

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

CHRISTIANO TORTATO

**A TRANSIÇÃO DA CONSCIÊNCIA PARA A CONSCIÊNCIA-
DE-SI NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL**

TOLEDO
2016

CHRISTIANO TORTATO

A TRANSIÇÃO DA CONSCIÊNCIA PARA A CONSCIÊNCIA-DE-
SI NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Política.

Orientador: Prof. Dr. Tarcílio Ciotta

Coorientador: Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich

TOLEDO
2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

T699t

Tortato, Christiano

A transição da consciência para a consciência-de-si na Fenomenologia do Espírito de Hegel./Christiano Tortato. Toledo, 2016.
96 f.

Orientador: Prof. Dr. Tarcílio Ciotta

Coorientador: Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich

Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná,
Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais, 2016
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia

1. Consciência. 2. Consciência-de-si. 3. Dialética. 4. Fenomenologia. I.
Ciotta, Tarcílio. II. Utteich, Luciano Carlos. III. Universidade Estadual do
Oeste do Paraná. IV. Título.

CDD 20.ed. 193
CIP-NBR 12899

Ficha catalográfica elaborada por Helena Soterio Bejio – CRB 9^a/965

CHRISTIANO TORTATO

A TRANSIÇÃO DA CONSCIÊNCIA PARA A CONSCIÊNCIA-DE-SI NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 05/08/2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Tarcílio Ciotta – (Orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich – (Coorientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias
UNIOESTE

Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix
UEM

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação é o resultado de aproximadamente oito anos de estudos dedicados à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Esse estudo teve início no ano de 2009, em 2010 acabou se transformando em projeto de pesquisa para o PET (Programa de Educação Tutorial) sob orientação do Prof. Dr. Tarcílio Ciotta que acompanhou todo seu desenvolvimento. Agradeço, portanto, com muito carinho ao Prof. Ciotta por todos esses anos de orientação, dedicação, diálogo e confiança.

Agradeço também ao Prof. Dr. Jadir Antunes pela orientação do TCC em 2013 bem como pela sua participação como membro da Banca de Qualificação que ocorreu em 2015 conjuntamente com o Prof. Dr. Rosalvo Shütz e o Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich que, em 2016, assumiu a tarefa de coorientação dessa dissertação no momento decisivo de conclusão da mesma. As intervenções desses professores foram de grande valia para o desenvolvimento desse trabalho.

Agradeço também à participação do Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix bem como à do Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias na Banca de Defesa desta dissertação.

Agradeço também ao Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto pelas aulas de Filosofia Antiga que serviram de inspiração para uma aproximação da filosofia hegeliana à filosofia pré-socrática.

Agradeço imensamente à minha esposa, Carolina Marcon Portes, e à minha filha, Catarina Portes Tortato, pela paciência, sensibilidade, afeto e carinho durante os momentos mais difíceis dessa rica trajetória.

A Reinaldo Zonta Vuicik pela amizade e companheirismo de tantos anos e aos grandes amigos conquistados durante o mestrado: Leandro Mateus Fernandes, Claudinei Tavares e Bruno G. Paixão; essa jornada foi enriquecida pela nossa fraternidade, muito obrigado por tudo! A Jeremias Ariza pelos diversos grupos de estudos ministrados que me encaminharam à Filosofia e a Péricles Ariza pela amizade e discussão fraterna de longa data sobre o marxismo.

Aos meus pais, Antônio Alfredo Tortato e Sueli Guzzi Trevizoli Tortato pelo permanente incentivo aos estudos e o exemplo de seriedade no trabalho.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal em Nível Superior) pelo apoio financeiro recebido durante o ano de 2014.

Quanto mais profunda a literatura, quanto mais imbuída do desejo de modelar a vida, tanto mais, dinâmica e significativamente, poderá pintar a vida.

Leon Trotsky

TORTATO, Christiano. *A transição da consciência para a consciência-de-si na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. 2016. 100 folhas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2016.

RESUMO

A *Fenomenologia do Espírito* de Hegel apresenta-se dividida em oito capítulos, os quais encontram-se harmonicamente estruturados em três seções: A – *Consciência*, composta por três capítulos nos quais se investiga os três primeiros níveis da consciência: *Certeza Sensível*, *Percepção* e *Entendimento*; B – *Consciência-de-si*, composta por um capítulo único intitulado *A verdade da certeza de si mesmo*; e C – *Espírito*, composta por quatro capítulos, *Certeza e verdade da razão*, *O espírito*, *A religião* e *O saber absoluto*. Nosso trabalho tem como principal objetivo investigar a transição realizada pela consciência rumo à consciência-de-si a partir de uma reflexão sobre o método dialético de exposição adotado por Hegel. Nessa perspectiva, rerepresentaremos a árdua trajetória realizada pela consciência a partir dos diversos níveis de experiências que estabelece com os seus objetos no desenrolar dos quatro primeiros capítulos da *Fenomenologia*. Acompanharemos todo o desenvolvimento da consciência presente na primeira seção, centralizando nossa investigação nas determinações que possibilitam a transição da consciência para a consciência-de-si. Em outras palavras, buscamos as determinações que possibilitam a transição da consciência, que num primeiro momento apresenta-se imersa num mundo sensível e perceptível caracterizada pelo saber-de-um-outro, para um segundo momento, momento em que a consciência passa a se relacionar com uma outra consciência e somente assim se apresenta com a determinação do saber-de-si-mesma.

Palavras-chave: Consciência; Consciência-de-si; Dialética; Fenomenologia.

TORTATO, Christiano. *The transition from consciousness to self-consciousness in Hegel's Phenomenology of the Spirit*. 2016. 100 folhas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2016.

ABSTRACT

Hegel's *Phenomenology of the Spirit* presents itself divided into eight chapters, which find themselves harmonically structured in three sections: A – *Consciousness*, composed by three chapters in which the first three levels of the consciousness are investigated: *Sensible Certainty*, *Perception* and *Understanding*; B – *Self-Consciousness*, composed by a chapter entitled *The truth about the certainty of yourself*; and C – *Spirit*, composed by four chapters, *Certainty and the true reason*, *The Spirit*, *The Religion* and the *Absolute Knowledge*. Our work has as its main objective to investigate the transition made by the consciousness towards the self-consciousness as from a reflection about the dialectics method of exposition adopted by Hegel. In this perspective we'll represent the arduous trajectory made by the consciousness as from the varied levels of experience that he establishes with his objects in the unrolling of the first four chapters of *Phenomenology*. We will follow all the development of the consciousness presented in the first section, centralizing our investigation to the self-consciousness possible. In other words, we search the determinations that make the transition of the consciousness possible, that in a first moment presents itself immersed in a sensible and perceptible world characterized by the knowledge-of-another-one, for a second moment, a moment in which the consciousness starts to relate to another consciousness and only in this way presents itself with the determination of the knowledge-of-oneself.

Key-words: Consciousness; Self-consciousness; Dialectics; Phenomenology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
1. PRESSUPOSTOS DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO	21
1.1 Elaboração da Fenomenologia do Espírito	22
1.2 Estrutura da Fenomenologia do Espírito.....	24
1.2.1 <i>Estrutura a partir de Jean Hyppolite</i>	24
1.2.2 <i>Estrutura a partir de Pierre-Jean Labarrière</i>	27
1.3 O Método Expositivo Dialético.....	30
1.4 O Desenvolvimento Didático-Fenomenológico	33
1.5 A Fenomenologia do Espírito enquanto Ontologia do Absoluto	38
2. O DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA	44
2.1 A Certeza Sensível	46
2.2 A Percepção	50
2.3 Força e Entendimento	57
3. O DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA-DE-SI.....	68
3.1 Consciência e Consciência-de-si	69
3.2 Consciência-de-si e Vida.....	72
3.3 Independência e Dependência da Consciência-se-si	81
3.3.1 <i>A verdade do senhor</i>	83
3.3.2 <i>A verdade do servo</i>	84
3.4 A Liberdade da Consciência-de-si.....	87
3.4.1 <i>O Estoicismo</i>	84
3.4.2 <i>O Ceticismo</i>	84
3.4.2 <i>A Consciência Infeliz</i>	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	99

INTRODUÇÃO

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) publica sua obra *Fenomenologia do Espírito* em 1807, por meio da qual apresentou ao público uma exposição minuciosa sobre a progressão da consciência através de uma série diversificada de experiências. Sabe-se que a primeira publicação da *Fenomenologia do Espírito* foi apresentada ao público com um subtítulo: *a ciência da experiência da consciência*. Embora esse subtítulo tenha sido excluído nas publicações posteriores, ele expressa em grande medida a meta fundamental da fenomenologia hegeliana, a de apresentar as diversas mediações que possibilitam o enriquecimento da consciência num percurso de experiências que inicia com a exposição de suas figuras mais elementares e tem como fim o desvelamento de sua figura mais desenvolvida, o saber absoluto.

Em nosso trabalho preocupamo-nos em minuciar uma reflexão sobre a transição da consciência para a consciência-de-si, ou seja, nos preocupamos em desenvolver uma investigação sobre as mediações que possibilitam a passagem de um primeiro nível de conhecimento, exposto na primeira seção da obra, ao segundo nível, presente em sua segunda seção. Esse elo que “vincula e distingue” momentos diversos do desenvolvimento da consciência é revelado no final de um processo de latente tensão entre a “certeza da consciência” e a “verdade do objeto”. Somente ao final desse processo conflituoso experienciado no desenrolar das suas três primeiras figuras – a certeza sensível, a percepção e o entendimento – que a consciência se torna capaz de reconhecer que esse desenvolvimento, que aparece num primeiro momento como exterior a si própria, é nada mais nada menos que um “auto-desenvolver-se de si num-outro”. Esse processo que expressa em-si a própria vida dialética é concebido por Hegel como “suprassunção” (*Aufhebung*).

Seguindo o desenvolvimento expositivo da *Fenomenologia do Espírito* acompanhamos, portanto, o processo de enriquecimento da consciência, o seu avanço, que se dá na relação com o “outro”. Esse “outro”, acaba aparecendo no desenrolar da obra com diferentes aspectos, pois enquanto “objeto” apreendido pela consciência aparece como um ser dependente do nível de desenvolvimento alcançado por ela. A originalidade do escrito de Hegel está no fato de apresentar o *dever* da consciência, ou seja, o seu processo de formação. A consciência, portanto, não aparece de imediato na *Fenomenologia do Espírito*, como um “ser efetivo”, “pronto” e “acabado”, mas sim, como resultado, como resultado de um processo

conturbado que traz em-si a possibilidade do vir-a-ser de novas figuras do saber da consciência.

Num primeiro momento, por exemplo, o “outro” aparece como um ser radicalmente diferente da consciência, como um ser independente, como um “isto sensível”; em seguida, depois de um conjunto de experiências esse “ser outro” enquanto “isto sensível” se desdobra numa “coisa”, numa “coisa composta”, numa “coisa composta por propriedades”; os limites da consciência, ou seja, sua fragilidade ou pobreza intelectual, características de uma consciência destarte ingênua, ou imatura, impossibilitam o reconhecimento do seu papel ativo no processo de conhecimento da “realidade sensível”. É justamente por isso que, nesse primeiro momento, momento em que acompanhamos o processo de formação da consciência, a verdade aparece vinculada à realidade sensível e perceptiva, ou seja, aparece como um ser independente e radicalmente distinto da consciência. Paradoxalmente, ou por assim dizer, dialeticamente, são esses mesmos limites que geram as contradições entre seu discurso, ou saber, e sua experiência sensível e perceptiva, impulsionando-a assim rumo a novas experiências.

Depois de conceber seu objeto como uma “coisa composta por propriedades”, a consciência avança em suas investigações chegando à concepção de “força”. Ou seja, com o terceiro nível de consciência alcançado, o entendimento, o “outro” deixa de ser concebido como uma “coisa” e passa a ser definido como “força”, como um “ser-desdobrado-em-si-mesmo”. É importante ressaltar que, a partir daí, a consciência deixa de conceber a realidade sensível e perceptiva como verdadeira, pois pouco a pouco esta passa a ser concebida como “manifestação” de uma realidade superior, imóvel, essencial, ou seja, a realidade sensível passa a ser identificada como manifestação de uma realidade supra-sensível. Surge assim o “reino das leis”, como imagem fixa de uma realidade permanentemente mutável. Somente com as contradições experienciadas nesse terceiro momento é que estão presentes as condições para acompanhar uma verdadeira “mudança qualitativa” no percurso empreendido pela consciência. Somente depois de uma série de penosas experiências é que a consciência consegue avançar da noção de “lei” para a noção de “infinitude” que imanentemente a encaminha para uma reflexão sobre o conceito de “vida”. Somente com a exposição do conceito de “vida” chegamos à unidade originária entre a consciência e a consciência-de-si, pois o processo da vida aparece como “espelho” do processo de desenvolvimento da consciência. Tendo em vista o caráter sistemático da *Fenomenologia do Espírito*, esforçaremos-nos para seguir o método expositivo dialético empregado por Hegel.

Mas, afinal de contas, o que quer dizer a expressão “sistema”? De acordo com a Prof^a. Dr^a. Marly Carvalho Soares, sistema:

[...] É uma complexidade que pode ser entendida em suas partes como em sua totalidade. Uma totalidade complexa e diferenciada, cujos membros, embora sejam estruturalmente diversos e cumpram funções distintas, são membros de um mesmo todo e dependem todos uns dos outros, porque se acham interna e reciprocamente articulados, na medida em que concorrem todos para o exercício da função comum, a manutenção ou o desenvolvimento do sistema como tal. Essa articulação é tecida por uma idéia de dialética entendida como estrutura da realidade e do pensamento. Os elementos não podem ocupar na realidade qualquer lugar, mas apenas aquele que é determinado pela função e pelo lugar que desempenham no conjunto. Ao contrário do que ocorre com uma justaposição ou um agregado de elementos, as relações entre os membros do sistema não são exteriores e contingentes, mas interiores e necessárias, sob pena de destruir o sistema”. (SOARES, 2014, p. 131)

Portanto, ao afirmarmos que a *Fenomenologia do Espírito* é uma obra sistemática, indica-se ao leitor que essa é a primeira – e talvez a principal – característica dessa obra: suas partes, portanto, apesar de distintas, devem ser compreendidas como “momentos de um todo orgânico”. Eis o nosso desafio, apresentar ao público a passagem de uma parte da *Fenomenologia do Espírito* à outra, sem perder de vista a “totalidade orgânica” da obra.

Iniciamos o primeiro capítulo, apresentando ao leitor um comentário sobre alguns pressupostos da *Fenomenologia do Espírito*: a história de sua elaboração, a sua estrutura, seu método, enfim, a importância de a compreendermos a partir de sua totalidade sistêmica. Em seguida, no segundo capítulo, apresentamos o desenvolvimento da consciência a partir da análise de suas três primeiras figuras: a certeza sensível, a percepção e o entendimento, avançando pouco a pouco rumo à consciência-de-si. No início do terceiro capítulo, chegamos ao “núcleo central” da nossa investigação com o propósito de apresentar as mediações que possibilitam a passagem da consciência para a consciência-de-si.

Enquanto uma das principais passagens da *Fenomenologia do Espírito*, pode-se dizer que essa é a “primeira importante passagem” da obra, por meio da qual, são acompanhadas conjuntamente as mediações que possibilitam a transição da consciência à consciência-de-si, a transição de um nível de consciência que aparece, como um saber desvinculado da verdade, ao nível da consciência que se reconhece como parte ativa no processo do conhecimento. Avançamos, portanto, pacientemente desde a diferença até a unidade.

A riqueza e a profundidade expositiva empreendidas por Hegel nesse momento é tão elaborada, que somos forçados a exercitar nossa criatividade especulativa tendo em vista a compreensão do seu escrito. Dentro de nossos limites, empenhamo-nos a apresentar uma

interpretação dessa passagem “espinhosa” da *Fenomenologia do Espírito*, aproximando o escrito de Hegel a algumas noções elaboradas pelos pensadores originários da filosofia grega, os chamados Pré-Socráticos. Nessa perspectiva guiamos nosso esforço no propósito de desenvolver um paralelo reflexivo entre alguns conceitos empregados por Hegel como: *Aufhebung*, espírito e absoluto, a alguns conceitos gregos, como *arché*, *phýsis* e *logos*. Nesse momento, além da *Fenomenologia do Espírito*, outros dois livros aparecem com importância singular em nosso trabalho: as *Preleções sobre a História da Filosofia* do próprio Hegel; e *Filósofos Pré-Socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*, de Miguel Spinelli.

Essa tarefa se torna possível graças a uma gama de pesquisadores que se dedicaram a essa temática e outros que ainda se dedicam seriamente ao estudo da filosofia hegeliana. No atual estágio de desenvolvimento de nossa pesquisa, é indispensável o auxílio dos comentadores clássicos da *Fenomenologia do Espírito* como: Herbert Marcuse, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Pierre-Jean Labarrière, Ramón Valls Plana, Lima Vaz, Paulo Meneses, José Henrique do Santos, entre outros. Ainda assim, mesmo sob a guarda desses grandes mestres, sabemos da importância de revisitar os grandes clássicos da história da filosofia, pois esta se apresenta como o próprio horizonte: “*O sol não apenas, como Heráclito diz, é novo cada dia, mas sempre novo, continuamente*” (ARISTÓTELES, *Fragmentos de HERÁCLITO*. In: HERÁCLITO, 1973, p. 86 [Coleção Os Pensadores, Vol. I]).

1 PRESSUPOSTOS DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

O propósito do presente capítulo visa contribuir com a apresentação de algumas “vias de acesso” à leitura e compreensão da *Fenomenologia do Espírito* que enaltecem o caráter sistêmico e orgânico da obra. Para isso, nos serviremos dos escritos de alguns dos principais comentadores da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. A “primeira via de acesso” aponta para o leitor alguns momentos importantes que antecedem a “elaboração” da *Fenomenologia do Espírito* e os desdobramentos posteriores dessa obra, no desenvolvimento do sistema filosófico hegeliano. A “segunda via” traz à tona um debate sobre a “estrutura” da *Fenomenologia do Espírito* a partir de dois comentadores, Hyppolite e Labarrière, que, embora a concebam a partir de sua totalidade orgânica e sistêmica, ainda assim apresentam interpretações distintas em relação a alguns pontos específicos sobre a estrutura da mesma. Nessa mesma “via” aparece também uma análise crítica de Labarrière sobre outros dois interpretes da filosofia hegeliana, Haering e Pöeggeler, os quais elegem passagens específicas que antecedem o fim da *Fenomenologia do Espírito* como momentos que, de acordo com suas leituras, cada qual com sua especificidade, por si só são suficientes para dar conta do sentido fundamental da totalidade da obra. A “terceira”, por conseguinte, apresenta uma reflexão sobre o “método dialético” utilizado por Hegel como “modo de exposição” da obra. Esse modo de exposição acaba sendo viabilizado pelo conceito de “suprassunção” (a *Aufhebung*). Nesse momento dá-se destaque para o esforço empreendido por Paulo Meneses na tradução da *Fenomenologia do Espírito* para a língua portuguesa, trabalho realizado em parceria com Lima Vaz. Na “quarta”, dá-se enfoque ao caráter “pedagógico” da *Fenomenologia do Espírito* através do elemento essencialmente novo do modo de pensar hegeliano que pode ser apontado pela necessidade de considerar a “mediação” como momento intrínseco ao desenvolvimento gradativo da consciência rumo ao “saber absoluto”. Destaca-se, portanto, o importante papel desempenhado por Hegel na história da filosofia a partir do idealismo transcendental inaugurado por Kant. A “quinta” e “última via”, diz respeito a uma possível leitura ontológica da *Fenomenologia do Espírito* a partir da aproximação da filosofia hegeliana à filosofia originária desenvolvida pelos primeiros pensadores gregos, os pré-socráticos. Essa leitura torna-se viável graças aos comentários de Hegel sobre Tales de Mileto e Heráclito de Éfeso e, também, pelas pesquisas sobre os primeiros mestres da filosofia e da ciência grega, realizadas por Miguel Spinelli. Passemos à análise da formação da *Fenomenologia do Espírito* no itinerário da filosofia hegeliana.

1.1 Elaboração da Fenomenologia do Espírito

De acordo com Jean Hyppolite¹ a obra *Fenomenologia do Espírito* não resulta de um plano previamente concebido por Hegel e, conforme suas pesquisas, essa obra deve ser concebida como um resultado necessário do próprio desenvolvimento da filosofia hegeliana no interior de uma conjuntura bastante específica.

Em 1801 Hegel passa a lecionar na Universidade de Iena. Nesse período o conteúdo de suas aulas voltava-se para a exposição de uma filosofia do espírito, além disso, se empenhava para apresentar ao público o sistema de sua filosofia mediante a publicação de uma obra em volume único. Ao que tudo indica, ele começa a trabalhar nesse projeto entre 1802 e 1803. Há relatos que afirmam que Hegel comentava com seus pares sobre a redação de uma obra que, naquele período, intitulava-se *Lógica e Metafísica*. No entanto, afirma Hyppolite:

[...] parece que Hegel renuncia à publicação de todo o seu sistema em uma única obra. Decide publicar somente uma primeira parte desse sistema, o qual devia compreender sua lógica e metafísica, precedidas por uma introdução; porém, é somente no semestre do inverno 1806-1807 que tal introdução recebe o nome de *Fenomenologia do Espírito* (HYPPOLITE, 1999, p. 69).

É importante ressaltar que, apesar de Hyppolite afirmar nessa passagem que nesse momento a *Fenomenologia do Espírito* aparecia como introdução ao sistema filosófico hegeliano, ainda assim, alerta que dentre as questões que mobilizam os estudiosos da filosofia hegeliana, está justamente a que se dedica a situar o lugar da *Fenomenologia do Espírito* no sistema filosófico de Hegel. Essa questão se torna latente, pois o que aparecia num primeiro

¹ Jean Hyppolite (1907-1968), filósofo francês, contemporâneo de Sartre, ficou conhecido por ter feito algumas traduções de importantes obras filosóficas alemãs para a língua francesa, dentre elas a *Fenomenologia do Espírito*, concluída em 1939. É também conhecido por seus trabalhos dedicados a interpretação da filosofia de Hegel e de Karl Marx. Além disso, dedicou parte de suas pesquisas à psicologia psicanalítica. Dentre suas obras mais importantes estão: *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito* de 1947 e *Lógica e Existência* de 1952. É importante lembrar que entre os seus alunos estavam algumas figuras importantes para o desenvolvimento do pensamento filosófico francês, como: Gilles Deleuze, Michel Foucault e Louis Althusser. Foucault, por exemplo, em sua *Aula Inaugural no Collège de France, Pronunciada em 02 de dezembro de 1970* faz questão de ressaltar a importância do mestre: “Ora, se somos muitos os devedores de Jean Hyppolite, é porque, infatigavelmente, ele percorreu para nós e antes de nós esse caminho através do qual nos afastamos de Hegel”. Um pouco a frente acrescenta: “Em primeiro lugar, Jean Hyppolite teve o cuidado de tornar presente essa grande sombra, um pouco fantasmagórica, de Hegel que rondava desde o século XIX e com a qual nos batíamos obscuramente. Foi por meio de uma tradução, da *Fenomenologia do Espírito*, que ele deu a Hegel essa presença; e a prova de que Hegel, ele próprio, está bem presente nesse texto francês, é que aconteceu aos alemães consultarem-no para compreender melhor aquilo que, por um instante ao menos, se tornava a versão alemã” (FOUCAULT, 1996, p. 73).

momento como introdução ao sistema da ciência, re-aparece no desenvolvimento posterior da filosofia hegeliana com algumas alterações que fomentam os estudos hegelianos até os dias de hoje. Não é por acaso que Hyppolite afirma em seu trabalho – *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel* – que a *Fenomenologia do Espírito* se apresenta como “a obra mais viva de Hegel” (HYPPOLITE, 1999, p. 67) ou “a mais genial” (HYPPOLITE, 1999, p. 71).

Franco Chiereghin², por sua vez, destaca em sua obra *Introdução a leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel* que há uma “mutação progressiva” no que diz respeito à função atribuída à primeira parte do sistema durante os anos de Iena, pois se durante esse período, entre os anos de 1801 a 1807, Hegel concebia a primeira parte do sistema a partir de *Lógica e Metafísica*, posteriormente, essa primeira parte acaba sendo substituída por aquilo que o filósofo alemão concebe como *Ciência da Lógica* (1812). De acordo com Chiereghin, enquanto “[...] a lógica de Iena tem por missão expor as determinações do pensamento finito produzidas pelo intelecto e mostrar que estão destinadas a aniquilar-se por força do emaranhado de contradições pelo qual são dominadas”, contribuindo assim com a passagem do saber relativo ao saber absoluto que manifesta-se em sua plenitude somente no interior da metafísica, com o advento da *Ciência da Lógica*, a primeira parte do sistema “[...] deixa de ser uma exposição do conhecer finito de caráter indutivo para ser antes uma verdadeira lógica especulativa que ocupa o lugar da velha metafísica e pretende expor, nas puras essencialidades do pensamento, a estrutura inteligível da totalidade do existente” (CHIEREGHIN, 1998, p. 13).

Nessa perspectiva, ter acesso a essa conjuntura transitória do pensamento filosófico de Hegel, na qual emerge a *Fenomenologia do Espírito*, parece crucial para compreendermos o “sentido” ou aquilo que Chiereghin denomina de “função” da mesma, para ele deve ser compreendida como introdução à ciência o que significa o mesmo que: introdução à filosofia. Com o propósito de reforçar essa interpretação, o filósofo italiano retoma uma passagem da *Introdução da Ciência da Lógica*, na qual Hegel afirma:

Na *Fenomenologia do Espírito* expus a consciência no seu ponto de partida, da primeira e imediata oposição (sua e do objeto) para o saber absoluto. Esse caminho passa por todas as formas da *relação da consciência com o objeto* e

² Franco Chiereghin nasceu em 1937 em Chioggia, Itália. Fez carreira acadêmica na Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade de Pádoa dedicando-se, sobretudo, a pesquisas voltadas para a filosofia hegeliana. Dentre suas obras mais importantes está sua *Introdução à leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel* de 1994.

tem como resultado o *conceito de ciência*. Este conceito, por conseguinte, não carece aqui (prescindindo do fato de surgir dentro da própria lógica) de qualquer justificação, pois que a recebeu precisamente na *Fenomenologia* (CHIEREGHIN, 1998, p. 14).

Por isso, de certa forma podemos afirmar que a *Ciência da Lógica* pressupõe toda trajetória percorrida na *Fenomenologia do Espírito*, ao menos, no que diz respeito ao seu resultado final: a efetividade do conceito de ciência alcançado por meio o conjunto dos desdobramentos da consciência.

1.2 Estrutura da Fenomenologia do Espírito

Abrindo as páginas que contém o sumário da *Fenomenologia do Espírito* o leitor tem como primeiro encontro a estrutura geral da obra: uma *Introdução*; um *Prefácio*; mais oito capítulos divididos em seções: a 1ª Seção, intitulada *Consciência*, aparece composta pelos três primeiros capítulos: 1º) A certeza sensível, 2º) A percepção e 3º) Força e entendimento; a 2ª Seção, intitulada *Consciência-de-si*, aparece composta por um único capítulo: 4º) A verdade da certeza de si mesmo; e a partir daí, os capítulos seguintes são apresentados por Hegel sem nenhuma indicação de que se desenvolvem no interior de alguma nova seção; assim prossegue a disposição dos seguintes capítulos: 5º) Certeza e verdade da razão; 6º) O espírito; 7º) A religião e 8º) O saber absoluto.

Partindo do primeiro contato com a estrutura geral da obra, pode parecer que ela acaba sendo organizada em oito capítulos, os quais encontram-se divididos em duas seções. Partindo, porém, da leitura de alguns comentadores, percebemos que é possível compreendê-la de modo diverso. Vejamos adiante o modo como Hyppolite e Labarrière consideram a estrutura do texto hegeliano.

1.2.1 Estrutura a partir de Jean Hyppolite

Segundo Hyppolite, por exemplo:

Para estabelecer uma correspondência com a *Fenomenologia da Enciclopédia*³, os editores completaram esta falta de indicações subdividindo a parte intitulada Razão da seguinte forma: C (AA) Razão, (BB) Espírito,

³ A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é uma obra publicada em 1817, ou seja, dez anos depois da *Fenomenologia do Espírito*. A *Enciclopédia* se apresenta como um *Compêndio* do sistema filosófico de Hegel, por isso está dividida em três volumes: I) *A Ciência da Lógica*; II) *Filosofia da Natureza* e III) *Filosofia do Espírito*. Também é importante lembrar que ele teve duas novas edições, uma de 1827 e outra de 1830.

(CC) Religião, (DD) Saber absoluto. Contudo, ao lado daquela divisão tripartite, o próprio Hegel seguia uma ordem dos fenômenos espirituais que era a seguinte: três momentos agrupados sob o título geral de A): 1. Certeza sensível, 2. Percepção, 3. Entendimento; em seguida B): 4. Consciência de si; C): 5. Razão; por fim, 6. Espírito, 7. Religião, 8. Saber absoluto, sem que os últimos fenômenos – razão, espírito, religião e saber absoluto – correspondam efetivamente a um terceiro momento único, oposto aos dois primeiros (HYPPOLITE, 1999, p. 70).

Além disso, o pesquisador francês traz em seu texto algumas informações importantes sobre a redação dos escritos que compõem a *Fenomenologia do Espírito*, as quais esclarecem, em grande medida, a falta de indicação referente à existência de uma nova seção a partir do quinto capítulo, no qual aparece o desenvolvimento da “Razão”.

De acordo com as suas investigações, Hyppolite destaca que é importante levar em conta que a *Introdução* foi o primeiro texto redigido por Hegel, no qual, entretanto, não aparecem de forma efetiva as figuras do “Espírito” e da “Religião”, por isso, faz questão de ressaltar que “[...] Hegel teria feito entrar no quadro do desenvolvimento fenomenológico algo que, de início, não estava destinado a nele ter lugar” (HYPPOLITE, 1999, p. 20).

Por outro lado destaca que o *Prefácio* foi redigido posteriormente à conclusão da obra, e que, além disso, cumpre um papel de suma importância para o desenvolvimento ulterior da filosofia hegeliana. Nessa perspectiva conclui que o *Prefácio* constitui uma espécie de texto transitório, ou seja, de ligação entre a *Fenomenologia do Espírito*, publicada em 1807, e a *Ciência da Lógica*, publicada somente em 1812 (HYPPOLITE, 1999, p. 19).

Com o propósito de analisar essas questões, Hyppolite dedica em sua obra um momento específico para apresentar ao público uma reflexão sobre o sentido, manifestação ou presença da *Fenomenologia do Espírito* nas seguintes obras de Hegel: na *Doutrina do espírito como introdução à filosofia*, também conhecida como *Propedêutica* de 1812, e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de 1817.

A *Propedêutica* acaba sendo elaborada no momento em que Hegel assume o posto de reitor do Ginásio Educacional de Nuremberg. De acordo com Hyppolite, essa obra re-apresenta a exposição da *Fenomenologia do Espírito* com algumas modificações. Nela também não aparecem as figuras do “Espírito” e da “Religião” e, além disso, o momento dedicado a exposição da *Consciência-de-si*⁴ aparece sem a apresentação do “Estoicismo”, do “Ceticismo” e da “Consciência Infeliz”.

⁴ A segunda seção da *Fenomenologia do Espírito* intitula-se *Consciência-de-si*. Essa seção como afirmamos anteriormente, é apresentada em um único capítulo, o quarto, intitulado “A verdade da certeza de si mesmo”.

O momento dedicado à exposição da *Razão*⁵, por sua vez, é também modificado. Ali, os desenvolvimentos da “Razão Observadora” e da “Razão Ativa” são excluídos. Ou seja, fica notório que Hegel começa a rever o sentido e o papel da *Fenomenologia do Espírito* em seu sistema filosófico já na *Propedêutica*, e é também nesse período que começa a refletir sobre a relação entre a fenomenologia e a psicologia (HYPPOLITE, 1999, p. 73-75).

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* a relação entre essas duas disciplinas do pensamento já aparece de forma mais determinada. Com sua publicação, têm-se uma antropologia dedicada à exposição da alma, uma fenomenologia dedicada à exposição da consciência e uma psicologia dedicada à exposição do espírito. Assim conclui o pesquisador francês:

A *Fenomenologia*, introdução geral a todo o sistema do saber absoluto, tornou-se um momento particular do sistema, o momento da consciência; ao mesmo tempo, perdeu uma parte de seu conteúdo. A consciência pertence ao espírito subjetivo; além disso, há um espírito objetivo que se eleva acima da consciência e um espírito absoluto na Arte, na Religião, na Filosofia, que não é somente a manifestação do Verdadeiro, mas o próprio Verdadeiro (HYPPOLITE, 1999, p. 76).

Embora tenha se deparado com uma espécie de revisão ou reestruturação da *Fenomenologia do Espírito* no interior do sistema filosófico de Hegel, ainda assim, Hyppolite aposta numa leitura que visa essa obra como um “sistema orgânico” (HYPPOLITE, 1999, p. 80). Assim, defende que a *Fenomenologia do Espírito* pode ser dividida em “duas grandes partes”: uma primeira parte, composta pela *Consciência*, pela *Consciência-de-si* e pela *Razão*; e uma segunda parte composta pelo *Espírito*, pela *Religião* e pelo *Saber Absoluto*.

Na primeira, apresenta-se uma “Fenomenologia da Consciência” a partir da exposição das “figuras da consciência”. Na segunda, por sua vez, apresenta-se uma “Fenomenologia do Espírito” a partir da exposição das “figuras de um mundo” (HYPPOLITE, 1999, p. 54, 79). Diante dessa interpretação somos forçados a levantar a seguinte questão: como compreender a *Fenomenologia do Espírito* como um “sistema orgânico” se a mesma encontra-se estruturada a partir de “Duas Fenomenologias” distintas?

Esse capítulo encontra-se estruturado da seguinte forma: §166-177 Introdução; §178-196 A – Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão; e §197-230 B – Liberdade da consciência-de-si: estoicismo, cepticismo e consciência infeliz.

⁵ O desenvolvimento expositivo da *Razão* aparece no quinto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, intitulado “Certeza e verdade da razão”, o qual encontra-se estruturado da seguinte forma: §231-239 Introdução; §240-346 A – A razão observadora; §347-393 B – A efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma [Razão ativa] e §394-437 C – A individualidade que é para si real em si e para si mesma.

Ao que parece, esse “recorte” é apenas formal, pois o método expositivo adotado por Hegel faz com que o conteúdo da obra seja capaz de sustentar sua unidade. Assim, escreve Hyppolite:

Os três primeiros momentos da Fenomenologia – consciência, consciência de si, razão – são a base de todos os desenvolvimentos ulteriores; sua dialética será reencontrada sob uma forma mais concreta no próprio seio da razão [...]. Enfim, o espírito corresponderá à consciência, ao passo que a religião será uma consciência de si do espírito que vai ainda se opor ao espírito real (HYPPOLITE, 1999, p. 79).

Ou seja, compreender a *Fenomenologia do Espírito* como um “sistema orgânico” pressupõe um olhar sobre a totalidade da obra, respeitando o seu desenvolvimento expositivo imanente: o que a princípio aparece como desenvolvimento de uma série de experiências realizadas pela “Consciência”, revela-se ao final da obra como uma série de experiências realizadas pelo “Espírito”.

Depois de acompanhar a apresentação de Hyppolite acerca do processo de elaboração, apresentação e re-apresentação da *Fenomenologia* no itinerário do pensamento filosófico de Hegel, torna-se imprescindível responder à questão: não seria impertinência de nossa parte dar início a um estudo da *Fenomenologia do Espírito* diante de tais desdobramentos históricos? Não seria mais adequado a um iniciante pesquisador começar os estudos hegelianos a partir da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*?

A princípio, acreditamos que não, pois por algum motivo, razão ou circunstância histórica, Hegel publica em 1807 uma obra que condensa todas as modalidades de sua filosofia do espírito: espírito subjetivo, espírito objetivo e espírito absoluto. Como vimos, essas modalidades foram sim, desenvolvidas e revisadas pelo próprio autor em suas obras posteriores. Mas o mais importante é que, paradoxalmente, essas revisões ou atualizações, não foram suficientemente fortes para que o próprio autor descartasse sua primeira obra verdadeiramente sistemática, a *Fenomenologia do Espírito*, a qual preparava uma nova edição em 1831, período que vem a falecer (HYPPOLITE, 1999, p. 71).

1.2.2 Estrutura a partir de Pierre-Jean Labarrière

Labarrière⁶, por sua vez, antes de apresentar sua interpretação acerca da estrutura da *Fenomenologia do Espírito*, apresenta de forma resumida as interpretações de Theodor

⁶ Pierre-Jean Labarrière é padre jesuíta e leciona Filosofia no Centre Sèvres, em Paris. Dentre suas obras mais importantes sobre a filosofia hegeliana estão: *Estrutura e Movimento Dialético na Fenomenologia do Espírito de*

Haering e de Otto Pöeggeler. De acordo com Labarrière, se para Haering “[...] a apresentação da filosofia *devia conduzir somente à Razão*, onde, por fim [...] o Espírito [...] encontra outra vez a si mesmo, e o fenômeno assim se faz igual a sua essência”⁷, Pöeggeler, por sua vez, “[...] aponta com precisão que esta unidade entre consciência e consciência de si, que já contém razão suficiente para se afirmar o Espírito, já está contemplada de maneira bastante explícita no início da seção *Consciência de Si*” (LABARRIÈRE, 1985, p. 61-62). Ao que parece, para Labarrière tanto um quanto o outro supervalorizam passagens distintas que, em verdade, constituem apenas momentos de um todo. Por isso, radicaliza o discurso argumentando que “[...] é preciso retroceder ainda mais” e, assim, propõe um exame detalhado dessa questão a partir da totalidade da obra, ou seja, começando desde a “Certeza Sensível”, pois:

[...] se é verdade que cada figura da consciência apresenta, a seu modo, a mesma universalidade do Espírito na particularidade de uma estrutura determinada, há de convir-se que em todas e cada uma delas terminam, por sua vez, a um tipo de expressão que está ao seu modo ao ‘nível’ do saber absoluto (LABARRIÈRE, 1985, p. 59).

É importante perceber que, com esse indicativo, Labarrière aponta de forma implícita para uma leitura da *Fenomenologia do Espírito* que prioriza a totalidade da obra tendo como pressuposto uma unidade originária. Nessa mesma direção, acrescenta:

Em virtude deste jogo complexo que define e expressa a imanência propriamente fundadora do todo nas partes, não somente somos capazes como devemos reconhecer ‘o nível do saber absoluto’ e, *por conseguinte*, o princípio de organização que implica, desde as primeiras etapas do movimento dialético. Porém, ‘atenção!’: esta compreensão depende do que tenho chamado de ‘segunda leitura’ (LABARRIÈRE, 1985, p. 60 [Grifos do Autor]).

Nessa perspectiva, aponta para um método de leitura da *Fenomenologia do Espírito* que visa à totalidade da obra sem menosprezar ou supervalorizar nenhuma de suas passagens.

Hegel (1968), *Introdução a uma Leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel* (1979) e *De Kojève a Hegel – 150 anos de Pensamento Hegeliano na França* (1996).

⁷ Lendo a obra de Labarrière parece que, para Th. Haering, a *Fenomenologia do Espírito* poderia findar com a exposição do seu quinto capítulo, ou seja, com o desenvolvimento da *Razão*. Para Labarrière, no entanto, essa interpretação resulta de uma “leitura descuidada”, pois, diferentemente de Th. Haering, compreende que a terceira seção da *Fenomenologia do Espírito* acaba sendo composta por quatro “Sub-unidades”: a *Razão*, o *Espírito*, a *Religião* e, por último, o *Saber Absoluto*. Depois de se remeter novamente à tese de Th. Haering, afirma: “É verdade que neste caso se teria certo direito de pensar que, com a *Razão*, se termina uma totalidade e a continuação inicia algo distinto. Porém, em sua finalidade não procede dessa maneira: (C) abarca, evidentemente, todo o final deste plano, já que está dividido em quatro sub-unidades estritamente enumeradas: *Razão*, *Espírito*, *Religião*, *Saber Absoluto*. Como é obvio, (C), longe de permitir a introdução de algum tipo de censura entre *Razão* e *Espírito*, os vincula muito radicalmente (LABARRIÈRE, 1985, p. 66).

De outro modo, poderíamos dizer que Labarrière aposta numa espécie de “chave de leitura” que contempla tanto o percurso analítico experienciado e pacientemente superado por aqueles que se aventuram numa “primeira leitura” da *Fenomenologia do Espírito*, quanto o percurso sintético que pode ser experienciado por aqueles que, depois de percorrerem a totalidade da obra, tornam-se aptos e refazer toda sua trajetória a partir de uma unidade originária.

Assim, de acordo com as pesquisas de Labarrière podemos compreender a estrutura formal da *Fenomenologia do Espírito* a partir : a) da sua totalidade, ou seja, como “Ciência”; b) dos seus “Grupos de Seções”; c) das suas “Seções”; d) das suas “Subseções”; e) das suas “Figuras”; e por último f) defende também a possibilidade de compreensão dessas “Figuras” a partir de unidades ainda menores, ou seja, a partir de suas “Experiências” (LABARRIÈRE, 1985, p. 63-64).

Para Labarrière, porém, devemos também nos esforçar para vincular essa estrutura formal da *Fenomenologia do Espírito* à exposição imanente do seu conteúdo partindo de seu desenvolvimento concreto. Essa tarefa, no entanto, pode ser realizada somente por aqueles que já alcançaram o nível mais elevado da *Fenomenologia do Espírito*, o “Saber Absoluto”. Acompanhemos, portanto, os resultados alcançados por Labarrière.

De acordo com esse pesquisador, grosso modo, a *Fenomenologia do Espírito* tem como conteúdo central a busca pela “[...] reconciliação da consciência com a consciência de si” e, retomando as palavras do próprio Hegel presentes na parte introdutória do sétimo capítulo: “A Religião”, conclui que essa “reconciliação” aparece em dois momentos da obra: uma acaba se manifestando ao término da exposição do sexto capítulo: “O Espírito”, no qual se efetiva “a Consciência do Espírito”, e a outra, que acaba se manifestando com a exposição da “Religião”, ou seja, no sétimo capítulo, com aquilo que concebe como “a Consciência de si do Espírito”, e assim escreve:

Ambas totalidades parciais terminam em uma ‘reconciliação da Consciência com a Consciência de si’ [...]; e o Saber Absoluto define a equação de conjunto dando a conhecer a ‘unificação’ de ambas reconciliações. Tal é o nível mais elevado que nos permite conhecer o esquema inteligível da obra e seu sentido (LABARRIÈRE, 1985, p. 69).

De outro modo, concebe que as quatro primeiras seções – “Consciência”, “Consciência de Si”, “Razão” e “Espírito” – se manifestam no espírito do homem no desenrolar da história. A quinta seção, por sua vez – “Religião” – põe o leitor à “escuta

daquilo que o Espírito Absoluto diz de si mesmo a partir de sua pura consciência de si”⁸. Nessa perspectiva, defende a tese de que o “Saber Absoluto” da *Fenomenologia do Espírito*, ou seja, a efetividade do conceito de “Ciência” ou de “Filosofia” resulta da unidade manifesta entre “a História e a Religião” (LABARRIÈRE, 1985, p. 69).

Agora, após acompanharmos a exposição da estrutura formal da obra em relação à exposição do conteúdo que organiza a *Fenomenologia do Espírito*, talvez seja importante alcançar uma espécie de síntese geral acerca da interpretação de Labarrière. De acordo com nossas leituras, seguindo os escritos desse pesquisador, podemos então compreender a *Fenomenologia do Espírito* a partir:

a) Da sua totalidade, ou seja, da identidade entre “a História e a Religião” que se manifesta a partir dum “Espírito Absoluto”;

b) Dos seus “Grupos de Seções”, ou seja, partindo da “Consciência do Espírito = Quatro primeiras Seções” e da “Consciência de si do Espírito = Duas últimas Seções”;

c) Das suas “Seções”, que para Labarrière são Seis: *Consciência, Consciência-de-si, Razão, Espírito, Religião e Saber Absoluto*;

d) Das suas “Subseções”, como por exemplo “A – Razão Observadora”, “B – Razão Ativa” e “C – A Individualidade” que, juntas, compõem a Quarta Seção: *Razão*;

e) Das suas “Figuras”, como a “Certeza Sensível”, a “Percepção” e o “Entendimento” que, juntas, compõem a Primeira Seção: *Consciência*;

f) Por último, defende também a possibilidade de compreensão dessas “Figuras” a partir de unidades ainda menores, ou seja, a partir de suas “Experiências”, a “Certeza Sensível”, por exemplo, acaba se desenvolvendo através de três experiências: 1ª) A verdade do objeto e a primeira negação; 2ª) A verdade do eu e a segunda negação; e 3ª) O fundamento de toda experiência enquanto negação da negação.

1.3 O Método Expositivo Dialético

Embora as questões apresentadas anteriormente pareçam, num primeiro momento, externas ao problema filosófico trabalhado pelo autor, como assuntos meramente técnicos ou como questões superficiais, avançando no escrito de Hegel percebe-se o quanto é importante não perder de vista essa estrutura. Estrutura essa que, se num primeiro momento aparece para

⁸ Perceba-se que, para Labarrière, a *Fenomenologia do Espírito* acaba sendo composta por Seis Seções: *Consciência, Consciência de Si, Razão, Espírito, Religião e Saber Absoluto*.

o leitor em sua forma simples, abstrata, imediata, logo em seguida, avançando pacientemente de seção em seção, tende a revelar-se em sua forma rica, cada vez menos abstrata – ou mais determinada –, pois, aos poucos, aparece em sua forma mediatizada. De outro modo poderíamos dizer que a estrutura apresentada de forma imediata, no sumário da obra, ganha vida mediante o método expositivo dialético empregado pelo autor, pois o conteúdo que se desenvolve a partir dessa estrutura a supera, dando unidade às diversas figuras que emergem no itinerário da *Fenomenologia do Espírito*, a partir de um conceito que organiza e transpassa a totalidade da obra: a *Aufhebung*.

Aufhebung é um conceito bastante comum para a língua alemã, mas que pode ser empregado em contextos diversificados e, conseqüentemente, com significados distintos. Traduzindo-o para o português temos: revogação, anulação, abolição (TOCHTROP, 1952, p. 51). Paulo Meneses, um dos principais comentadores brasileiros da filosofia hegeliana e também tradutor da *Fenomenologia do Espírito* para o português, opta por traduzir esse conceito como “suprassumir”⁹. Não se trata propriamente de uma tradução, pois ao que tudo indica, não há um conceito preciso para a tradução de *Aufhebung* para a língua portuguesa como o concebe o próprio Hegel. Por isso, antecipamos ao leitor que não há o conceito de “suprassumir” de acordo com o significado da terminologia hegeliana, nem nos dicionários de alemão-português ou português-alemão, nem nos dicionários de língua portuguesa.

Eis o resultado da ousada tarefa desempenhada por Paulo Meneses ao se propor a apresentar aos leitores brasileiros um conceito filosófico inédito para a língua portuguesa. Esse esforço está diretamente vinculado ao fato de Hegel ter se apropriado de um conceito comum de sua língua e ter agregado a ele um sentido próprio, e nesse caso em específico, filosófico: “O *suprassumir* apresenta sua dupla significação verdadeira que, vimos no

⁹ “É inócua o tradutor sair em defesa do seu trabalho, que deve valer por si só. Mesmo assim, parece necessário explicar mais uma vez nossa tradução de *aufheben* e *Aufhebung*. Devido à ausência total nas línguas latinas de termos equivalentes, que significassem ao mesmo tempo suprimir e conservar, adotaram-se os que Labarrière introduziu (*sursumer*, *sursomption*) e que escrevemos como *suprassumir*, *suprassunção*. Os que se opõe a esses termos nada apresentam de melhor [...]. Nossas traduções têm por característica o esforço de apresentar um texto que parecesse redigido em nosso idioma e fosse fiel ao sentido do original alemão. Para isso cotejamos para a *Fenomenologia* outras traduções (francesa, italiana, inglesa, espanhola), e, consultamos comentadores e especialistas em Hegel, em especial o Pe. Henrique Vaz, que, pelos fax e e-mails quase diários que trocamos, pode ser considerado como co-autor de tradução” (MENESES, 2004, p. 6). A mesma indicação aparece na *Nota do Tradutor* da edição da *Fenomenologia do Espírito* que utilizamos em nossa dissertação, de acordo com a qual, o termo “suprassumir” está amparado no *sursumer* adotado por Pierre-Jean Labarrière em sua tradução da *Fenomenologia do Espírito* para a língua francesa concluída em 1993 (MENESES, 2012, p. 13).

negativo: é ao mesmo tempo um *negar* e um *conservar*” (HEGEL, 2012, p. 96 [Grifos do autor])¹⁰.

No interior da filosofia hegeliana *Aufhebung* acaba desempenhando um papel de suma importância para exprimir o desenvolvimento dialético que impulsiona tanto a vida da consciência, intelecto ou espírito, quanto a vida da natureza. De outro modo, poderíamos dizer que *Aufhebung* constitui uma espécie de medida originária (ontológica) que ordena tanto a existência, enquanto o aparecer da totalidade dos entes, quanto o intelecto humano. Veja, por exemplo, a seguinte passagem do *Prefácio da Fenomenologia do Espírito* na qual Hegel ilustra a *Aufhebung* enquanto princípio ordenador ou fio condutor invisível do fluir permanente da natureza em suas diversas figuras:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que o desabrochar da 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 delas 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 (HEGEL, 2012, p. 26).

A semelhança entre o desabrochar das figuras da natureza – da semente à planta, da planta à flor, da flor ao fruto, etc. – expressa nesse fragmento, e o desenrolar das figuras da consciência – *da certeza sensível à percepção*, *da percepção ao entendimento*, etc. – pode ser verificada já na “Primeira Seção” da *Fenomenologia do Espírito*. No entanto, como veremos, analisando as primeiras páginas da “Segunda Seção”, perceberemos que, a rigor, não há somente uma semelhança entre o desenvolvimento da natureza e o desenvolvimento do espírito, pois o próprio Hegel apresenta o movimento geral da *Consciência-de-si* como exposição do movimento imanente realizado na natureza, o que nos leva a concluir que a

¹⁰ No ano de 2007, a Revista do Instituto Humanitas Unisinos On-Line, publicou uma edição especial comemorando os 200 anos da publicação da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Nessa edição comemorativa, o IHU conseguiu reunir algumas referências importantes para os estudos hegelianos, dentre eles: José Henrique dos Santos, Pierre-Jean Labarrière, Carlos Roberto Cirne-Lima, e nada mais nada menos que Paulo Meneses que concedeu à revista uma entrevista sobre “O Desafio de Traduzir Hegel para o Português”. Quando questionado sobre as dificuldades desse exercício desafiador, responde Meneses: “Traduzir Hegel para o português foi uma difícil tarefa, mas necessária para colocar ao alcance dos estudantes e dos estudiosos em geral esse importante texto, já traduzido para tantas línguas, menos à nossa. A maior dificuldade foi o entendimento exato do pensamento de Hegel, e, em seguida, foi vertê-lo para um português acessível e bonito. Certamente, como digo na apresentação, ‘toda a tradução é por essência imperfeita’, e nesse processo se perde sempre alguma coisa ou nuance da linguagem original. Mas não considero a escrita de Hegel como hermética nem cheia de jargões. Não há grande filósofo fácil (quem busca facilidades pode recorrer a Paulo Coelho), nem Hegel cultivava jargões, mas emprega as palavras correntes de seu idioma, que em geral explica quando lhes dá um sentido específico, como faz, por exemplo, com *aufheben*” (MENESES, 2007, p. 47).

relação existente entre natureza e espírito na filosofia hegeliana é tão profunda que não podemos afirmá-la somente a partir de uma mera semelhança¹¹.

A unidade entre natureza e espírito é desvelada num processo de radicalização do pensamento filosófico de Hegel em sua busca pelo “princípio originário”, o qual tem como principal característica impor “limite”; e aqui “limite” deve ser compreendido como o que delimita, separa, e ao mesmo tempo vincula, une. De outro modo, podemos compreender esse “limite” como o através, o através do “si” e do “outro”. Será necessário, portanto, avançarmos, no decorrer de nossa dissertação, para uma reflexão sobre a “ontologia da vida”¹².

1.4 O Desenvolvimento Didático-Fenomenológico

É importante lembrar também que o pensamento de Hegel (1770-1831) se desenvolve paralelamente ao trabalho de outros três filósofos alemães: Immanuel Kant (1724-1804), Johann G. Fichte (1762-1814) e Friedrich W. J. Von Schelling (1775-1854). Do último, por exemplo, Hegel se apropria da noção de filosofia enquanto ciência, ciência do absoluto, ao mesmo tempo em que se contrapõe a ele na medida em que Schelling distingue radicalmente o saber fenomênico do saber absoluto, sem apresentar as mediações que vinculam um e outro. Por isso, em certo sentido, Hegel retoma na *Fenomenologia do Espírito* o ponto de partida de Kant e de Fichte, iniciando a exposição dessa obra a partir do saber ingênuo da consciência natural, que para Hegel é desde o início saber absoluto, muito embora, nesse primeiro momento não se reconheça enquanto tal (HYPPOLITE, 1999, p. 20-21).

Eis a manifestação da *Aufhebung* enquanto fio condutor da própria história da filosofia, pois, como vimos, Hegel desenvolve o seu pensamento partindo do interior do idealismo transcendental, se apropriando dos seus conceitos e dos seus desdobramentos ao mesmo tempo em que admite o trabalho do negativo, contribuindo assim com o

¹¹ Nessa perspectiva, ver o artigo escrito por Andreas Schmidt, *O movimento tautológico da natureza: sobre a gênese da consciência de si a partir da consciência na Fenomenologia do Espírito*, publicado na Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Nº 17, p. 21-29, no ano de 2012.

¹² Marcuse desenvolve um trabalho minucioso sobre o papel da ontologia no pensamento de Hegel em sua obra *Ontologia de Hegel e a teoria da historicidade*, na qual, propõe que: “[...] a vida está visivelmente desde o primeiro momento como modo de ser do *Espírito* absoluto, como um ser no qual *todos* os modos do ser são consumados e compreendidos, um ser no qual o ente em sua totalidade chega a verdade [...]. A ‘Fenomenologia do Espírito’ é de cima à baixo uma ontologia geral, fundamentada, porém, no ser da vida em sua historicidade. A obra não se divide em partes ‘histórico-filosófica’ e ‘sistemática’, mas desde sua primeira linha o conceito ontológico da vida fundamenta o campo unitário de todas as dimensões da obra” (MARCUSE, 1970, p. 225-226 [Grifos do Autor]).

enriquecimento da história do pensamento filosófico. Assim, como uma espécie de síntese das abordagens idealistas anteriores, com Hegel:

[...] O absoluto não mais estará, então para além de todo saber; será saber de si no saber da consciência. O saber fenomênico será o saber progressivo que o Absoluto tem de si mesmo. Assim, a manifestação ou fenômeno que é para a consciência não serão estranhos à essência; desta serão a revelação. Inversamente a consciência do fenômeno se elevará à consciência do saber absoluto. Absoluto e reflexão não mais estarão separados; a reflexão será um momento do Absoluto (HYPPOLITE, 1999, p. 23).

Partindo dessa nova compreensão do absoluto enquanto saber autêntico, científico e filosófico que, a partir de então, não deve mais ser concebido como radicalmente desvinculado do saber aparente, Hegel tende necessariamente desenvolver a ponte, o caminho ou as mediações que vinculam um saber ao outro. Nesse aspecto, concordamos com os intérpretes que concebem a *Fenomenologia do Espírito* como caminho pedagógico para um saber científico e filosófico¹³. Tal compreensão contribui com o desenvolvimento de um paralelo reflexivo entre a *Fenomenologia do Espírito* e a famosa *Alegoria da Caverna* de Platão¹⁴, pois em grande medida tanto a obra de Hegel quanto a alegoria de Platão, têm como principal objetivo apresentar o verdadeiro caminho para a sabedoria, partindo de um saber comum, sensível, ingênuo, aparente, ou seja, das próprias sombras, elevando pacientemente o nível de consciência dos seus interlocutores, mediante o método dialético, rumo a um saber autêntico, absoluto, ou seja, rumo à fonte originária de todo saber que, em Platão, num primeiro momento, aparece ilustrativamente como a própria luz sol do sol¹⁵. Essa imagem platônica, da possibilidade de se traçar um caminho seguro para a conquista de um

¹³ Selecionamos alguns fragmentos de dois diferentes autores que apontam para essa interpretação: “O problema que a *Fenomenologia* se põe não é, portanto, o problema da história do mundo, mas o da educação do indivíduo singular que deve necessariamente se formar no saber, tomando consciência daquilo a que Hegel denomina sua substância. É uma tarefa propriamente pedagógica que não deixa de se relacionar com aquela que Rousseau já se propunha no *Emílio*” (HYPPOLITE, 1999, p. 56); “A *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, medita bem sobre esse tema: narra a história do desenvolvimento da cultura humana, mas esta é, em certo sentido, a narração do desenvolvimento de um indivíduo em direção ao ‘saber absoluto’, não é por acaso que, de certa maneira a *Fenomenologia* pode ser considerada um ‘romance de educação’, ou seja, o gênero literário que, como o *Wilhelm Meisters*, de Goethe, ou o *Émile*, de Rousseau, narra o processo através do qual um indivíduo se desenvolve no interior da cultura, dos primórdios mais rudes de suas primeiras experiências a formas cada vez mais superiores de compreender o mundo” (BENOIT, 2008, p. 107-8).

¹⁴ Ver o Livro VII de *A República de Platão* (1999).

¹⁵ Em sua obra, *Sócrates: o nascimento da razão negativa*, Hector Benoit disponibiliza ao leitor uma Antologia de textos, sendo uma parte dela dedicada ao Sócrates de Platão. Há uma passagem, retirada do diálogo *A República* de Platão, que Hector Benoit concebe como “A Idéia de Bem e seu Filho Visível”, na qual Sócrates afirma o seguinte: “Saiba, portanto, que é a ele que eu chamo filho do bem, que o bem engendrou semelhante a si mesmo. O que o bem é no domínio do inteligível com referência ao pensamento e seus objetos, o Sol o é no domínio do visível com referência à vista e seus objetos” (BENOIT, 2006, p. 128-29).

conhecimento verdadeiro parece transpassar à obra de Hegel. Esse caminho, no entanto, revela-se como verdadeiro e seguro somente ao final de todo o processo dialético, ou seja, é seguro e verdadeiro na medida em que resulta de um processo radical e violento através da *aporia*, da incerteza e da dúvida.

De acordo com nossas leituras há, ao menos, duas passagens de Hegel que, indiretamente, se remetem a essa alegoria de Platão. Uma delas pode ser encontrada na própria *Fenomenologia do Espírito*:

Obtém-se o mesmo resultado colocando um cego entre as riquezas do mundo suprassensível (se é que as tem, quer se trate do conteúdo próprio desse mundo, quer da consciência desse conteúdo), ou então [pondo] um homem que tenha visão no meio das trevas puras, ou, se preferem, da pura luz (caso o mundo suprassensível seja isso). O homem que tem vista enxergará tão pouco em sua pura luz quanto em suas puras trevas – exatamente como o cego na abundância das riquezas que se estendem diante dele (HEGEL, 2012, p. 117).

A outra pode ser encontrada no primeiro livro da *Ciência da Lógica*:

[...] na absoluta claridade não se vê mais nem menos que na absoluta escuridão, isto é, que um [dos modos de] ver, exatamente como o outro, é um puro ver, o que equivale a um ver nada. A pura luz e a pura escuridão são dois vazios, ou seja, são a mesma coisa. Somente na luz determinada [e a luz se encontra determinada por meio da escuridão] e, portanto, somente na luz obscurecida pode se distinguir algo; assim, como somente na escuridão determinada [e a escuridão se faz determinada por meio da luz] e, portanto, na escuridão iluminada [é possível distinguir algo], porque somente a luz obscurecida e a escuridão iluminada contém em si mesmas a distinção e, portanto, constituem um ser determinado, uma existência [concreta] (HEGEL, 1956, p. 120-21 [Tradução Nossa]).

Perceba que, em ambas as passagens, Hegel utiliza como recurso metodológico as imagens das sombras e da luz para defender a tese de que a apreensão de todo e qualquer conhecimento depende de um transpassar permanente entre luz e sombras. Caso contrário não há possibilidade alguma dos seres humanos se apropriarem de algum conhecimento, daí a importância do método dialético, a partir do qual a existência passa a ser concebida como o através, o transpassar ou a unidade permanente na tensão de contrários. Por isso, tanto em Hegel quanto em Platão acompanhamos o desenvolvimento do pensamento a partir da

oposição e da harmonia dos contrários: saber aparente - saber verdadeiro, sombras - luz, início - fim, uno - múltiplo, etc¹⁶.

Outro ponto de aproximação entre os escritos de Hegel e Platão é a exigência de que todo indivíduo capaz de alcançar um conhecimento verdadeiro mediante o esforço do negativo deve ser capaz de retroceder e refazer toda a trajetória já percorrida. Sócrates, por exemplo, ao questionar Glauco sobre a possibilidade ou impossibilidade de que os indivíduos que alcançam um saber sublime permaneçam, nesse mais alto nível do saber, ignorando a carência daqueles que permanecem estanques no mais baixo nível de consciência, recebendo a resposta afirmativa de seu interlocutor, exclama:

Esqueces mais uma vez, meu amigo, que a lei não se ocupa de garantir uma felicidade excepcional a uma classe de cidadãos, mas esforça-se por realizar a felicidade de toda a cidade, unindo os cidadãos pela persuasão ou a sujeição e levando-os a compartilhar as vantagens que cada classe pode proporcionar à comunidade (PLATÃO, 1999, p. 231).

Nessa mesma perspectiva, ao alcançar o “saber absoluto” que funda, justifica e dá sentido à totalidade das experiências realizadas pela consciência fenomênica, o leitor da *Fenomenologia do Espírito* deve ser capaz de regressar à certeza sensível, rememorando as mediações que articulam e unificam os diversos momentos da obra¹⁷. Por isso, concordamos com Labarrière ao ressaltar que:

[...] é preciso que a consciência aceite primeiro caminhar às cegas em direção à ciência. Somente uma segunda aproximação permitirá compreender os textos de maneira integrada e determinar o sentido de sua concatenação. Em suma a ‘primeira leitura’ exigirá que a consciência, sem querer despertar prematuramente a pulsão do todo, se deixe conduzir de evidência em evidência, recuperando as experiências que acaba de ter a medida que vai descobrindo outras novas (LABARRIÈRE, 1985, p. 31-2 [Tradução Nossa]).

¹⁶ Do ponto de vista comparativo, Spinelli mostra essa temática conforme a cosmologia grega: “O Cosmos é uno porque é múltiplo; ele é múltiplo porque tudo o que existe é, ao mesmo tempo, concordante e discordante. Se não houvesse discórdia, não haveria mistura e, por consequência, não haveria unidade. Ou seja, se o conceito de *logos comum a todos* levou Heráclito a justificar o ato de conhecer, os conceitos de *translação* e *mistura* levaram-no a justificar o conhecimento em ato. Se as coisas não fossem entre si misturadas, se cada uma fosse completamente distinta das outras, não teríamos como conhecê-las: seriam exemplares únicos, e não haveria analogia cognoscitiva possível, pois só se conceberia o particular e não o universal” (SPINELLI, 2012, p. 227-8 [Grifos do Autor]). Como veremos a seguir, o vínculo da filosofia hegeliana com a filosofia grega parece se intensificar em relação com os escritos de alguns filósofos pré-socráticos.

¹⁷ Ver o artigo: *Senhor e Escravo*: uma parábola da filosofia ocidental, publicado em 1981 por Henrique Claudio de Lima Vaz na *Revista Síntese*, nº 21, p. 7-29. Esse artigo é reapresentado na versão da *Fenomenologia do Espírito* que utilizamos em nossa dissertação como “Apresentação” da obra. Nessa edição, a 7ª, o artigo de Lima Vaz re-aparece com outro título: *A significação da Fenomenologia do espírito* (VAZ, 2012, p. 13-24).

Além da exigência destacada por Labarrière, “[...] a exigência de se deixar conduzir de evidência em evidência”, podemos destacar outra que não parece menos importante: a exigência de se adaptar à uma linguagem conceitual – necessariamente desenvolvida por Hegel – que corresponde rigorosamente ao estágio de consciência analisado, ou seja, a partir do momento que o autor decide iniciar a exposição de sua obra desde um saber ingênuo, pobre de determinação, que tende necessariamente a desenvolver uma linguagem conceitual correspondente a esse primeiro nível da consciência.

Daí a dificuldade de adentrarmos nos primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*, nos quais a linguagem conceitual empregada pode parecer para um leitor de “primeira via” com forma e conteúdo demasiados abstratos. Não obstante, esse tom “demasiado abstrato” não precisa ser necessariamente compreendido por um aspecto restritivo, como: “o de difícil acesso” ou “o além de um alguém sensível”. A nosso ver, pode também ser compreendido a partir de um aspecto edificante, pois, afinal de contas, esse “demasiado abstrato” é desde o princípio resultado do esforço despendido pelo autor para expressar em palavras uma experiência originária, nesse caso em específico, o desabrochar da consciência. Ou seja, caso o leitor olhe para o mesmo ponto, mudando, porém, seu enfoque diante dele, abandonando uma postura meramente passiva, perceberá que esse “demasiado abstrato” é nada mais nada menos que a manifestação de uma habilidade exigida pelo próprio processo criativo experienciado pelo escritor¹⁸.

Olhando a *Fenomenologia do Espírito* como uma produção filosófico-literária percebe-se que esse tom conceitual “demasiado abstrato” reflete, em grande medida, a profundidade e a riqueza do conteúdo analisado e exposto dialeticamente pelo autor. O parágrafo inaugural da obra parece ilustrar nossa afirmação:

O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - *saber* do *imediato* ou do *essente*. Devemos proceder também de forma *imediate* ou *receptiva*, nada mudando assim na maneira como ele se *oferece* e afastando de nosso apreender o conceituar (HEGEL, 2012, p. 85 [Grifos do Autor]).

¹⁸ De modo equivalente à história da filosofia grega, afirma Spinelli: “[...] estimulado pelo desejo de *saber*, Tales inaugura um procedimento novo frente à Natureza: o da observação. Mas observação mediante *elevação do espírito*, simultaneamente acompanhada pelo afã do saber, ou seja, por um desejo ardente, que não é só vontade de saber, e sim cuidado diligente, trabalho ativo, exercício” (SPINELLI, 2012, p. 21 [Grifos do Autor]). Esse fragmento é bastante ilustrativo para o que vínhamos defendendo. Ler a *Fenomenologia do Espírito* exige igualmente essa combinação de trabalho passivo: paciência com trabalho ativo; eis um exercício reflexivo.

Essas palavras inauguram a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. A trajetória da “ciência da experiência da consciência” começa, portanto, com uma reflexão “sobre” e “a partir” de um saber ingênuo, simples, abstrato e obscuro, pois se trata, a princípio, de um saber indeterminado. Essa é justamente a característica que transpassa todo o desenvolvimento desse primeiro nível da consciência, no qual ela se esforça para aparecer como detentora de um saber absolutamente rico, imediato, livre e imóvel, ou seja, não-mediatizado¹⁹. Trata-se de um recurso metodológico-pedagógico utilizado por Hegel, pois afinal de contas, a *Fenomenologia do Espírito* tem como tarefa elementar apresentar de forma paciente a marcha iniciada pela consciência comum rumo à consciência filosófica, respeitando as mediações que emergem necessariamente – ou seja, de forma imanente – no percurso das experiências realizadas pela própria consciência. Vejamos de modo mais detido o contraste entre a perspectiva hegeliana apresentada no texto da *Fenomenologia do Espírito* e a perspectiva pré-socrática.

1.5 A Fenomenologia do Espírito enquanto Ontologia do Absoluto

Agora veremos como a filosofia pré-socrática também é importante para a compreensão dos escritos de Hegel. Nessa perspectiva aproximamos o pensamento do filósofo alemão ao dos primeiros filósofos gregos com o propósito de desenvolver uma leitura da *Fenomenologia do Espírito* enquanto ontologia do absoluto. Para tal feito, nos apropriamos dos comentários elaborados pelo próprio Hegel referente a dois pensadores originários: Tales de Mileto e Heráclito de Éfeso. Esses comentários podem ser encontrados em uma obra póstuma, intitulada *Preleções sobre a História da Filosofia*²⁰. Vejamos, por exemplo, o que ele nos diz sobre o pensamento do primeiro:

¹⁹ Nessa perspectiva, poderíamos utilizar, como exemplo, a figura de um bebê que, embora se depare com uma infinidade de “ísto” [coisas] ao seu redor, ainda é incapaz de os conceituar. Ao que tudo indica, a figura de um bebê é bastante ilustrativa para esse momento do escrito hegeliano tendo em vista que o próprio autor dedicou uma pequena passagem no *Prefácio da Fenomenologia do Espírito* a essa figura: “Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranquila, a primeira respiração – um salto qualitativo – interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida” (HEGEL, 2012, p. 31). Essa noção aparece também em várias passagens de sua obra póstuma *Introdução à História da Filosofia*. Veja, por exemplo, o momento em que Hegel apresenta um comentário sobre o nascimento da filosofia: “Acharemos, assim, na história da filosofia, as antigas filosofias como *sumamente pobres e indigentes em determinações* – como crianças – simples pensamentos que se devem ao mesmo tempo tomar na consideração como *ingênuos*” (HEGEL, 2005, p. 52 [Grifos do Autor]).

²⁰ Em nosso trabalho utilizamos alguns fragmentos dessa obra presentes no primeiro volume da coleção “Os Pensadores”, intitulado *Pré-Socráticos*.

A proposição de Tales de que a água é o absoluto ou, como diziam os antigos, o princípio, é filosófica; com ela a filosofia começa, porque através dela chega à consciência de que o um é a essência, o verdadeiro, o único que é em si e para si. Começa aqui um distanciar-se daquilo que é em nossa percepção sensível; um afastar-se deste ente imediato – um recuar diante dele (HEGEL, 1973, p. 15).

Em seguida, Hegel faz questão de ressaltar que “a água”, “o absoluto”, esse “ser em si e para si”, deve ser concebido como “um universal” que está “[...] ao mesmo tempo, em relação com o singular, com a aparição, com a existência do mundo” (HEGEL, 1973, p. 15). Evidentemente, Hegel apresenta uma interpretação do pensamento desses pensadores originários à luz de sua filosofia. Não é à toa que apresenta “a água” como o próprio “absoluto”. O importante é perceber que, a partir do momento em que apresenta “a água” de Tales como o próprio “absoluto”, vincula seu pensamento ao do filósofo grego. Assim como em Tales, “a água” enquanto “*arché*: fundamento primeiro ou princípio originário que permanece inalterável” encontra-se vinculada à “*phýsis*: o aparecer da totalidade dos entes enquanto expressão de um limite ou de um princípio de determinação”²¹, o “saber absoluto” na *Fenomenologia do Espírito* está também diretamente ligado ao desenvolvimento dos seus distintos momentos – *Consciência*, *Consciência-de-si*, *Razão*, *Espírito*, etc. – bem como ao desenvolvimento das suas figuras – a *certeza sensível*, a *percepção*, o *entendimento*, etc. – que compõem os seus respectivos momentos. Sobre essa concepção do absoluto, escreve Hyppolite:

“A filosofia kantiana é uma fenomenologia”²², um saber do saber da consciência, enquanto esse saber é somente para a consciência. Mas a *Fenomenologia* constitui um momento essencial da vida do Absoluto, momento segundo o qual o Absoluto é sujeito ou consciência de si. A fenomenologia da consciência não está ao lado do saber absoluto. Ela própria é uma “primeira parte da ciência”, porque é próprio à essência do Absoluto manifestar-se à consciência, ser, ele mesmo, consciência de si (HYPPOLITE, 1999, p. 24).

²¹ “[...] *phýsis* é a expressão *daquilo* (de um algo de certo modo inabordável, mas verbalizado enquanto *archê* e *phýsis*) a partir do qual todos os existentes são constituídos; em outros termos: *phýsis* é aquilo que faz com que um *determinado* indivíduo seja ele mesmo, ou ainda, aquilo mediante o qual o indivíduo alcança o que deve ser e não diferentemente, mantendo-se sempre o mesmo desde o começo ao fim de sua geração (e que, afinal, é um processo degenerativo)” (SPINELLI, 2012, p. 38 [Grifos do Autor]). Mais a frente, acrescenta “*Phýsis*, em geral, e pelo ponto de vista ontológico, é expressão de *aquilo do qual* ou de *aquilo conforme o qual* (originário, no sentido da *archê*), imanente ao devir, inerente ao qual, enquanto se manifesta” (SPINELLI, 2012, p. 164 [Grifos do Autor]).

²² O conteúdo entre aspas corresponde às palavras do próprio Hegel.

A partir disso pode-se concluir que o que num primeiro momento aparece como caminho da “ciência da experiência da consciência”²³ desvela-se, ao final do processo, como “saber progressivo que o Absoluto tem de si mesmo”, exatamente como em Heráclito de Éfeso: “A rota para cima e para baixo é uma e a mesma” (HERÁCLITO, 1973, p. 91). É neste sentido que propomos uma leitura da *Fenomenologia do Espírito* como uma ontologia do absoluto.

Assim, partindo do pressuposto de que a *Fenomenologia do Espírito* se desenvolve a partir de uma ontologia, e aqui inserimos Hegel na tradição ontológica pré-socrática que concebe a totalidade do aparecer (*phýsis*) vinculada a um princípio originário permanente (*arché*), poderíamos defender a hipótese de que o avanço na *Fenomenologia do Espírito* é, fundamentalmente, um retroceder, pois nela se avança a partir das diversas figuras fenomenológicas da consciência natural que, nesse caso, podem ser concebidas como manifestação da própria *phýsis*. Esse avançar, no entanto, é ao mesmo tempo um retroceder, pois avançando de seção em seção, chega-se a um princípio originário permanente, a *arché*, o fundamento primeiro de todas as figuras experienciadas pela consciência em sua trajetória, o qual revela-se na *Fenomenologia do Espírito* como “saber absoluto”²⁴. As palavras de Lima Vaz contribuem com a ilustração dessa interpretação:

Esse caminho é um caminho de experiências e o fio que as une é o próprio discurso dialético que mostra a necessidade de se passar de uma estação a outra, até que o fim se alcance no desvelamento total do *sentido* do caminho ou na recuperação dos seus passos na articulação de um saber que o funda e justifica (VAZ, 1981, p. 10 [Grifos do Autor]).

²³ De acordo com Lima Vaz: “[...] *Ciência da Experiência da Consciência* foi o primeiro título escolhido por Hegel para sua obra” (VAZ, 1981, p. 10).

²⁴ Segundo Cirne-Lima “A *dialética ascendente (anábasis)* é aquela que parte da multiplicidade das coisas no mundo em que vivemos e, para compreendê-las corretamente, procura e encontra a síntese entre pólos inicialmente opostos. Da pluralidade de dois opostos (tese e antítese) surge, deste modo, um conceito ou princípio mais alto, um único, no qual a multiplicidade anterior está ‘superada’ e ‘guardada’ (*aufhebung*). [...] À medida que a dialética sobe a conceitos e princípios sintéticos mais altos e mais universais, emerge a filosofia. Quando a dialética chega ao primeiro e último princípio do universo, temos aí o núcleo duro da filosofia dialética. Dialética é, pois, tanto o método a ser usado para subir da multiplicidade para a unidade quanto à filosofia que nesse percurso se faz. – A *dialética descendente (katábasis)* parte do primeiro e último princípio para, descendo degrau por degrau, voltar à multiplicidade das coisas existentes”. De acordo com nossas leituras, há uma interdependência dessas duas dialéticas, ascendente e descendente, na exposição da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Nesse sentido, vale lembrar os escritos de Labarrière, nos quais, destaca sobre a importância se distinguir a apreensão dos que fazem “uma primeira leitura” da *Fenomenologia do Espírito*, daqueles que, depois de alcançarem o “Saber Absoluto”, revêem a totalidade do percurso mediante “segunda leitura”. Entretanto, como é possível observar, Cirne-Lima compreenderá que nessa obra de Hegel, em específico, prevalece somente uma das dialéticas, assim, ele escreve: “Na *Fenomenologia do Espírito* ele traça as linhas mestras da dialética ascendente; a partir da multiplicidade do aqui e do agora ele chega, no capítulo final, ao saber absoluto” (CIRNE-LIMA, 2008, p. 10-12).

Acompanhemos os comentários de Hegel sobre o pensamento de Heráclito de Éfeso, tendo como perspectiva essa possível leitura ontológica da *Fenomenologia do Espírito*.

Heráclito concebe o próprio absoluto como processo, como a própria dialética [...] Este espírito arrojado pronunciou pela primeira vez esta palavra profunda: ‘o ser não é mais que o não-ser’, nem é menos; ou ser e nada são o mesmo, a essência é mudança. O verdadeiro é apenas como a unidade dos opostos; nos eleatas, temos apenas o entendimento abstrato, isto é, apenas o ser é (HEGEL, 1973, p. 98).

Novamente Hegel apresenta um comentário sobre um pensador pré-socrático, vinculando-o diretamente a sua filosofia. Em Heráclito, o “*devir*: mudança ou transpassamento enquanto unidade de opostos” aparece como o próprio “absoluto”, como a própria “dialética”. E qual seria o elemento ontológico primordial capaz de ilustrar o “absoluto” enquanto “*devir*”?

Diferentemente de Tales, Heráclito concebe “o fogo” como “*archê*”. Veja, por exemplo, o seguinte fragmento: “Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, ascendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (HERÁCLITO, 1973, p. 88). Com Heráclito, a figura do fogo representa a *arché* justamente pelo fato de que o fogo se desenvolve somente nessa medida – ou limite: *phýsis* –, um transpassar permanente de geração e corrupção, ou seja, o filósofo de Éfeso também se insere na tradição dos pensadores que vinculam a vitalidade e o aparecimento de toda a existência às noções de *phýsis* e *arché*. Como assinala Spinelli:

[...] o fogo designa (metafórica e ontologicamente) aquilo do qual todas as coisas, a partir da *arché* e enquanto *phýsis*, são constituídas desde o princípio (desde a *arché*) ao fim (ao *télos*, a um ponto sempre culminante) de sua realização. Por isso, fogo é uma entificação gnosiológica da *arché* da geração, daquele processo generativo pelo qual a aparente anulação do antes pelo depois é apenas expressão de um equilíbrio (SPINELLI, 2012, p. 174).

Com Heráclito, porém, além de *phýsis*, há outro conceito importante que aparece vinculado a sua concepção de *arché*, o *logos*. E aqui reside uma consideração importante: o *logos* desempenha no pensamento de Heráclito um papel semelhante ao desempenhado pelo conceito de *Aufhebung* na filosofia hegeliana.

A *Aufhebung*, como vimos anteriormente, aparece na filosofia hegeliana como uma espécie de “fio condutor invisível” que organiza e propulsiona o desenvolvimento da história, da natureza e do intelecto mediante um processo de negação e conservação. Ou seja, para Hegel todo avanço se dá mediante o processo de negação, o qual, porém, não pode ser concebido como um processo de “aniquilação absoluta” que exclui por completo tudo aquilo

que aparecia num primeiro momento como realidade “verdadeiramente” efetiva. Nessa perspectiva o processo de negação deve ser concebido como processo dialético imanente de “superação” que possibilita o avanço da história, da natureza e do intelecto, mediante a “conservação” das determinações mais concisas e equilibradas de uma determinada realidade efetiva.

Assim como o conceito de *Aufhebung* fora retirado do linguajar cotidiano da cultura alemã e reinterpretado filosoficamente por Hegel, o conceito de *logos* também fora retirado do cotidiano da cultura grega. Segundo Spinelli:

A palavra grega *logos* tem a sua raiz (*leg*) fundada no verbo *légô*, que indicava, originariamente, a ação de *recolher* mediante escolha, organizando o que se escolheu, ordenadamente. O verbo *légô* expressava o conjunto dessa ação, e não propriamente o *falar* ou o *dizer*. Foi Homero quem redimensionou esse significado originário, enquanto que Heráclito, mais tarde, e numa perspectiva semelhante, deu ao termo um uso filosófico, enriquecendo-o de vários outros significados (SPINELLI, 2012, p. 189 [Grifos do Autor]).

Percebe-se que, tal como a *Aufhebung* hegeliana, o *logos* heraclitiano também se desenvolve mediante um processo de tensão interna e, nesse caso específico, se manifesta mediante o processo de “recolha” e “entrega”. Seguindo o escrito de Spinelli, não se trata simplesmente de “falar” ou “dizer”, mas sim do processo originário do próprio exprimir com sentido, o qual pressupõe a ação de “recolha”, “organização” e “entrega” mediante o exprimir em palavras. Ao que parece essa compreensão ontológica do *logos* está diretamente vinculada a uma compreensão totalizante da realidade, ou seja, a uma visão cosmológica, pois em verdade a manifestação do *logos* universal aparece como auto-reflexão de forma exclusiva no operar do *logos* humano²⁵. O *logos* humano, por sua vez, se desenvolve somente enquanto gênero universal, enquanto ser social, histórico e cultural. Nessa perspectiva, o *logos* universal se apresenta de forma gradual no processo evolutivo da interatividade intersubjetiva do gênero humano. Ainda assim, acrescenta Spinelli:

O problema do conhecimento humano não é um tema isolado no conjunto do discurso de Heráclito [...]. Nele a questão gnosiológica [...] não se desassocia da questão ontológica, e essa, da cosmológica. Elas formam entre si o conjunto caracterizador de seu discurso, em que a questão de fundo é a cosmológica, cuja postulação ontológica sustenta uma intrincada analogia

²⁵ “Toda postulação *negativa* na tematização ontológica do conhecimento concebida por Heráclito obedece a vários fatores, mas o mais saliente é o do drama da condição humana frente à cósmica. O todo humano não tem a posse do *um-divino* (de um arquétipo ordenador) tal como a Natureza a tem [...]. O *logos* humano está conectado ao *logos* divino; no entanto, entre ambos há cisão, descompasso” (SPINELLI, 2012, p. 211).

entre *logos* da Natureza e *logos* humano, *êthos* divino e *êthos* humano, *fala* e ação da Natureza e fala e ação humanas (SPINELLI, 2012, p. 206-207).

Muito embora o *logos* universal se manifeste enquanto auto-reflexão de forma exclusiva no operar do *logos* humano, ele também influi diretamente no desenvolvimento da natureza, assim como a *Aufhebung* hegeliana²⁶.

No que diz respeito à natureza, o *logos* de Heráclito também seria responsável pelo seu desenvolvimento ordenado, pelas suas leis e regras. Perceba que assim como a *Aufhebung*, o *logos* parece também constituir uma espécie de “fio condutor invisível” ou princípio ordenador e propulsor da história, da natureza e do intelecto humano. A possibilidade de compreensão da passagem da “Consciência” à “Consciência de si” através do paralelo estabelecido por Hegel entre o desenrolar da vida e o desenrolar da consciência mediante a *Aufhebung*, apresentada no quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, parece consoante com as interpretações de Miguel Spinelli sobre o conceito de *logos* na ontologia e na cosmologia de Heráclito. A proximidade entre o pensamento dos dois pensadores, Hegel e Heráclito, a partir da interpretação desses conceitos, *Aufhebung* e *Logos*, serve de horizonte para refletirmos sobre o problema proposto em nosso trabalho.

Partindo dessas premissas ou pressupostos acompanhamos a seguir as três primeiras experiências realizadas pela consciência, as quais, de acordo com a exposição de Hegel, estruturam o desenvolvimento do primeiro nível da consciência fenomênica, a certeza sensível: 1) A verdade do objeto e a primeira negação; 2) A verdade do eu e a segunda negação; e 3) O fundamento de toda experiência enquanto negação da negação.

²⁶ “[...] a obra que o indivíduo deixa atrás de si, a realidade de sua vida e de sua atividade, representam somente um momento da realidade universal do Espírito, a partir da qual procede e na qual termina; esta determinação se refere tanto a razão entre as atividades e realidades naturais e ao gênero natural quanto à razão entre as atividades e realidades espirituais e ao Espírito universal” (MARCUSE, 1970, p. 232 [Tradução Nossa]).

2 DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA

Neste capítulo apresentaremos o desenvolvimento dos três primeiros níveis da consciência fenomênica a partir da tensão manifestada no interior de cada uma das suas figuras. Com a “certeza sensível” acompanhamos três tentativas da consciência, nas quais, busca firmar sua certeza através de um “saber absoluto e imediato”. As experiências que realiza com o propósito de provar a consistência de seu saber, no entanto, contradizem-na, uma à uma de suas hipóteses. É justamente essa tensão entre sua pretensão ao “saber imediato” e as experiências que inviabilizam a efetividade da “certeza” de seu “saber sensível” que abre caminho para suas novas experiências. A consciência avança, assim, para um novo nível, o da “percepção”. Com esse novo nível alcançado, há um notório enriquecimento do saber da consciência, muito embora, permaneça fiel à crença de que todo esse avanço seja resultado da riqueza da realidade objetiva e não de si mesma. Aliás, essa é uma característica que perpassa a primeira seção da *Fenomenologia do Espírito* como um todo. Enquanto a “certeza sensível” afirma como princípio de verdade o “imediato”, a “percepção”, por sua vez, afirma a “identidade do objeto”. Em toda a trajetória de experiências realizada pela percepção, portanto, a consciência tem a preocupação de não acrescentar ou retirar as determinações constituintes do objeto, pois acredita que toda a divergência entre o seu saber e a realidade do objeto é fruto de sua “ilusão”. O problema é que, assim como a “certeza sensível”, a consciência perceptiva não parece disposta a mudar o seu princípio de verdade, o qual consiste na “identidade absoluta do objeto consigo mesmo”. Essa postura teimosa faz com que no decorrer da trajetória de suas experiências elabore uma série de “artifícios lingüísticos” com o intuito de salvar a sua hipótese. Ainda assim, todo o seu esforço não é o suficiente para conter a contínua manifestação da “unidade contraditória” que aparece ao final de suas experiências como a própria “infinitude”. Eis o momento em que a consciência assume como objeto de investigação esse “universal incondicionado”, ou seja, a própria “infinitude”. O percurso de experiências desse novo nível do saber, o “entendimento”, passa, porém, por momentos ardilosos. Preso às vicissitudes de toda a trajetória anterior, repete em grande medida os equívocos da consciência perceptiva e, assim, somente depois de um logo trajeto de experiências, a cada passo mais complexas, é que a consciência consegue se reconhecer como parte ativa de todo o processo de conhecimento. Ao final, reconhece-se, portanto, no objeto. Vejamos a seguir esse árduo processo de formação da consciência que culmina por fim em sua autoconsciência.

2.1 A Certeza Sensível

Ao exprimir o ser da coisa, um imediato, a certeza sensível exprime “um isto”, o qual é dialeticamente desdobrado num “isto eu”, que se manifesta na certeza como consciência, e num “isto coisa”, que se manifesta como objeto. Nesse sentido avançamos, pois assim podemos perceber que tanto um como outro não estão nessa certeza apenas de maneira imediata. Ambos encontram-se ao mesmo tempo mediatizados: o eu tem certeza por meio da coisa e a coisa está na certeza mediante o eu. Mas isso não é tudo. Hegel também nos mostra, com especificidade, como esses momentos encontram-se articulados na certeza sensível, na qual, num primeiro momento temos de um lado a essência imediata vinculada à coisa ou objeto e, do outro, o eu concebido como o inessencial mediatizado. Esse eu, que é um saber, acaba sendo concebido como um inessencial, pois existe somente quando diante de um objeto. Já o objeto aparece como essencial, pois é independente de ser conhecido ou não, ou seja, permanece independentemente da presença do outro.

Mas será que de fato o objeto corresponde à essência que a certeza sensível lhe atribui? E mais, sua essência corresponde ao modo como se manifesta na certeza sensível? Hegel afirma que para tal fim não devemos investigar o objeto, mas sim nos dirigir à certeza sensível, questionando-a: afinal de contas, que é o isto? O isto, responde, é um duplo: um aqui e agora. Mas, que é o agora? Insiste o autor.

Respeitando o princípio adotado pela certeza sensível poderíamos responder a questão da maneira mais imediata possível: visamos o agora que é noite, logo, temos condições de exprimir que agora é noite, e como forma de registrar essa verdade poderíamos ainda anotá-la em um pequeno pedaço de papel, atividade que em nada alteraria nossa experiência. O problema é que logo em seguida visamos o agora que é dia; pegamos o mesmo pedaço de papel e percebemos que nossa afirmação retida perdeu sua validade, ou seja, não pode mais ser concebida como verdadeira.

Se repetíssemos a mesma experiência anotando, porém, a verdade do agora que é dia, estaríamos persistindo no mesmo equívoco. Mesmo assim é importante perceber que há algo em comum nos dois enunciados, algo que permanece e que se mantém como um “negativo em geral” por ser um “não-ser-outro”, um mediatizado, porque não é dia nem noite. Esse algo de que estamos falando é o agora. Assim, define Hegel: “Nós denominamos um *universal* um tal Simples, que é por meio da negação; nem isto nem aquilo – um *não isto* –, e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível”

(HEGEL, 2012, p. 87 [Grifos do Autor]). Mas esse verdadeiro, como tal, aparece somente como mediação para o momento seguinte.

Mas e “o aqui”? O aqui pode ser uma escola, uma rua, uma praia, etc., e por isso deve ser compreendido exatamente como “o agora”, como um negativo em geral mediatizado, um universal que permanece indiferente a tudo o que é colocado a sua volta.

É muito importante percebermos o movimento realizado pelo autor: 1º) A certeza sensível só exprime o ser da coisa, ou seja, um “isto”; 2º) Dois momentos estruturam essa certeza, esses momentos correspondem a um desdobramento do “isto” que é duplicado: num primeiro momento denominado “essencial”, que é representado pelo objeto; e num segundo momento denominado “inessencial”, representado pelo eu. Porém, depois de acompanharmos a exposição do primeiro momento dessa certeza chegamos ao seguinte resultado: quando a certeza sensível é questionada quanto à correspondência da sua essência com a do objeto, ou seja, quanto ao “isto”, ela entra em colapso, pois o resultado nos mostra que o “isto” é constituído por “um aqui” e “um agora” que nada mais são do que um “não-isto”. Por isso, o que anteriormente era identificado como “o essencial” da certeza, o objeto, passa a ser concebido como “o inessencial”, e a consciência, que era identificada como “inessencial”, passa a ser concebida como “essencial”. Ou seja, no fim de nossa primeira experiência obtemos como resultado justamente o contrário do que num primeiro momento se afirmava como verdade inabalável.

Em seguida, quem aparece com o domínio da verdade, portanto, é o “eu” e dessa maneira “o agora” e “o aqui” são porque “eu visio” o agora que é dia ou porque “eu visio” o “aqui” que é uma universidade. Ou seja, a imediatidade do “aqui” e do “agora” são garantidos devido à insistência exercida pela consciência. Mas, como diz o próprio Hegel, “[...] a certeza sensível experimenta nessa relação a mesma dialética que na anterior” (HEGEL, 2012, p. 89), o que pode ser confirmado a partir do seguinte exemplo: eu, que estou no Brasil, posso afirmar que visio o agora que é dia e exprimo-o enquanto tal, mas ao mesmo tempo podemos nos deparar com um outro eu, localizado no Japão, que ao visar o agora que é noite afirma justamente o contrário, ou seja, que agora é noite. Nesse caso, cada certeza acaba entrando em conflito contra a outra, anulando, automaticamente, o conteúdo de ambas. Percebemos, então, que nesse segundo momento da certeza sensível é o “eu” que permanece como um “universal”, exatamente como o “aqui” e o “agora” na primeira experiência. Além disso, constatamos que a essência não pode ser encontrada em nenhum dos extremos opostos da certeza sensível, nem no objeto, nem no eu.

Diante do fracasso da certeza sensível em assegurar sua tese de um saber imediato durante as duas primeiras experiências, lhe resta apenas uma alternativa: buscar essa essência na totalidade da relação, ou seja, na pureza de sua imediatez, momento em que suas oposições internas encontram-se completamente nulas. E para não cometer os equívocos anteriores, tem de adotar uma nova postura, na qual o eu, que afirma “aqui é uma universidade”, não se vire de maneira que se depare com uma “não-universidade”. Na mesma perspectiva, não se preocupa se um outro eu afirma “o aqui” como “uma avenida”, por exemplo, e assim permanece firme numa postura absolutamente imediata e somente indica “o agora que é dia”²⁷: “[...] Devemos, portanto, penetrar no mesmo ponto do tempo ou do espaço, mostrá-los a nós, isto é, fazer de nós [um só e] o mesmo com esse Eu que-sabe com certeza” (HEGEL, 2012, p. 90)²⁸.

Vejamos, porém, a estrutura do agora indicado: 1º) o agora é indicado como verdade, mas já foi quando indicado, por isso podemos denominá-lo como “o-que-já-foi”; 2º) agora afirmo que ele foi e está suprassumido²⁹, é uma segunda verdade; 3º) porém, “o-que-foi” não é, então, está suprassumida a segunda verdade, e assim retornamos à primeira afirmação de que o agora é. Assim chegamos a uma síntese lógica, temos um agora que é indicado como verdade, mas que no indicar deixa automaticamente de ser. Consequentemente, alcançamos uma segunda verdade, a de que o agora foi, ou seja, não é, foi suprassumido. Porém, no exato momento em que a consciência fixa sua certeza nessa segunda verdade, se depara com o desvelar da terceira, visando, portanto, o ressurgir do “agora” que “é” e assim descreve Hegel:

No entanto, esse primeiro refletido em si mesmo não é exatamente o mesmo que era de início, a saber, um *imediato*; ao contrário, é propriamente *algo em si refletido* ou um *simples* que permanece no ser-Outro o que ele é: um agora que é absolutamente muitos agora (HEGEL, 2012, p. 91 [Grifos do Autor]).

²⁷ Nesse momento cabe à certeza sensível somente o “indicar”, pois, de acordo com suas experiências anteriores, todas as suas tentativas de “expressar” aquilo que visava resultaram numa negação de si mesma.

²⁸ De acordo com a obra *La Fenomenologia Del Espiritu de Hegel: Introducción a una lectura* de Pierre-Jean Labarrière, a história da filosofia ocidental, vista a partir da perspectiva estabelecida entre sujeito e objeto, pode ser concebida a partir de três momentos: um primeiro período caracterizado pela preponderância do objeto, inaugurado por Platão, percorrido por Aristóteles e desenvolvido pela Escolástica Medieval; um segundo período caracterizado pela preponderância do sujeito, inaugurado por Descartes, desenvolvido por Kant alcançando o seu ápice com Fichte; e um terceiro período da história do pensamento caracterizado pela transcendência recíproca entre sujeito e objeto, inaugurada pelo próprio Hegel (LABARRIÈRE, 1985, p. 16-17).

²⁹ “O *suprassumir* apresenta sua dupla significação verdadeira que, vimos no negativo: é ao mesmo tempo um *negar* e um *conservar*” (HEGEL, 2012, p. 96). É importante destacar que essa definição é apresentada somente no segundo capítulo da *Fenomenologia do Espírito*.

Aqui, aparece de forma evidente a herança da filosofia grega no pensamento de Hegel, em especial, a filosofia de Heráclito de Éfeso. Há várias passagens nas suas *Preleções sobre a História da Filosofia* em que Hegel se dirige a esse pensador originário. Numa delas parece estar flertando com o que acabamos de vislumbrar como resultado das experiências da certeza sensível na *Fenomenologia do Espírito*. Acompanhemos, portanto, o comentário do próprio autor:

Heráclito, portanto, disse que o tempo é o primeiro ser corpóreo, como o exprime Sexto [...]. ‘Corpóreo’ significa sensibilidade abstrata; o tempo é a intuição abstrata do processo; diz que ele é o primeiro ser sensível. O tempo, portanto, é a essência verdadeira [...]. O tempo é puro transformar-se, é o puro conceito, o simples, que é harmônico a partir de absolutamente opostos. Sua essência é ser e não-ser, sem outra determinação – ser puro e abstrato não-ser, postos imediatamente numa unidade e ao mesmo tempo separados (HEGEL, 1973, p. 101 [Grifos do Autor]).

É importante perceber que as palavras que Hegel emprega nesse fragmento para exprimir o sentido do pensamento de Heráclito parecem muito próximas às que utiliza para apresentar os resultados da certeza sensível na *Fenomenologia do Espírito*. De forma grosseira, poderíamos dizer que ambos exprimem o fundamento da totalidade do aparecer, ou seja, a existência, como o permanente fluidificar-se de si. A verdade da experiência da certeza sensível é, desde já, o todo, o próprio absoluto determinado como *devenir*. O problema é que as determinações que caracterizam o próprio ser da certeza sensível a impedem de reconhecer esse princípio originário como o fundamento permanente de sua experiência. E aqui temos mais um ponto em comum entre Hegel e Heráclito, pois em um de seus fragmentos o filósofo grego se expressa afirmando: “Por isso é preciso seguir o-que-é-com, isto é, o comum; pois o comum é o-que-é-com. Mas, o *logos* sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular” (HERÁCLITO, 1973, p. 85). Ou seja, embora todas experiências da consciência se revelem como resultado do desenvolvimento de uma unidade universal absoluta, a certeza sensível, amparada em sua tese de que o imediato é o verdadeiro, representa nada mais nada menos que a crença cega “daqueles homens” que vivem “[...] como se tivessem uma inteligência particular”³⁰.

A conclusão geral a que chegamos, portanto, é que a certeza sensível não consegue assegurar sua tese de que a verdade encontra-se vinculada ao saber imediato e o seu fracasso é iminente, é inevitável, pois, ela se manifesta no exato momento em que se esforça para

³⁰ “Jogos de crianças *Heráclito* considerou as opiniões humanas” (HERÁCLITO, 1973, p. 92).

expressar o que visa. Isso ocorre, pois, sempre que visamos algo, visamos um singular, porém, ao enunciá-lo, automaticamente, enunciamos um universal. Isso é o que ocorre desde o princípio do capítulo, quando Hegel afirma que a única coisa que a certeza sensível consegue expressar é: “ele é”, pois quando enunciamos uma coisa singular, enunciamos antes um universal, pois afinal de contas, todas as coisas são singulares. É justamente isso o que o autor nos mostra desde o princípio. A certeza sensível não consegue se apossar do verdadeiro porque é incapaz de reconhecer que sua verdade é o todo universal. Nesse domínio constituem-se as condições que possibilitam o processo de mediação para uma nova figura da consciência, a percepção.

2.2 A Percepção

O universal aparece como resultado do desenvolvimento dialético da certeza sensível. Aparece como princípio essencial dessa certeza, como o verdadeiro, indiferente a ser isto ou aquilo. Partindo do resultado desse desdobramento, Hegel identifica o universal como “não-isto”. Mas o “não-isto”, enquanto ser suprassumido, não deve ser concebido “[...] como nada, e sim como um nada determinado, ou *um nada de um conteúdo*, isto é, um nada *disto*” (HEGEL, 2012, p. 96 [Grifos do Autor]).

Como vimos, o primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* encontra-se estruturado em três momentos: 1º) A verdade do objeto e a primeira negação; 2º) A verdade do eu e a segunda negação; e 3º) O fundamento de toda experiência enquanto negação da negação. O segundo capítulo intitulado “A Percepção ou: a coisa e a ilusão” acaba sendo apresentado com uma estrutura muito similar à do primeiro. Ainda assim é importante ressaltar que embora o caminho seja “o mesmo” do capítulo precedente, com a percepção adentramos num nível mais elevado na trajetória de experiências da consciência, pois os momentos que constituem o seu desenvolvimento devem ser considerados universais. Afinal de contas “[...] pertence à percepção a riqueza do saber sensível, e não à certeza imediata, na qual só estava presente como algo em-jogo-ao-lado [exemplo]. Com efeito, só a percepção tem a negação, a diferença, ou a múltipla variedade em sua essência” (HEGEL, 2012, p. 96)³¹.

³¹ É importante lembrar que embora o autor afirme que somente a percepção possui a negação, a evolução das experiências realizadas pela certeza sensível advém da “presença implícita” do processo de negação enquanto “fio condutor invisível” que organiza as três primeiras experiências da consciência. Ora, a afirmação de Hegel de que somente a percepção possui a negação nos leva a uma reflexão sobre o modo de exposição da *Fenomenologia do Espírito*, pois apesar de os dois primeiros capítulos terem sido apresentados

Portanto, semelhante ao experienciado na certeza sensível, a exposição da percepção também começa com uma apresentação das contradições internas do objeto, concebido como verdadeiro, o qual, em oposição à consciência que o percebe, permanece como um ser independente, daí sua primazia.

Como o universal é o princípio mediatizado do objeto, o objeto deve expressar essa universalidade em sua constituição interna³². Assim, o objeto se apresenta como uma “coisa de muitas propriedades” e, num primeiro momento, a consciência o recebe enquanto um “simples universal” ou “um meio” no qual encontramos uma série de “determinidades” indiferentes entre si e indiferentes com relação ao próprio meio em que se encontram. Logo, tanto o “meio” quanto as “determinidades” que ali se encontram devem ser concebidas como entidades livres, ou ainda, como um “puro relacionar-se consigo mesmo”³³.

Esse primeiro momento, Hegel denomina de “Momento da Universalidade Positiva”, e para exemplificá-lo, nos traz à consciência a imagem de um minúsculo cristal de sal. Ora, o que poderíamos dizer sobre um minúsculo cristal de sal? Que é branco e “também” salgado, e “também” de forma cúbica, e “também” de determinado peso, etc. Ou seja, trata-se de um “indiferente também” ou um “simples universal” constituído por uma série de determinações. Mas porque Hegel afirma que nesse primeiro momento essas “determinidades” são

metodologicamente separados, em verdade, encontram-se intimamente ligados. De outro modo, poderíamos arriscar a dizer que a percepção encontra-se embrionariamente presente na certeza sensível. Nessa perspectiva, concordamos com Leonardo Alves Vieira quando afirma em seu livro *A Desdita do Discurso*: “Portanto, a percepção não é aquela nova experiência que se acopla exteriormente à certeza sensível, como se aquela fosse algo estranho e alheio a esta. Ao contrário, a percepção nasce, por assim dizer, das ‘entranhas’ da certeza sensível, do refugo que essa não conseguia coordenar com sua verdade visada sobre o ser sensível” (VIEIRA, 2008, p. 84).

³² Como vimos, o “universal” aparece como resultado das experiências da certeza sensível. Vimos também que não podemos compreendê-lo como “nada”, mas sim como o “nada de um conteúdo” ou como “nada disto”. Ou seja, esse “universal” não é o “isto”, é o “não-isto”, mas esse “não-isto” não significa um “ser-nada”, um “vazio” enquanto resultado de uma aniquilação abrupta de todo ser sensível. Damos destaque a isso, pois nesse momento em especial, o “universal” aparece vinculado e condicionado pela realidade sensível. Com a percepção lidamos, portanto, com um “universal condicionado”.

³³ Aqui, porém, devemos destacar uma das principais características metodológicas empregadas por Hegel: o desenvolvimento do conceito. Vejamos o que ele mesmo nos diz: “Enquanto expressas na *simplicidade* do universal, essas *determinidades* – que só são a rigor propriedades por meio de uma determinação ulterior que lhes advém – relacionam-se *consigo mesmas*, são *indiferentes* umas às outras: cada uma é para si, livre da outra” (HEGEL, 2012, p. 96 [Grifos do Autor]). Chamamos a atenção para a seguinte proposição: “[...] determinidades – que só são a rigor propriedades por meio de uma determinação ulterior que lhes advém [...]”, ou seja, se trata do desenvolvimento de um único e mesmo conceito, porém exposto, em momentos e níveis diferentes. Num primeiro momento presente enquanto “determinidade” e num segundo momento, posteriormente desvelado, enquanto “propriedade”. Mas o que seria, afinal de contas, essa determinação ulterior responsável pela transição efetuada pelo conceito de “determinidade” para o de “propriedade”? Hegel nos apresenta a resposta para tal questão somente em algumas páginas posteriores, mais especificamente no segundo momento da percepção com relação ao objeto.

concebidas enquanto “indiferentes entre si”? Pelo fato de que “o branco não afeta nem altera o cúbico, os dois não alteram o sabor salgado etc.” (HEGEL, 2012, p. 97).

Mas, se realmente essas “determinidades” fossem simplesmente entidades indiferentes entre si ou um simples relacionar-se consigo mesmas, não seriam entidades determinadas, pois a determinação é resultado de uma relação existente entre entidades opostas ou divergentes entre si. Assim, a partir de então não podemos mais conceber essas “determinidades” enquanto entidades presentes em um “simples também absolutamente indiferente”. A partir de agora a unidade existente entre “meio” e “determinidades” deve ser concebida enquanto “unidade exclusiva e negadora” e não mais como “unidade positiva indiferente”, ou seja, adentramos no “segundo momento” da experiência realizada pela consciência perceptiva: “Momento da Universalidade Negativa”. E, a partir daqui, Hegel nos dá condições de elaborar uma resposta adequada à questão levantada: “O que seria, afinal de contas, essa determinação ulterior responsável pela transição efetuada pelo conceito de ‘determinidade’ para o de ‘propriedade’?”, respondendo-a o filósofo afirma: “[...] somente é propriedade em um Uno, e só é determinada em relação às outras” (HEGEL, 2012, p. 100), e assim, acompanhamos a transição do conceito de “determinidades” para o de “propriedades” bem como o de “coisidade” para o de “coisa”.

Essa transição ocorre, pois, no momento da “Universalidade Positiva” o objeto aparecia como uma unidade indiferente, como um “também” de diversas “determinidades”, ou ainda, como “coisidade em geral”. Mas com o advento da “Universalidade Negativa”, o objeto deixa de ser concebido enquanto unidade indiferente e passa a ser concebido enquanto “ser Uno e excludente”, e assim alcançamos como resultado a “coisa” de diversas “propriedades”, pois “[...] o Uno é o momento da negação tal como ele mesmo, de uma maneira simples, se relaciona consigo e exclui o Outro; e mediante isso a coisidade é determinada como coisa” (HEGEL, 2012, p. 97).

O problema é que a “Universalidade Negativa” sofre com as mesmas consequências enfrentadas pela “Universalidade Positiva”. Caso as propriedades apresentassem somente uma “determinação exclusiva” tornar-se-iam, automaticamente, indiferentes entre si umas com relação às outras respectivamente. Por isso, num primeiro momento, Hegel nos apresenta a Coisa constituída dialeticamente por dois momentos: o 1º) da “Universalidade Positiva” que visa o “também” ou o “meio universal indiferente” por meio do qual se delimita o “ser para si” do objeto e o 2º) da “Universalidade Negativa e Exclusiva”, que visa diversas “propriedades” num “meio universal excludente” por meio das quais se delimita tanto a diferença interior quanto a exterior ao objeto constituindo seu “ser para outro”, para em

seguida, nos apresentar o 3º), que emerge da união dos dois primeiros, sendo “[...] o ponto da singularidade, irradiando em multiplicidade no meio da subsistência” (HEGEL, 2012, p. 98) e assim temos a totalidade da coisa como o verdadeiro da percepção.

Mas o que nos diz Hegel acerca da experiência realizada pela consciência? Na verdade, a consciência simplesmente acompanha o desenvolvimento das contradições internas ao objeto, apreendendo-o sem, no entanto, lhe acrescentar ou retirar algo. Caso contrário, estaria alterando sua verdade. Além do mais, como o objeto é o verdadeiro da percepção, “[...] seu critério de verdade é a *igualdade-consigo-mesmo* [do objeto], e seu procedimento é apreender o que é igual a si mesmo” (HEGEL, 2012, p. 99 [Grifos do Autor]). Por isso, qualquer contradição encontrada na relação entre o ser que percebe e o ser percebido deve ser considerada como falha ou ilusão daquele que percebe. Daí, podemos afirmar que a consciência se equivocou quando apreendeu a coisa de forma unilateral, tanto quando a admitiu como um “meio universal indiferente”, e também quando a admitiu como um “meio universal excludente”.

Observando a trajetória de experiências percorridas até aqui podemos cair na tentação de afirmar que, na verdade, a consciência é a principal responsável pelos resultados até então alcançados, afinal, o sal somente é branco quando diante dos nossos olhos, é salgado quando em contato com nossa língua, e assim por diante. Percebe-se que com essa linha de raciocínio, a consciência consegue assegurar o princípio de “igualdade-consigo-mesmo” do objeto, pois nesse caso é ela quem aparece como um “meio universal” mantendo a unidade exclusiva do objeto, assumindo para si a diversidade apreendida na relação com ele através dos seus distintos meios de captar as determinações do mesmo.

É a partir desse exercício que a consciência consegue se distanciar e elevar o nível de suas apreensões com relação às da certeza sensível. Através da atividade perceptivo-reflexiva, a consciência se torna capaz de reconhecer que a não-verdade das apreensões é fruto de sua autoria. Reconhecendo esse “ato falho” torna-se capaz de corrigi-lo, assumindo, automaticamente, a verdade do perceber. Assim, a consciência deixa de ser concebida como uma entidade meramente passiva de apreensões simples e puras, pois se torna consciente de sua “reflexão em si” a partir do “verdadeiro” e, assim, alerta o autor:

Com isso sucede agora o que ocorria na certeza sensível; pois no perceber se apresenta o aspecto de ser a consciência repelida sobre si mesma. Mas não como se a verdade do perceber incidisse na consciência – como era no caso da certeza sensível –, pois aqui o perceber reconhece, ao invés, que a *inverdade* que ali ocorre recai nele (HEGEL, 2012, p. 100 [Grifos do Autor]).

Essas são algumas características que possibilitam o desabrochar dessa nova postura, a perceptiva. Somente com um reconhecimento de que a inverdade é sempre fruto do ser que percebe ao mesmo tempo em que se reconhece que a superação dessa inverdade depende também de uma atividade realizada pela consciência, ultrapassamos os limites da certeza sensível. Nessa perspectiva, Hegel, reverte essa última situação apresentada com o seguinte raciocínio:

Mas esses *diversos aspectos* que a consciência assume são *determinados* – se considerados cada um para si como no meio universal se encontram. O branco só é em oposição ao preto etc.; e a coisa só é Uno justamente porque se opõe às outras. Mas não exclui de si as outras porque seja uno – já que ser Uno é o universal relacionar-se-consigo-mesmo –, e sim devido à *determinidade*. Assim, as próprias coisas são *determinadas em si e para si*; tem propriedades pelas quais se diferenciam das outras (HEGEL, 2012, p. 101 [Grifos do Autor]).

Ou seja, se num primeiro momento, com o objetivo de salvaguardar a “identidade absoluta” do objeto, a consciência assumia para si a diversidade apreendida na relação com esse ser percebido: a brancura, o salgado, a leveza, etc.; depois, num segundo momento, apresenta uma inversão referente ao primeiro, pois a partir de então o objeto aparece como um ser composto, como o “subsistir de propriedades diversas e independentes”, e a consciência como o ser responsável pela sua unidade. A questão é: como sustentar a unidade da coisa se ela encontra-se determinada como o “subsistir de propriedades diversas e independentes”?

Com o objetivo de resolver esse paradoxo, mantendo ainda assim a unidade do objeto, pois afinal de contas esse é o princípio de verdade adotado pela percepção, a consciência se utiliza de um artifício lingüístico. De fato, a coisa se apresenta como branca, e “também” cúbica, e “também” salgada, etc. A consciência que a percebe, porém, defende em seu discurso que: “enquanto” branca não é cúbica, “enquanto” cúbica não é salgada, e assim por diante. Ou seja, ao empregar o “enquanto” a consciência consegue se desvencilhar das múltiplas apreensões do objeto mantendo-o ao mesmo tempo como um simples “também”.

É importante atentar para o fato de que durante esse desdobramento algumas características foram aos poucos se modificando. No primeiro momento, por exemplo, o objeto aparecia como o verdadeiro, como um “ser-em-si e para-si”, como um “ser absolutamente idêntico a si mesmo”, a consciência, por sua vez, aparecia como ser inessencial, desigual e mutável, por isso o seu ser se caracterizava pela busca da “igualdade absoluta do objeto”. Aos poucos, porém, vimos que, ora o objeto aparecia como um ser uno e a consciência como um ser composto, ora o objeto aparecia como um ser composto e a consciência como um ser uno, ou seja, no decorrer das experiências realizadas até então,

objeto e consciência oscilaram entre o ser uno e o ser composto reciprocamente, alterando assim suas características. Portanto, além da consciência se mostrar com a diversidade do apreender através de um retorno a si mediatizado pela coisa, a própria coisa se “[...] *apresenta* de um modo determinado, mas ela está *ao mesmo tempo*, fora do modo como se apresenta, e refletida sobre si mesma. Quer dizer, a coisa tem nela mesma uma verdade oposta” (HEGEL, 2012, p. 102 [Grifos do Autor]).

Nessa perspectiva, a coisa se apresenta como um ser diverso, ou seja, se apresenta como um ser duplicado, constituído de dois versos: é “para si” e também “para outro”, sem deixar de ser concebida ao mesmo tempo como um “ser Uno”. O problema, diz Hegel, é que para a consciência perceptiva esse “ser Uno” contradiz essa essência “diversa” da coisa. Além disso, como ela almeja extirpar toda e qualquer contradição presente na coisa, acaba defendendo novamente a “unidade absoluta da coisa” afirmando “*enquanto* é para si, não é para outro”. Esse artifício, no entanto, parece um tanto quanto frágil, pois como vimos anteriormente a coisa também se caracteriza como um “ser Uno”, também se “relaciona-consigo-mesma” e, por isso, também deve ser concebida como um “ser refletido sobre si” (HEGEL, 2012, p. 103).

A consciência perceptiva, porém, persiste teimosamente em sua busca pela “identidade absoluta” da coisa. A questão é: como? Como apreender a “identidade absoluta” da coisa depois de a experiência ter nos mostrado que tanto a consciência quanto a coisa constituem-se como “seres diversos”, ou seja, “refletidos sobre si”?

Novamente a consciência perceptiva se encarrega de salvar a “identidade absoluta” da coisa através de um recurso lingüístico. A consciência perceptiva aceita que a coisa seja constituída por um “também” assim como por um “ser-Uno”, para ela, porém, pelo fato dessas duas “faces” serem distintas, devem necessariamente ser consideradas com valores distintos. Nessa perspectiva, afirma que a coisa é “absolutamente idêntica a si mesma”, mas sua identidade acaba sendo afetada pela presença de outras coisas. Como observa Vieira:

O discurso da consciência percebente estabelece na coisa percebida a diferença entre o essencial e o inessencial através do ‘*duplo enquanto*, mas com *valor desigual*’ (PhG, 88; FE, 103s). A cor branca do pedaço de sal, por exemplo, é essencial enquanto é a propriedade que assinala sua identidade, seu ser-para-si. Mas essa mesma propriedade é pelo sujeito da percepção interpretada como necessária, mas também como inessencial enquanto ela põe o pedaço de sal em oposição ao pedaço de carvão: a cor branca como ser-para-outro (VIEIRA, 2008, p. 96).

De acordo com o discurso da consciência perceptiva a coisa se apresenta, portanto, como um “ser para si” e também com um “ser para outro”, mas é importante salientar que há

um desequilíbrio entre essas duas “faces”. Para ela, o “ser para si” aparece como “face essencial” enquanto o “ser para outro” aparece como “face inessencial”. A fragilidade desse raciocínio é evidente, pois essas duas “faces” são sustentadas por uma única e mesma “determinação essencial”, ambas dependem da diversidade das propriedades que constituem a coisa e determinam o seu ser. Por isso diz Hegel:

De fato, nada mais contém a determinação do objeto tal como ele se apresentou: deve possuir uma propriedade essencial que constitui seu ser-para-si simples, porém nessa simplicidade deve também ter nele mesmo a diversidade que sem dúvida é *necessária*, mas não deve constituir a determinidade *essencial*. Contudo, essa é uma distinção que só reside nas palavras: o *inessencial* que ao mesmo tempo deve ser *necessário* suprasseme a si mesmo (HEGEL, 2012, p. 104 [Grifos do Autor]).

Ora, a consciência perceptiva vacilou em todas as suas tentativas de captar o objeto com a determinação do “ser igual a si mesmo”, ou seja, com uma “identidade absoluta”. Afinal de contas, todas as experiências que ela mesma apreendeu trouxeram como resultado o oposto de suas pretensões, pois tanto seu objeto quanto a si mesma se apresentam como seres interdependentes. Assim, conclui Hegel:

O objeto é antes, sob o mesmo e único ponto de vista, o oposto de si mesmo: para si, enquanto é para Outro; e para outro enquanto é para si. E para si, em si refletido, Uno; mas esse para si, em si refletido, ser-Uno, está em unidade com seu oposto – o ser para um Outro (HEGEL, 2012, p. 104-105 [Grifos do Autor]).

No entanto, o jogo de determinações vazias e abstratas instaurado pela consciência perceptiva que, como vimos, opõe a singularidade à universalidade, a unidade à multiplicidade, o essencial ao inessencial, constitui somente a essência da labuta diária daqueles que, de acordo com Heráclito, “[...] não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira” (HERÁCLITO, 1973, p. 90). Essa postura acaba sendo exercida por um nível de consciência conhecido popularmente como “senso comum”, o qual pode somente ser superado mediante uma radicalização reflexiva com base nos limites que condicionam sua atividade. Esse aprofundamento reflexivo, no entanto, exige da consciência “comum” um avanço: o adentrar naquilo que Hegel concebe como “reino do entendimento”, no qual, a “unidade absoluta e incondicionada” do “ser para si” e do “ser para outro” aparece como cerne de sua investigação. Passamos a partir disso ao reino do entendimento.

2.3 Força e Entendimento

Diante do fracasso da consciência perceptiva em salvar a igualdade do objeto consigo mesmo mediante o emprego dos seus “também” e dos seus “enquanto”, tentando se livrar a todo custo de toda e qualquer contradição ali presente, cabe ao novo nível de consciência alcançado ao nível do entendimento, assumir essa contradição no interior do próprio universal. Eis o momento em que a consciência assume como objeto o “universal incondicionado”³⁴, momento em que, depois de uma série de penosas experiências, o universal lhe aparecerá livre de toda e qualquer determinação exterior ou sensível, ou seja, eis o momento em que a consciência reconhecerá o universal como fundamento originário de toda a sua experiência.

Para que o entendimento consiga realizar com satisfação esse propósito, a consciência deve canalizar os seus esforços para a superação dos limites da consciência perceptiva. Deve adotar, portanto, como medida de verdade a “unidade universal em si”, o paradoxo que atormentava a consciência perceptiva, a temida unidade entre o “ser-para-si” e o “ser-para-outro”.

Como vimos, a consciência perceptiva buscou salvar a igualdade do objeto consigo mesmo durante todo o desenvolvimento da sua experiência. Por isso, assistíamos a seu subtrair-se do resultado conquistado ao final de cada passo. Adotava tal postura, pois o verdadeiro era concebido como o “essente objetivo” e assim, concomitante a sua postura, ao final de suas experiências somente o objeto retornou a si a partir do “ser-outro”. A consciência, ao contrário, não alcançou o seu “ser-para-si”, e assim, não se apresentou como “conceito”. No entanto, diz Hegel: “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”³⁵ (HEGEL, 2012, p. 108), mas

³⁴ Como observa Chiereghin: “Quando o universal tem em si a contradição, está ‘incondicionado’, porque, se está em termos de suportar a diferença máxima entre características opostas, também é capaz de encerrar em si qualquer outra forma de relação que lhe diga respeito; em conseqüência, não subsistindo já nenhuma relação com outro, fora de si, que o condicione, ele é *ab-solutus*, solto-de outro, logo, incondicionado” (CHIEREGHIN, 1994, p. 75).

³⁵ De acordo com Franco Chiereghin, “Hegel emprega a fórmula abreviada ‘para nós’, em que o ‘nós’ indica o sujeito capaz de assumir a experiência da consciência na sua integralidade e que pode ser bem sucedido nesta empresa justamente porque não a coarctada dentro de esquemas pressupostos, mas se limita a aceitá-la na sua inteireza. [...] Todavia, é evidente que o ‘para nós’ não indica o saber absoluto já constituído em organismo de doutrinas. [...] A ‘nós’ compete, pelo contrário, reduzir ao silêncio as pretensões de objetividade: o único ponto que importa alcançar é a renúncia à violência de quem se pretende detentor da ciência e aceitar a pobreza de quem se abandona às coisas” (CHIEREGHIN, 1994, p. 42). Em seguida, citando o próprio Hegel, escreve: “O

é somente com as experiências vivenciadas pelo entendimento que a consciência se mostra apta a desenvolver as mediações necessárias para a superação do abismo entre ela mesma e seu objeto e assim, ao final do processo, deverá reconhecer-se a si mesma nesse “ser-outro”. Acompanhemos, portanto, o processo que nos encaminha a esse resultado.

Assim como a percepção se revela como resultado imanente às contradições das experiências realizadas pela certeza sensível, o entendimento se revela como resultado necessário imanente às contradições da consciência perceptiva. Eis o processo de mediação ilustrado por Hegel através da *Aufhebung*.

O avanço se dá, portanto, nas entranhas do processo contraditório entre superação, ou negação, e conservação das experiências vivenciadas pela consciência, e, como toda passagem realizada pela consciência traz consigo um acúmulo de “riquezas” herdadas pelo desenrolar das experiências anteriores, num primeiro momento, o “universal” se apresenta para o entendimento como algo externo à consciência, ou seja, como objeto sensível. Nessa perspectiva, diz Hegel:

Sem dúvida que o entendimento suprassumiu com isso sua própria inverdade e a inverdade do objeto; e o que lhe resultou em consequência foi o conceito do verdadeiro: como verdadeiro *em-si essente*, que não é ainda o conceito, ou seja, ainda está privado do *ser para si* da consciência: é um verdadeiro que o entendimento, sem saber que está ali dentro, deixa mover-se à vontade. Esse verdadeiro leva sua vida como lhe apraz, de modo que a consciência não tem participação alguma em sua livre realização; mas, ao contrário, simplesmente o contempla e simplesmente o apreende (HEGEL, 2012, p. 108-9 [Grifos do Autor]).

Enquanto herdeiro da consciência perceptiva, o entendimento tem de desenvolver de forma progressiva o resultado alcançado pelo nível de consciência anterior e, conseqüentemente, o nível de abstração tende a agravar gradualmente com esse novo nível de consciência, pois de acordo com esse fragmento, as limitações da consciência parecem evidentes: a passividade da consciência perceptiva tende a revelar-se no desenrolar das experiências do entendimento como “atividade”, ou seja, como “parte-compositiva-do-verdadeiro”.

A partir daqui devemos estar atentos para acompanhar as sutilezas do rigor metodológico utilizado por Hegel, a *Aufhebung*, pois sempre que se propõe a apresentar um

conteúdo do que nos vem surgindo é para a consciência; apenas compreendemos o lado formal ou seu puro surgir; *para aquela*, o que surgiu é só como objeto; *para nós* é ao mesmo tempo movimento e *devir*” (CHIEREGHIN, 1994, p. 43 [Grifos do Autor]).

novo nível de consciência, o qual é alcançado por ela mesma no desenrolar de suas experiências, tem o cuidado de expor as mediações que possibilitam tal avanço. Por isso, Hegel tem de necessariamente iniciar a exposição do entendimento a partir do saber da consciência perceptiva. Devemos retomar, portanto, o aparato conceitual desenvolvido nesse ínterim.

Com as experiências vivenciadas pela percepção vimos que o universal, nesse contexto “condicionado”, aparecia como uma essência composta por dois lados: como “uno em si refletido”, momento da dissolução da independência da coisa, que equivale ao seu ser-para-um-outro; e como “meio universal de matérias subsistentes”, momento do seu ser-para-si. O primeiro desafio, posto para o entendimento, diz Hegel, é o de desvelar o modo como esses momentos se relacionam no universal incondicionado (HEGEL, 2012, p. 110).

Diante de tal impasse, Hegel inicia o parágrafo §136 desenvolvendo uma reflexão sobre o momento em que o “universal incondicionado” aparece como “meio subsistente de matérias independentes”. A questão é que as matérias são somente independentes pelo fato de estarem intimamente vinculadas a esse meio universal, de outro modo poderíamos dizer que esse meio universal é também a multiplicidade das diversas matérias universais³⁶, ou seja, “[...] as diferenças postas como independentes, passam imediatamente à sua unidade e sua unidade imediatamente ao seu desdobramento; e esse, novamente, de volta, à redução” (HEGEL, 2012, p. 110). Perceba que, dialeticamente, a exposição reflexiva do momento em que o universal incondicionado aparece como meio subsistente nos encaminha de forma intrínseca ao momento do uno refletido em si. De outro modo, a análise do ser-para-si, que visa o meio universal, nos leva necessariamente ao encontro do ser-para-um-outro, ou seja, ao uno refletido em si. Esse movimento, diz Hegel, é justamente aquilo que se denomina como “força”.

O conceito de força aparece nesse cenário como uma primeira tentativa do entendimento expressar o ser do universal incondicionado, ou seja, para o entendimento a

³⁶ É importante perceber que a questão ontológica aparece de forma gradual na *Fenomenologia do Espírito*. Aqui, por exemplo, por uma questão didática poderíamos substituir o “meio universal subsistente” pelo próprio “ser” e também as “matérias independentes” por “entes”. Optamos por essa substituição conceitual apenas para esclarecer como compreendemos a seguinte afirmação: “[...] poderíamos dizer que esse meio universal é também a multiplicidade das diversas matérias universais”. O meio é universal, pois representa o próprio ser, ou seja, representa o aparecer total ou a própria existência. O meio ou o ser é também multiplicidade, pois nossa noção de ser depende de nossa relação com as diversas determinidades, propriedades ou matérias, ou seja, com os diversos entes. Os entes, por sua vez, são concebidos como universais e também como múltiplos devido a sua dependência ontológica com o ser. Podemos dizer que o conceito de vegetal, por exemplo, é universal, pois diz respeito a uma multiplicidade de entes: a alface, o almeirão, a rúcula, a acelga, etc., que por sua vez também podem ser concebidos como universais, veja, por exemplo, a alface: americana, crespa, roxa, etc.

força aparece como ilustração ou exemplo do próprio universal incondicionado. Agora, “a coisa” passa a ser concebida como um ser constituído de um “ser-para-si” e de um “ser-para-um-outro”, em decorrência de uma “força propriamente dita” e de uma “força exteriorizada”. Assim, diz Hegel:

Mas, de fato, a força é o Universal incondicionado, que igualmente é para si mesmo o que é *para um Outro*; ou que tem nele a diferença, pois essa não é outra coisa que o ser-para-um-Outro. Assim, para que a força seja em sua verdade, deve ser deixada totalmente livre do pensamento e posta como substância dessas diferenças; vale dizer: *primeiro, ela*, como esta força total, que permanece essencialmente *em si e para si*; *depois, suas diferenças*, como momentos substanciais, ou como momentos para si subsistentes (HEGEL, 2012, p. 111 [Grifos do Autor]).

Percebe-se que nesse primeiro momento a força aparece como uma substância, um ser exterior à consciência, ou seja, aparece como um ser sensível, objetivo. Além disso, a força aparece como um ser duplicado: como “força total” ou “força propriamente dita”, concebida como momento essencial e primordial; e também como “força exteriorizada”, momento secundário, responsável pela diversidade, ou seja, momento em que a “força total” aparece cindida em “outras”.

Impregnado com os vícios da percepção, o entendimento continua, portanto, o trabalho separatista desenvolvido no estágio anterior, agora, porém, com um novo aparato conceitual. Assim, na tentativa de explicar o modo como esses dois momentos da força se relacionam, o entendimento acaba concebendo um dos lados como ativo e outro como passivo. Nessa perspectiva afirma que a “força propriamente dita” acaba sendo cindida por outra força que a solicita. Nesse caso, temos a “força propriamente dita” como um ser solicitado e “outra força” como ser solicitante. O problema agora é definir: qual dos lados é o ativo? Qual é o passivo?

Partindo desse exemplo, devemos afirmar que a força solicitante é a ativa e a solicitada a passiva, mas a força solicitada foi concebida como essencial, ou seja, primordial, afinal de contas a “força exteriorizada” é nada mais nada menos que uma exteriorização ou cisão da “força propriamente dita”. Como aceitar então o discurso do entendimento? Como aceitar que a “força derivada” acaba assumindo o papel de “força ativa” e a “força propriamente dita” o de “força passiva”? Diante de tal impasse diz Hegel:

O que surge como Outro e solicita a força tanto à exteriorização quanto ao retorno a si mesma, é *ele mesmo força*, como imediatamente resulta; porquanto o Outro se mostra quer como meio universal, quer como Uno e ao mesmo tempo só aparece em cada uma dessas figuras como momento evanescente. Por conseguinte, a força ainda não saiu em geral de seu conceito, pelo fato de que um Outro é para ela, e ela para um Outro. Ao mesmo tempo, porém, duas forças estão presentes: e embora ambas tenham o mesmo conceito, passaram de sua unidade à dualidade. A oposição em vez de permanecer de modo totalmente essencial, um momento apenas, parece

ter escapado ao domínio da unidade por meio do desdobramento em *forças* totalmente *independente* (HEGEL, 2012, p. 112-13 [Grifos do Autor]).

Depois de toda a argumentação de Hegel, parece evidente que a força nada mais é que o suprassumir de si mesma, o desvanecer permanente do seu ser-em-si no seu ser-para-um-outro e vice e versa, mas o entendimento, ao que parece, não está ainda apto a conceber o “conceito de força” tal qual sua realidade efetiva. O entendimento permanece, portanto, com um discurso “aquém” do necessário, pois o seu conceito de força está amparado na realidade objetiva do “jogo de forças”, além disso, experiência essa realizada com o “filtro” da consciência perceptiva. Nessa sentido, escreve Leonardo Alves Vieira:

A força é, na verdade, um todo que se diferencia internamente, ora se manifestando como força interiorizada, ora como força exteriorizada. Elas não são, portanto, realidades substanciais, auto-subsistentes e independentes uma da outra [...]. O entendimento, contudo, ainda está preso à unilateralidade do ‘conceito de força’ (PhG, 95; FE, 111), e isto assinala sua deficiência. Em consonância com ela, os momentos da força são substancializados, tornados independentes e, conseqüentemente, relacionados não a partir de si mesmos, mas a partir de uma mediação exterior a ambos (VIEIRA, 2008, p. 105).

Qual a realidade ou a entidade que, segundo o entendimento, seria capaz de explicar a mediação entre esse “jogo de forças”?

De acordo com o entendimento esse “jogo de forças” nada mais é que um meio-termo entre ele mesmo, o entendimento, e aquilo que denomina como “interior das coisas”³⁷. Nessa perspectiva, o entendimento aparece com a capacidade intelectual de captar a “essência” ou o “fundo verdadeiro” da realidade sensível e perceptível. Essa realidade, que por fim justifica e explica o desvanecer permanente da realidade objetiva, aparece como um “além”, como o além da realidade física. Aparece, portanto, como realidade metafísica ou suprassensível. Embora essa realidade suprassensível seja concebida como o “além” da realidade sensível, ainda assim, escreve Hegel, deve apresentar algum ponto de relação com ela, caso contrário seria equivalente ao “nada do fenômeno”, ou seja, ao próprio “vazio”. Por isso, alerta o autor:

[...] o interior, ou Além suprassensível já *surgiu: provém* do fenômeno, e esse é sua mediação. Quer dizer: o *fenômeno é sua essência*, e, de fato, sua

³⁷ Seguindo os escritos de Hegel: “O meio-termo que encerra juntos os dois extremos – o entendimento e o interior – é o *ser* da força desenvolvido, que doravante é para o entendimento mesmo, um evanescente. Por isso se chama *fenômeno*; pois aparência é o nome dado ao *ser* que imediatamente é em si mesmo um *não ser*” (HEGEL, 2012, p. 115-16 [Grifos do Autor]). A partir de então, Hegel oscila no emprego desses dois conceitos: “jogo de forças” e “fenômeno” que, ao que tudo indica, constituem um único e mesmo sentido conceitual expostos, porém, em níveis diferentes.

implementação. O suprassensível é o sensível e o percebido postos tais como são em *verdade*; pois a *verdade* do *sensível* e do percebido é serem *fenômeno*. O suprassensível, é, pois, o *fenômeno* como *fenômeno* (HEGEL, 2012, p. 118 [Grifos do Autor]).

Perceba que o suprassensível provém do sensível, depende em verdade da realidade sensível-perceptiva, mas isso não significa que a realidade suprassensível constitua a mesma realidade sensível tal qual a apreendida pela certeza sensível e pela percepção, pois, em verdade, o fenômeno representa a totalidade do aparecer, totalidade que compreende tanto o “jogo de forças” quanto o “interior das coisas”. Nesse caso, o fenômeno é compreendido pelo entendimento como o próprio suprasumir da realidade objetiva da certeza sensível e da percepção.

O fato é que essa realidade suprassensível não pode ser concebida: nem como absolutamente distinta da realidade sensível-perceptiva, pois nesse caso constituiria o próprio “vazio”; nem como absolutamente idêntica à realidade sensível-perceptiva, pois nesse caso voltaríamos aos paradoxos experienciados pela “certeza sensível” e pela “percepção”. Qual a saída do entendimento diante de tal impasse? Como explicar a relação entre essas duas realidades radicalmente distintas? De acordo com Hegel, cabe ao entendimento uma saída:

Através de sua relação com a simplicidade do interior ou do entendimento, o fenômeno absolutamente cambiante vem-a-ser *diferença simples*. Inicialmente o interior é apenas o universal em-si; mas esse *Universal* em si-simples é essencialmente e também absolutamente a *diferença universal* [...]. O mundo suprassensível é, portanto, um tranquilo reino das leis; certamente, além do mundo percebido, pois esse só apresenta a lei através da mudança constante; mas as leis estão também presentes no mundo percebido, e são sua cópia imediata e tranquila (HEGEL, 2012, p. 119 [Grifos do Autor]).

A verdade do entendimento passa, portanto, pelo reino das leis, e esse reino, como diz o próprio autor, está vinculado tanto à realidade metafísica: “[...] o mundo suprassensível é, portanto, um tranquilo reino das leis; certamente, além do mundo percebido”; quanto à realidade física: “[...] mas as leis estão também presentes no mundo percebido”. Aqui nossa atenção deve ser redobrada, pois o silogismo entre “entendimento”, “fenômeno” e “interior das coisas”, ganha aos poucos maior grau de determinação. Nesse momento, por exemplo, temos o seguinte panorama: 1º) a consciência enquanto entendimento; 2º) o “jogo de forças” enquanto “fenômeno”, determinado com a característica do “desvanecer permanente”, concebido, portanto, como “diferença simples”; e 3º) o “interior das coisas” enquanto “reino das leis”, determinado com a característica da “identidade permanente”, concebido como “diferença universal”.

O problema, diz Hegel, é que a lei, por si só, não consegue dar conta da totalidade da riqueza do fenômeno; além disso, como os fenômenos são múltiplos, com as mais variadas

características, as leis, por conseguinte, devem ser múltiplas. Esse resultado, no entanto, não satisfaz os anseios do entendimento, pois seu critério de verdade, como vimos, é a “unidade em si universal”. Por isso, o entendimento direciona sua ação na busca por uma lei absolutamente universal, uma lei que seja capaz de sintetizar a totalidade da riqueza fenomênica de forma absoluta.

Diante dessa nova proposição, podemos visualizar um novo panorama: 1º) a consciência enquanto “entendimento”; 2º) o “jogo de forças” enquanto “fenômeno”, determinado com a característica do “desvanecer permanente”, concebido, portanto, como “diferença simples”; 3º) o “reino das leis”, determinado com a característica da “identidade permanente” ou como a “essência” de cada fenômeno, cumprindo, portanto, com o papel de realidade mediadora entre a realidade “fenomênica” e a realidade do “interior das coisas”; e, por fim, 4º) o “interior das coisas” enquanto “a Lei” determinada com a característica da “unidade em si universal” e também como “diferença universal”.

O problema é que quanto mais universal é a lei, quanto mais abrangente, maior é o seu grau de abstração e, conseqüentemente, maior é o seu grau de indeterminação. Assim alcançamos como resultado justamente o contrário do pretendido. Não alcançamos uma síntese de toda a riqueza fenomênica, mas sim uma lei absolutamente superficial que menospreza a multiplicidade de determinações objetivas que constituem a totalidade dos fenômenos. É importante destacar que quando o autor inicia essa reflexão tem em vista uma renomada lei da física, a “lei da atração universal de todos os corpos”, de Newton, sobre a qual afirma o seguinte:

A atração universal diz apenas que *tudo* tem *uma diferença constante* com *Outro*. O entendimento pensa ter aí descoberto uma lei universal, que exprime a universal efetividade como tal. Mas, na verdade, só encontrou o *conceito da lei mesma*. É como se dissesse que *em si mesma toda* efetividade é regida-por-lei. A expressão da atração universal tem, por isso, grande importância; enquanto dirigida contra a *representação* carente-de-pensamento para a qual tudo se apresenta sob a figura do contingente, e a determinidade tem a forma da independência sensível³⁸ (HEGEL, 2012, p. 120 [Grifos do Autor]).

³⁸ Como observa Espinelli: “Conhecemos a Natureza não tanto por aquilo que se mostra, mas principalmente por aquilo que inferimos sobre ela. Mas ela é detentora de uma ciência específica e própria, ou seja, de um saber que, de certo modo, se esconde por detrás de uma aparência observável, e que cabe ao *logos* humano pôr à mostra, pela via da observação e da inferência. Esse seu saber é a sua lei (*nómos*), e também o seu *logos*, aquele que ‘tudo governa’: o pensamento que governa tudo através de tudo. *Logos*, nesse sentido, não é expressão de um ente, e sim de um governo ou de uma ação: de um *nómos* dominante. Nesse seu sentido cosmológico, ele é

Com esse novo resultado conseguimos vislumbrar um novo panorama: 1º) a consciência enquanto “entendimento”; 2º) o “jogo de forças” enquanto “fenômeno”, determinado com a característica do “desvanecer permanente”, concebido, portanto, como “diferença simples”; 3º) o “reino das leis”, determinado com a característica da “identidade permanente” ou como a “essência” de cada fenômeno, cumprindo, portanto, com o papel de realidade mediadora entre a realidade “fenomênica” e a realidade do “interior das coisas”; 4º) A “lei da atração universal de todos os corpos” apreendida através de sua fórmula: $F = ml \cdot m2G/d2$; e, por fim, 5) O conceito da “lei da atração universal de todos os corpos” expresso como “*tudo tem uma diferença constante com Outro*” (HEGEL, 2012, p. 120 [Grifos do Autor]) correspondendo ao verdadeiro “Interior das coisas”.

Ora, fica cada vez mais evidente a total dependência do entendimento com relação às determinações da consciência perceptiva, pois de fato o entendimento intensifica o papel separatista desempenhado pela consciência perceptiva ao seu extremo. Com esse novo panorama, o “conceito da lei da atração universal” acaba superando, tanto as múltiplas leis vinculadas à multiplicidade fenomênica, quanto à própria “lei da atração universal: $F = ml \cdot m2G/d2$ ”. Nesse caso, manifesta-se uma discrepância entre o “conceito da lei” e a “própria lei” no próprio “interior das coisas”, pois enquanto o “Conceito” expressa a “unidade em si universal” ou “unidade absoluta”, a “Lei”, por sua vez, capta as diversas determinações sensíveis em sua forma imediata. Em seguida, diz Hegel:

O conceito puro da lei, como atração universal, deve entender-se em seu verdadeiro sentido, de que nesse conceito como no *Simplex* absoluto, as *diferenças* que ocorrem na lei como tal *retornam* de novo *ao interior*, como *unidade simplex*; esta unidade é a *necessidade* interior da lei. A lei está, portanto, presente de duas maneiras: uma vez como lei, em que as diferenças são expressas como momentos independentes; outra vez, na forma *simplex* Ser-retornado-a-si-mesmo, que de novo pode chamar-se *força* (HEGEL, 2012, p. 121 [Grifos do Autor]).

Preso às vicissitudes da consciência perceptiva, o entendimento tenta salvar a sua tese dando ênfase à realidade da lei dividida em extremos opostos. Para ele a lei também apresenta uma realidade diversa, ora se manifesta como o “Ser-retornado-a-si-mesmo” ou como “força enquanto tal”, ou seja, momento em que está vinculada o verdadeiro “Interior das coisas”; ora como a lei que manifesta em seu interior as diferenças enquanto momentos independentes

entre si, ou seja, momento em que aparece vinculada às determinações da realidade fenomênica. O problema, porém, persiste.

Veja, por exemplo, o caso da eletricidade. Analisando a eletricidade, diz Hegel, temos sua realidade “simples enquanto tal”, ou seja, enquanto força e temos também a sua lei. Nesse caso, temos o conceito de eletricidade ou o seu “em-si”, sua identidade, e temos também a sua lei, que expressa sua diferença interna através de um pólo positivo e outro negativo. A diferença, portanto, cabe à lei.

A eletricidade mesma não é diferença em si, ou seja, em sua essência não se encontra a dupla-essência de eletricidade positiva e negativa. Por isso se diz comumente que ela *tem* a lei de *ser* dessa maneira, ou então que *tem a propriedade* de se exteriorizar assim. Essa propriedade é de fato a propriedade essencial e única da força, ou ela lhe é *necessária*. Mas a necessidade é aqui uma palavra vazia: a força deve desdobrar-se assim, justamente *porque deve* (HEGEL, 2012, p. 122 [Grifos do Autor]).

Partindo dessa proposição, fica evidente que o abismo entre o puro conceito e a realidade da lei persiste, pois a exteriorização da força, mesmo enquanto eletricidade, em verdade, não constitui necessidade alguma. Para o entendimento o necessário é o conceito, já a lei, enquanto propriedade do exteriorizar-se, é somente o seu ser fenomênico. Nesse caso, diz Hegel, o conceito deve ser concebido como indiferente ao seu ser. Por isso, alerta o autor:

Essa necessidade que só reside nas palavras é desse modo a enumeração dos momentos que formam o círculo da necessidade. São diferentes, sem dúvida; mas se exprime ao mesmo tempo não serem diferença nenhuma da Coisa mesma, e assim são logo de novo suprassumidos. Esse movimento se denomina *explicar* (HEGEL, 2012, p. 123 [Grifos do Autor]).

Eis a característica essencial que transpassa todo o desenvolvimento do entendimento, o irrefreável exprimir de palavras e conceitos que permanecem indiferentes à realidade objetiva o que, de acordo com Hegel, significa o mesmo que: explicar.

Esse explicar, no entanto, traz consigo uma novidade importante. Com ele o desvanecer de determinações opostas, até então presente exclusivamente na realidade “fenomênica” enquanto “jogo de forças”, passa a se manifestar igualmente no “Interior das coisas”. Nesse caso, o entendimento alcança como resultado justamente o contrário do pretendido, pois até aqui a sua tese estava amparada em duas realidades substancialmente distintas: a realidade sensível ou o “aquém evanescente” e a realidade suprassensível, ou o “além permanente”. Agora, porém, essas duas realidades aparecem com as mesmas características, pois ambas aparecem como portadoras da diversidade, da flexibilidade, ou seja, do fluxo permanente de determinações contrárias.

Diante de tal desdobramento, cabe ao entendimento elucidar a sua tese através de uma revisão de suas proposições, pois ao fim do percurso, o que era “igual consigo mesmo” – o “Interior” – repeliu-se de si e o que era “diferente de si mesmo” – o “fenômeno” – voltou sobre si, ou seja, se atraiu. Acompanhamos, portanto, um transpassar de determinações opostas que nos encaminham a um novo resultado, a partir do qual Hegel concebe a segunda verdade do entendimento, a partir da qual: o “homônimo se repele” de si mesmo e o “heterônimo se atrai” (HEGEL, 2012, p. 125).

Por conseguinte, o entendimento passa a lidar com uma segunda realidade suprassensível, que aparece nesse itinerário como “mundo invertido”, ou seja, como negação da negação ou inversão da inversão³⁹. A primeira negação, como vimos, resulta da apreensão da realidade sensível cambiante por meio do “além permanente” do “reino das leis”. Já a segunda negação, enquanto negação da primeira representa a inversão completa de ambas as realidades, tanto a sensível quanto a suprassensível, por isso se apresenta como o homônimo que se repele de si e o heterônimo que se atrai.

Somente com a ascensão dessa “segunda realidade suprassensível” é que o entendimento alcança a “diferença interior”, pois o que aparece no “primeiro reino suprassensível” como branco, aparece no “segundo” como preto, o que aparece no “primeiro” com pólo positivo, aparece no “segundo” como pólo negativo, a lei que aparece no “primeiro” com o sentido de punição para um infrator, aparece no “segundo” como possibilidade de reconciliação do indivíduo consigo mesmo.

Chegamos assim, ao momento em que o entendimento alcança o “universal incondicionado”, a “diferença interior universal”, ou seja, a própria “infinitude”, pois com a ascensão do “mundo invertido”: consciência e objeto; ser-para-si e ser-para-um-outro; força recalcada e força exteriorizada; pólo positivo e pólo negativo; realidade sensível e realidade suprassensível; “fenômeno” e “Interior”; enfim, a realidade em sua totalidade aparece para o entendimento como “oposição em si mesma”, ou seja, como “contradição absoluta”⁴⁰.

A partir de então, a consciência está apta e, desde já, reconhece a si mesma em seu objeto, pois descobre que todo o desenrolar de sua experiência enquanto entendimento expressa o seu papel ativo no desenvolvimento do saber. O *devoir* contraditório, enquanto

³⁹ Nas palavras de Leonardo Alves Vieira: “O interior das coisas, agora considerado segundo a lógica da segunda lei, é a negação da negação, inversão da inversão” (VIEIRA, 2008, p. 116).

⁴⁰ Sob o signo de Heráclito: “É preciso saber que o combate é o-que-é-com, e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade” (HERÁCLITO, 1973, p. 93).

expressão do próprio infinito revela-se, portanto, como fundamento de toda realidade, tanto a subjetiva quanto a objetiva:

Esta infinitude simples – ou o conceito absoluto – deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprassumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se (HEGEL, 2012, p. 129).

Ciente da “infinitude” como fundamento permanente de toda a realidade, a consciência revela-se então como consciência-de-si. Vejamos a seguir de que modo se consolida o estágio da consciência-de-si, sem perder de vista o “fio” que vincula as experiências que possibilitaram o atual estágio de consciência alcançando até aqui, às novas.

3 O DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA-DE-SI

Este capítulo tem por objetivo expor o momento de consolidação da consciência-de-si através de uma reflexão sobre as mediações que viabilizam sua efetividade. Mais uma vez destaca-se o papel desempenhado pela noção de *Aufhebung* na filosofia hegeliana. A “história” da formação da consciência, apresentada na primeira seção da *Fenomenologia do Espírito* através de uma série de experiências realizadas entre consciência e realidade objetiva, se faz presente no desdobramento da consciência em autoconsciência. As suas limitações, portanto, foram superadas, mas ao mesmo tempo “registradas” como “momentos evanescentes”. Esse avanço da consciência rumo à autoconsciência deve ser compreendido como um movimento de elevação necessária que resulta do esgotamento de alternativas para a consciência em sua longa trajetória de lutas pela certeza de seu saber. Resta à consciência uma única via, sua “suprassunção”, pois a certeza de seu saber jamais será efetivada enquanto estiver imersa na realidade objetiva e natural. A autoconsciência aparece no itinerário da *Fenomenologia do Espírito* como uma figura dependente de uma relação estabelecida com outra consciência semelhante a si mesma, ou seja, dependente da existência e da convivência com outras consciências-de-si. Com a consciência-de-si avançamos, portanto, de uma relação estabelecida entre consciência e realidade natural para as relações sociais e humanas. Vejamos como Hegel apresenta essa passagem fundamental da *Fenomenologia do Espírito*.

3.1 Consciência e Consciência-de-si

Durante a exposição das três figuras que compõe a primeira seção da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, intitulada “Consciência”, constatamos que “o verdadeiro” aparecia como “algo outro”, como algo distinto e desvinculado da própria consciência, pois ali o objeto era apreendido ou como “essente”, ou como “coisa”, ou como “força”, ou seja, em todas elas o “ser essente e verdadeiro” era determinado como um “ser em si subsistente”.

Paradoxalmente, como vimos, esse “em si” revelou-se ao final da análise de cada figura – “Certeza Sensível”, “Percepção” e “Entendimento” – apenas como uma das maneiras como o objeto era apreendido por um “outro” e, nesse contexto, esse “outro” era a consciência. De forma resumida, podemos dizer que a principal característica desse primeiro momento da *Fenomenologia do Espírito* é a disjunção entre consciência e objeto e, conseqüentemente, entre certeza e verdade. Por isso, o saber da consciência aparece no desenrolar de suas primeiras experiências apenas como “saber de um Outro”.

Com os resultados de suas experiências, a consciência alcança por fim um novo nível de conhecimento, no qual pela primeira vez sua certeza aparece igual à verdade. Esse resultado tornou-se possível, pois ao final das experiências do entendimento a consciência defrontou-se consigo mesma no saber de um outro e a partir de então, a consciência volta o seu olhar investigativo para si mesma. O título do quarto capítulo, “A verdade da certeza de si mesmo”, ao menos, aponta para essa direção.

Por conseguinte, diz Hegel: “Sem dúvida, a consciência é também nisso um ser-outro, isto é: a consciência distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não diferente”. Ou seja, a partir desse momento a consciência aparece como o todo da relação, como o “Em si” e como o “outro do Em-si” e esse todo deve ser concebido como um todo contraditório, pois, nesse momento cabe à consciência desvelar a unidade entre identidade e diferença, o que de acordo com a terminologia hegeliana significa o mesmo que desvelar os elos que vinculam o “Si” ao “Outro”. É justamente nesse processo contraditório que a consciência se revela como “Consciência-de-si”, e assim, como alerta o próprio autor: “[...] entramos, pois, na terra pátria da verdade” (HEGEL, 2012, p. 135).

Essa passagem da “Consciência” à “Consciência-de-si” também deve, portanto, ser concebida através do processo dialético expresso pelo conceito de *Aufhebung*. Por isso, deve-se compreender que o adentrar na terra pátria da verdade pressupõe a “conservação” das figuras que compõe a efetividade da “Consciência” juntamente com a “negação” da forma abstrata e unilateral, como suas figuras se desenvolviam no primeiro momento. De outro modo, podemos dizer que as figuras que possibilitaram a efetividade e também a superação da “Consciência”⁴¹ estão presentes no interior da “Consciência-de-si”, não como essências independentes e subsistentes, mas sim como essências puramente evanescentes. Nessa perspectiva escreve Hegel:

Mas de fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do *ser-Outro*. 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 a consciência-de-si é apenas a tautologia sem movimento do ‘Eu sou Eu’. Enquanto para ela a

⁴¹ Vale recordar o fragmento de Heráclito no qual afirma que: “*Phýsis* (natureza) ama esconder-se” (HERÁCLITO, 1973, p. 97). Vale também o comentário de Spinelli sobre a *phýsis*: “[...] este mundo é indicado como dado, posto aí, diante dos nossos olhos ou dos nossos sentidos, e o que temos a fazer é buscar compreendê-lo por aquilo que se mostra. Mas nem tudo nele é estritamente perceptível ou abordável por essa via. Existem zonas das quais a verdade se oculta a uma profundidade inacessível. Assim é a *phýsis*: ‘A natureza ama esconder-se’” (SPINELLI, 2012, p.166 [Grifos do Autor]).

diferença não tem também a figura do *ser*, não é consciência-de-si (HEGEL, 2012, p. 136 [Grifos do Autor]).

É importante notar que embora a consciência apareça como o todo da relação, isso não implica em uma aniquilação do ser sensível e percebido, pois afinal de contas, a consciência-de-si se caracteriza pelo processo de reflexão enquanto retorno a partir desse “ser-Outro”. Nessa perspectiva, dizer que a consciência aparece nesse novo nível de experiências como o todo da relação, não implica numa guinada à subjetividade absoluta. Segundo Valls Plana:

A autoconsciência deverá, portanto, seguir um caminho intermediário entre a pura e simples afirmação absoluta de si mesma e a afirmação objetiva, igualmente absoluta, do mundo. E assim deve ser, pois na realidade o absoluto é o todo e seria muito errôneo absolutizar de forma absoluta (apesar da redundância) tanto o pólo subjetivo, quanto o objetivo (PLANA, 1994, p. 88-89 [Tradução Nossa]).

Não se trata, portanto, nem de uma verdade vinculada exclusivamente ao objeto, como vimos no desenrolar das experiências da primeira seção, nem de uma verdade vinculada exclusivamente na consciência, pois, a rigor, se trata de um transpassar recíproco de determinações opostas, o que Hegel denomina de “fenomenologia do absoluto”⁴². Em vista disso é que Hegel afirma:

Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem *em si* nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, têm 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 (HEGEL, 2012, p. 136 [Grifos do Autor]).

Eis a tarefa fundamental da consciência-de-si: analisar a realidade fenomênica com toda a envergadura da certeza sensível, da percepção e do entendimento, sem perder de vista o papel ativo da consciência no desenvolvimento do saber. Resumindo, cabe à consciência-de-si desenvolver de forma progressiva os resultados alcançados pelos três primeiros níveis de experiências da consciência e nesse percurso deve necessariamente se defrontar com os princípios ontológicos da “vida” bem como com os princípios ontológicos do “ser-social”.

⁴² Jean Hyppolite, citando o *Prefácio da Fenomenologia do Espírito*, escreve: “a manifestação [o fenômeno] é o movimento de nascer e perecer, movimento que, ele próprio, não nasce nem perece, mas que é em si e constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade” (HYPPOLITE, 1999, p. 139). Na mesma perspectiva escreve José Henrique dos Santos: “[...] a palavra ‘fenomenologia’ quer dizer ‘ciência do fenômeno’, ou ciência de tudo o que se manifesta na consciência, e serve para indicar o saber que o espírito adquire de si mesmo ao longo de uma série de experiências nas quais a consciência estuda sua própria formação” (SANTOS, 2007, p. 05).

3.2 Consciência-de-si e Vida

Depois de anunciar o papel a ser desempenhado pela consciência-de-si, Hegel ressalta que, embora esse novo nível de consciência se depare com problemas similares aos apresentados na primeira seção, a partir daqui acompanhamos um aprofundamento das experiências anteriores mediante nova abordagem conceitual.

Partindo dos resultados alcançados em “Força e Entendimento”, ele comenta sobre a importância de não perdermos de vista que, ao final desse rico percurso de experiências, tanto o objeto quanto a consciência retornaram sobre si. Partindo desse pressuposto, acrescenta que mediante esse processo de “reflexão-sobre-si”, o objeto se põe como vida e, assim, por conseguinte, “[...] o objeto do desejo imediato é um *ser vivo*” (HEGEL, 2012, p. 137 [Grifos do Autor]). Nessa perspectiva escreve Hegel:

Com efeito, o *Em-si*, ou o resultado *universal* da relação do entendimento com o interior das coisas, é o diferenciar do não diferenciável, ou a unidade do diferente. Mas essa unidade é também, como vimos, seu repelir-se de si mesmo; e esse conceito se *fraciona* na oposição entre a consciência-de-si e a vida. A consciência-de-si é a unidade *para a qual* é a infinita unidade das diferenças; mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é, ao mesmo tempo, *para si mesma* (HEGEL, 2012, p. 136 [Grifos do Autor]).

Devemos avançar, portanto, para uma reflexão sobre a relação entre consciência-de-si e vida. É importante ressaltar que, em verdade, Hegel acrescenta um novo – ou terceiro – elemento à reflexão sobre a relação entre consciência e objeto e, ao que tudo indica, não se trata de um elemento aleatório, facultativo ou fortuito, mas sim de um elemento necessário, pois resulta justamente da radicalização do processo reflexivo proposto pelo autor. Afinal de contas, a indagação filosófica acerca da própria “relação” parece intimamente vinculada à questão da “unidade”, do “que-é-com”, do “limite” e, nesse caso, na busca do que é comum à consciência e ao objeto, somos imediatamente levados à questão da “vida”, da “existência”, ou seja, do próprio “ser”. Por isso, Hegel nos apresenta uma primeira definição sobre o conceito de vida:

A *essência* é a infinitude, como o *Ser-suprassumido* de todas as diferenças, o puro movimento de rotação, a quietude de si mesma como infinitude absolutamente inquieta, a *independência* mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento; a essência simples do tempo, que tem, nessa igualdade-consigo-mesma, a figura sólida do espaço (HEGEL, 2012, p. 137 [Grifos do Autor]).

Depois de lermos esse fragmento a impressão que temos é de que a vida deve ser compreendida como condição primordial de todo aparecer. Sob esse aspecto é importante

atentar para os conceitos que aparecem em destaque nessa passagem, os quais constituem as características desse “princípio originário”: *essência*, *Ser-suprassumido* e *independência*.

A *essência* da vida, portanto, é a infinitude, o que significa o mesmo que: a *essência* da vida é a não-finitude, ou seja, não possui fim nem começo, por isso, além de ser concebida como infinita deve ao mesmo tempo ser concebida como ilimitada. A vida enquanto *Ser-suprassumido* fundamenta o movimento do aparecer das diferenças ou do aparecer da totalidade dos entes. A vida também é concebida como a própria *independência*, pois além de fundamentar o aparecimento da totalidade dos entes, é também responsável pela dissolução desse mesmo aparecer, ou seja, a vida se apresenta como um ser em si e para si, indiferente e livre de toda e qualquer determinação exterior, pois é justamente “o-que-permanece” no perpétuo fluir das diferenças. Eis a “vida como processo em si e para si”.

Aqui, no entanto, a atenção deve ser redobrada, pois nesse primeiro momento em que Hegel apresenta a vida como um ser “em si” e “para si”, indiferente e livre de todas as determinações, está enfatizando o papel da *arché* enquanto ser independente da própria *phýsis*. Nesse nível de exposição conceitual, estamos indiretamente lidando com a concepção de *arché* tal qual a concebiam os eleatas. Para essa aproximação reflexiva, vale a pena lembrar de um fragmento da *Ciência da Lógica*, no qual, Hegel ressalta a característica essencial do pensamento de Parmênides:

A simples idéia do *puro ser* foi expressa primeiramente pelos *Eleatas* e especialmente *Parmênides* como o absoluto e a única verdade; e nos fragmentos que restam sobre ele [está expresso] com o puro entusiasmo do pensamento que pela primeira vez se concebe em sua absoluta abstração: *somente o ser existe, e o nada absolutamente não existe* (HEGEL, 1956, p. 109 [Tradução Nossa]).

Parmênides, portanto, é o principal representante dessa escola filosófica que separa a realidade em “duas vias”: a do “ser”, verdadeira, imóvel e perfeita; e a do “não-ser”, ilusória, fluída e imperfeita. Nessa perspectiva, temos duas realidades radicalmente distintas: uma realidade metafísica correspondente à via do ser e outra realidade física correspondente à via do não-ser. Por isso, associamos esse primeiro momento da definição conceitual da vida apresentado por Hegel ao pensamento dos eleatas, pois está explícito no mesmo a “disjunção” entre aquilo que fundamenta o aparecer (*arché*) e aquilo que realmente aparece (*phýsis*).

Hegel, porém, nos mostra que essa é apenas a primeira impressão que temos sobre o conceito da vida. Em verdade, o movimento de “suprassunção” das diferenças – movimento realizado pela vida – pressupõe o subsistir das mesmas, ou seja, para que esse processo se

desenvolva de forma efetiva as diferenças devem ser compreendidas em sua forma essencial, enquanto “ser vivo”. Assim, diz o autor:

[...] 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 *para-si-essentes*. O *ser* não tem mais o significado de *abstração do ser*, nem a essencialidade pura desses membros tem a significação de *abstração da universalidade*; mas o seu ser é agora justamente aquela fluída substância simples do movimento em si mesmo (HEGEL, 2012, p. 138 [Grifos do Autor]).

É importante perceber que a partir do momento que as diferenças, ou entes, são concebidas com a determinação do ser, acompanhamos uma transição da concepção de vida como “essência” à concepção de vida como “substância” e, partindo do fragmento indicado, o primeiro momento deve ser concebido como um momento abstrato, pois ele persiste na apreensão de um “ser essencial”, a vida, que se mostra como algo completamente distinto de “seres inessenciais”, nesse caso, as diferenças, que podem ser identificadas tanto como figuras, quanto como entes.

Já o segundo momento, um pouco mais determinado que o primeiro, ou seja, menos abstrato, apresenta o desenvolvimento da vida em consonância com o desenvolvimento das diferenças, figuras ou entes e, nesse caso, ressalta Hegel, temos o dever de investigar os detalhes que determinam esse desenvolvimento de interação recíproca⁴³.

Nesse novo nível de exposição conceitual lidamos, portanto, indiretamente com outro pensador originário, Heráclito, o qual reconhece a “conjunção” entre aquilo que fundamenta o aparecer (*arché*) e aquilo que propriamente aparece (*phýsis*). Retomemos o fragmento da

⁴³ Ao que tudo indica, nesse momento Hegel passa a “flertar” com a filosofia de Heráclito: “Este mundo, o mesmo de todos os [seres], nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um *fogo* sempre vivo, ascendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (HERÁCLITO, 1973, p. 88). Ora, se no primeiro momento de exposição conceitual, Hegel estava dando ênfase ao papel desempenhado pela vida (a *arché*, no sentido eleata), aqui, nesse segundo momento, parece que Hegel está dando ênfase às figurações, aos membros, às figuras, às medidas (ou seja, à *phýsis*). Isso não quer dizer que, nesse segundo momento, Hegel esteja sobrevalorizando o papel dos entes em detrimento do papel do ser (enquanto vida). A questão é que, enquanto “unidade absolutamente negativa”, a vida pressupõe o processo de figuração; há, portanto, um vínculo originário entre ser e entes, vida e aparecimento. Outro ponto bastante interessante é que a partir do momento em que Hegel ressalta a importância dos entes para o desabrochar da vida, acompanhamos uma mudança qualitativa na concepção do “ser”, o qual deixa de ser concebido como “essência universal abstrata” e passa a ser concebido como “substância” dos entes. Nesse sentido vale a pena lembrarmos o comentário de Aristóteles sobre Tales de Mileto: “A maior parte dos primeiros filósofos considerava como os únicos princípios de todas as coisas os que são de natureza da matéria. Aquilo de que todos os seres são constituídos, e de que primeiro são gerados e que por fim se dissolvem, enquanto a substância subsiste mudando-se apenas as afecções, tal é, para eles, o elemento (*stokheion*), tal é o princípio dos seres” (TALES, 1973, p. 13). Ou seja, ao associar a vida à noção de substância, Hegel – direta ou indiretamente – retoma a concepção aristotélica de *arché*.

Ciência da Lógica apresentado anteriormente no primeiro momento, a partir de seu raciocínio subsequente:

[...] – Nos sistemas orientais e essencialmente no budismo, o *nada*, o vazio é notoriamente o princípio absoluto. – O profundo Heráclito destacou contra aquela abstração simples e unilateral o conceito mais alto e total do *devir*, e disse: *o ser existe tão pouco como o nada*, ou melhor: tudo flui, vale dizer, tudo é *devir*. As sentenças populares, especialmente as orientais, que afirmam que tudo o que existe tem em seu nascimento o germe de seu perecer, e que, inversamente, a morte é a entrada em uma nova vida, expressam em substância a mesma unidade do ser e do nada (HEGEL, 1956, p. 109 [Tradução Nossa]).

Fazendo a comparação entre os dois momentos, fica evidente a valorização de Hegel sobre a concepção de *devir contraditório* no pensamento de Heráclito em contraposição ao “imobilismo unilateral” defendido pelos eleatas. O *devir* aparece como um elemento importante para o pensamento dialético, pois representa o “elo de mediação” entre o “ser” e o “não-ser”, ou seja, aparece como o “verdadeiro concreto”, “manifestação vivificada” e “fluída”, exatamente como a própria vida ou existência. Aliás, essa não é a primeira vez que Hegel parece enaltecer o pensamento de um enquanto desaprova o do outro. Em suas *Preleções sobre a História da Filosofia*, ele ressalta:

Este espírito arrojado pronunciou pela primeira vez esta palavra profunda: ‘O ser não é mais que o não-ser’, nem é menos; ou ser e nada são o mesmo, a essência é mudança. O verdadeiro é apenas como a unidade dos opostos; nos eleatas, temos apenas o entendimento abstrato, isto é, que apenas o ser é. Dizemos, em lugar da expressão de Heráclito: O absoluto é a unidade do ser e do não-ser (HEGEL, 1973, p. 98).

Evidencia-se assim, a admiração de Hegel pela filosofia de Heráclito e de modo mais enfático pode-se dizer que há uma espécie de “filiação” de Hegel à filosofia heraclítica, pois assim é o que ele afirma, por exemplo, na mesma obra: “[...] o raciocínio de Parmênides e Zenão é entendimento abstrato; por isso Heráclito foi tido como filósofo profundo e obscuro e como tal criticado. Aqui vemos terra; não existe frase de Heráclito que eu não tenha integrado em minha *Lógica*” (HEGEL, 1973, p. 98).

Porém, mesmo tendo integrado o pensamento de Heráclito no interior de sua filosofia seria muito estranho não salientar a originalidade de Hegel frente a esse pensador. Apesar de termos afirmado em uma passagem de nosso trabalho que: “[...] partindo do pressuposto de que a *Fenomenologia do Espírito* se desenvolve a partir de uma ontologia [e assim] inserimos

Hegel na tradição ontológica pré-socrática”⁴⁴, ainda assim devemos lembrar que Hegel desenvolve, enquanto pensador de seu tempo, o pensamento filosófico em um novo patamar. Faz, sim, um resgate dos clássicos, em especial dos pensadores dialéticos, mas com o propósito de contribuir com o avanço do conhecimento filosófico e, para isso, acresce à sua filosofia outras disciplinas que nesse mesmo período passavam pelo mesmo processo de desenvolvimento: a lógica, a história, a religião, a arte, o direito etc.

Fazemos questão de fazer essa ressalva, pois na *Ciência da Lógica* Hegel também aponta na seguinte “observação” às limitações da dialética heraclítica, inserindo o seu modo próprio de ver a questão:

[...] Porém, estas expressões tem um substrato, onde é feita a passagem; o ser e o nada são mantidos separados no tempo, representados como alternando-se nele, porém, não pensados em sua abstração, e por onde tampouco são pensados de tal maneira que sejam em si e para si a mesma coisa (HEGEL, 1956, p. 109 [Tradução Nossa]).

Percebe-se que Hegel valoriza o pensamento de Heráclito frente ao pensamento de Parmênides, pois enquanto este permanece preso às abstrações unilaterais do entendimento separando os opostos de forma radical, aquele alcança o nível da razão reconhecendo a unidade imanente nos seres opostos.

É justamente a partir disso que Hegel lança sua crítica e apresenta o terceiro momento da exposição do conceito de vida, enquanto conclusão de todo esse processo. De acordo com sua interpretação, em Heráclito os opostos estão somente “lado a lado”, estão unidos, porém, não de forma absoluta, pois “são mantidos separados no tempo” e “tampouco são pensados de tal maneira que sejam em si e para si a mesma coisa”, estão “lado a lado”, porém, não “transpassados”. Por isso, para Hegel a “efetividade” do conceito de vida deve ser concebida como coincidência recíproca dos dois lados do movimento absoluto que haviam sido diferenciados. Nesse sentido, a “[...] vida é o seu fracionamento em figuras, e ao mesmo tempo a dissolução dessas diferenças subsistentes; e a dissolução do fracionamento é também um fracionar ou um articular de membros” (HEGEL, 2012, p. 139).

Ainda assim, importa perceber que os limites da filosofia heraclítica, por sua vez, contêm em si “o germe propulsor” do desenvolvimento daquela maneira de pensar expressa pela filosofia hegeliana. E aqui, novamente, é possível perceber a importância da noção da *Aufhebung* para a filosofia de Hegel enquanto “fio condutor invisível” da história, do espírito

⁴⁴ Ver página 40 desta dissertação.

e da natureza. Concepção muito próxima àquela desenvolvida por Heráclito através da noção de *logos* que, de acordo com Miguel Spinelli:

[...] é a *ciência* do Cosmos e não só um referencial para o *logos* humano (a nível formal), como também o *objeto* de sua investigação (e, portanto, um conteúdo ontológico, a ser detalhado e enunciado como é). Sendo *este logos* o *elemento* da *arché* constitutiva do Cosmos, ele é o que existe sempre, eterno; é ele o que *ama esconder-se*, e por isso, os homens (fragmentos do cosmos, e aos quais o *logos* foi facultado), por mais que se esforcem em cada época por compreendê-lo, jamais esgotam a possibilidade de sua compreensão (tanto do *logos* da Natureza, quanto propriamente do *logos* humano) (SPINELLI, 2012, p. 194 [Grifos do Autor]).

Essa abordagem ontológica e sistêmica do conceito de “vida” ou do “cosmos” acaba sendo fundamental para a elucidação do problema aqui levantado. Em verdade, essa concepção ontológica da vida está diretamente vinculada à base ontológica da condição humana na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. De acordo com Marcuse, por exemplo: “[...] o conceito de vida está explicitamente focado na *Fenomenologia do Espírito* em torno da ‘vida como Espírito’, a vida como ser ciente e consciente, ‘autoconsciente’” (MARCUSE, 1970, p. 225 [Tradução Nossa]).

Por isso, temos de aceitar as determinações expressas no primeiro momento, pois a vida deve ser concebida como “elemento primeiro” em relação ao processo de “delimitação” ou “figuração”. No entanto, como vimos, os processos da vida e da figuração devem ser apreendidos em seu determinar recíproco: temos a vida enquanto o subsistir das diferenças ou unidade permanente em um perpétuo fluir; e também as diferenças, os diversos entes que se apresentam com “múltiplas determinidades” e como “momentos do puro movimento mesmo”. Partindo desse panorama, surge uma questão latente que temos necessariamente de responder: por que o “elemento primeiro” se fraciona? Acompanhemos as palavras do próprio autor:

Os membros independentes são *para si*; mas esse *Ser-para-si* é antes, *imediatamente*, sua reflexão na unidade – como essa unidade é por sua vez o fracionamento em figuras independentes. A unidade se fracionou por ser unidade absolutamente negativa ou infinita; e por ser *ela o subsistir*, também a diferença tem independência somente *nela* (HEGEL, 2012, p. 138 [Grifos do Autor]).

Ora, a vida se desdobra em figuras, pois se constitui como “unidade absolutamente negativa” e por ser “substância” ou o “subsistir” das figuras, garante o “*Ser-para-si*” das mesmas. De outro modo, podemos afirmar que a independência das figuras ou frações, provém do vínculo originário com essa “unidade absolutamente negativa”, a vida. Assim, a vida se desenvolve conjuntamente com o processo de figuração mesmo que se relacionem

com características distintas. A vida se manifesta com a característica do ser independente, determinante e absolutamente livre; e as figuras com as características do ser dependente, determinado e livre em decorrência de um-outro. Mas, como essas figuras se apresentam como seres vinculados à “unidade absolutamente negativa”, constituem-se como o suprassumir de si mesmas, ou seja, se apresentam como o fracionar em si mesmas. Assim, chegamos a um terceiro momento:

[...] a substância simples da vida é o seu fracionamento em figuras, e ao mesmo tempo a dissolução dessas diferenças subsistentes; e a dissolução do fracionamento é também um fracionar ou um articular de membros. Assim, coincidem, um com o outro, os dois lados do movimento total que tinham sido diferenciados, a saber: a figuração, tranquilamente abrindo-se-em-leque no meio universal da independência, e o processo da vida (HEGEL, 2012, p. 139).

Retomemos rapidamente o percurso exposto até aqui: no primeiro momento a vida aparece como o ser “essencial”, como o fluir permanente e absolutamente livre de qualquer determinação ulterior; já no segundo momento esse fluir permanente acaba sendo concebido como “substância”, pois se constitui como “unidade absolutamente negativa”, nesse sentido a efetividade do seu ser depende do ser das figuras, por isso, nesse segundo momento podemos dizer que a vida aparece constituída por dois movimentos: pelo “suprassumir” e pela “figuração”; mas é somente no terceiro momento que alcançamos a tão almejada unidade entre o processo da vida e o processo de figuração, pois, em verdade, diz Hegel, a vida “é o todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento” (HEGEL, 2012, p. 140). Nessa perspectiva, a vida aparece como figuração e também como dissolução das próprias figuras, sendo sua efetividade cíclica a possibilidade originária do articular-se em novas figuras⁴⁵.

Para Hegel, é de suma importância lembrarmos que essa “unidade refletida”, ou seja, esse desenvolvimento do conceito de vida existe somente para a consciência, pois somente ela é capaz de acompanhar e rerepresentar o processo de mediação que há entre a “unidade

⁴⁵ Para concluirmos o paralelo reflexivo que vínhamos desenvolvendo entre Hegel e Heráclito, retomamos um fragmento de cada autor para visualizarmos a semelhança entre o pensamento dos dois filósofos: “O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que o desabrochar da 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 delas 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” (HEGEL, 2012, p. 26); “Este mundo, o mesmo de todos os [seres], nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um *fogo* sempre vivo, ascendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (HERÁCLITO, 1973, p. 88).

imediate” e a “unidade universal”. Com outras palavras, podemos dizer que somente a consciência compreende a vida como “unidade-em-si-refletida”, ou ainda, como gênero. Ainda assim, por mais que essa seja uma característica específica da consciência, ela mesma se desenvolve com a mesma desenvoltura que acabamos de acompanhar com o conceito de vida.

Por isso, a consciência-de-si aparece num primeiro momento como um “puro Eu”, como um ser indiferente e independente, ou seja, como uma essência puramente negativa, exatamente como vimos no primeiro momento expositivo do conceito de vida. O “ser-outro”, enquanto diferença, aparece nesse ínterim como nulidade, como ser inessencial e dependente. A consciência-de-si, portanto, satisfaz o seu desejo se apropriando desse “ser-outro”. O problema, diz Hegel, é que essa satisfação depende da existência desse “ser-outro” e, conseqüentemente, a nulidade desse “ser-outro” deve ser concebida como mera aparência. Assim, escreve:

A consciência-de-si não pode assim suprasumir o objeto através de sua relação negativa para com ele; pois essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo. De fato, a essência do desejo é um Outro que a consciência-de-si; e através de tal experiência essa verdade veio-a-ser para a consciência (HEGEL, 2012, p. 140-41 [Grifos do Autor]).

Porém, como vimos anteriormente, a consciência enquanto consciência-de-si deve ser compreendida como o absoluto da relação, ou seja, como a unidade entre a identidade e a diferença. Por isso, deve suprasumir seu objeto e justamente esse suprasumir deve se transformar no elemento essencial de sua satisfação, pois se apresenta como a própria verdade da consciência-de-si.

Nesse estágio mais elementar da consciência-de-si, portanto, toda a realidade externa a ela acaba sendo caracterizada como alteridade, como o “outro-para-si”, ou seja, tudo o que aparece como oposição ao seu ser acaba sendo empregado como um simples meio de satisfação de suas necessidades vitais. Remetendo a esse cenário destarte rudimentar, escreve Marcuse:

O indivíduo emergiu da universalidade da vida: vida se opõe à vida. Para o indivíduo, todo ente externo a si é ‘alteridade’; o indivíduo não pode se manter como mesmidade diante dessa alteridade senão ‘consumindo-a’, incluindo-a, utilizando-a, gastando-a em sua vida (MARCUSE, 1970, p. 231 [Tradução Nossa]).

Na mesma perspectiva escreve Valls Plana:

O mundo é alteridade, porém, alteridade ligada à consciência humana, e já não é uma subsistência perfeitamente independente. O principado entre

consciência e autoconsciência é decidido a favor da autoconsciência. O mundo sofre uma desvalorização, não é um ser em-si-mesmo, mas sim, alteridade subordinada (PLANA, 1994, p. 89 [Tradução Nossa]).

A vida aparece, portanto, nesse estágio de desenvolvimento da consciência, como gênero. Aparece como vida orgânica, em si objetiva, e também como vida potencialmente autoconsciente, ou seja, como vida humana. De fato, somente o ser humano é capaz de reconhecer a vida enquanto gênero, pois a vida orgânica por si só não é capaz de manifestar essa flexibilidade autoconsciente.

O problema é que imerso na vida orgânica de forma “solitária” o ser humano parece incapaz de assumir para si a dinâmica auto-determinante manifesta pela vida e, como consequência disso, também não consegue desenvolver de forma satisfatória os elos necessários que lhe tornam apto ao pleno exercício da autoconsciência, pois o sucesso desse processo, ao que tudo indica, depende em grande medida de um encontro entre, no mínimo, duas consciências-de-si distintas.

A vida da consciência imersa na realidade orgânica parece insuficiente no que diz respeito à plena realização da autoconsciência, pois a única certeza que alcança nessa “relação primitiva” é a de sua dependência com relação à realidade natural. O ser humano se apropria de toda a extensão sensível e perceptiva satisfazendo os seus desejos, porém, paradoxalmente, o processo de satisfação é também um processo de reprodução desse mesmo desejo, pois a partir do momento em que a consciência satisfaz uma de suas necessidades, está destinada a revivê-la novamente. Nesse sentido, a única certeza da consciência nessa conjuntura é a de estar aprisionada a um ciclo vicioso, por isso enfatiza Valls Plana:

O homem começa a conhecer e correlativamente a dominar o mundo para si. Porém, neste momento a vida humana enquanto tal está apenas começando. Neste momento, o comportamento do homem frente às coisas é, no entanto, um comportamento selvagem, muito próximo ao comportamento animal [...]. Portanto, no nível da nascente autoconsciência o homem compreende a nulidade em si do mundo sensível e se põe a devorá-lo sem respeito algum (PLANA, 1994, p. 90 [Tradução Nossa]).

Portanto, fora de sua dimensão social a consciência jamais alcançará “a verdade da certeza de si mesma”, pois não há como estar segura de sua verdade sem provar o seu saber compartilhando-o com um ser semelhante a si. Esse encontro, no entanto, não aparece no desenrolar de suas experiências como um momento tranquilo, pacífico e harmonioso. Muito pelo contrário, aparece como confronto. Para alcançar a verdade e a certeza de si mesmo a consciência deve se arriscar, deve se expor e lutar pela sua sobrevivência.

3.3 Independência e dependência da consciência-de-si

No interior do quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito* encontramos um escrito denominado “A – Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão”, no qual acompanhamos o desdobramento da consciência-de-si em duas figuras distintas, a do senhor e a do servo, e é através desse desdobramento que Hegel nos apresenta o movimento do “reconhecimento” das consciências-de-si.

De acordo com nossas leituras, esse texto está estruturado em dois momentos: o primeiro aparece com um jogo conceitual lógico e abstrato e, ao que tudo indica, apresenta o *telos* da dialética do reconhecimento, o “Reconhecimento Recíproco” ou o “Verdadeiro Reconhecimento”, momento apresentado entre os parágrafos §178 e §184; o segundo, também aparece com um jogo conceitual lógico, porém menos abstrato, de outro modo, podemos dizer que se desenvolve com um maior grau de determinação. Nele a consciência-de-si aparece dividida em dois pólos antagônicos, eis o início do “movimento do reconhecimento”, que se desenvolve entre os parágrafos §185 e §196 a partir de um “Reconhecimento Desigual”.

Apesar dessa ordem expositiva empregada nesse escrito, partimos da compreensão de que Hegel o inicia apresentando o resultado final do processo de reconhecimento para em seguida, num segundo momento, nos apresentar as premissas desse resultado. Frente a tal pressuposto, nos perguntamos: seria esse o verdadeiro movimento expositivo da dialética do reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel? Teria a dialética do senhor e do servo um “Reconhecimento Recíproco” como resultado final?

Hegel inicia esse momento com a seguinte proposição: “A consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e porque é em si e para si para uma *Outra*; quer dizer, só é como algo reconhecido”. Essa proposição está diretamente ligada ao conceito de Espírito apresentado por Hegel no parágrafo §177, ou seja, no parágrafo que antecede a exposição da dialética do senhor e do servo na *Fenomenologia do Espírito*:

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 consciência-de-si para si *essentes* – é a unidade das mesmas: *Eu*, que é *Nós*, *Nós*, que é *Eu* (HEGEL, 2012, p. 142 [Grifos do Autor]).

O próprio Hegel já antecipa, aqui, que a experiência que acompanharemos com a dialética do senhor e do servo tem como resultado o emergir de uma nova figura, a figura do

Espírito. Vejamos, porém, se é exatamente este o resultado que alcançamos como desfecho da dialética do senhor e do servo, apresentada entre os parágrafos §178 e §196.

O primeiro momento da dialética do senhor e do servo tem como principal característica um desdobramento conceitual lógico e profundamente abstrato, isto é, indeterminado, obscuro. Damos ênfase ao alto nível de abstração conceitual empregado nesse início, pois, apesar da consciência-de-si estabelecer uma relação com outra consciência-de-si, nesse primeiro momento essa outra consciência, ou segunda consciência, aparece apenas como a “outra-de-si-mesma”, ou seja, como a “outra-da-primeira”.

Como consequência desse alto nível de abstração utilizado pelo autor, temos somente ínfimas condições para distinguir nesse primeiro momento características que identificam essas duas consciências-de-si, isso ocorre, pois os atos da outra, ou seja, da segunda consciência, aparecem de forma absolutamente idênticos aos da primeira. Assim escreve Hegel: “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” (HEGEL, 2012, p. 144 [Grifos do Autor]).

Por isso, nesse primeiro momento ficamos privados das figuras do senhor e do servo, pois nele acompanhamos somente um desdobramento lógico e abstrato, por meio do qual duas consciências-de-si se reconhecem reciprocamente, se reconhecem uma na outra e cada qual por meio da outra. Ou seja, nesse primeiro momento acompanhamos o movimento do reconhecimento a partir de um princípio lógico, o princípio de identidade.

A partir do parágrafo §185, no entanto, as duas consciências-de-si passam a se relacionar com um maior grau de determinação, nesse momento, relata o autor, acompanharemos “[...] o extravasar do meio-termo nos extremos”, pois as consciências-de-si aparecem em oposição mútua, e como consequência dessa oposição, uma acaba sendo reconhecida enquanto a outra somente reconhece. Ou seja, a partir daqui acompanharemos o desenrolar de um “Reconhecimento Desigual” (HEGEL, 2012, p. 144).

O desequilíbrio entre as consciências-de-si se manifesta nesse momento, pois cada uma delas aparece como um ser-para-si mediante a exclusão de todo o ser-outro. É um momento em que um indivíduo se confronta com outro indivíduo, no qual, cada um está certo de si, mas não do outro. Por isso, essa certeza isolada não contém verdade alguma.

É importante lembrar que, como nessa segunda seção da *Fenomenologia do Espírito*, o objetivo da consciência aparece como a busca pela verdade da certeza de si mesma, essas consciências distintas devem travar uma “luta de vida ou morte”, pois “[...] precisam elevar à

verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si” (HEGEL, 2012, p.145). Mas aí temos um problema, pois, se cada um arrisca a própria vida tendo em vista a morte alheia, teremos como resultado no final do combate ou a morte ou a subjugação de um dos indivíduos e assim, a consciência não alcança a verdade da certeza de si e, conseqüentemente, a tão almejada “consciência-de-si”, a qual, como ressalta o próprio autor, se efetiva somente através de um “Reconhecimento Recíproco”.

Essa afirmação é muito importante para a compreensão do movimento geral do reconhecimento. Perceba-se que no itinerário da *Fenomenologia do Espírito* a efetividade do reconhecimento pressupõe a existência de duas consciências-de-si vivas, ou seja, a dialética do senhor e do servo não pode ter como resultado final a morte de uma das consciências, muito menos a morte de ambas.

Compreende-se, portanto, que ao final dessa experiência é necessário que ambas as consciências estejam vivas, pois sem o movimento do reconhecimento não há de fato a efetividade da “Consciência-de-si”. Esse enunciado nos leva a seguinte reflexão: haveria a possibilidade de se efetivar um “Reconhecimento Recíproco, Verdadeiro, Absoluto” a partir da relação estabelecida entre duas figuras tão distintas quanto a do senhor e a do servo, sem ao final do processo vislumbrarmos a superação de suas determinações? Será que é realmente possível efetivar um “Reconhecimento Recíproco” a partir da coexistência permanente de duas figuras tão distintas?

Assim, durante o desenvolvimento do “Reconhecimento Desigual” temos: (a) uma pura consciência-de-si, independente, com a essência do “ser-para-si”, eis a figura do Senhor; e também (b) uma consciência-de-si não-pura, dependente, pois a sua essência é marcada enquanto “ser-para-um-outro”, eis a figura do Servo.

3.3.1 A verdade do senhor

O senhor, diz Hegel, se relaciona mediatamente com o servo por meio do ser independente, o objeto, é a potência da relação e, ao mesmo tempo, se relaciona mediatamente com a coisa por meio do servo. Dentro dessa relação, somente o senhor tem o poder de aniquilar a coisa, consumi-la, e assim aquietar-se no gozo (HEGEL, 2012, p. 147-8). Somente o senhor tem esse privilégio, pois o objeto aparece para o servo com a determinação do ser-independente e, por isso, somente o trabalha.

Sendo assim, o senhor aparece como ser-reconhecido em dois momentos: no momento em que submete a outra consciência e no momento em que desfruta [goza] com os resultados do trabalho alheio.

Do lado do servo acompanhamos justamente o contrário, dois momentos de não-reconhecimento, ou seja, dois momentos em que aparece com a determinação do ser-inessencial. Qual será o resultado alcançado com esse desdobramento?

Analisando esta relação com o devido rigor torna-se evidente que a verdade da consciência independente está amparada na consciência dependente e, nessa perspectiva, a verdade do senhor é de fato a consciência do servo, a consciência inessencial, e o que temos até aqui é, somente, um reconhecimento unilateral.

3.3.2 A verdade do servo

Para a consciência do servo, o senhor é a essência, ou seja, a consciência independente para si é a verdade da consciência escrava, muito embora não assuma essa independência para si. Ao se defrontar com a figura do senhor, a consciência do servo sente a angústia em toda a sua essência, pois sente medo, medo da morte. Assim, se dissolve interiormente e tudo o que nela há de fixo, vacila. O medo do servo perante a figura do senhor, diz Hegel, é o início da sabedoria escrava, a consciência aparece aí como para-si, mas não como ser-para-si independente (HEGEL, 2012, p. 149). A consciência do servo somente encontra-se a si mesma por meio do trabalho e a verdade agora é outra:

- a) A satisfação do senhor é passageira, desvanece;
- b) O trabalho ao contrário é: “Desejo Refreado, Desvanecer Contido, o Trabalho Forma”. Ou seja, por meio do trabalho o puro-ser-para-si da consciência escrava se transfere para fora de si no elemento do permanecer;
- c) O formar não apresenta, porém, somente o significado positivo. O permanente que leva a consciência escrava a se reconhecer enquanto ser-para-si. Pois, apresenta ao mesmo tempo o significado negativo com relação ao medo absoluto do senhor;
- d) Como resultado, o servo chega, assim, a intuição do ser-independente (HEGEL, 2012, p. 150).

O servo, portanto, alcança a certeza de “ser em si e para si” independente no interior da própria servidão através de dois momentos: o momento do medo e o momento do formar. Essa é a conclusão final da dialética do senhor e do servo, apresentada por Hegel no parágrafo §196. No entanto, para nós, leitores da *Fenomenologia do Espírito*, essa conclusão aparece como um novo resultado alcançado, o qual exige de nossa parte uma revisão da totalidade do desenvolvimento expositivo apresentado pelo filósofo até aqui. Vejamos.

Num primeiro momento a figura do senhor aparecia como a verdadeira consciência-de-si independente, como a potência de toda a relação. O servo, ao contrário, aparecia como ser dependente e nesse aspecto como ser-inessencial. No entanto, depois de acompanharmos os desdobramentos lógicos apresentados por Hegel chegamos a uma nova conclusão: a verdade da consciência independente é a consciência dependente. A verdade, portanto, é subvertida.

Em seguida, acompanhamos os desdobramentos lógicos apresentados por Hegel a partir da consciência do servo e percebemos que, em verdade, o servo representa o ser-independente da relação e essa independência é alcançada a partir do medo e do trabalho experienciados no interior da própria servidão. Esse resultado, no entanto, nos faz levantar a seguinte questão: como fica a figura do senhor se, agora, o pressuposto para uma verdadeira efetividade da “consciência-de-si” é o medo e o trabalho?

Como o próprio Hegel descreve, a consciência-de-si independente do senhor era pura aparência, mera fantasia. Esse resultado nos leva a estabelecer uma reflexão sobre o desfecho da dialética do reconhecimento. Ao que parece, torna-se imprescindível uma reflexão sobre o emergir do “espírito”, ou seja, sobre o tão almejado “reconhecimento recíproco”, partindo da relação estabelecida entre duas figuras tão distintas quanto a do senhor e a do servo, tendo em vista que o próprio Hegel não apresenta uma resolução explícita sobre o problema levantado.

Diante de tais circunstâncias, compreendemos que uma possível interpretação sobre a efetividade de um reconhecimento verdadeiro pode estar amparada na morte da figura do senhor, tendo em vista que o próprio Hegel acaba por revelar a “Verdade do Senhor” como verdade meramente aparente, pois afinal de contas a “Verdade do Senhor” é a de ser dependente de uma outra consciência, e nesse caso, ser dependente do Servo.

No entanto, a morte do senhor não pode ser compreendida como a morte de uma figura singular, pois como vimos anteriormente, a morte de uma das consciências traz como consequência a inviabilidade desse processo de reconhecimento. Partindo desses pressupostos, compreendemos que a morte do senhor pode ser interpretada enquanto morte do senhorio, ou seja, enquanto morte de um específico modo de relação estabelecido entre os homens no decorrer da história, a relação de dominação de uns sobre outros.

Essa interpretação se torna ainda mais contundente, se levarmos em consideração um pequeno trecho apresentado por Hegel no segundo texto que compõe o quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, intitulado “B – Liberdade da consciência-de-si: estoicismo, cepticismo e consciência infeliz” no qual, afirma que: “A liberdade no pensamento tem

somente o puro pensamento por sua verdade; e verdade sem a implementação da vida. Por isso é ainda só o conceito da liberdade, não a própria liberdade viva” (HEGEL, 2012, p.154).

Por isso, de acordo com nossa interpretação, compreender que a dialética do senhor e do servo tem como finalidade um reconhecimento recíproco, sem, no entanto, apresentar uma mudança qualitativa e radical na relação estabelecida entre essas duas consciências-de-si envolvidas, é um tremendo equívoco. Afirmar a possibilidade de um “reconhecimento recíproco”, a partir da coexistência permanente de duas figuras tão distintas, quanto à do senhor e a do servo, significa a defesa da “obstinação”, aquilo que Hegel define como “uma liberdade que ainda permanece no interior da servidão” (HEGEL, 2012, p. 151), concepção criticada por ele mesmo. Nessa perspectiva, concordamos com Marcuse ao afirmar que:

Então o homem é livre porque ‘persistentemente se retira do movimento da existência, tanto da ação como do sofrimento, na pura essencialidade do pensamento’. Hegel dirá, no entanto, que esta não é a liberdade real. É apenas complemento de ‘uma época de medo e servidão universais’. Ele repudia, pois, esta falsa espécie de liberdade, e corrige a afirmação acima transcrita (MARCUSE, 2004, p. 111)⁴⁶.

Destacamos esse trecho da obra *Razão e Revolução* de Marcuse, pois concordamos que o tema da liberdade transpassa toda essa passagem da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Daí a importância de não perdermos de vista que essa reflexão se desenvolve a partir da “Dominação” e da “Escravidão”, ou seja, a partir do modo como duas consciências-de-si distintas se relacionam entre si.

Assim, acompanhando o movimento da “dialética do reconhecimento” apresentada entre os parágrafos §178 e §196 na segunda seção da *Fenomenologia do Espírito* percebemos que, apesar de Hegel anunciar no parágrafo §177 que a exposição dessa “dialética” terá como resultado o advento de uma nova figura fenomenológica, a figura do Espírito, um “Eu, que é Nós, Nós, que é Eu” (HEGEL, 2012, p. 142), curiosamente, não é esse o verdadeiro resultado

⁴⁶ A dialética do “senhor e do escravo” é, sem sombra de dúvidas, uma das mais belas passagens da filosofia ocidental. Não só bela como também polêmica. Em um dos livros didáticos utilizado no estado do Paraná – *Filosofando: introdução à filosofia* – encontramos, por exemplo, um recorte retirado do livro *Do Renascimento à pós-modernidade: uma história da filosofia moderna e contemporânea* escrita por Gilbert Hottois que retrata de forma resumida essa passagem da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Nesse recorte, depois de apresentar alguns detalhes que compõem a “luta pelo reconhecimento” travada pelo senhor e pelo escravo, escreve Hottois: “Em Hegel, essa liberdade, conquistada na e por meio da servidão do trabalho, não vai além da tomada de consciência interior individual pelo escravo de seu próprio valor, dentro de uma condição que ele continua, entretanto, a assumir estoicamente, sem empreender modificá-la” (ARANHA & MARTINS, 2013, p. 151). Ao que tudo indica Hottois não se atém ao pré-anúncio de Hegel sobre o ceticismo, o estoicismo e a consciência infeliz, que aparece ao final da primeira parte do quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, momento em que o pensador alemão faz uma crítica à “obstinação”.

alcançado no interior desses parágrafos. Nessa mesma perspectiva, ressalta Ramón Valls Plana:

O senhor domina o servo e o servo acaba dominado pelo senhor. Por isso, este primeiro caso de inter-subjetividade não pode constituir a plena realização do conceito hegeliano de espírito, porque no espírito, a comunidade intersubjetiva há de ser igualitária. Deve ser assegurada a plena liberdade e independência de todos os membros por igual (PLANA, 1994, p. 81 [Tradução Nossa]).

De acordo com nossas leituras esse parece ser o verdadeiro objetivo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, alcançar a plenitude originária do espírito enquanto *logos* universal absoluto das relações humanas e também das relações naturais à guisa dos ensinamentos de um filósofo, considerado por muitos como “o obscuro”: “Heráclito diz que para os despertados um mundo único e comum é, mas o s que estão no leito cada um se revira para o seu próprio” (HERÁCLITO, 1973, p. 93).

No atual estágio do desenvolvimento expositivo da obra, acompanharemos a apresentação de algumas figuras que compõem esse cenário dramático e trágico de luta dos seres humanos por reconhecimento no desenrolar da história⁴⁷. Avançaremos, portanto, para uma análise reflexiva sobre o segundo texto que compõe a “Consciência de si”.

3.4 A liberdade da consciência-de-si

As premissas para que a consciência se desdobre em autoconsciência estão, agora, evidentes. Sem o medo universal e sem a disciplina do trabalho a consciência não se mostra capaz de elevar-se para níveis mais elevados do saber. Porém, no atual nível do desenvolvimento expositivo de sua obra, Hegel apresenta algumas figuras da consciência-de-si manifestas no desenrolar da história do pensamento ocidental que, de acordo com sua

⁴⁷ É importante salientar que, aos poucos, todo o raciocínio lógico apresentado por Hegel na primeira seção da *Fenomenologia do Espírito*, passa a mesclar-se com alguns “eventos” ou “figuras” que marcaram a história da civilização ocidental. Essa é uma das características do método expositivo dialético hegeliano, apresentar didaticamente a unidade entre forma e conteúdo, daí a necessidade de avançarmos pacientemente dum discurso lógico e abstrato a um discurso histórico e concreto. O idealismo absoluto de Hegel, não pode ser compreendido, portanto, com um teor “subjetivista”. Nessa perspectiva, vale a pena lembrar as palavras de Labarrière: “De forma resumida, as coisas não são imediatamente idênticas ao pensamento, porém é preciso que o pensamento se torne idêntico ao que elas são, convertendo-se em coisa. Assim, pressentimos de forma radical que o idealismo absoluto de Hegel está muito além (ou muito próximo) da oposição entre idealismo e realismo; é impossível compreender concretamente a liberdade *em si mesma*, senão no movimento de sua *efetividade histórica*” (LABARRIÈRE, 1985, p. 159 [Tradução Nossa]).

interpretação, permaneceram presas a uma liberdade subjetiva e abstrata, ou seja, permaneceram numa liberdade meramente pensada.

3.4.1 *O estoicismo*

A primeira figura da consciência-de-si que aparece como consciência independente, assume para si as determinações ontológicas da própria vida enquanto ser responsável pelo aparecer de todas as coisas. Nessa perspectiva, diz Hegel:

Surgiu, assim, para nós, uma nova figura da consciência-de-si: uma consciência que é para si mesma a essência como infinitude ou puro movimento da consciência: uma consciência que *pensa*, ou uma consciência-de-si livre (HEGEL, 2012, p. 152).

Com o estoicismo, portanto, a consciência aparece como o fundamento essencial de toda a realidade, não só do seu “Eu”, enquanto “Ser-pensante”, mas também como fundamento do “Ser-pensado”, ou seja, de toda a realidade objetiva.

Hegel também faz questão de destacar que não se trata de um processo de “representação”, mas sim de “conceptualização”. Não se trata, portanto, de uma re-apresentação subjetiva daquilo que está fora da consciência, pois o estóico é aquele que concebe que todas as determinações ontológicas “dos seres” são nada mais nada menos que uma atividade conceitual desenvolvida no seu próprio interior e é justamente nisso que consiste sua liberdade.

Sendo assim, o estóico não pode ser afetado por outra coisa que não seja o seu próprio pensar, por isso, no que diz respeito às relações de dominação e de servidão, se mostra como um ser completamente indiferente, pois:

[...] seu agir é livre, no trono como nas cadeias, e em toda [forma de] dependência de seu ser-aí singular. [Seu agir] é conservar-se na impassibilidade que continuamente se *retira* do movimento do ser-aí, do atuar como do padecer, para *a essencialidade simples do pensamento* (HEGEL, 2012, p. 153 [Grifos do Autor]).

Ainda no que diz respeito a essas relações histórico-sociais de dominação e servidão, nas quais se desenvolve essa filosofia⁴⁸, não podemos associar a postura do estóico à postura

⁴⁸ A filosofia estóica aparece no chamado “Período Helenístico”, momento em que os macedônios, sob o comando dos Imperadores Felipe e Alexandre Magno, dominaram toda a Grécia alterando o modo como os gregos se organizavam socialmente. Por isso, diz Hegel: “Como forma universal do espírito do mundo, [o estoicismo] só podia surgir num tempo de medo e de escravidão universais, mas também de cultural universal, que tinha elevado o formar até o nível do pensar” (HEGEL, 2012, p. 154).

da obstinação, pois enquanto a obstinação consiste num livre apego a singularidade no interior da servidão, o estóico, por sua vez, se afasta da servidão a todo instante para o âmbito da “pura universalidade” do pensamento.

Hegel, no entanto, parece discordar dessa concepção filosófica. Concorde que, sem dúvida, quando a consciência “pensa o conteúdo, o destrói como um *ser* alheio”, mas para ele, “o conceito é conceito *determinado* e justamente essa *determinidade* é o alheio que o conceito possui nele” (HEGEL, 2012, p. 154 [Grifos do Autor]). Ou seja, para Hegel, o pensamento é sim o responsável por vincular o objeto ao sujeito, porém, isso não é o suficiente para afirmarmos que as determinações da realidade objetiva são resultantes da atividade pensante. Para o filósofo alemão, portanto, o vínculo entre as realidades subjetiva e objetiva deve ser compreendido pela mediação do conceito que traz em si essa unidade originária entre ser e pensar.

3.4.2 O ceticismo

Enquanto o estoicismo fica preso à liberdade abstrata e conceitual da consciência-de-si, o ceticismo aparece como realização plena da consciência estóica, pois com essa nova figura da consciência, torna-se latente a inessencialidade de toda a realidade sensível e perceptiva para a sua efetividade. O cético, nesse aspecto, aparece como radicalização da filosofia estóica e, enquanto esse permanece passivo e indiferente em relação aos fenômenos da realidade objetiva, aquele aparece com a determinação de um agir desenfreado. Nesse sentido escreve Hegel:

Assim, a consciência-de-si cética experimenta, nas vicissitudes de tudo que queria consolidar-se para ela, sua própria liberdade, como dada e mantida para si através de si mesma, ela é essa *ataraxia* do pensar-se a si mesmo, a imutável e *verdadeira certeza de si mesmo*. Certeza que não surge de algo alheio, que faça desmoronar dentro de si seu desenvolvimento multiforme, nem [surge] como um resultado que tivesse seu vir-a-ser na retaguarda. Ao contrário: a consciência mesma é a *absoluta inquietude dialética* (HEGEL, 2012, p. 157 [Grifos do Autor]).

Por isso, enquanto “negatividade absolutamente subjetiva”, a consciência cética aparece com uma dinâmica frenética e confusa, pois aquilo que nega num primeiro momento, pode aparecer num segundo momento como evidência do seu ser. O contínuo desdizer-se aparece, portanto, como uma das principais características do cético, o qual:

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 as potências de seu proceder (HEGEL, 2012, 158 [Grifos do Autor]).

Parece explícito o descompasso entre o exprimir e o agir do cético. A maleabilidade extremada do ceticismo contribui com uma espécie de teimosia da consciência que parece não suportar qualquer relação consensual com seus pares, pois está sempre disposta a afirmar o contrário do que lhe apresentam: se lhe afirmam “A”, ela afirma “B”, e assim sucessivamente.

Hegel destaca também que essa maleabilidade dos céticos contribui ao mesmo tempo com uma permanente oscilação da consciência em duas consciências opostas: uma que assegura a igualdade do seu ser-para-si e outra que, imersa no ser-aí sensível e perceptível, aparece como consciência contingente, perdida, fora-de-si. E, ao que tudo indica, a grande deficiência dos céticos está na falta de uma reflexão auto-crítica sobre o seu comportamento, o que faz com que permaneçam inconscientemente presos a essa postura vacilante e contraditória.

A partir do momento que a consciência cética torna-se ciente dessa dualidade no seu interior, surge uma nova figura no desenrolar das experiências da consciência.

3.4.3 A consciência infeliz

A “consciência infeliz” possui essa característica justamente pelo fato de estar cônica de sua cisão interna em duas consciências opostas, bem como pelo fato de, ao mesmo tempo, não conseguir alcançar a “unidade contraditória absoluta” entre aquela que concebe como singular, inessencial e mutável e aquela que concebe como universal, essencial e imutável. Sua situação se torna ainda mais desconfortável justamente pelo fato de se auto-determinar como a consciência singular, inessencial e mutável. Essa sensação tende a ser agravada, pois além de se auto-impor as características de um “ser inferior”, ainda assim, é cônica da existência de um “ser superior” e, de fato, esse “ser superior” faz parte de sua constituição e ela o reconhece enquanto tal, mas de tal modo que o reconhece como uma essência distinta da sua. Assim, afirma Hegel:

[...] *a relação entre ambas é*, para ela, como uma relação da essência para com a inescência, de sorte que essa última deve ser supressumida. Mas enquanto as duas consciências são igualmente essenciais e contraditórias, ela é somente o movimento contraditório, onde o contrário não chega ao repouso em seu contrário, mas nele se reproduz somente como contrário (HEGEL, 2012, p. 160 [Grifos do Autor]).

A consciência infeliz, portanto, é uma unidade, mas uma unidade que permanece presa a unilateralidade de duas consciências antagônicas que “habitam” um único e mesmo ser, sem

mesclarem-se, porém, numa “unidade homogênea e orgânica”. A “diversidade antagônica” entre duas consciências opostas permanece latente no interior da consciência infeliz que, enquanto “nulidade”, busca incessantemente elevar-se ao “Imutável”.

Partindo desses pressupostos, pode-se dizer que a consciência se relaciona com esse “ser superior” de três modos: 1º) como um “ser-oposto” ao “Imutável” que a condena; 2º) como uma “figura” do “Imutável”, ou seja, como parte integrante desse “ser superior”; e 3º) se reconhece no interior do “Imutável” manifestando-se, assim, como “espírito”. Aqui, porém, Hegel faz alguns esclarecimentos enfatizando principalmente sobre o segundo e o terceiro modo:

[...] a consciência imutável conserva também em sua própria figuração o caráter e os traços fundamentais do ser-cindido e do ser-para-si, frente à consciência singular. Portanto, em geral, é apenas um *acontecer* para esta consciência, que o Imutável adquira a figura da singularidade [...]. *Encontrar-se* enfim no Imutável lhe aparece, em parte, como produzido por ela mesma – ou ter ocorrido porque ela mesma é singular (HEGEL, 2012, p. 161 [Grifos do Autor]).

Ou seja, os três modos de relação entre a consciência e o “Imutável” são, em grande medida, modos de compreensão da consciência singular, pois como alerta o próprio Hegel “[...] ainda não surgiu o Imutável tal qual é *em-si e para-si mesmo*; não sabemos, pois, como ele se comportará” (HEGEL, 2012, p. 161 [Grifos do Autor]). O importante é perceber que a consciência singular concebe uma “suposta” unidade com o “Imutável”, pois “pode acontecer” que esse “ser superior” se configure em singularidade.

O problema é que essa configuração do “Imutável” não é o suficiente para aliviar as dores que resultam da tensão que permanece no interior da consciência infeliz, em verdade, essa configuração do “Imutável” faz com que mantenha acesa a “chama da esperança” de efetivar sua unidade com ele. Por isso, a partir de então, a consciência singular assume como meta a suprassunção do “Imutável não figurado”, ou seja, o “Imutável” aparece como efetividade singular, mas não por completo, apenas em parte, daí a necessidade da consciência singular continuar em sua árdua busca.

Nesse contexto, segundo Hegel, o esforço despendido pela consciência em sua busca pela unidade com o “Imutável” também se manifesta de forma tríplice: “1º) como *pura consciência*; 2º) como *essência singular* que se comporta ante a *efetividade* como desejo e trabalho; e 3º) como *consciência* de seu *ser-para-si*” (HEGEL, 2012, p. 162).

Como “consciência singular pura” alcança as determinações do “Imutável figurado”, mas de forma unilateral e imperfeita. Mesmo assim, a consciência infeliz apresenta um salto

qualitativo em relação à consciência estóica e à cética. Enquanto o estóico abstrai toda a realidade sensível e perceptiva se refugiando no campo do pensamento e o cético se entrega aos devaneios contraditórios inconscientes do puro pensamento, a consciência infeliz assume para si a mediação entre ambos, mantendo a realidade sensível e perceptiva unida ao puro pensamento, “porém não se elevou ainda àquele pensar *para o qual* a singularidade da consciência se reconciliou com o puro pensar mesmo” (HEGEL, 2012, p. 163 [Grifos do Autor]).

Por isso, a consciência infeliz continua sua caminhada com “fervorosa devoção”, mesmo que sem a conquista do resultado almejado. Sente a presença do “Imutável”, mas essa sensação não é o suficiente para a efetividade da certeza de si mesma, pois, afinal de contas, esse “ser superior” está determinado desde o princípio como um “além-inatingível”. Assim, a consciência singular retorna a sua condição de ser inessencial com a característica de “ser-dependente”.

Com esse retorno, a consciência singular passa a se relacionar com a configuração singular do “Imutável” através do desejo e do trabalho e, assim, adentramos, pois, na segunda forma indicada logo acima. Com esse resultado, a consciência singular passa a acreditar que toda a sua relação com a realidade objetiva acaba sendo guiada pela “intervenção divina”, ou seja, para ela, sua capacidade de trabalhar é nada mais nada menos que “um dom” concedido pelo “Imutável” e seus desejos são satisfeitos somente enquanto o “Imutável” o permite. Nesse contexto, portanto, toda a sua existência aparece como dependente da “graça divina”. Nessa perspectiva, os comentários de Marly Soares são de grande valia:

Nessa aparente perda de sua independência, a consciência, de fato, se realizou como desejo, trabalho e prazer. E, assim, é mais consciência-de-si do que nunca, uma vez que, nessa renúncia, ela, como existência singular que é para si, se opõe ao Imutável (SOARES, 2014, p. 143).

A consciência singular está cônica do seu *ser-para-si*, mas ainda assim, concebe o seu ser como oposto ao “Imutável”. A sua infelicidade vem à tona, mesmo com a efetividade da certeza de si mesma, pois ao comparar o seu ser com o “esplendor” do ser “Imutável” reconhece que não passa de um ser miserável, finito e carente. Esse impasse será somente resolvido a partir do momento que a consciência singular reconhecer que esse ser “Imutável”,

“Essencial” e “Universal” é fruto de sua atividade consciente enquanto vida da própria “Razão”⁴⁹.

⁴⁹ A análise dessa nova figura do saber, “A Razão”, não será desenvolvida nesse trabalho. Mesmo assim, concluímos um ciclo investigativo importante para a *Fenomenologia do Espírito*, as duas primeiras seções foram pacientemente analisadas e no desenrolar de nossas leituras o problema que ressaltamos para nossa pesquisa foi elucidado. Passemos, portanto, às “considerações finais”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acompanhar o desenvolvimento expositivo da *Fenomenologia do Espírito* é, sem sombra de dúvida, uma aventura inusitada na qual a riqueza, a profundidade e a originalidade do escrito de Hegel aparecem ligadas à simplicidade e a uma sensibilidade tamanha que propiciam ao leitor uma experiência artilosa, espantosa, e por isso mesmo, genuinamente filosófica.

Ademais, o problema nuclear de nossa pesquisa que buscamos elucidar no decorrer dessa investigação foi a passagem da “consciência” para a “consciência-de-si” que se mostrou como um “verdadeiro obstáculo” para a nossa compreensão durante um bom tempo, pois as premissas que fortalecem o “elo necessário” de ligação entre a “primeira seção”, na qual, as experiências são desveladas por uma “consciência isolada”, imersa numa realidade meramente objetiva, e a “segunda seção”, na qual, as experiências passam a ser analisadas no campo da “inter-subjetividade”, ainda não haviam sido devidamente compreendidas. No estágio inicial da pesquisa havia, portanto, uma questão desconfortante: por que a consciência tem de passar, necessariamente, do “eu” para o “nós”? De outro modo, por que a consciência deve necessariamente avançar de uma relação “solitária” para uma relação “coletiva”, “social”?

Como vimos, há um momento da *Fenomenologia do Espírito* em que a consciência chega num determinado nível de suas experiências que já não há mais “alternativas” para consolidar sua certeza a partir de uma relação restrita com a realidade meramente objetiva. Ao final das experiências da primeira seção, a consciência se depara com uma espécie de “esgotamento” ou “situação *aporética*”.

Com a exposição da “Consciência”, evidencia-se que seu “ser” consiste num processo gradual de elevação de saber. Nesse sentido, a consciência avança do “isto” para a “coisa”, da “coisa” para a “força”, da “força” para a “lei”, da “lei” para a “infinitude” e com a “infinitude”, parece ter-lhe restado somente uma única “via”, “a via do ser”, ou seja, da própria “vida”, da própria “existência”.

Sob um olhar mais apurado, percebe-se que o avanço das experiências “travadas” entre consciência e objeto corresponde ao processo gradual de enriquecimento do discurso da consciência frente as *aporias* que emergem nesse caminho, ou seja, a formação da consciência constitui-se como um processo de “autotransformação” a partir de “um-outro”. Afinal, se em seu despertar o seu discurso aparece vinculado e dependente de toda a realidade física ou objetiva, aos poucos fica latente um processo gradual de descolamento do seu discurso em

relação a essa realidade sensível e perceptiva. Avança, portanto, de um nível de saber dependente da realidade física para outro, no qual seu saber aparece como um ser independente dessa realidade, ou seja, aparece como um saber metafísico e, se a consciência aparecia antes como um ser meramente passivo, revela-se pouco a pouco como um ser ativo, mesmo que ela ainda não esteja apta a reconhecer de forma efetiva essa sua desenvoltura. As contradições experienciadas nesse novo nível do saber evidenciam, no entanto, os seus limites, impondo à consciência uma radicalização no caminho de suas investigações.

É justamente nesse processo de radicalização que se abre a possibilidade de aproximação da *Fenomenologia do Espírito* às “ontologias” desenvolvidas por alguns pensadores pré-socráticos, como Tales e Heráclito. Com a radicalização da investigação instaurada por Hegel, no que diz respeito à permanente tensão que se manifesta nas relações entre consciência e realidade objetiva, chega-se ao limite extremo da trajetória fenomenológica, ao elo de mediação originário que, dialeticamente, vincula e separa todos os “seres” no desenrolar contraditório de sua efetividade. Chega-se, portanto, àquilo que alguns filósofos gregos concebiam como *arché*: “princípio permanente” sempre vinculado à *phýsis*: “princípio delimitador”. Eis o momento em que, necessariamente, a consciência se debruça sobre o conceito de vida, enquanto fundamento (ontológico) permanente do aparecer delimitador de todas as coisas.

A exposição do conceito de vida é, sem sombra de dúvidas, uma das passagens mais impressionantes da *Fenomenologia do Espírito*, na qual, é possível vislumbrar a fidelidade de Hegel frente ao “modo de exposição dialético” do conceito, nesse caso em específico, o conceito de vida. O que nos impressiona é a capacidade de Hegel de lidar com problemas “simples” de forma “profunda”, com o devido rigor conceitual, “encaminhando” ao mesmo tempo pacientemente o leitor nos diversos níveis de desenvolvimento do conceito.

Esse “modo de exposição dialético” que perpassa toda a *Fenomenologia do Espírito* é também um “modo de exposição pedagógico”, capaz de elevar a consciência do leitor, que se apresenta inicialmente em seus níveis mais frágeis e elementares, ainda imersa no “reino dos pré-conceitos”, encaminhando-o gradativamente para níveis mais ricos e desenvolvidos do saber ou à “efetividade do conceito”.

Nessa perspectiva, a transição da “consciência” que tem como fundamento de sua experiência um “eu isolado” para a “consciência-de-si” que, de modo contrário, tem como fundamento de sua experiência o jogo da “inter-subjetividade”, deve ser concebida como “necessária”, pois toda a *Fenomenologia do Espírito* tem como pressuposto essa dimensão ontológica social expressa na figura do “espírito”. E como vimos no decorrer da exposição

hegeliana, essa figura é a manifestação do próprio absoluto: “[...] *Eu*, que é *Nós*, *Nós*, que é *Eu*” (HEGEL, 2012, p. 142).

A *Fenomenologia do Espírito* enquanto “ciência da experiência da consciência” tem como meta final a efetividade da identidade entre ser e pensar. Nesse caminho, portanto, a consciência busca “desenfreadamente” a “certeza de seu conhecimento” e, ao que tudo indica, busca algo mais, busca a “verdade dessa certeza”. A questão que está em jogo é: há alguma possibilidade da efetividade dessa certeza numa relação travada entre uma “consciência solitária” e uma realidade meramente objetiva? Há alguma possibilidade de se obter a certeza de um saber sem compartilhar e por à prova a veracidade do mesmo?

Segundo os pressupostos da *Fenomenologia do Espírito*, não é possível. É impossível de se obter a certeza de si sem a presença de outro ser semelhante a si mesmo. Assim, todo saber deve passar pelo processo de reconhecimento: deve ser aprovado ou reprovado num processo de embate. Por isso, a passagem transitória da primeira seção, a da “Consciência”, para a segunda seção, a da “Consciência-de-si” deve ser compreendida como necessária. Caso contrário a consciência estaria fadada a permanecer presa ao “reino fantasioso das opiniões”, no qual, triunfariam “[...] homens que não sabem ouvir nem falar” (HERÁCLITO, 1973, p. 87).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANHA, M. L. A. & MARTINS, M. H. P. *Filosofando: introdução à filosofia*. 5ª Edição. São Paulo: Moderna, 2013.

BENOIT, H. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Ed. Moderna, 2006.

_____. Marx, Trotsky, o Indivíduo e o Silêncio dos Poetas. *Revista Mais Valia* (São Paulo), Vol. 3, p. 107-8, 2008.

BERGE, D. *O Logos Heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.

CHIEREGHIN, F. *Introdução à leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tradução de Obílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1998.

CIRNE-LIMA, C. R. Dialética e À Guisa de Resposta. *Cirne: Sistema & Objeções*. (Org.) Adriano Naves de Brito, Porto Alegre: Ed. Unisinos, 2008.

CORIOLOANO, E. V. O absoluto enquanto Processo em Heráclito e Hegel. *Polymatheia – Revista de Filosofia*, Fortaleza, Vol. I, Nº 1, p. 29-40, 2005.

FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 7ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2012.

_____. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução de Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

_____. *Ciência de La Lógica: Primera Parte*. Traducción directa de alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Libreria Hachette S. A, 1956.

HEIDEGGER, M. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Ed. Discurso Editorial, 1999.

LABARRIÈRE, P-J. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel: Introducción a una lectura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

MARCUSE, H. *Ontologia de Hegel y teoria de la historicidad*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, S. A., 1970.

_____. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

MENESES, P. *Hegel & a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2003.

_____. *Abordagens Hegelianas*. Recife: Coleção NEAL - 6, 2004.

_____. O Desafio de Traduzir Hegel para o Português. *Revista Eletrônica Instituto Humanitas Unisinos*, Edição 217, p. 47-49, 2007.

NICOLAU, M. F. A. A *Fenomenologia do Espírito* como uma “Pedagogia do Caminho”. *Cadernos online do XV Encontro Nacional da ANPOF: textos*, p. 493-504, 2012.

PLANA, R. V. *Del Yo al Nosotros: lectura de la Fenomenología Del Espíritu de Hegel*. 3ª Edición. Barcelona: PPU, 1994.

PLATÃO. *A República de Platão*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999 (Os Pensadores).

SANTOS, J. H. Rememorando a Fenomenologia do Espírito. *Revista Eletrônica Instituto Humanitas Unisinos*, Edição 217, p. 05-10, 2007.

_____. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

SCHMIDT, A. O movimento tautológico da natureza: sobre a gênese da consciência de si a partir da consciência na *Fenomenologia do Espírito*. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Nº 17, p. 21-29, 2012.

SOARES, M. C. Liberdade da consciência-de-si: estoicismo, ceticismo e a consciência infeliz. In: *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Ed. Loyola, p. 131-145, 2014.

SPINELLI, M. *Filósofos Pré-Socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: ediPUCRS, 2012.

TALES & HERÁCLITO. *Pré-Socráticos*. Tradução de Wilson Regis, José Cavalcante Souza e Ernildo Stein. 1ª Edição. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores, Vol. I).

TOCHTROP, L. *Dicionário Alemão-Português*. Porto Alegre: Editora Globo, 1952.

VAZ, H. C. L. Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Sintese - Rev. de Filosofia*, Belo Horizonte, Vol. 8, Nº 21, p. 7-29, 1981.

VIEIRA, L. A. *A Desdita do Discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

VIEIRA, L. A. & SILVA, M. M. [Orgs]. *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.