola. 2007. p. 189-190.

A diferença é em si a diferença *essencial*, o positivo e o negativo, assim que o positivo de tal modo é a relação idêtica para consigo, que não é o negativo; e este de tal modo é o diferente para si, que não é o positivo. Sendo cada um para si, enquanto não é o outro, aparece cada um no Outro, e só é na medida que o outro é. A diferença da essência é por isso a oposição, segundo a qual o diferente não tem frente a si o Outro em geral, mas o seu Outro, isto é, cada um em sua própria determinação só na sua relação ao Outro; só é refletido sobre si enquanto é refletido no Outro, e o Outro, do mesmo modo: cada um é assim seu outro do outro.¹⁰²

Em última instância tudo está interconectado com o seu contrário, mas em relação a si próprio isto é, Forma – pensamento – e conteúdo – entes – estão entrelaçados em sua simultaneidade de determinação e determinação.

Por isso não é algo aplicado de fora, isto é, alheio a coisa mesma, mas imanente a ela. É esse o movimento de todo real, que a lógica-formal fundada no princípio da não contradição não consegue apreender em sua verdadeira dinâmica. Mas por qual motivo? Vejamos:

- A estrutura da lógica formal se apresenta da seguinte maneira:
 - princípio da identidade: A é igual A – ou seja, cada coisa conserva sua identidade consigo mesma.
 - Princípio da não contradição: A é diferente de não A : em outras palavras, não pode existir uma afirmação de que A possa ser não A .
 - Terceiro excluído: ou A ou não A : expressando de outra maneira, ou uma coisa ou outra, nada pode ser A e não A ao mesmo tempo.

Podemos começar a afirmar na contramão de Hoesler ao defender que Hegel não nega o princípio supracitado, apesar dele ter afirmado contundentemente que Hegel em várias passagens afirma explicitamente o caráter da contraditoriedade não só no sentido lógico-argumentativo, mas também ontológico e de que ele:

Aceita a versão lógico-argumentativa do princípio de contradição, que ele b) rejeita a versão lógico-argumentativa desse princípio e, assim, está convencido de que há o existente que se contradiz, e que ele c) distingue duas formas de contradição – de um lado, uma negativa; de outro lado, uma afirmativa; todavia, teremos de censurar Hegel por não ter se dado conta muito claramente dessas diferenciações e sobretudo, por ter usado o termo “contradição” de modo Homônimo.¹⁰³

¹⁰²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. 3 Ed. São Paulo: Loyola, 2012. §119. pp. 233-234.

¹⁰³Ibid. p. 190.

Contudo, defendemos contundentemente de que Hegel não tenha deixado lugar para defesa da lógica que ele tanto criticou, por alguns razões, a primeira delas encontra-se no final do primeiro capítulo de nosso trabalho quando abordamos sobre o problema do método, expomos naquele capítulo que a temporalidade é condicionante para as próprias transformações tanto dos entes quanto do próprio método, a significação disso é que a temporalidade é um limite para o princípio da não contradição, na medida em que pode fazer com que o ente deixe de ser o que ele é.

O movimento se insere como um problema sério para o princípio da não contradição, ao enrijecer os polos determinantes da composição dos entes em sua exterioridades, esse é o problema do princípio que não permite adentrar na vida da coisa mesma pois:

O verdadeiro e o falso pertencem aos pensamentos determinados que, carentes de movimento, valem como essências próprias, as quais, sem ter nada em comum, permanecem isoladas, uma em cima, outra embaixo. Contra tal posição deve-se afirmar que a verdade não é uma moeda cunhada, pronta para ser entregue e embolsada sem mais. não há um falso, como tampouco há um mal. O mal e o falso, na certa não são malignos tanto como um demônio, pois deles se fazem sujeitos particulares (como aliás também o demônio). Como mal e falso, são apenas universais; não obstante tem sua própria essencialidade, um em contraste com o outro.¹⁰⁴

Por isso o ou, ou, daquele princípio, tem a necessidade de ser suprassumido por não atender mais as exigências do tempo presente nem em qualquer dimensão possível e por esta razão Hegel afirma:

[...] Em vez de falar da proposição do terceiro excluído (que é a proposição do entendimento abstrato), ter-se-ia antes de dizer: “tudo é oposto”. Não há de fato em lugar algum nem no céu, nem na terra, nem no mundo espiritual, nem no natural, um tão abstrato ou-ou tal como o entendimento afirma. Tudo, seja o que for é um concreto, por conseguinte é em si mesmo algo diferente e oposto.¹⁰⁵

Acrescenta-se o fato de que o próprio movimento que a consciência realizou rumo à consciência-de-si não poderia ter sido realizado por tal princípio, por isso tivemos ocasião no subtópico anterior chamar a atenção a respeito do conceito de infinitude, pois tal compreensão assume uma importância central nesta discussão.

¹⁰⁴Hegel, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §39. p. 48.

¹⁰⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. 3 Ed. São Paulo: Loyola, 2012. Adendo ao § 119. p. 236.

O elemento da finitude entitativa incorre necessariamente numa contradição ontológica que não pode ser captada pela lógica formal assim afirma Eusebio Colomer:

O pensamento de Hegel não afirma a contradição formal, pois seria negar-se a si mesmo. Afirma no sentido muito peculiar a contradição real. Pois bem, a contradição real não significa a negação de algo no mesmo sentido em que é afirmado, se não a oposição existente no seio do real entre os diferentes momentos de seu desenvolvimento, entre o que uma coisa é e o que está chamada a ser. Em sentido formal, o que se contradiz não é nada. Em sentido real, a contradição é o motor que empurra a realidade a desenvolver todas as potencialidades.¹⁰⁶

O conceito de finitude, pode ser designado como que tem um fim posto por algo outro que ele e como a infinitude não pode ser contraposta como algo exterior ao finito, o infinito mesmo se finitizaria, já que seria limitado por algo outro que ele. a lógica formal a unilateralizar os polos da relação não consegue apreender sua imbricação imanente.

A finitude deve ser vista como momento da infinitude a dinamização das determinações finitas é dada pelo poder do negativo que é movido pelo movimento dialético, contudo essas contradições visam seu termo numa unidade, no saber especulativo, único capaz de expressar na unidade a teia de relações que constituem o todo.

A contradição neste sentido não é o que inviabiliza a coisa mesma, mas o que faz com o que ela seja o que é, a consciência de posse do método mais adequado para apreendê-lo, poderá captar os entes na riqueza de suas determinações e relações.

Hegel pensou ter encontrado o método apropriado, a saber, o especulativo, todo o anseio de Hegel consistiu em encontrar um método que fosse capaz de penetrar nas profundezas das coisas mesma, ele ansiava por um método capaz de captar a vida dos objetos, e achou tê-lo encontrado, e por isso afirmou:

A aparição é o surgir e passar que não surge nem passa, mas que em si constitui a efetividade e o movimento da vida e da verdade. O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples.¹⁰⁷

Feitas tais considerações entraremos no problema central do nosso trabalho que se dá no corpo social, veremos como essa evolução da consciência no seu aspecto lógico-

¹⁰⁶COLOMER, Eusebio: **El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger**. Barcelona: Herder Editorial, 1986. p. 219, livre tradução.

¹⁰⁷Hegel, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §47. p. 53.

ontológico, possibilitará que cada consciência atenda às exigências da unidade universal, de modo que, cada singularidade possa ser salvaguardada ao respeitar as diferenças que constitui cada singularidade que é mediada pelo o Outro.

III “EU, QUE É NÓS, NÓS QUE É EU”: A LINGUAGEM COMO MEDIAÇÃO DA SINGULARIDADE NO ESTEIO UNIVERSAL

O fim para o qual se dirige a *Fenomenologia do Espírito* é o saber Absoluto, assim afirma Hegel sobre o resultado desse processo:

A meta – o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito – tem por seu caminho a rememoração dos espíritos como são neles mesmos, e como desempenham a organização do seu reino. Sua conservação, segundo o lado de seu ser-aí livre que se manifesta na forma da consciência, 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 rememoração e o calvário do espírito absoluto; a efetividade e a certeza de seu trono, sem o qual o espírito seria a solidão sem vida.¹⁰⁸

No início de nosso trabalho frisamos, assim como o próprio Hegel o fizera no prefácio da *Fenomenologia*, sobre a necessidade de se compreender a substância espiritual como sujeito. E ao longo dessa dissertação, assumimos a tarefa de demonstrar o processo pelo qual passou a consciência desde seu estágio mais simples, rude, até o momento em que se eleva a consciência-de-si, momento cuja consciência é objeto para sua própria autoconsciência, deste modo o movimento da consciência-de-si será compreendido como:

Eu é o conteúdo da relação, o relacionar-se (com o mundo e com os outros) e o relacionar-se a si mesmo.¹⁰⁹

No IV capítulo da *Fenomenologia*, o drama que percorreu a consciência isoladamente, agora se desdobrará para o problema da intersubjetividade que fora sinalizado desde a primeira experiência (certeza sensível), em que esta consciência em seu trajeto, chegou a intuir como aludimos, o Outro como possibilidade constitutiva para o encontro da verdade.

No mesmo capítulo, a verdade sai do seu isolamento singular e passa a ser compartilhada efetivamente. E, para nós, o conceito do espírito expresso como singularidade universal anunciado por Hegel como: “Eu, que é Nós, Nós que é Eu.”

¹⁰⁸Hegel, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §808 p. 545.

¹⁰⁹MORAES, Alfredo de Oliveira. **Iniciando em Hegel para Compreender a Fenomenologia e o Existencialismo**. *Aufklärung: Revista de Filosofia*, V. 2, N. 1, 2015, p. 71-86. Preferimos adotar a tradução de Alfredo Moraes, pois nela como diz o autor do texto: “se preserva o seu conteúdo semântico, situando-a para além das formulações que a reduzem ao aspecto puramente epistemológico ao abranger o todo de suas manifestações no supra mencionado texto-hegeliano, perscrutando aí seu aspecto ontológico-existencial.” Tradução do texto da *Fenomenologia do Espírito*. 2012. p. 135.

Ora, se o conceito do espírito é manifesto para *nós* desta maneira, logo podemos afirmar com segurança que o saber Absoluto só pode ser alcançando em conjunto, em outras palavras, pela comunidade unitária das consciências-de-si, e nesta linha de interpretação afirma Ramon Valls Plana: “Seu caminho é por sua vez dialético e dialógico. Entra em relação necessária com outros indivíduos e alcança o saber absoluto em comunidade.”¹¹⁰

A linguagem nesse processo apresentou-se como “estrutura da consciência”, uma vez que, o percurso manifestou para *nós*, um duplo movimento, a saber, de exteriorização e interiorização, o mesmo movimento também nos indicou que os limites encontrando pela linguagem decorreu em função da insuficiência dos métodos dos estágios precedentes da consciência. Mas ao mesmo tempo a consciência mediante o automovimento dialético expandia sua compreensão metodológica e linguística através da interiorização dos elementos formativos que teciam sua singularidade.

A principal implicação epistemológica para a consciência-de-si decorreu da evolução formativa e metodológica que apontava seu direcionamento e formação para melhor viver em sociedade. O problema que se levanta consiste em saber sobre qual é lugar da singularidade no corpo social, ou melhor, como a singularidade pode se afirmar.

Contudo, aqui queremos afirmar, que, este trabalho vai na direção contrária das críticas que se endereçava a Hegel que teve como primeiro expoente Kierkegaard, que afirmou contundentemente que no sistema de Hegel não cabia lugar para a singularidade.

A forma interpretada por ele consistiu em que a singularidade acabava sendo subsumida pelo o universal. Porém, será que Kierkegaard tinha razão em tal afirmação? Acreditamos que não, pois as pesquisas realizadas até o presente, nos mostra que ele só tinha se debruçado sobre o conhecimento das obras que se denominou chamar as mais avançadas do Sistema Hegeliano, i.e., da *Ciência da Lógica* e *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, e, por tal razão, fica mais fácil deduzir o motivo pelo qual ele chegou a aquela conclusão. De que modo? pela ausência da *Fenomenologia do Espírito*, pois, com efeito, sem ela, não estaria justificada o descenso da lógica no terreno de sua realização, a saber, a história.

Dito isto, tentaremos explicitar como a linguagem formulada por Hegel, como “ser-aí do Espírito” tem um papel de afirmação da singularidade no estofa comum que é a cultura e como a suprassunção lógica-ontológica permite um acesso melhor do Outro em sua complexidade permanente de não ser o que foi, e vir-a-ser o que não é.

¹¹⁰PLANA, R. Valls. **Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenologia del Espíritu**. Barcelona: Estela, 1971, p. 26, livre tradução.

Para isso, trataremos do problema desse papel em duas formas, a saber, na esfera da microrrelações – entendida aqui, na relação corpo a corpo de cada consciência-de-si – e na macrorrelações – No âmbito da Eticidade.

1.14 MICRORRELAÇÕES

Hegel descreveu que a consciência ao se elevar a consciência-de-si, adentra na “terra pátria da verdade” tal afirmação tão bela e forte, decorre do fato de que a consciência conquistou nesse estágio a compreensão de que a objetividade de seu conteúdo já não era estranha a sua forma. Isto é, pensamento, pois diferentemente das filosofias anteriores, Hegel, acreditou ter encontrado o método capaz de demonstrar a relação intrínseca entre o conteúdo do objeto e a forma da subjetividade.

A consciência-de-si, portanto, não é outra coisa, se não, a supressão dos momentos das figuras precedentes cuja *certeza* – subjetividade – não se expressava em unidade com seu objeto na unidade entre os dois polos da relação.

Tentamos Demonstrar que embora Hegel não tenha colocado o papel da linguagem explicitamente como o princípio fundamental de sua filosofia, ou como principal problema a ser tratado, a linguagem assume uma importância fundamental para o progresso da consciência natural, por quê? Pois, visto que a linguagem ao esbarrar no limite – resistência – de sentido sobre o objeto, conseqüentemente tal limite a impulsionou para a necessidade de uma nova forma de saber que pudesse compreender o movimento da contradição sentida e intuída por ela em sua experiência em busca da verdade.

Destarte o automovimento dialético que é imanente ao trajeto realizado pela consciência revelou a existência da simultaneidade na constituição da linguagem e do pensamento. Pois, lembremos que a consciência-de-si principiou sua experiência em sua figura mais elementar, rudimentar de conhecimento – certeza sensível – e que mediante seu posicionamento primeiro nada poderia dizer de seu objeto.

Por outro lado, a linguagem se apresentou tecendo o pensamento da consciência para um conhecimento mais amplo. A partir desse duplo movimento, a linguagem também se ampliou para atender a necessidade cuja *forma* e *conteúdo* pudessem se unificar. No entanto, como afirmou Jean Hyppolite:

Dizer que a linguagem é anterior ao pensamento, significa que o pensamento, não é um sentido puro que poderia existir não se sabe onde,

fora de sua expressão, como a essência para além da aparência; o pensamento só existe quando estando já aí, precedendo-se a si mesmo, nesta palavra que remete a natureza e a antropologia por seu material sonoro, que precede o entendimento por sua estrutura gramatical, esboçando de um modo, às vezes prolífico, outras vezes insuficiente, as formas deste entendimento.¹¹¹

Deste modo a linguagem ao constituir-se como “estrutura da consciência”, desvela a finitude que é o seu conteúdo. Mas, por que a finitude? Isso se deve ao fato, de que, embora, a consciência esteja num processo de realização do Espírito Absoluto, como momento, a finitude mediante seu movimento dialético deve ser compreendido como momento da infinitude, ou posta pelo Absoluto, mas ela não é o próprio absoluto – problema que já tivemos ocasião de comentar nos capítulos anteriores – mas tem que ser compreendido, como afirmou Taylor: “veículo de Deus” – Absoluto.¹¹²

Neste sentido a *Fenomenologia do Espírito* se apresenta como um discurso que manifesta o desdobramento das categorias lógicas da consciência natural, esse processo é a “ciência da experiência da própria consciência.” Os problemas que abordamos nos capítulos antecedentes se fizeram necessários, na medida em que a consciência desde seu estágio inicial estava sempre anelando esclarecer as condições do sentido dos objetos e ao tentar fazê-lo, estava concomitantemente esclarecendo as condições da verdade, deste modo ao está almejando encontrar a condições corretas do sentido dos objetos, estava levantando de algum modo, a pretensão de verdade sobre aquilo que visava.

“A terra pátria da verdade” que definiu Hegel tão belamente como constituindo o reino da consciência-de-si, implicou, como vimos, a suprassunção de sua diferença com os entes intramundanos, pois:

O ser ‘visado’ [da certeza sensível] [sic], a singularidade e a universalidade – a ela oposta – da percepção, assim como o *interior vazio* do entendimento, já não estão como essências, mas como momentos da consciência-de-si; quer dizer, como abstrações ou diferenças que ao mesmo tempo para consciência são nulas ou não são diferenças nenhuma, mas essências puramente evanescentes.¹¹³

¹¹¹HYPPOLITE JEAN. *Lógica y Existencia*. Trad. Luisa Medrano. Ed. Herder. 1996. p.61, livre tradução.

¹¹²Taylor, Charles. Hegel: *Sistema, Método e Estrutura*. Ed. Realizações, Trad. Nélio Schneider. 2014. p. 145.

¹¹³Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §167. p. 136.

É por esta razão que a consciência-de-si se compreenderá como consciência consciente relacional, em outras palavras, um mundo que é constituído pelo mundo ao interiorizá-lo e que simultaneamente o constitui exteriorizando-o, ao significá-lo.

Talvez, o sentido mais profundo de toda essa demonstração anterior seja sintetizada numa passagem descrita por A. Tarski: “Uma sentença verdadeira é aquela que diz que a realidade se comporta de tal maneira, e a realidade, de fato, se comporta assim.”¹¹⁴

Todo o objetivo de Hegel consiste em descrever e demonstrar o entrelaçamento lógico-ontológico imanente entre aquele que fala e o falado. Todo esse processo, foi descrito como percurso feito por cada individualidade, todavia, a alteridade só aparecia nos momentos abstratos anteriores, i.e., introduzida vagamente, mas já anunciando, que todo o problema Fenomenológico giraria em torno desse problema.

De fato, mesmo que se quer fosse levantado o problema da alteridade no primeiro capítulo, isto não alteraria o sentido do 4 capítulo, por que? Uma vez que, sendo a consciência pertencente ao gênero humano, seria consequente que o problema do seu percurso cognoscitivo se estenderia a toda espécie.

Hegel ao definir a “terra pátria da verdade” como o lugar próprio da consciência-de-si, expressa com essa colocação, toda a dimensão que essa verdade significar para ela, pois aquela ao compreender-se como o “conteúdo da relação e a relação mesma.” Se percebe como doadora de sentido de toda realidade – interior-exteriorizado e exterior –interiorizado – o que implica, que, o mundo sem ela, nada é, pois:

como consciência-de-si é movimento; mas quando diferencia de si apenas a si mesma enquanto si mesma, então para ela a diferença é imediatamente suprassumida, como um ser-outro. A diferença não é e consciência-de-si é apenas a tautologia sem movimento do “Eu sou Eu”. Enquanto para ela a diferença não tem também a figura do ser, não é consciência-de-si.¹¹⁵

Essa identidade primaria com o mundo não acontece por acaso, pois já tivemos ocasião de alertar que a consciência em seu percurso rumo ao saber absoluto, está a esquecer dos seus passos percorridos, com efeito, essa identidade com o mundo e não só, mas de ser o

¹¹⁴TARSKI, A., “**Der Wahrheitbegriff in den formalisierten Sprachen** [1933]” In: berka, K/ KREISER, L. Logik- texte. Kommentierter auswahl zur Geschichte der modernen Logik. Darmstadt: wissenschaftliche buchgesellschaft, dritte, erweiterte auflage 1983, p. 445-546. Tradução. Puntel. REVISTA SÍNTESE. V. 36 N. 115 MAIO- AGOSTO 2009

¹¹⁵Hegel, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §167. p. 136.

único mundo, decorre do fato de que ela esqueceu que sua característica essencial é ser reflexão, pois a primeira experiência que realizou na *certeza sensível*, foi um movimento de saída, em outras palavras, o movimento permanente de ir ao encontro do mundo, com a perspectiva de encontrar aquilo que anelava, a saber, a verdade e:

Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que apenas é um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por essência somente a verdade. Isto é, a unidade da consciência de si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral.

A consciência-de-si deslumbrada com a crença – fruto de seu esquecimento – do tamanho do poder que acredita ter sobre o mundo, passará a aniquilá-lo ininterruptamente a fim de saciar o seu desejo, essa falta, que reflete a característica do desejo em geral, é fruto da necessidade que esta consciência tem, de reconhecer-se, por isso, antes de se defrontar com outra consciência-de-si – que também realiza o mesmo movimento que ela – passará a ser consciente de não só ter a característica de ser um movimento reflexivo, mas o próprio ser que deseja se manifesta ele mesmo mediante um movimento reflexivo.

Para nós, ou em si, o objeto que para a consciência de si é o negativo, retornou sobre si mesmo, do seu lado; como do outro lado, a consciência também [fez o mesmo]. Mediante essa reflexão-sobre-si, o objeto veio a ser vida. O que a consciência-de-si diferencia de si como essente não tem apenas, enquanto é posto como essente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também Ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um ser vivo.¹¹⁶

Passaremos, então, a analisar qual é o significado desse ser vivo que a consciência-de-si deseja, pois é através dessa experiência que virá a luz para ela de que o que ela realmente deseja – que não pode ser satisfeito pela aniquilação ou negação da natureza – é ser reconhecida por outra consciência-de-si.

1.15 O VIVO COMO OBJETO DO DESEJO

A consciência-de-si nesse estágio cuja verdade – objetiva – foi supressumida para unidade do saber – subjetividade – dessa verdade, passará ao movimento de negação sobre mundo, agora representado pela figura do ser vivo. Neste momento a identidade inicial da

¹¹⁶IBID. §168. p. 137.

qual mencionamos anteriormente é interrompida pela característica conatural da consciência-de-si, que é ser reflexão permanente que se volta sobre o mundo para negá-lo, pois o deseja. Todavia, nesse estágio, esta consciência fará a experiência da resistência do seu objeto que é a vida.

Com efeito, a vida mesma tomada em sua simplicidade – universalidade – é uma abstração cujo automovimento – reflexão – põe a diferença interna do ser vivo como resultado do processo de sua autonegação, esse movimento negativo é o que permite que o todo se refrate em determinações que tem por movimento a necessidade de se reintegrar ao todo, por isso Hegel afirma que:

Porém, nesse meio simples e universal as diferenças estão também como diferenças; pois essa universal fluidez só possui sua natureza negativa enquanto é um suprimir das mesmas; mas não pode suprasumir as diferenças se essas não têm um subsistir. Justamente essa fluidez, como a própria independência igual-a-si-mesma, é o subsistir – ou a substância – das diferenças, que assim estão nela como membros distintos e partes-si-essentes. O ser não tem mais o significado da abstração do ser, nem a essencialidade pura desses membros tem a significação de abstração da universalidade, mas o seu ser é agora justamente aquela fluida substância simples do puro movimento em si mesmo.¹¹⁷

Levanta-se o problema que consiste em saber o que é essa universalidade a que Hegel se refere, se consiste na vida biológica em geral, em que o vivente – universalidade – que se põe como vida – singular – e esta, por sua própria dinâmica temporal se reintegra ao todo mediante sua negação – sua morte – ou se trata de uma referência ao ser mesmo da vida humana. A esse respeito, Hyppolite alerta que nessa passagem:

Em termos modernos, o que Hegel se esforça em pensar é o ser mesmo da vida e o ser da autoconsciência. Quando fala do conceito absoluto ou da vida universal, não parte de algum ente particular ou de alguma consideração biológica determinada, se não, do ser da vida em geral; e igualmente, a autoconsciência humana que emerge desta vida é caracterizada em seu ser mesmo.¹¹⁸

A reflexão do ser vivo remete para própria consciência-de-si, pois a essência desse movimento retorna para o Eu. Por conseguinte, o desejo ao ter sua intencionalidade no ser-vivo, retorna sua intencionalidade sobre si mesmo, isto é, para sua própria vida, dessa forma:

¹¹⁷Hegel, G.W.F. Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §119. pp. 137-138.

¹¹⁸Hyppolite Jean. Genesis y Estructura de la Fenomenologia del Espíritu de Hegel. p. 134, livre tradução.

Agora compreendemos porque o texto da Fenomenologia sobre a autoconsciência começa nos apresentando uma filosofia geral sobre a vida, que é em-si o que a autoconsciência vai ser para si. A passagem do em-si ao para-si não será aqui uma trânsito de uma forma a outra sem a natureza. A tomada de consciência da vida universal pelo homem, é uma reflexão criadora. Se para Schelling vida é um saber que, no entanto, se ignora, o saber uma vida que se sabe a si mesma, de maneira que a identidade de ambas é a intuição filosófica, para Hegel a reflexão da vida no saber constitui só o espírito e dito espírito está acima da natureza, precisamente porque é reflexão.¹¹⁹

Neste momento fica expresso o que tivemos ocasião de mencionar no início de nosso trabalho, pois aqui, fica evidente o que afirmamos sobre a relação conatural entre o pensamento e o movimento mesmo da vida, contudo o movimento da vida, i.é de que sua estrutura é reflexão expressa no universal que se põe como particular.

Essa dinâmica é necessariamente para ser vivente em suas partes, reabsorve em si as determinações posta através de sua negação, isto é, a morte, do vivente, porém, essa reflexão existente na natureza, que será desenvolvida na *Ciência da Lógica*, nos mostra que o universal para ganhar sua própria concretude enquanto vivente, carregar em si a necessidade de se particularizar, e por esta razão nos afirma Plana:

Observação importante para todo o jogo que se seguirá. O vivo tem em si mesmo a necessidade de voltar ao todo. Não são os outros frente a eles que os obrigam a isso, se não que, ele mesmo, pois não tem outro Ser, se não o que lhe outorgou a vida, e esta vida é reflexão na unidade. Tende a reintegrar-se na unidade original. Todo seu ser não é mais que esse sangue universal que circula através dele. Esse sangue é negatividade, ela constituiu o individuo vivo negando-se a si mesma em sua própria universalidade.¹²⁰

Esta reflexão entre ser vivo e os seres viventes só toma sua perfeita adequação no universo humano, pois somente nele o indivíduo é a expressão do universal que se particulariza, e o particular ao negar-se, se singulariza como universal concreto, porém, este movimento, a natureza não consegue cumprir. Veremos a seguir a implicação dessa reflexão no plano humano e como a singularidade que é a expressão mesma do universal não é subsumida por ele.

1.16 A DIALÉTICA DO SENHOR E ESCRAVO

¹¹⁹Hyppolite J. *Genesis y Estructura de la Fenomenologia del Espiritu de Hegel*. Ed. península, 1ªed. 1974. pp. 137-138, livre tradução

¹²⁰PLANA, R. Valls. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenologia del Espiritu*. Barcelona: Estela, 1971, p. 95, livre tradução.

A primeira experiência efetiva do reconhecimento que experimentará a consciência-de-si consistirá numa experiência desigual, devido ao fato de que cada consciência-de-si não tem os elementos compreensivos e formativos para respeitar o Outro como *pessoa* e não como *coisa*. A coisificação do outro nessa experiência descrita por Hegel sobre a dialética do *senhor - escravo* é ainda uma extensão do que abordamos no tópico anterior.

O que em última instância a consciência-de-si andava à procura, era ser reconhecida, a falta inerente a ela mesma, refletida no movimento do desejo, apontava para uma condição de perceber-se a si mesma como existência. Dito isto, toda agonia e todo o movimento de destruição do objeto natural, era fruto de seu desejo de objetivar-se real e efetivamente, é por tal razão que naquele movimento ela chegou a um ponto em que:

A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em sim e para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. O duplo sentido do diferente reside na [própria essência da consciência-de-si:[pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento.¹²¹

Deste modo a estrutura da consciência-de-si, i.é., de cada um de nós reside não só em ser em-si, e para-si, mas também para Outra consciência-de-si. Que isto quer dizer? Que a unidade com o mundo, ou melhor, de ser um “mundo” no mundo, só ganha sua verdadeira reflexão ao relacionar-se com Outro. Contudo essa compreensão ainda não está dada na dialética do *senhor e escravo*, pois a consciência nesse momento descrita por Hegel, ainda está encantada com a identificação que achou ter com o mundo, poderíamos afirmar, que o que a turvou você ter ser deslumbrando que o mundo sem ela, nada é, e por tal razão, ela pensou que o mundo fosse constituído em sua teia de significado exclusivamente por ela, porém o que a consciência-de-si não sabe é que o movimento que ela faz a outra consciência-de-si também o faz:

Esse movimento deve realizar-se sempre de uma maneira universal. É a vida mesma do espírito. Mas aqui a consciência o tem realizado somente de uma

¹²¹Hegel, G.W.F. Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §178. p. 142.

maneira individualista. O tem realizado somente para si e não, todavia para o outro, e pelo mesmo motivo não tem realizado tampouco em sua universalidade perfeita. Não vê outra consciência-de-si fora de seu eu.¹²²

Neste estágio a consciência-de-si desloca seu desejo para outra consciência-de-si, no entanto, ao contrário do que se passava no desejo para o ser vivo em geral, ou seja, para natureza, o objeto para ela que é Outra individualidade, faz o mesmo movimento que ela, isto é, também é independente e aspira o que ela aspira, a saber, de se comportar como possuidora e dominadora do mundo, por isso Hegel descreve:

A primeira consciência-de-si não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si essente, sobre o qual, portanto, nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si mesmo o que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto, faz somente o que faz enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências.¹²³

Em realidade o que essa experiência da dialética do *senhor* e do *escravo* nos mostra é uma defesa implacável pela singularidade, não se trata apenas de uma disputa e um anseio de ser reconhecido por ser reconhecido, mas o de ser, sem nenhuma determinação alheia a ela, e, por tal razão Hegel afirma:

Porém a apresentação de si como pura abstração da consciência-de-si consiste em mostrar-se como pura negação de sua maneira de ser objetiva, ou em mostrar que não está vinculado a nenhum ser-aí determinado, nem à singularidade universal do ser-aí em geral, nem à vida.¹²⁴

É devido a essa postura que essa experiência se desdobrará numa luta de vida ou morte para afirmar o seu eu. É através dessa luta que a desigualdade surgirá entre o *Senhor e Escravo*. A relação de dominação e servidão se instaura mediante a maneira como a morte e vida é posta para cada consciência-de-si, pois neste embate a luta será levada às últimas consequências, de modo que, a que se rendeu foi a consciência que tremeu diante da morte. A consequência disso é que a consciência escrava é aquela que achou que mais vale viver submetida do que morrer.

¹²²PLANA, R. Valls. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Estela, 1971, p. 122, livre tradução.

¹²³Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §182. pp. 143-144.

¹²⁴Ibid. §182. p. 145.

A consciência que considerou que a vida não valia mais do que sua liberdade, isto é, sua independência de ser para-si, foi até as últimas conseqüência em defesa de sua liberdade o que a permitiu transcender a vida natural, isto é, a qualquer vida bilógica, porque para ela ser livre é a verdadeira essência de sua existência, e por tal motivo lutará por efetivá-la por isso Hegel afirma:

Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mais que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser para-si. O indivíduo que não arriscou sua vida pode até ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como consciência-de-si independente.¹²⁵

Em última instância, essa luta de vida ou morte não poderia implicar na morte de qualquer consciência? Pois como haveria reconhecimento sem o Outro? Como haveria liberdade de apenas uma pessoa? Para além disso, a dialética do *Senhor e Escravo*, é uma experiência de tamanha grandeza que nos mostra em que consiste a liberdade real-efetiva. O senhor de fato assume uma independência frente à consciência dominada, mas apenas uma independência parcial e ilusória, pois, a dialética nos mostrará a inversão dessa experiência.

O senhor da relação ao submeter à outra consciência como sua escrava, implicou que todo seu desejo passou a ser mediado pelo escravo, seja para o seu próprio reconhecimento como o senhor, quanto para usufruir da realidade material que é transformada pelo escravo através do seu trabalho por isso:

O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como negativo. O senhor 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: é este o silogismo [da dominação] [sic]¹²⁶

Ao fazer do Escravo a mediação absoluta para a realização do seu desejo o senhor acabará por se tornar o escravo do escravo, como isso é possível? Uma vez que ao precisa do escravo para satisfazer suas necessidades materiais e também para sua afirmação da

¹²⁵Ibid. §187. p. 146.

¹²⁶Ibid. §190. pp. 147-148.

independência como senhor, ou seja, sua objetivação enquanto consciência-de-si, o que a torna abstrata.

A dialética mostrará a inversão dessa relação de dominação e servidão, mostrando-nos que consciência escrava se tornar independente ao imprimir seu ser na realidade material, isto é, na transformação da natureza o seu próprio pensamento, ela consegue objetivar-se, reconhecer-se no objeto de seu trabalho e também ver o Senhor como essência sua.

O senhor se torna escravo do escravo ao torná-lo a mediação constitutiva para realização de seu próprio desejo e ao contrário o escravo acaba por se tornar senhor do senhor pois:

A verdade da consciência independente é por conseguinte a consciência escrava. Sem dúvida, esta aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai torna-se de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência.¹²⁷

Em síntese, ao contrário do que se poderia imaginar, Hegel nesta passagem da dialética do senhor e escravo apenas apresenta um momento no trajeto da consciência-de-si, rumo ao seu reconhecimento efetivo e verdadeiro, quanto a sua afirmação como singularidade livre na sociedade, tal realização só será possível no Ethos, isto é, no Estado como a instância capaz de expressar na constituição a vontade singular e livre de cada consciência-de-si.

1.17 A CONSCIÊNCIA-DE-SI COMO “ABERTURA À INFINITUDE”

Neste trabalho tivemos a necessidade em várias ocasiões, de chamar a atenção sobre a propriedade conatural da consciência de ser reflexão, pois foi mediante tal movimento que ela veio a ser consciência-de-si. Vimos que tal movimento de pôr-se a si mesmo foi o que permitiu experimentar a contradição de toda a realidade em si mesma, ao interiorizá-lo.

Contudo a consciência vivenciou um drama ao experimentar o seu saber sobre o mundo no jogo de suas contradições, e pensava que esta contradição era fruto apenas dela, e não do saber mesmo, por não ter, como afirmamos no capítulo anterior, os recursos

¹²⁷Ibid. §193. p. 149.

metodológicos e linguísticos para acessar a permanente dinâmica que constitui a realidade efetiva, por isso Taylor afirma:

O que temos de fato é uma oscilação entre um senso de nossa identidade com nós mesmos e um senso igualmente agudo de nossa dependência de uma realidade exterior e mutação e variação. Com a mesma rapidez que questionamos essa realidade em mutação visando experimentar a nós mesmo como imutáveis e idênticos a nós mesmos, nosso próprio vazio interior nos força a aceitar que nos encontramos corporificados no mutável e exterior a nós mesmos.¹²⁸

Esse movimento está totalmente imbricados com os problemas sociais que incidirá na consciência no seu afrontamento com a alteridade na vida em sociedade, exigindo para cada consciência-de-si seus despojamentos das formas de conhecer anterior, que conforme nos descreve Hegel, e que tivemos oportunidade de desenvolver, se apresentam como insuficientes para corresponder às exigências da realidade-efetiva em sua permanente dinâmica de relações e interações. Mas por qual razão?

O motivo se deve ao fato de que as formas do conhecimento anterior que clama o Espírito do tempo a ser supassumidas – negadas, conservadas e elevadas – são as que estão fundamentadas na lógica formal, isto é, a lógica do entendimento, lógica cujo Hypokeimenon não expressa à autodeterminação da substância, para reconhecer-se como unidade em sua diferença.

Essa impossibilidade se deve ao fato de que nela a substância é determinada pelos predicados que lhes são exteriores, uma substância assim, é a substância cuja principal determinação não é a de ser *sujeito*. Contudo, o que nos interessa para o nosso problema é o momento em que a consciência se eleva a consciência-de-si, estágio este que contém nela (Negado, conservado e elevado), como exige o movimento dialético, todas essas experiências em si, em que já se apresenta o conceito do espírito: **“Eu que é Nós, Nós que é Eu”** anunciado no quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, em que se expressa a unidade comunitária das consciências de si como base do seu conceito, por isso nos afirma Hegel:

Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o 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.¹²⁹

¹²⁸Taylor, Charles. Hegel: Sistema, Método e Estrutura. Ed. Realizações, Trad. Nélio Schneider. 2014. p. 188.

¹²⁹Hegel, G.W.F. Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis,

Qual é o significado dessa experiência para *nós* e no processo fenomenológico o que vai representar para cada consciência-de-si? Nos mostra que a consciência-de-si ao se comunicar com outra, implica necessariamente que esteja num universal – cultura – pois do contrário, se quer haveria possibilidade de qualquer comunicação entre as pluralidades dos indivíduos. O fato de que existe uma base originária comum a todos, expresso na forma cultural, é o que possibilita a formação dos indivíduos, e é o que permite a intersubjetividade e que o verdadeiro se expresse nesta interação entre os indivíduos:

A linguagem contém o Eu em sua pureza; só expressa o Eu, o Eu mesmo. Esse ser aí do Eu é, como ser aí, uma objetividade que contém a verdadeira natureza dele. O Eu é este Eu, mas é igualmente o Eu universal. Seu aparecer também imediatamente a extrusão e o desvanecer deste Eu, e por isso seu permanecer em sua universalidade. O Eu que expressa é *escutado*: é um contágio, no qual passou imediatamente à unidade com aqueles para os quais “está-aí”, e é consciência-de-si universal.¹³⁰

Contudo, surge uma inquietação de imediato, como é possível sem que o individual seja anulado pelo universal? Pois, se cada indivíduo é um mundo nele mesmo, porque esse mundo é verdadeiramente singular, cada consciência-indivíduo constrói um mundo que é o seu e compartilha com os outros, pois como afirma Hegel:

Nela, o indivíduo não apenas encontra sua determinação, isto é, sua essência universal e singular expressa e dada como coisidade, se não que ele mesmo é tal essência e alcançou também sua determinação. Por isso, os homens mais sábios da antiguidade fizeram esta máxima: *que a sabedoria e a virtude consistem em viver de acordo com os costume do seu povo.*¹³¹

Essa unidade estava situada na Grécia antiga, porém essa Felicidade não é mais a nossa, nem poderia ser, contudo um grande problema se levanta, e que não pode passar despercebido, é a questão da determinação cultural que tece cada individualidade lançada no mundo, ou melhor, no seu universo social. Pois, aquele mundo individual é construído primariamente a partir da base originária que é a cultura. Pois o “mundo” que é cada consciência-de-si não é uma entidade abstrata, mas pertence a cada consciência isolada e existe de forma singularizada, que é partilhada pela linguagem. o problema que se levanta é como podemos afirmar sobre o lugar da singularidade se cada consciência-de-si, é determinada pela cultura?

Vozes, ed. 2012. §177. p. 142.

¹³⁰Ibid. §508. p. 351.

¹³¹Ibid. §352. p. 252.

Com efeito, para isso, é importante primeiro resgatarmos alguns pontos antes de lançarmos possíveis respostas para o problema posto. no capítulo anterior, levantamos o problema da lógica formal sobre a questão do *princípio da não contradição*. Todo o percurso da consciência para consciência-de-si nos mostrou a linguagem como a “estrutura da consciência” para construir o mundo – coisas – e lidar com mundo – cultura – e com outros Mundos – consciências – , *isso exigiu a necessária suprassunção lógica-ontológica de significação de todo real*, esta suprassunção já não está mais ancorada na lógica-formal como já afirmamos, mas numa lógica que é exposta por Hegel como lógica relacional ou especulativa, capaz de dar conta da fluidez e contradições do conhecimento das coisas e da relações interpessoais. Mas em que consiste a novidade nessa lógica e porque ela se apresenta como a mais apta?

Esta lógica, expressa no conceito os opostos numa unidade viva, o que significa dizer que a linguagem que diz o ser das coisas numa relação intersubjetiva manifesta o próprio processo do Absoluto. A exigência lógica da linguagem do ponto de vista da lógica Hegeliana, nos mostra que “ a reflexão é a reflexão mesma do ser no pensamento e igualmente que pensamento é pensamento do ser”¹³².

A consciência em seu percurso formativo vivenciou a contradição dos objetos, e pensava a todo tempo que essa contradição era uma contradição dela mesma e não do também do objeto mesmo, contudo, para *nós* que estamos acompanhando o processo, vimos que cada coisa contém nela mesma sua negação, essa negação é o que constitui e determina cada coisa em si mesma, e mostrou para nós a abertura a *infinitude* não só dos objetos, mas a abertura que nós mesmos somos enquanto consciência-de-si.

Somos o movimento contraditório por sermos “o conteúdo da relação e a relação mesma”. Ademais, toda relação implica em movimento, do mesmo modo que todo movimento implica de alguma maneira uma diferença constitutiva, é por tal razão que a estrutura da consciência-de-si se apresentou da seguinte maneira:

Nesses três momentos se completa o conceito da consciência-de-si: puro eu indierenciado é seu primeiro objeto imediato Mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente como o suprassumir do objeto independente; ou seja; ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio-a-ser verdade. Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da

¹³²Cf. Hyppolite, 1966, P. 32.

consciência-de-si, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença de-nada, e nisso é independente.¹³³

Para *nós* o que podemos apreender da necessidade da suprassunção lógica-ontológica, implica necessariamente em uma nova maneira de lidar com Outro, já que está não encontra-se mais ancorada na lógica do entendimento, isto é do *princípio da não contradição*, o que permite compreender o Outro como processo permanente de realização de si mesmo e de determinação de nós mesmo nessa diferença. Esse movimento é o que constitui nossa identidade, e isso se deve ao fato de que nossa estrutura ontológica existencial fundamenta-se nas determinações não presentes do passado dirigindo para um futuro não presente, mas conservando-os como momento necessário para formação de nossa identidade, em outras palavras como nos afirma Hyppolite:

se trata concretamente da mesma existência do homem “que nunca é o que é” que sempre supera a si mesmo, que sempre está para além de si mesmo, que tem um porvir e se nega a aceitar qualquer permanência que não seja a permanência de seu desejo consciente de si mesmo como desejo.¹³⁴

Dito isto, a lógica do entendimento, ou melhor, do *ou isto, ou aquilo*, não é capaz de nos fornecer uma estrutura metodológica que atenda as exigências das constantes transformações e determinações pelas quais passamos ao longo de nosso trajeto existencial, mas por qual razão?

A principal razão consiste no fato de que a lógica que nos diz que uma coisa é uma coisa e que por isso conserva a igualdade consigo mesma, sem conseguir entender que a identidade é constituída pela diferença numa relação intercambiável nos limita a compreensão das constantes mudanças pelas quais passamos e que nos determina de tal forma que o passado-presente-futuro estão imbricados no jogo de suas determinações constantes para cada individualidade.

1.18 A LÓGICA ESPECULATIVA.

Dentro desse contexto de experiências pelas quais passou a consciência-de-si em seu automovimento a lógica dialética ou especulativa é a que melhor se apresenta capaz de compreender essas teias de relações que nos constitui, enquanto um movimento permanente

¹³³Ibid. §176. p. 141.

¹³⁴Hyppolite Jean. Genesis y Estructura de la Fenomenologia del Espíritu de Hegel. Ed. península, 1ªed. 1974. p. 151, livre tradução.

de supressão dessas determinações, o que permite não somente identificarmos a diferença em cada individualidade, mas respeitar essas diferenças como aquilo que determina nossa identidade mediante um movimento constitutivo de nós mesmos. Pois somente porque existe uma diferença, que nos enriquece e determinar de igual modo nossa identidade e diferença é por esta razão que:

Este reconhecimento mútuo no sentido de que os indivíduos se reconhecem, reconhecendo-se reciprocamente cria o elemento da vida espiritual, o meio em que o o sujeito é em si mesmo objeto, encontrando-se reciprocamente no outro sem que isso obrigue o desaparecimento de uma alteridade que é a consciência-de-si. Em outras palavras, expressa o movimento por meio do qual cada termo se converte em infinito e portanto, passa a ser outro permanecendo o mesmo.¹³⁵

Esta compreensão para cada consciência-de-si só vai se concretizar no saber absoluto, contudo, *nós* podemos antecipar as consequências da devida apropriação da lógica-especulativa na relação intersubjetiva, de tal forma que nossa estrutura existencial por ser um projeto inacabado não pode haver uma existência que preceda a essência, nem uma essência que preceda existência. Dado que existência e essência se determinam mutuamente, por isso que Hegel assim afirmou no prefácio:

Por isso o trabalho atualmente não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o supressão dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal.¹³⁶

Se pudermos falar de algum modo, sobre a essência humana, esta essência se identifica com a do próprio Absoluto, que é ser livre, no entanto aquela não é dada de antemão, mas tem que se concretizar e que assumir sua objetivação na realidade-efetiva. Dito isto recuperamos o problema inicial que lançamos sobre como a singularidade ela pode ser preservada no universal, i.e, na cultura.

1.19 MACRORRELAÇÕES

Ao falarmos de singularidade estamos falando de desejos, vontades, anseios, em suma de um mundo que é de cada um e que almeja ser ouvido, preservado e objetivado. Neste

¹³⁵Hyppolite Jean. *Genesis y Estructura de la Fenomenologia del Espíritu de Hegel*. Ed. península, 1ªed. 1974. p. 150, Livre Tradução.

¹³⁶Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012. §33. p. 45.

sentido a linguagem assume sua objetivação universal do Eu que é nós e nós que é Eu, no Estado como expressão do povo:

Com efeito, esse reino não é outra coisa que a absoluta unidade espiritual dos indivíduos em sua efetividade independente. É uma consciência-de-si universal em s, que é tão efetiva em uma outra consciência, que essa tem perfeita independência – ou seja, é uma coisa para ela. [tão efetiva] que justamente nessa independência está cônica de sua unidade com a outra, e só nessa unidade com tal essência objetiva é consciência-de-si. Essa substância ética, na abstração da universalidade, é apenas lei pensada; mas, não menos imediatamente, é a consciência-de-si efetiva ou o etos. Inversamente, a consciência singular só é esse uno essente porque em sua própria singularidade está cônica da consciência universal, como de seu [próprio] ser; porque seu agir e seu ser aí são o etos universal.¹³⁷

Não só a consciência da liberdade de um povo é suficiente para que ela seja realizada, mas tem que ser objetivada, pois se assim não fosse, não passaria de uma mera abstração, caso a liberdade residisse somente nas consciências dos indivíduos que constituem o Ethos. Essa objetivação da liberdade para Hegel será efetivada no Estado, uma diferença capital e ao mesmo tempo tributária do filósofo Emmanuel Kant, contudo é sabido que Hegel fez dura críticas as limitações da filosofia de Kant, tanto no campo teórico e no prático.

No campo da moral, Kant, tenta mostrar em que consiste uma ação livre, e ele fez uma distinção crucial que também será acolhida por Hegel de que a liberdade não pode ser expressão dos impulsos, desejos, emoções. A razão fornece um princípio universal, porém Hegel rejeita que a liberdade resida no princípio categórico do “dever ser” senão esse princípio incorreria em formalidade e por isso não passaria de mera abstração. E como alertou Peter Singer, duas objeções capitais surge dessa noção da liberdade Kantiana, a primeira é que a teoria de Kant nunca desce a especificação do que devemos fazer, e a segunda, é sobre o conflito da moral e o interesse próprio, no sentido de que, por que deve o indivíduo ser moral e não agir por interesse próprio?

A consciência formada para Hegel é aquela que imprime em toda sua conduta o caráter do universal e só por meio dele é livre, o material de sua realização consiste no Estado de direito, se a sociedade é composta por indivíduos cada um com sua vontade e interesses subjetivos, como então conciliar, a subjetividade e objetividade manifesta no Estado? Ou seja, como conciliar os múltiplos interesses dos indivíduos no Estado?

¹³⁷Ibid. §349. p. 250.

Para Hegel são as leis ou a constituição que unifica a subjetividade e a objetividade, pois a lei ao ser produto do povo, e não um mandamento alheio a eles, cada um ao obedecerem à lei estarão obedecendo a si mesmos, e por tal razão são livres, pois cada individualidade poderá se reconhecer no universal capaz i.e, a constituição que manifestará a liberdade individuais, ademais como afirmou Peter Singer:

A principal preocupação de Hegel é que mesmo vendo o Estado como a instância capaz de realizar efetivamente a liberdade: Hegel não está a referir-se à liberdade no sentido político, para o qual a soberania popular é um elemento essencial duma qualquer sociedade livre. Ele está interessado na liberdade no sentido mais profundo, mais metafísico. A preocupação de Hegel diz respeito à liberdade no sentido em que somos livres quando temos a possibilidade de escolher sem sermos coagidos, quer por outros seres humanos, quer pelos nossos desejos naturais, quer, ainda, por circunstâncias sociais. Como vimos, Hegel acredita que essa liberdade só pode existir quando escolhemos racionalmente. E só escolhemos racionalmente quando essa escolha deriva de princípios universais. Se estas escolhas nos devem dar a satisfação que nos é devida, os princípios universais devem estar integrados numa sociedade orgânica, estruturada segundo linhas racionais.¹³⁸

As implicações desta compreensão é detalhada por Hegel no Capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito*, assim como em obras posteriores i.e., na *Filosofia do Direito*, a minha pretensão neste trabalho foi o de apontar a necessidade da suprassunção lógica-ontológica, para que possamos atender as exigências da complexidade do Outro e de nós mesmos como existências inacabadas, de modo que, possamos ser capazes de empregar os esforços permanente de suprassumir as determinações culturais e de lutar para que a nossa singularidade possam ser expressa numa linguagem universal, que expressem os interesses particulares, numa instância que seja capaz de expressar essa diversidade singulares, as expressão cunhada por Hegel do “ *Eu que é Nós, Nós que é Eu*, e longe de expressar uma identidade abstrata nos mostra a exigência permanente que temos para no processo permanente da construção de nossa identidade e afirmação de nossa liberdade, podermos construir um mundo cada vez melhor, o que em outras palavras, só pode ser possível se interiorizarmos o método capaz de lidar com a diferença radical da Outro, mediante a suprassunção lógica-ontológica, por uma pensar especulativo que atende a essa exigência.

Dito isto, a lógica do entendimento, ou melhor, do *ou isto, ou aquilo*, não é capaz de nos fornecer uma estrutura metodológica que atenda as exigências das constantes

¹³⁸Peter Singer. Hegel. Front Cover. Edições Loyola, 1983. p. 87.

transformações e determinações pelas quais passamos ao longo de nosso trajeto existencial. este pressuposto que assinalei como interiorização necessária que pode nos fornecer caminhos para respondermos para as grandes lutas de nosso tempo, tais como as questões de gênero, religiosa, sociais, ambientais, que é o que nos possibilita encarar a diferença não como perigo, mas como essencial para a determinação de nossa própria identidade e liberdade no Estado direito, isto é, na constituição.

CONCLUSÃO

A minha pretensão nesse trabalho foi a de apontar possíveis respostas e caminhos para enfrentar o problema da alteridade, no que concerne a permanente luta na preservação da singularidade de cada indivíduo. Esse problema de alguma forma está entrelaçado com todo o Sistema de Hegel, e em especial, a sua grande lógica, já que toda a análise e reflexão se apoiaram também nessas obras. Não tive a pretensão de ter fechado uma resposta definitiva sobre o problema, que até hoje tem sido objeto múltiplas discussões e debates sobre ele, mas apenas, através da chave hermenêutica do *Nós*, lançar possíveis caminhos e respostas para o problema.

Também não tive a pretensão de ter desenvolvido em detalhes o lugar da lógica na *Fenomenologia do Espírito*, pois os problemas que acarretariam, teriam por consequência, fugir dos marcos técnicos de uma dissertação. Contudo, ao ter levantando a importância de se compreender que a supressão lógica-ontológica não é uma imposição arbitrária de Hegel, mas fruto do caminho percorrido pela própria humanidade, Percebi que essa lógica dialética nos possibilita um melhor acesso compreensivo de nós mesmos e do Outro nesse jogo de determinações mútuas, e que nos permite lutar pela preservação de nossa singularidade seja no âmbito que chamei de microrrelações, quanto na da macrorrelações, isto é, a cultura.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, P. E. **Hegel: a ordem do tempo**. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Editora Polis, 1981.
- ARISTOTE; G. Y, V. **Metafísica de Aristóteles edición trilingüe**. Madrid: Ed. Gredos, 2012.
- Berlim, I. **As raízes do Romantismo**. Ed. Três Estrelas. Edição Henry Hardy. Trad. Isa Mara Lando. 1a. Ed. 2015
- BLOCH, E. **Sujeto-objeto: El pensamiento de Hegel**. Trad. W. Roces et. Al. 2ed. México: fondo de cultura Económica, 1985.
- BONACCINI, J. A. **Sobre o projeto kantiano de uma Filosofia Transcendental Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 27, n. especial, p. 211-232, 2013. ISSN 0102-6801
- BORGES , M. de L. A. **História e metafísica em Hegel**. Porto alegre: EDIPUCRS, 1989.
- CASERTANO, G. **Os Pré-Socráticos**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2011.
- CHAGAS, E. F. **O defeito da lei universal do entendimento na Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Revista Dialectus. Ano 2, nº 3, Julho-Dezembro, 2013.
- CHIEREGHIN, F. **Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Lisboa: Edições 70, 1998.
- COLOMER. E. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**. Barcelona: Editorial Herder, 1986, v.2.
- D' HONDOT, J. **De Hegel à Marx**. Paris: PUF, 1972.
- FREEMAN, K.; DIELS, H. **Ancilla to the pre-Socratic philosophers: a complete translation of the Fragments in Diels Fragmente der Vorsokratiker**. Charleston, SC: Forgotten Books, 2008.
- GADAMER, H-G. **La Dialéctica de Hegel**. Trad. M Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.
- GLOCKNER, H. **El concepto en la filosofía hegeliana**. Traducción G.F Margadant. México: Universidad Nacional autónoma de México, 1965.
- G.R.G. MURE. **La Filosofía de Hegel**. Trad. Alfredo Brotón Muñoz. Ed. Cátedra. 1988.
- HARTMMAN N. **A Filosofia do idealismo alemão**. 2d. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, s.d.
- HEGEL, G.W.F **Ciencia de la lógica**. Trad. Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo vol. Único. 1Ed. Las cuarenta, 2013.
- _____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada I vol. Lógica, ed. Loyola, 2012.
- _____. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Edição revisada vol. Único. Petrópolis, Vozes, ed. 2012.

_____. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.** Traducción José Gaos: Alianza editorial, S.A., 1980.

_____. **Scienza della logica.** Trad. A. Moni. Revisada por Claudio Cesa. 5. ed. Roma-Bari: Editori Laterza, 1966. 2v.

HYPPOLITE J. **Lógica y Existencia.** Trad. Luisa Medrano. Ed. Herder. 1996

_____. **Genesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel.** Traducción. Francisco Fernández Buy. Ed. Península, 1974.

HOESLE. V. **O sistema de Hegel. Idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade.** Trad. Antonio Celiomar. São Paulo. Ed. Loyola, 2007.

JOHN, F. N. **Reexamen de Hegel.** Ed. Barcelona. 1969.

KAUFMANN, W. **Hegel.** Trad. Victor Sanchez. Ed. Alianza, 1972.

KOJÉVE, A. **La idea de la muerte en Hegel.** Trad. J. J. Sebreli. Buenos Aires: Leviatan, 1987.

LABARRIERE, P-J. **La fenomenología del espíritu de Hegel: Introducción a una lectura.** Trad. G. Hirata. México: Fondo de Cultura económica, 1985.

LIMA, E. C. **Direito e intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento.** 293 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

MENESES, P. **Para ler a fenomenologia do Espírito.** São Paulo: Loyola, 1985.

_____. Hegel como mestre do pensar . Texto inédito 1966.

MARCUSE, H.; FOMBONA DE SUCRE, J. **Razón y revolución Hegel y el surgimiento de la teoría social.** Madrid: Alianza Editorial, 1986.

MORAES, A. O. **A filosofia frente às exigências do mundo atual.** Symposium- nova fase, Recife, ano 3, p 5-9, 1999. Edição especial.

_____. **A Metafísica do Conceito.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. **Iniciando em Hegel para Compreender a Fenomenologia e o Existencialismo.** Aufklärung: Revista de Filosofia, V. 2, N. 1, 2015, p. 71-86.

PETER SINGER. **Hegel.** São Paulo. Edições Loyola, 1983.

PLANA, R. V. **Del Yo al Nosotros. Una lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel.** Ed. Estela, Barcelona. 1994.

_____. **La Dialectica un debate histórico.** 1981.

POPKIN, R. **La historia del Escepticismo desde Erasmo Hasta Spinoza,** trad. Juan José Utrilla, Ed. Fondo de cultura, ed. 1983.

PUJOL. G. A. *Tesis* Doctoral elaborada en el Departamento de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. **El Concepto como Experiencia y Lenguaje En Hegel.** 1983.

SERRAU, R. **Hegel y el hegelianismo**. Trad. Sigal, León. 2ª edición. Argentina: Eudeba. 1968.

SIMON, JOSEF. **El problema del lenguaje em Hegel**. trad. Ana Gud, ed. Taurus, 1982, título Original: *Das Problem der Sprache Bei Hegel*, 1966.

TAYLOR, C. **Hegel: Sistema, Método e Estrutura**. Trad. Nélio Schneider. 2014.

TRÍAS, E. **El lenguaje del perdón: un ensayo sobre Hegel**. España: Anagrama.1981.

ZIZEK, S. **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1991.