

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

versão corrigida

Mariana Cavichioli Gomes Almeida

Sob as águas turvas do entendimento: Hegel e as dinâmicas entre
saber e verdade na dialética da consciência

São Paulo

2023

Mariana Cavichioli Gomes Almeida

Sob as águas turvas do entendimento: Hegel e as dinâmicas entre
saber e verdade na dialética da consciência

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Oliver Tolle. Versão corrigida.

São Paulo

2023

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

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

A444s Almeida, Mariana
Sob as águas turvas do entendimento: Hegel e as
dinâmicas entre saber e verdade na dialética da
consciência / Mariana Almeida; orientador Oliver
Tolle - São Paulo, 2023.
144 f.

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

1. Dialética. 2. Consciência. 3. Entendimento. 4.
Hegel. 5. Fenomenologia do Espírito. I. Tolle,
Oliver, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

ALMEIDA, M. C. G. Sob as águas turvas do entendimento: Hegel e as dinâmicas entre saber e verdade na dialética da consciência. 2023. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof.(a) Dr.(a): _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.(a) Dr.(a): _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.(a) Dr.(a): _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.(a) Dr.(a): _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

*O que é, o que é?
Clara e salgada
Cabe em um olho e pesa uma tonelada
Tem sabor de mar
Pode ser discreta
Inquilina da dor
Morada predileta
Na calada ela vem
Refém da vingança
Irmã do desespero
Rival da esperança
Pode ser causada por vermes e mundanas
Ou pelo espinho da flor
Cruel que você ama
Amante do drama
Vem pra minha cama
Por querer, sem me perguntar me fez sofrer
E eu que me julguei forte
E eu que me senti
Serei um fraco quando outras delas vir
Se o barato é louco e o processo é lento
No momento
Deixa eu caminhar contra o vento
Do que adianta eu ser durão e o coração ser vulnerável?
O vento não, ele é suave, mas é frio e implacável
(E quente) borrou a letra triste do poeta
(Só) correu no rosto pardo do profeta
Verme sai da reta
A lágrima de um homem vai cair
Esse é o seu B.O. pra eternidade*

RESUMO

ALMEIDA, M. C. G. Sob as águas turvas do entendimento: Hegel e as dinâmicas entre saber e verdade na dialética da consciência. 2023. 144 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Esta pesquisa investiga as dinâmicas entre saber e verdade nos três capítulos iniciais *A certeza sensível*, *A percepção* e *Força e entendimento*, que compõem a primeira parte da *Fenomenologia do Espírito*. Em cada um desses capítulos, Hegel desenvolve uma figura da consciência, levando em conta a forma que a consciência assume na relação dialética com seu objeto e, ainda, tendo em vista as diversas modalidades de saber e suas tensões internas que possibilitam a transição à próxima figura. Iniciamos essa pesquisa com uma análise da filosofia cartesiana, uma vez que a certeza do cogito é considerada um marco para a filosofia moderna na relação entre o saber subjetivo e sua primeira evidência. Veremos que, em Descartes, as representações intelectuais precedem às sensíveis e a ideia de Deus consiste em uma certeza que se liga ao exterior por aquilo que Hegel, em sua leitura crítica desse filósofo, tomará como uma representação do universal. Como uma transição para filosofia hegeliana, pretendemos abordar as diferentes certezas em alguns filósofos específicos, agora em um viés mais comparativo que trata das cisões e identidade entre o sujeito e o objeto nas filosofias de Kant, Fichte e Schelling. Nossa investigação parte da constatação de que a certeza é o elemento no qual o saber da consciência e a verdade coincidem e que a figura do entendimento é palco de dinâmicas a partir das quais Hegel busca, nessa primeira parte da *Fenomenologia*, dar um destino que lhe é próprio para questões relacionadas à interação entre determinações sensíveis e determinações de pensamento no percurso da consciência – questões importantes na definição das relações entre saber e verdade que antecedem o surgimento daquilo que Hegel nomeia como conceito.

Palavras-chave: Hegel, dialética, consciência, entendimento

ABSTRACT

ALMEIDA, M. C. G. Under the murky waters of understanding: Hegel and the dynamics between knowledge and truth in the dialectic of consciousness, 2023. 144 p. Dissertation (Masters) – Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences. Department of Philosophy, University of São Paulo, São Paulo, 2023.

This research investigates the dynamics between knowledge and truth in the three initial chapters *Sense certainty*, *Perception*, and *Force and understanding*, which make up the first part of the *Phenomenology of Spirit*. In each of these chapters, Hegel develops a formation of consciousness, taking into account the form that consciousness assumes in the dialectical relationship to its object and, also, bearing in mind the different modalities of knowledge and their internal tensions that make possible the transition to next formation. We started this research with an analysis of Cartesian philosophy, since the certainty of the cogito is considered a milestone for modern philosophy in the relationship between subjective knowledge and its first evidence. We will see that, in Descartes, intellectual representations precede sensible ones and the idea of God consists of a certainty that is linked to the exterior by what Hegel takes, in his critical reading of this philosopher, as a representation of the universal. As a transition to Hegelian philosophy, we intend to approach the different conceptions of certainties in some specific philosophers, now in a more comparative perspective that deals with the divisions and identity between the subject and the object in the philosophies of Kant, Fichte and Schelling. Our investigation starts from the hypothesis that certainty is the element in which the knowledge of consciousness and truth coincide and that the formation of understanding is the stage of dynamics from which Hegel seeks to give his own destination for questions related to the interaction between sensitive determinations and thought determinations in the course of consciousness – important questions in the definition of the relations between knowledge and truth that precede the emergence of what Hegel names as Notion.

Key-words: Hegel, dialectic, consciousness, understanding

Lista de abreviaturas

FEN: *Fenomenologia do Espírito* de G. W. F. Hegel (HEGEL, 2002)

LHF/ENG: *Lições sobre a História da Filosofia* (versão em inglês) de G. W. F. Hegel (HEGEL, 1990)

LHF/ESP: *Lições sobre a História da Filosofia* (versão em espanhol) de G. W. F. Hegel (HEGEL, 1955)

MED: *Meditações Metafísicas* de R. Descartes (DESCARTES, 1979)

DM: *Discurso do Método* de R. Descartes (DESCARTES, 1979)

JH: *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito* de J. Hyppolite (HYPPOLITE, 1999)

PF: *Princípios da Filosofia* de R. Descartes (DESCARTES, 1997)

FL: *Descartes: A Metafísica da Modernidade* de F. Leopoldo Silva (SILVA, 2005)

SUMÁRIO

1. Introdução.....	10
1.1. Sobre o entendimento e justificativa do percurso proposto.....	12
1.2. A questão da dinâmica.....	15
1.3. O saber e o seu objeto.....	16
1.4. Consciência e padrão de medida	19
1.5. Relações entre saber e verdade	22
2. O desenvolvimento da certeza cartesiana e a fragilidade da ideia de Deus como representação	25
2.1. Descartes e a dúvida enquanto método.....	25
2.2. O cogito cartesiano e o “pensar que procede de si próprio”	30
2.3. A leitura hegeliana da ideia de Deus em Descartes.....	35
3. As diferentes certezas: considerações sobre a construção da certeza sensível de Hegel ..	46
3.1. As críticas hegelianas à intelecção: a certeza da verdade de Descartes poderia alcançar a verdade da certeza dela mesma?.....	47
3.2. Sobre as cisões e a identidade entre sujeito e objeto: considerações acerca de Kant, Fichte e Schelling	52
3.3. O posicionamento da certeza sensível.....	76
4. O destino do objeto da certeza na <i>Fenomenologia</i>	82
4.1. O saber sensível como ponto de partida	83
4.2. Percepção e a determinação pelo múltiplo	96
4.3. O esvaziamento no entendimento e o surgimento do conceito	112
5. Considerações Finais.....	137
6. Referências Bibliográficas	142

1. Introdução

O objetivo da presente pesquisa é investigar as dinâmicas entre saber e verdade na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Em particular, ela consiste em um estudo mais detido sobre como essa questão aparece nos três capítulos iniciais dessa obra: *A certeza sensível, A percepção, Força e entendimento*, que compõem a primeira parte da *Fenomenologia*, chamada *consciência*. Em cada um desses capítulos, Hegel desenvolve uma figura (*Gestaltung*) da consciência, levando em conta a forma que a consciência assume na relação dialética com seu objeto (*Gegenstand*) e, ainda, tendo em vista as diversas modalidades de saber e suas tensões internas que possibilitam a transição à próxima figura. Na organização dessa pesquisa, talvez se faça notar uma ênfase em dois assuntos: a certeza e o entendimento, principalmente considerando os Capítulos 2 e 3 dessa Dissertação que tratam do marco cartesiano e de outros filósofos com quem Hegel se põe em diálogo. Esses dois Capítulos preparam a entrada em nosso estudo sobre a *Fenomenologia* no Capítulo 4 dessa pesquisa. De fato, parte-se aqui de uma hipótese de que a certeza é o elemento no qual saber da consciência e verdade coincidem e que a figura do entendimento é palco de dinâmicas a partir das quais Hegel busca dar um destino que lhe é muito próprio para questões relacionadas às formas de interação entre determinações sensíveis e determinações de pensamento no percurso da consciência – questões que nos são muito caras para pensar as relações entre saber e verdade que antecedem o surgimento daquilo que Hegel nomeia como conceito (*Begriff*).

Quando buscamos trabalhar a dinâmica entre o saber e a verdade nas passagens entre as figuras iniciais da consciência, partimos da constatação de que, em Hegel, o saber – ainda que em sua acepção mais elementar, o saber inquestionado da consciência ingênua, tomado aqui como sua primeira verdade – não é trabalhado de forma dissociada do absoluto, ou seja, daquilo que se busca enquanto o verdadeiro objeto do conhecimento. A problemática que está na origem da *Fenomenologia do Espírito*, e que é apresentada em sua *Introdução*, relaciona-se com o conhecer, que, para Hegel, não consiste em um meio, um mero instrumento de acesso. Utilizando-se da metáfora do próprio autor, o conhecer não é um desvio cujas leis de refração, uma vez identificadas, poderiam ser descontadas do resultado, de modo a termos acesso ao raio de luz em sua pureza. Pois, “o conhecer não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca. Ao subtraí-lo, só nos restaria a pura direção ou lugar vazio” (FEN, p. 70). Identificamos, nessa citação de Hegel, uma crítica ao posicionamento de que seria impossível experienciar o absoluto utilizando-se do conhecer enquanto meio e instrumento pelo qual se

recebe a verdade e sobre o qual não se tem garantias de recebê-la na forma como efetivamente é.

Essa crítica de Hegel dialoga com os debates de sua época, sobre os quais essa pesquisa traz uma breve síntese no item 3.2.. Terry Pinkard aponta que, no percurso da *Fenomenologia*, Hegel busca estabelecer interlocuções com uma teoria do conhecimento cuja tarefa é “oferecer uma descrição que explique como nossas reivindicações de conhecimento [*knowledge-claims*] (nossas ideias, nossas proposições, nossas sentenças, o que quer que seja) poderiam combinar com seus supostos objetos” (PINKARD, 1996, p. 4, tradução nossa). Tendo em vista que os desenvolvimentos no âmbito dessa teoria buscam opor o campo do saber fenomênico (aquele considerado como se mostra à consciência) ao campo do saber absoluto transcendental (sem condições de acesso pela consciência), Hegel constrói a sua forma própria de se posicionar nesse debate colocando o saber fenomênico, nas palavras de Jean Hyppolite, como “um saber absoluto que ainda não se sabe como tal” (JH, p. 22) – ou seja, que carece da reflexão a partir da qual a consciência poderá apreender a si própria, na medida em que se torna para si aquilo que é em si. Contudo, esse ponto de chegada ao absoluto, tido como uma possibilidade do conhecer e uma formação (*Bildung*) da consciência para ciência, exige um longo e árduo caminho. A *Fenomenologia* traz, portanto, esse caminho rumo ao saber absoluto, sendo que, para tanto, a consciência individual precisará passar por essa série de figuras em vias de completar seu processo de formação para a ciência. Segundo Hegel, “[d]e um lado, há que suportar as longas distâncias desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado, há que demorar-se em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa [...]” (FEN, p. 39).

Como introdução a essa questão, vale mencionar algo sobre a dinâmica que marca o caminho dessa consciência que conhece. Esse caminho é dividido em diversas etapas, que são colocadas como estações, as figuras da consciência, as quais, segundo Hegel, estão “prescritas pela própria natureza”, dizem respeito a uma nova forma de existir, mas que ainda não são o ponto de chegada da *Fenomenologia do Espírito*. Entendemos que “natureza” aqui está no sentido de que o percurso da consciência não recorre a padrões externos para desencadear a superação que permite a passagem para a próxima etapa do processo, mas busca contradições que são imanentes a uma determinada modalidade de saber. Portanto, Hegel nos explica que para que o processo ocorra, é necessária a penetração consciente na inverdade do saber fenomênico, tido como fenomênico visto que as diversas determinações ocorrem como imediatamente se apresentam e são apreendidas pela consciência. A verdade ou a falsidade dos objetos com os quais a consciência se relaciona reside em sua própria aparência/fenômeno

(*Erscheinung*) e os desdobramentos das tensões internas dessa relação impulsionam a passagem para próxima figura. Em outras palavras, é uma necessidade da consciência considerada em si mesma que guia esse processo, marcado pela constatação do erro e da alienação pela própria consciência, mas a sua apresentação na inverdade desencadeará um movimento que supera tais formas.

1.1. Sobre o entendimento e justificativa do percurso proposto

Em grande parte do percurso proposto nessa pesquisa, trabalharemos questões que dialogam com o entendimento – ainda que referido como intelecção ou alguns termos conexos cuja diferença buscaremos pontuar ao longo das abordagens sobre os filósofos aqui selecionados. Mencionamos acima que o tema a que nos propomos, qual seja, a dinâmica entre o saber e a verdade, pode ser relacionado com questões que dizem respeito à interação entre determinações sensíveis e de pensamento, ou a como as nossas representações podem ser suficientemente verificadas como verdade naquilo a que se referem ao mundo externo, ou, ainda, como revestimos de certeza os objetos que se mostram à consciência. Buscaremos justificar a ênfase no saber e na verdade que, mesmo considerando todas as transformações a que tais elementos estejam sujeitos na *Fenomenologia*, sustentaremos a hipótese de que há entre eles uma dinâmica que dá conta de uma certa plasticidade que sobrevive a esses três primeiros capítulos da *Fenomenologia*.

Iniciamos com uma análise detalhada de Descartes, uma vez que a certeza do cogito cartesiano é considerada um marco para a filosofia moderna na relação entre o saber subjetivo e sua primeira evidência. Na certeza que marca o ponto de partida da filosofia cartesiana, buscaremos mostrar que as coisas corpóreas não são ainda objeto de evidência e são posicionadas como representações sensíveis sobre as quais não é possível negar ou afirmar a existência fora da ideia (enquanto mero conteúdo de pensamento). Veremos que as representações intelectuais precedem às sensíveis e a ideia de Deus em Descartes consiste em uma certeza que se liga ao exterior por aquilo que Hegel, em sua leitura crítica desse filósofo, tomará como uma representação do universal. Esse nosso estudo, portanto, reproduzirá parte dessa argumentação sobre a causa eficiente e a ideia de infinito, a partir da qual a ideia de Deus cumprirá uma função importante para que Descartes possa conferir certeza também às ideias claras e distintas e ao mundo exterior.

Como espécie de uma transição para filosofia hegeliana, pretendemos trilhar um caminho que aborda as diferentes certezas em alguns filósofos específicos, agora em um viés

mais comparativo. Há aqui novamente considerações sobre a filosofia cartesiana, mas sob outra perspectiva, na qual traremos o experimento da cera para enfatizar que, na filosofia cartesiana, concebemos os objetos primeiro no nível da intelecção, em uma unificação que se dá pelo entendimento e o que se doa como verdade é apenas a ideia da coisa extensa. Para além dessa ideia, a coisa extensa terá o estatuto de certeza apenas em um momento bem avançado na ordem das *Meditações Metafísicas* na qual Descartes estabelece o processo de conhecimento. Em seguida, nesse mesmo capítulo, optamos por um recorte que trata das cisões e identidade entre o sujeito (aqui no sentido de sujeito cognoscente) e o objeto na filosofia de Kant, Fichte e Schelling. Isso porque podemos dizer que desde a “revolução copernicana” que Kant reivindica, e que aprofundaremos em momento oportuno, a questão do verdadeiro objeto da consciência voltou-se a uma investigação sobre as faculdades de conhecimento do sujeito, havendo aqui uma cisão insuperável na abordagem kantiana que estabelece categoricamente os limites do conhecimento humano, sendo que a verdade do objeto, portanto, estará situada, a partir de então, em um “para além” do campo do saber. Para Hegel, em sua obra *Fé e Saber (1802)*, que antecede em poucos anos a *Fenomenologia do Espírito*, Kant, Jacobi e Fichte fazem parte das denominadas “filosofias da reflexão da subjetividade” sobre as quais Hegel dá o seu diagnóstico: nelas a razão passa a ter a função de “olhar para si mesma” e de ser “apenas entendimento” o que, Hegel aproxima de uma espécie “não ser” da razão (HEGEL, 2011, p. 20).

Podemos verificar aqui algo que Hegel busca desenvolver em sua proposta na *Fenomenologia* e que pretendemos abordar nessa pesquisa: o entendimento é um momento a ser superado no percurso da consciência e essa é a uma grande contribuição para o nosso tema. O que vale aqui ressaltarmos, ainda como introdução, é que o tratamento da verdade na *Fenomenologia* também se distancia do absoluto de Schelling. Diferentemente deste, Hegel inicia o percurso da consciência com uma espécie de posicionamento do absoluto na forma com que o objeto da consciência é dela própria distinguido e, ainda assim, como o objeto que se relaciona com consciência nesse saber, que é um processo que a *Fenomenologia* nos propõe. Robert Pippin apresenta de forma muito clara como essa distinção é necessária ao desenvolvimento da consciência, segundo o comentador, “Hegel assume uma certa capacidade de referência ao objeto como critério para qualquer experiência cognitiva possível (como uma condição necessária, não suficiente, para uma reivindicação cognitiva)” (PIPPIN, 1999, p. 116), ainda que essa distinção não deixe de ser colocada em questão ao longo do processo.

A abordagem fenomenológica que desenvolvemos no Capítulo 4 trata do destino do objeto da certeza na perspectiva hegeliana e começa com a certeza sensível, momento no qual

a consciência ingênua busca se referir ao objeto em sua singularidade, enquanto um essente. Ou seja, o percurso da *Fenomenologia* parte desse movimento da consciência que, em sua tentativa de alcançar o “isto” (enquanto um objeto qualquer) e expressá-lo na forma de construção de uma modalidade específica de saber sobre ele, se depara com a inverdade, uma certeza que não se sustenta como tal. Desde o início da *Fenomenologia*, esse motor está presente: existem contradições entre o saber sensível da consciência e, mais do que isso, entre a própria consciência como reduzida a um saber do objeto tomado como verdadeiro, e o próprio verdadeiro. O verdadeiro, portanto, não consiste no objeto particular da consciência ingênua, mas tornar-se-á sujeito. O sujeito aqui tem um sentido próprio na abordagem hegeliana, não se trata de um sujeito enquanto consciência cognoscente, como muitas vezes utilizamos o termo “sujeito” nas diversas vertentes filosóficas. O sujeito é aquele que age, atualizando o processo histórico na consciência engajada no percurso, como trabalharemos em momento oportuno.

O movimento que Hegel descreve na certeza sensível leva a consciência à próxima figura, a percepção, na qual a problemática que se desenvolve tem relação com como podemos saber sobre um objeto individual a partir de nossa experiência sensível de suas múltiplas propriedades, já que, ao experienciarmos tais objetos, na verdade estamos apenas acessando suas várias características sensíveis reunidas em um meio comum, a partir da capacidade de nossa própria consciência de constituir aquele objeto como tal. Nessa figura, podemos sintetizar, de forma ainda muito incipiente, que Hegel busca mostrar como as contradições entre essas múltiplas propriedades e o objeto individual reivindicam que o entendimento tenha um papel na forma como conhecemos os objetos.

Novamente chegamos aqui a um momento em que a figura do entendimento cumpre um papel importantíssimo, já que, na saída da percepção, a consciência experiencia, nas palavras de Terry Pinkard, que “não estamos diretamente familiarizados com os objetos da percepção, mas apenas com nossas representações (*Vorstellungen*) deles” (PINKARD, 1996, p. 33, tradução nossa). Assim, a mesma questão – sobre como estabelecer por seus próprios meios um fundamento suficiente para a verdade do objeto – se desloca agora para buscar ser respondida no âmbito do entendimento, o que também ele falhará em responder. Nesse sentido, vale citar novamente Pinkard:

Os proponentes da ideia de que existe, no entanto, uma forma de “conhecimento autossuficiente e autocontido” devem, portanto, se posicionar na afirmação de que o “entendimento” reúne nosso conhecimento direto dessas representações e as combina inferencialmente em uma verdadeira imagem do mundo (PINKARD, 1996, p. 34, tradução nossa).

A crítica ao entendimento passa, de uma certa forma, pela reinserção do verdadeiro como passível de ser experienciado pela consciência no âmbito daquilo que Hegel chama de “razão” – ponto de chegada da *Fenomenologia* que ultrapassa o escopo da investigação proposta nessa pesquisa. Segundo Alexandre Kojève, a “*Fenomenologia*, vista como um todo, descreve o processo de transformação da certeza em verdade” (KOJÈVE, 2014, p. 42). Em que pese os limites da pesquisa aqui proposta, a forma com que Hegel aborda a questão da verdade (como sujeito) permite que tal questão esteja posta em todas as figuras que antecedem a razão, como trabalharemos adiante.

Apontamos, portanto, como pertinente destacar a figura do entendimento, como se sob suas águas turvas pudéssemos vislumbrar a profundidade imóvel dessa fina superfície em que as determinações sensíveis não conseguem mais se estabelecer na paisagem refletida dos sentidos e se interpenetram, onde o entrelaçamento daquilo que as determinações de pensamento buscam unificar atesta uma instabilidade constante de uma correnteza mansa, onde as bordas da nossa percepção vacilam no visar da essência da matéria e a frágil consistência que busca lhe dar o entendimento não nos possibilita formular um saber da verdade (ou seja, uma certeza) para além do conceito do que, de modo imediato, se apresenta como o cerne do mundo sensível. Há aqui um cenário propício para que o conceito absoluto, ou a infinidade, cumpra a função (ainda que limitada nesse momento da *Fenomenologia*) de possibilitar uma primeira introdução ao mundo invertido (suprassensível), do qual a contradição e o pensar dialético são a marca.

1.2.A questão da dinâmica

Essa pesquisa parte da hipótese de que existe uma dinâmica entre saber e verdade na *Fenomenologia*, na qual temos um saber que não se sabe e, por não se saber, está suscetível a um movimento de incidência da verdade. No entanto, conforme essa dinâmica se estabelece, o saber, que inicialmente se coloca como saber sensível – ainda que seja um momento essencial do processo –, não se sustenta como tal, ou seja, não consiste em uma determinação que se reveste do elemento da certeza. Jacques Lacan faz um comentário muito interessante sobre a *Fenomenologia* ao afirmar que aqui a “verdade não é outra coisa senão o que o saber só pode aprender que sabe ao pôr em ação a sua ignorância” (LACAN, p. 812). Em uma primeira tentativa de sustentar essa hipótese de que existe uma dinâmica de um saber, ressaltamos uma citação do *Prefácio* da *Fenomenologia*, na qual Hegel aponta que “[p]ara se tornar saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem que se esfalfar através de um longo caminho” (FEN, p. 38).

Pontuar uma dinâmica entre o saber e a verdade nesse processo exige esclarecer o que queremos dizer com a palavra “dinâmica” e já adiantamos que a enfatizamos para mostrar que o saber que se busca na *Fenomenologia*, o saber autêntico, não é exterior ao seu próprio processo de obtenção, às suas tensões e movimentações internas que atualizam a verdade ao longo de suas etapas. Buscaremos definir a dinâmica de que tratamos privilegiando um momento específico da *Fenomenologia*, na passagem da figura da percepção para a figura do entendimento, onde são abordadas as dinâmicas que possibilitam a experiência de desmoronamento do objeto da certeza da consciência, a partir de uma dialética descrita de forma muito minuciosa por Hegel e a qual trataremos nos itens 4.2. e 4.3. do nosso estudo. Reconstruiremos o percurso que se dá nas três primeiras figuras da consciência e o encontro da consciência consigo mesma que se mostra como um encontro que extrapola a figura do entendimento e marca a entrada na figura da consciência-de-si, assunto de que, todavia, não trataremos nessa pesquisa. Chegaremos até esse ponto porque nele enxergamos a resposta hegeliana a um problema filosófico central: por mais que talvez Hegel não responda com exatidão como determinações sensíveis e determinações de pensamento interagem no conhecimento dos objetos, pelo menos podemos dizer que ele nos dá fortes indícios a respeito de quais as contradições que aí se estabelecem, que tipo de questões e de interesse elas nos afloram ao nos transmitir o seu movimento dialético, o seu dinamismo, que não deixa de ter relação com o dinamismo do mundo.

Partimos da hipótese de que algo nessa dinâmica tem uma importância no advento do conceito, que consiste em uma relação dialética que é construída de forma muito metódica por Hegel a partir de uma lei interior da natureza fenomênica e do mundo invertido/suprassensível. Essa é uma construção sobre a qual nos debruçaremos ao longo dessa pesquisa. Vale adiantar, como introdução, que, segundo Hyppolite, aqui “encontramo-nos no coração do problema da identidade e da realidade fenomênica; a solução de Hegel, porém, não consiste em opor sempre os dois termos, mas em buscar sua reunião numa relação dialética que é para ele o conceito absoluto ou a infinidade” (JH, p. 143). Entendemos, assim, que tratar de uma dinâmica na *Fenomenologia* não poderá perder de vista que, para Hegel, há uma diferença entre leis particulares, princípios gerais e a sua noção de conceito.

1.3. O saber e o seu objeto

Destacar o termo dinâmica exige que nos atentemos a contornos muito específicos, que se tornam mais claros quando lemos nas entrelinhas, em diversos momentos da *Fenomenologia*,

as interações que se dão entre saber e verdade, interações nas quais buscamos identificar um movimento. Verificamos que a superação [*Aufhebung*] na passagem entre as figuras da consciência traz uma espécie de ruptura de uma determinada modalidade de saber, mas há algo de uma instabilidade do saber que se mantém ao longo desse percurso? Dito de outra forma, a questão a que nos propomos é olhar para o que é o saber e, mais precisamente, se existe algo no saber sobre o fenômeno que tem uma continuidade e, conseqüentemente, uma plasticidade mediante a qual a verdade atua para impulsionar a transição entre as figuras da consciência. Em suma, a pesquisa refere-se a como o saber opera, ou o que nele opera, nessas passagens. Identificamos que o caminho rumo ao saber autêntico é marcado por essas transições entre as figuras da consciência e que em cada uma das figuras existe um objeto com o qual a consciência se relaciona. Contudo, o percurso de nosso estudo mostrará justamente como Hegel busca se distanciar de uma visão dual na qual temos o saber da consciência e seu objeto. Em Hegel, segundo Alexandre Kojève, “[t]rata-se de reconstruir a unidade contra todo o dualismo, seja ele qual for. E começa reduzindo a clássica oposição entre sujeito cognoscente e objeto conhecido” (KOJÈVE, 2014, p. 41). Assim, a não correspondência do objeto ao saber que lhe é imputado só poderá resultar em algum tipo de reconciliação que marca essa transição, ainda que modalidades de saber tenham sido superadas enquanto detentoras da verdade ao longo desse processo.

Nesse sentido, na *Introdução da Fenomenologia*, Hegel apresenta essa relação entre a transição entre figuras da consciência e o surgimento de um novo objeto como a experiência (*Erfahrung*) de um “objeto” que se “rebaixa” a um “saber sobre o objeto” (FEN, p. 78). Porém, como mencionamos, esse “rebaixar” tem como efeito o surgimento de um novo objeto: “quando o que se apresentava primeiro à consciência como objeto, para ela se rebaixa a saber do objeto [...] esse é o novo objeto, e com ele surge também uma nova figura da consciência, para a qual a essência é algo outro do que era para figura precedente” (FEN, p. 78 e 79).

Podemos indagar, portanto, o que são esses objetos nesses três primeiros capítulos da *Fenomenologia*? Seria um mesmo “isto” ou uma mesma coisa que se transforma ao longo do percurso, mudando apenas uma espécie de perspectiva do saber da consciência sobre ela? Iniciamos essa resposta assinalando que essa obra se caracteriza como tal justamente pelo fato de que o processo ali descrito pressupõe que os objetos se distingam da consciência, que os toma como objetos da consciência. Conforme Jean Hyppolite, “o momento da consciência aparece como o momento da separação, da distinção entre o sujeito e o objeto, a certeza e a verdade” (JH, p. 99). Pouco importam as reais determinações desses objetos, ou, nas palavras de Hegel “[o] que está propriamente nessas determinações não nos interessa [discutir] mais

aqui” (FEN, p. 75) – que eles se mostrem como mera aparência da verdade pela qual a consciência lhes toma é algo com que a consciência terá que lidar em seu processo de conhecer: esse encontro fracassado da consciência ingênua com o objeto está de acordo com o que é esperado em um processo que considera o saber fenomênico, “pois, enquanto nosso objeto é o saber fenomenal, suas determinações são também tomadas como imediatamente se apresentam; e, sem dúvida, que se apresentam como foram apreendidas” (FEN, p. 75).

Ressaltamos que a consciência ingênua que se depara com o objeto sensível no início do seu percurso é uma consciência reduzida a esse saber fenomênico sobre o objeto. A consciência que então se eleva a uma relação com novos objetos que marcam as próximas figuras (a “coisa” da percepção e a “força” do entendimento) é a consciência em seu itinerário, que ainda se demora em cada um dos momentos a serem superados em sua trajetória. Assim, a consciência não atinge seu modo mais elevado do conhecer como consciência de objetos, nem mesmo quando se toma a si própria como objeto, e se transfigura em consciência-de-si – figura seguinte ao entendimento.

Alexandre Kojève nos traz considerações muito pertinentes ao fazer uma aproximação entre essas transformações do saber e aquilo que chama de “atitudes filosóficas”:

A *Fenomenologia* considera todas as atitudes filosóficas possíveis como atitudes existenciais. Mas cada uma se baseia numa única possibilidade. Logo, cada uma é falsa se pretender expressar toda a verdade. Ela é verdadeira como momento da Filosofia absoluta (KOJÈVE, 2014, 37).

A consciência engajada no processo ainda não corresponde ao filósofo que já passou por toda formação e que tem ciência do que está em jogo no processo, que chegou a esse “momento da Filosofia absoluta” a que Kojève se refere na citação. Há, contudo, algo que age, algo que tem relação com o absoluto que opera na primeira distinção do objeto e a partir do qual a mudança da consciência à próxima figura se torna possível. Robert Pippin aponta que é pouco usual a forma com que Hegel constrói a sua abordagem sobre o objeto: “[t]al tentativa de estabelecer um vínculo necessário entre uma forma putativa de experiência e possíveis objetos de tal experiência é nosso primeiro exemplo do relato incomum de objetividade apresentado ao longo da *PhG*”¹ (PIPPIN, 1999, p. 123, tradução nossa). A consciência engajada, no percurso que trataremos nessa pesquisa, toma algo desse absoluto como característica dos objetos que distingue e com os quais se relaciona, ainda que o objeto não corresponda àquilo que a consciência lhe imputa. Aqui temos a importância da tomada do saber sobre o objeto como um novo objeto, movimento que ocorre com vários objetos. Temos aqui o

¹ *PhG* é a abreviação frequente de *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenologia do Espírito*), utilizada diversas vezes por Robert Pippin na obra em questão (PIPPIN, 1999).

que Hegel situa como “necessidade mesma” e a passagem para uma nova figura lhe aparece como “a *gênese* do novo objeto”. Nas palavras de Hegel, “[é] essa situação que conduz a série completa das figuras da consciência em sua necessidade. Só essa necessidade mesma – ou a *gênese* do novo objeto – se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece” (FEN, p. 79). Assim, a “necessidade mesma” a que Hegel se refere no trecho destacado acima nos remete às tensões imanentes, que guiam a *Fenomenologia*. Compreendê-las exige que aprofundemos a questão do saber no âmbito da consciência e de seu padrão de medida.

1.4. Consciência e padrão de medida

Essa forma da consciência engajada na experimentação dos objetos é um dos desafios para se pensar uma dinâmica do saber na *Fenomenologia*. Como seria possível pontuar algo que se transforma no campo do saber quando dizemos que com um novo objeto aparece também um novo saber? Existe algum fio que perpassa as figuras e que preserva algo do saber, de um mesmo saber? Por que os objetos continuam objetos na passagem entre as figuras, mesmo antes de se tomar a própria consciência como objeto, na figura da consciência-de-si?

Como introdução a esse ponto da abordagem hegeliana, vale mencionar como Terry Pinkard trata da complexidade em se desenvolver uma teoria do conhecimento que busque definir formas que permitam à consciência proceder a um exame que a autorize estabelecer as razões para uma convicção, mas sem deixar de sustentar como aparência aquilo que se mostra como mera aparência em cada uma das figuras da consciência:

A tarefa de uma teoria do conhecimento deve ser produzir alguma forma de avaliar quais tipos de razões para convicção (ou para ação) podem ser consideradas como razões de autoridade, e deve ser capaz de mostrar que a razão que ela dá para considerar essas razões como razões de autoridade são [igualmente] razões de autoridade, e deve fazer isso ao mesmo tempo em que considera todas as reivindicações, incluindo as que ela mesma faz, como sendo apenas aparências (PINKARD, 1996, p. 5, tradução nossa).

Vale indagar o que seriam essas “razões de autoridade” que Terry Pinkard atribui às razões para a convicção no campo da teoria do conhecimento. No campo das filosofias da reflexão da subjetividade (como veremos no item 3.2. dessa pesquisa), a questão da identidade entre aquilo que o sujeito pode vir a conhecer e o seu objeto é tida por Hegel, em última instância, como uma identidade entre o sujeito cognoscente (o Eu) e o conhecido. A *Fenomenologia* busca se diferenciar dessa abordagem trabalhando a identidade do objeto com ele próprio em um movimento processual e histórico de surgimento de seu conceito. Para tanto, Hegel não pode prescindir da consciência como capaz de distinguir um objeto como verdadeiro,

já que a identidade no campo de movimento de retorno da reflexão exige que a consciência seja capaz de uma cisão inicial (ainda que uma cisão a ser superada) entre ela própria e seu objeto. Essa cisão é mediada por algo, uma modalidade de saber no campo relacional, o saber imediato, que, como tal, detém suas razões de autoridade (como Pinkard chamou acima) ao estabelecer como verdadeiro aquilo que inicialmente toma por objeto. No entanto, por estabelecer tais razões de autoridade que a *Fenomenologia* traz um percurso que propõe uma perda: a consciência se perde de si mesma, deve abandonar os seus preconceitos, os seus antigos padrões de medida, a consciência se modifica e, diante desse convite, desde o início muito claro na obra hegeliana, indagamos: há algo do saber como essente cujo contato se dá pela convicção da consciência ingênua em seu modo mais inicial de conhecer o objeto, e que permanece nesse percurso? Como mencionamos, essa pesquisa guarda relação com o surgimento do que Hegel chamará de conceito, que não está claramente posto no início do percurso, mas que busca dar conta de algo que transborda para o campo da ciência, possibilitando que a consciência não fique totalmente presa, identificada à relação com o objeto, mesmo quando ainda é de um objeto (e não de si própria) que se trata.

Vale ressaltar que, na filosofia hegeliana, a ciência não corresponde ao que se poderia entender por ciência natural na concepção positivista, por exemplo, que Alexandre Koyré situa a partir do “método do pensamento científico — observação, teoria hipotética, dedução e, finalmente, verificação através de novas observações” (KOYRÉ, 1982, p. 73). A definição de ciência apresentada na *Fenomenologia* é de bem mais difícil apreensão e é apresentada de forma articulada com as interações das determinações do saber e da verdade na história da filosofia. Hegel discorre detalhadamente sobre a ciência em seu *Prefácio da Fenomenologia*, no qual se posiciona aquele filósofo que pensa o papel da ciência depois do término de sua formação. Nesse contexto, Hegel chega a definir o objeto da *Fenomenologia* como “o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber” (FEN, p. 38), em uma formulação que parece aproximar a ciência e saber. No entanto, podemos ainda indagar o que é a “ciência em geral” para Hegel e de que “saber” se trata nessa importante passagem que sintetiza o objeto da *Fenomenologia*.

Em uma de suas passagens mais famosas, Hegel afirma que, por sua natureza, a filosofia não apenas se constitui como amor ao saber, mas também quer se aproximar do saber efetivo, saber que Hegel situará no âmbito da ciência. O modo com que a ciência é trazida nesse contexto, no entanto, é bem particular e tem relação com um desenvolvimento histórico da razão. O próprio saber teria essa necessidade interior de ser efetivo, mas, em seu *Prefácio*, Hegel articula que essa efetividade será apenas possível dentro de uma espécie de sistema científico – sistema este que pressupõe uma processualidade na qual se identificam fatores

como a mediação e a reflexão, momentos imprescindíveis nesse percurso. No caminho da consciência individual, que atravessa as figuras que marcam a *Fenomenologia do Espírito* em vias de alcançar o saber efetivo, segundo Hegel, “o saber só é efetivo – e só pode ser exposto – como ciência ou como sistema” (FEN, p. 35 e 36). Por remeter a um movimento da razão que se dá como um desenvolvimento ao longo da história, esta terá que ser considerada na forma com que aquela, a razão, coloca-se como ciência. Aqui temos o motivo de a tomada do saber como objeto – ainda mais do saber sobre o essente na certeza sensível – é tão relevante ao processo: o saber, para Hegel, tem essa necessidade interior de ser efetivo.

Por conseguinte, o saber efetivo, aquele que se busca alcançar, não corresponde àquele saber imediato, tomado inicialmente pelo indivíduo no campo da consciência sensível, o saber sensível como primeira verdade da consciência em seu processo de conhecimento, ou seja, o saber de que se trata aqui não consiste na convicção imediata da consciência e não poderá ser desprovido de seu vir-a-ser. O saber efetivo existe tão somente devido às transformações que incidem sobre o próprio saber ao longo do processo. Não por outro motivo, Hegel irá aproximar a produção do elemento da ciência à criação de um sistema que possibilite a experiência do saber de si mesmo no absoluto ser-outro, ou seja, algo diferente dos preconceitos de que se veste a consciência ingênua. O indivíduo busca que a ciência lhe dê os meios para que a partir dele próprio seja possível atingir tal experiência. Ele, em todas as figuras da consciência, pode reivindicar alcançar esse feito a partir dele próprio, pois, segundo Hegel, “[s]eu direito funda-se na sua independência absoluta, que sabe possuir em cada figura de seu saber, pois em qualquer delas [...], o indivíduo é a forma absoluta, isto é, a certeza imediata de si mesmo, e assim é o ser incondicionado” (FEN, p. 37).

Aqui conseguimos situar uma questão que é muito cara a essa pesquisa, por motivos que se tornarão evidentes mais adiante. Posicionamos que essa “independência absoluta” de que fala Hegel no *Prefácio* – que guarda relação com o indivíduo poder se reivindicar a alcançar “o feito” dele próprio em cada uma das figuras da consciência – refere-se a essa construção da *Fenomenologia* em que sua verdade não lhe é imposta como verdade sustentada por uma instância que lhe é externa, apesar de haver aqui um caminho claro de que as contradições de cada figura impulsionam a consciência. Nesse sentido, a *Introdução* da *Fenomenologia* traz que “a essência ou o padrão de medida estaria em nós” (FEN, p. 76) e participa na forma com que a consciência se perde diante da necessidade que marca a gênese do próximo objeto e reexame os seus antigos padrões. Nesse sentido, Terry Pinkard aponta que a *Fenomenologia*

examina várias “figuras de consciência” em termos de como elas tomam esses padrões de autoridade mais ou menos como “dados”, como “objetos” da consciência que os

participantes nessas formas de vida simplesmente “encontram” prontos para eles em seus mundos sociais (PINKARD, 1996, p. 6, tradução nossa).

Hegel é muito perspicaz ao notar uma contradição que se relaciona com esse padrão de medida da consciência. Podemos dizer que, para o autor, não é possível fazer ciência sem que se estabeleça essa medida tida como um parâmetro ou, ainda, melhor dizendo, a ciência pode se caracterizar como um dos “padrões de medida em geral” ao qual referenciamos a coisa para apontá-la como verdadeira ou como falsa. Ao ser tomada como critério para realização desse exame que a ciência – como padrão de medida – seria tomada como essência ou em si (FEN, p. 75). Contudo, a processualidade que marca a proposta de como se dá o conhecimento na *Fenomenologia* não é compatível com essa forma de exame a partir de um padrão de medida fixo, cristalizado e o primeiro passo para contornar essa problemática é tratar a ciência como aquela que “apenas está surgindo” (FEN, p. 75). Dizemos o primeiro passo porque Hegel se utiliza dessa colocação não ainda como uma solução, mas como aquela que aponta justamente para a contradição do padrão de medida: como poderá ocorrer um exame do objeto a partir de um “padrão aceito” se a própria ciência mostra seus critérios de avaliação das coisas como parte de um processo em construção? Terry Pinkard nos dá indícios que contribuem para responder essa questão ao afirmar que “a ‘ciência’ (*Wissenschaft*) do conhecimento deve, portanto, também desenvolver dentro de si alguma concepção da relação entre razões de autoridade e reflexão autoconsciente” (PINKARD, 1996, p. 7, tradução nossa). Ou seja, uma relação que diz respeito ao fundamento do saber e sua verdade.

1.5. Relações entre saber e verdade

Quando selecionamos o saber e a verdade como objeto de estudo, consideramos que é a partir de uma dinâmica entre eles que Hegel propõe uma solução para essa contradição referente aos padrões de medida da consciência sobre a qual falávamos acima. Nesse sentido,

[e]ssa contradição e sua remoção se darão a conhecer de modo mais determinado se recordarmos primeiro as determinações abstratas do saber e da verdade, tais como ocorrem na consciência. Pois a consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo *se relaciona* com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo para consciência. O aspecto determinado desse *relacionar-se* – ou do ser de algo para uma consciência – é o saber (FEN, p. 75).

Essa citação articula diversos aspectos que contribuem na tentativa de responder o que é o saber ou, ainda, de que saber se trata no vir-a-ser da *Fenomenologia*. Hegel o define na citação acima como “aspecto determinado” do “relacionar-se” da consciência com o objeto que distingue como tal. Mas chamamos a atenção que existe um “aspecto determinado” desse saber,

ainda que uma determinação abstrata, carente do movimento que lhe confere efetividade. Se, por um lado, Hegel nos diz que pouco importa quais são as reais determinações desse objeto, pois é do saber fenomênico, assim considerado, de que se trata na *Fenomenologia*, por outro lado, “se investigarmos agora a verdade do saber, parece que estamos investigando que o saber *é em si*” (FEN, p. 75). Esse movimento de dirigirmos nosso olhar para a “verdade do saber” é extremamente importante porque nele investigamos a consciência que, de repente, está certa de algo, depara-se com algo que julga verdadeiro em seu exame, a consciência, que, por mais ingênua que seja, “tem nela a *determinidade* do momento do saber” (FEN, p. 76). Que algo atue para que o objeto seja reprovado no exame e rebaixado ao “ser de algo para uma consciência” não faz com que esse “momento da verdade” (FEN, p. 76) perca totalmente o seu valor. Nele a consciência consegue, ao declarar algo como *em-si* estabelecer também “o padrão que ela mesma estabelece para medir o seu saber” (FEN, p. 76). A partir de uma diferenciação muito recorrente na *Fenomenologia* entre o *em-si* tomado como essente, objeto considerado como verdade, e o *ser-para-a-consciência do em-si* (FEN, p. 78), esse momento inicial é necessário para que, ao se deparar com a falha do objeto em corresponder ao essente, a consciência esteja implicada no desencadeamento do processo de passagem a próxima figura.

Portanto, não seria possível engajar-se no percurso da *Fenomenologia* como uma consciência totalmente isenta e apática, que nada arrisca acusar como sua verdade. Não por outro motivo, o caminho da consciência se inicia com uma certeza, a certeza sensível, que dialoga com a tradição dos filósofos empiristas (que trabalharemos no Capítulo 3), mas ainda com grandes críticas sobre como se situa a verdade no campo do saber empírico por tais filósofos. Tendo em vista a importância da certeza nesse início da obra hegeliana, torna-se relevante aprofundá-la melhor apenas posteriormente, mas já adiantamos como Robert Pippin busca esclarecer a preocupação de Hegel em descrever como ocorre essa designação do objeto da consciência nesse momento inicial da *Fenomenologia*:

Trata-se, com certeza, de uma designação de um possível objeto da intencionalidade que faz referência ao que *nós* poderíamos intencionar, mas Hegel tenta, à sua maneira, impedir que interpretemos isso como uma afirmação que, de maneira não dialética, simplesmente *identifica* a estrutura categorial dos objetos com os requisitos subjetivos da experiência (PIPPIN, 1999, p. 125, tradução nossa).

Entendemos que a citação acima contribui ao abordar aquilo que chamamos de um certo “desnível” entre o possível objeto tomado pela consciência em sua “estrutura categorial” e o próprio elemento subjetivo, os padrões de medidas fundados nas modalidades de saber da consciência (aqui em uma alusão a Kant que esclareceremos depois). Assim, podemos sintetizar que o tema dessa pesquisa lida com dois pontos importantes da obra hegeliana: (i) a experiência

(*Erfahrung*) e (ii) essa transformação do padrão de medida que, para Hegel, portanto, não está dado de pronto na convicção da consciência ingênua, ou nas figuras que lhe são subsequentes e que também não é estabelecido externamente pelo filósofo que já teria completado o processo. Trata-se de uma medida estabelecida pela própria consciência em um exame que se funda no âmbito de uma necessidade imanente, que permite que o itinerário da consciência tenha uma direção. Segundo Jean Hyppolite, “o filósofo desaparecerá diante da experiência que apreende. É verdadeiramente a própria consciência ingênua que fará sua experiência, e assim verá transformar-se seu objeto e a si mesma” (JH, p. 25). Isso ocorre pela própria forma com que esse exame permite a passagem entre as figuras e que Hegel sintetiza na *Introdução* da *Fenomenologia* da seguinte forma: “[q]uando descobre, portanto, a consciência em seu objeto que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme. Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame” (FEN, p. 77).

Buscamos, portanto, estudar a capacidade/possibilidade de experiência da consciência na concepção hegeliana, tendo em vista que identificamos aqui uma exigência de uma espécie de plasticidade na transição de cada figura de algo que se remete a algo que incide não apenas naquilo que aparece como um novo objeto (que Hegel coloca como a experiência de aniquilamento do objeto anterior), mas que lida com essa na medida que se transforma, essas modalidades de saber que caem conforme a transição entre as figuras exige uma espécie de reexame pela própria consciência em relação ao seu objeto. Nesse sentido, vale mencionar que o tema que pretendemos trabalhar relaciona-se com aquilo que a “Introdução” da *Fenomenologia* denomina como experiência: “[e]sse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto* dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*” (FEN, p. 77).

2. O desenvolvimento da certeza cartesiana e a fragilidade da ideia de Deus como representação

Nesse capítulo, será apresentado como a filosofia cartesiana pode contribuir para a discussão sobre a dinâmica entre saber e verdade na *Fenomenologia*, ainda que tais considerações iniciais tenham como principal função apontar rupturas e pontos inconciliáveis entre os dois autores. Não propomos fazer aqui uma abordagem da história da filosofia de Descartes a Hegel. Trabalharemos a temática do saber e da verdade a partir da confluência desses dois elementos para o estatuto de uma certeza imediata que Descartes instituiu com o cogito. Nas palavras de Gérard Lebrun, trata-se do “caráter inovador do cartesianismo: decisão de tomar a intelecção clara e distinta como critério único do considerar-como-verdadeiro” (LEBRUN, 1998, p. 156), sendo que, nas *Meditações Metafísicas*, mesmo as ideias claras e distintas são colocadas em dúvida para instituição da verdade do cogito.

Verificamos, portanto, que, em Descartes, o saber evidente é fundado com a certeza do cogito, que rompe com a necessidade de que uma exterioridade lhe seja pressuposta, que rompe, inclusive, com um pressuposto qualquer que haja. Segundo Hegel, nas *Lições sobre a História da Filosofia (1825-26)*, é “com Descartes que a filosofia do período moderno, ou o pensamento abstrato, começa propriamente” (LHF/ING, p. 108, tradução nossa). Nessa obra de Hegel, as *Lições*, que utilizamos na nossa pesquisa como principal fonte de comentários sobre a filosofia cartesiana, Hegel esforça-se por lhe direcionar duras críticas, além de pontuar e ressaltar as diferenciações com relação a seu sistema filosófico. Há uma busca em apontar que, naquilo que o marco cartesiano falha em suas demonstrações, não podemos desconsiderar nem as opções metodológicas de Descartes para o encontro de sua primeira evidência e como ela se sustenta, nem a função da ideia de Deus, conforme a leitura que Hegel faz principalmente dos *Princípios da Filosofia* de Descartes.

Nessa etapa da pesquisa, iremos enfatizar a dúvida metódica, a verdade do cogito e a ideia de Deus. Debruçarmo-nos sobre esses temas tem como objetivo desarmar algumas armadilhas de compreensão e facilitar a entrada no pensamento hegeliano, no qual a reflexão e a experiência da verdade se diferenciam das propostas de Descartes e as transições entre as figuras são marcadas por uma forma complexa de incidência da verdade nas falhas da consciência em seu processo de conhecimento que ocorre ao longo de um desenvolvimento histórico de formação da consciência.

2.1. Descartes e a dúvida enquanto método

A experiência do pensamento (o cogito) como a primeira verdade na filosofia cartesiana pode ser alcançada por meio da aplicação rigorosa da dúvida enquanto método, sendo este fundamental para a descoberta que, segundo Hegel, funda a modernidade enquanto tal, ou seja, enquanto a época em que não será mais possível se ater à imediatez do saber como dotado da substancialidade que marcava a filosofia antiga ou medieval. O emprego desse método será desenvolvido ao longo desse capítulo a partir de obras como o *Discurso do Método* (1637) e *Princípios da Filosofia* (1644), mas encontra a sua exposição mais viva e sistemática nas *Meditações Metafísicas* (1641).

No *Discurso do Método*, constatamos como Descartes critica a tradição e o bom senso, empregando a dúvida como um método de obtenção de uma evidência indubitável, refutando os conhecimentos que, muito embora tenham uma aparência de verdade, são opiniões cuja fragilidade se demonstra a partir da incidência da dúvida, nesse contexto colocada em ação como dúvida metódica². Nessa obra, as ciências que tratam de coisas muito simples e gerais, como a matemática, isto é, as chamadas ideias claras e distintas, ainda têm um posicionamento privilegiado na relação com a verdade. Contudo, nas *Meditações*, o emprego desse método se dá de forma ainda mais radical e, como veremos mais adiante, nem mesmo a matemática estará a salvo da incidência da dúvida. A partir desse método, Descartes busca a aquisição de uma evidência, “estabelecer algo de firme e constante nas ciências” (MED, p. 85), e ainda realizar essa tarefa sem recorrer a qualquer pressuposição que gere incerteza quanto àquilo que se apresenta como verdade. A dúvida hiperbólica, isto é, a dúvida exagerada e levada às suas últimas consequências, coloca à prova as suas “antigas opiniões”, sendo que “o menor motivo para dúvida bastará para rejeitar” toda uma categoria de coisas (MED, p. 85).

A aplicação da dúvida cartesiana para rejeição dos conhecimentos já adquiridos se dá por “generalização” (FL, p. 32), ou seja, por gênero de saberes, já que, nas palavras de Descartes, “a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício” (MED, p. 85) e, portanto, as coisas não precisam ser rejeitadas uma a uma – o que o próprio autor ressalta como um trabalho infinito. A dúvida é posta em ação evidenciando a possibilidade de erro dos sentidos – inclusive daqueles sentidos de que “não se pode razoavelmente duvidar” (MED, p. 86) –, bem como duvidando dos sonhos, da decomposição das representações às coisas muito simples e gerais, como os conhecimentos matemáticos, que são colocados em

² Segundo Descartes, “no tocante a todas as opiniões que até então acolhera em meu crédito, o melhor a fazer seria dispor-me, de uma vez para sempre, a retirar-lhes essa confiança, a fim de substituí-las em seguida ou por outras melhores, ou então pelas mesmas, depois de tê-las ajustado ao nível da razão” (DM, Parte II, § 2, p. 35).

dúvida a partir do Deus enganador e do gênio maligno³. Enfim, todo esse percurso para desconsiderar tais saberes como ponto no qual poderia se estabelecer o fundamento da verdade.

Vale ressaltar que a dúvida metódica de Descartes opera de forma bem diferente de como se dá o exame da consciência em Hegel, considerando que a dúvida que opera na filosofia hegeliana é melhor definida pelo próprio autor como “o caminho do desespero”. Isso porque dela não resulta um retorno da consciência para uma verdade que lhe ampara, mas é, justamente por meio dessa dúvida, que a consciência se perde de si mesma e se vê obrigada a abandonar seus antigos padrões a partir da experiência da verdade. Segundo Hegel, o caminho proposto em sua *Fenomenologia* “pode ser considerado o caminho da dúvida [*Zweifel*] ou, com mais propriedade, o caminho do desespero [*Verzweiflung*]; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade [...]” (FEN, p. 72). A consciência experimenta essa perda, que a leva ao desespero, a cada vez que a dúvida opera no processo de formação da consciência – o que de forma alguma podemos identificar no modo como a dúvida cartesiana rejeita sucessivamente as categorias do conhecimento. Em Descartes, a dúvida não opera enquanto incidência da verdade em cada gênero de saberes em que é posta em ação, mas a verdade só será adquirida no momento de seu esgotamento enquanto método.

Descartes não busca aqui uma mera desconstrução sistemática de todos os conhecimentos até então adquiridos. A adoção do método tem uma meta bem definida, razão pela qual Franklin Leopoldo irá afirmar que “a dúvida de Descartes, embora metódica e provisória, não é *fingida*. É preciso descrever radicalmente do conhecimento adquirido *sem método* para aceitar inteiramente o *novo processo metódico* de construção da ciência” (FL, p. 41). Notamos que a decisão de colocar a dúvida em ação não está animada pelo posicionamento dos céticos, nem é utilizada para destruir as visões de mundo sem qualquer propósito, mas, segundo Hegel, nas *Lições sobre a História da Filosofia*, “a dúvida cartesiana significa, em vez disso, que devemos renunciar a toda pressuposição e preconceito e começar do pensar apenas, para então passar do pensar a algo firme, a fim de que possamos atingir um começo puro” (LHF/ING, p. 137-138, tradução nossa). Gérard Lebrun sintetiza muito bem como para Descartes não se trata de produzir apenas “instabilidade”: “[d]eve-se ver, por exemplo, na dúvida cartesiana uma expressão da ‘liberdade do pensar’, de sua vocação para tornar manifesta

³ Gérard Lebrun em suas notas às Meditações, discorre sobre a diferença entre os dois mecanismos que Descartes expõe para colocar em dúvida as ideias claras e distintas: a “função do Deus enganador e do Gênio Maligno é a mesma: porém o Gênio Maligno é um artifício psicológico que, impressionando mais a minha imaginação, levar-me-á a tornar a dúvida mais a sério e a inscrevê-la melhor em minha memória” (MED, p. 88, nota 41). Franklin Leopoldo, por sua vez, chamará de “grau metafísico da dúvida” o Deus enganador (p. 53).

a *instabilidade* intrínseca (*Unfestigkeit*) de todo conteúdo? Não, pois o objetivo perseguido é a conquista de um *aliquid certum*” (LEBRUN, 1998, p. 166).

Ainda que a dúvida metódica cartesiana seja empregada de forma “provisória”, isto é, até a obtenção da primeira evidência, ao ser empregada enquanto método para o exame dos saberes, a dúvida pode ser considerada incompatível àquela empregada na *Fenomenologia* de Hegel ainda por um outro motivo. Para sustentarmos essa outra incompatibilidade, destacamos como Franklin Leopoldo aponta a decisão do filósofo pela adoção do método: “[q]uando a dúvida começa a ser exercida, o espírito já tem de estar de posse do método que permitirá substituir as opiniões rejeitadas por verdades sobre as quais não parem dúvidas” (FL, p. 29). Há uma divergência clara entre a decisão do filósofo pela aplicação do método e o exame proposto a partir daquela ciência “que está surgindo” da *Fenomenologia do Espírito*, na qual os próprios padrões de medida devem ser necessariamente revistos nas passagens entre as figuras e na qual, segundo Hegel, “o exame não é só um exame do saber, mas também de seu padrão de medida” (FEN, p. 77). Na *Fenomenologia*, o filósofo não participa em “posse do método” para colocá-lo em exercício enquanto a dúvida opera na obtenção de uma primeira evidência irrefutável. Essa divergência entre os autores está exposta de forma muito precisa por Jean Hyppolite no trecho a seguir:

Todavia, Hegel, que parte da consciência comum, não poderia pôr como primeira essa dúvida universal que é própria somente da reflexão filosófica. É por isso que opõe, a uma dúvida sistemática e universal, a evolução concreta da consciência que aprende de modo progressivo a duvidar daquilo que anteriormente tomava por verdadeiro (JH, p. 28).

Em um trabalho mais detido sobre alguns aspectos importantes nessa oposição que Hyppolite propõe entre Hegel e Descartes, Hyppolite situa, na filosofia hegeliana, a dúvida universal como “própria somente da reflexão filosófica”, o que nos diz muito quando pensamos como a reflexão, enquanto um termo hegeliano específico, está posicionada na *Fenomenologia* de Hegel. Será por meio da reflexão que a consciência poderá obter o distanciamento que lhe permite a mediação com o objeto e a apreensão de si própria. A dúvida universal aqui, por estar situada na reflexão filosófica, não poderia a preceder enquanto um método. Em Hegel, portanto, será no âmbito da reflexão que teremos um percurso a partir de determinações abstratas do saber e da verdade em que, como citamos anteriormente, a “consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo *se relaciona* com ele” (FEN, p. 75) em seu itinerário de formação, marcado como o caminho do desespero.

A reflexão no âmbito da filosofia cartesiana, por sua vez, torna-se possível apenas devido ao método que lhe precede. Não obstante, a verdade de Descartes poder ser lida como

uma reflexão em outro sentido do termo: tal verdade será resultado de um método do qual não se pode prescindir e que terá como consequência uma evidência que se caracteriza por uma interioridade subjetiva. A consideração do valor de verdade dessa reflexão cartesiana para além da esfera da subjetividade não coloca, para Descartes, a questão sobre a perda de algo da própria subjetividade – ainda que haja quem sustente que há uma experiência de indeterminação no cogito –, mas é a partir da subjetividade que Descartes institui a sua própria existência, a existência do sujeito, do “eu” enquanto tal. Mais adiante, trabalharemos como Hegel aponta a falha de Descartes em estabelecer uma mediação que dê conta do pensar e do existir em sua filosofia.

O que se torna evidente nas *Meditações Metafísicas* consiste em uma interioridade como consequência dessa dúvida posta em ação, e que encontra o seu ápice na verdade do cogito – que trataremos no item seguinte. Difere de uma espécie de interiorização que pode ser identificada na proposta da *Fenomenologia do Espírito*. Nesta obra, ainda que tenhamos ressaltado que o percurso da consciência se dá a partir de tensões internas e de uma necessidade imanente, esse percurso não carece de uma reflexão que toca em algo para além da subjetividade. Nesse sentido, Jean Hyppolite afirma que, para Hegel, a “reflexão será literalmente uma história dessa consciência. Em suma, será interiorizada (*Erinnerung*), ao ser reconhecida no meio do pensamento filosófico” (JH, p. 25).

Assim, para marcar a diferenciação entre (i) como a dúvida hiperbólica desboca nessa verdade do pensamento a partir da subjetividade e (ii) a proposta hegeliana na *Fenomenologia*, vale adentrar no segundo aspecto da citação de Hyppolite que havíamos destacado anteriormente e que se refere a uma oposição entre (i) a “dúvida sistemática e universal” de Descartes que chegará então no pensamento enquanto primeira verdade e (ii) “a evolução concreta da consciência que aprende de modo progressivo a duvidar daquilo que anteriormente tomava por verdadeiro” (JH, p. 28). Reiteramos que a aposta de Hegel consiste nessa “evolução concreta” da consciência, que entendemos ser incompatível com a sustentação de um método para o qual, nas palavras de Franklin Leopoldo, antes de ser exercido sistematicamente “é preciso buscar as condições de elaboração” (FL, p. 29), ou seja, um método que deixe de fora mecanismos pelos quais os próprios padrões metodológicos possam ser colocados em questão no momento de sua aplicação. Nesse sentido, concluímos com Hyppolite que em Hegel “[o] caminho que segue a consciência é a história pormenorizada de sua formação. O caminho da dúvida é o caminho efetivamente real que segue a consciência, seu itinerário próprio, e não aquele do filósofo que toma a resolução de duvidar” (JH, p. 28).

2.2.O cogito cartesiano e o “pensar que procede de si próprio”

Apresentadas essas diferenças que se referem à função da dúvida na filosofia cartesiana, iremos discorrer sobre alguns pontos específicos ressaltados por Hegel nas *Lições sobre a História da Filosofia* que dialogam com o surgimento e o estatuto que é dado ao pensamento no cogito. A importância que Hegel atribui a Descartes como o pensador que anuncia o início da modernidade é exposta no primeiro capítulo que trata da filosofia moderna de suas *Lições*, oportunidade na qual Hegel aponta três pensadores que se enquadram naquilo que denomina como “primeiro período da metafísica” (LHF/ING, p. 134), Descartes, Spinoza e Malebranche. Descartes ainda se destaca dos outros dois, porque, segundo Hegel, a sua filosofia “significou um início em todos os aspectos. O pensar ou o filosofar, o pensamento e a formação da razão nos tempos modernos, começam com ele. O princípio nesta nova era é o pensar, o pensar que procede de si mesmo” (LHF/ING, p. 131, tradução nossa).

O pensar que abre a filosofia moderna não é aquele que marca outros momentos que a antecederam, como a filosofia grega na qual a fantasia e a natureza ocupam um papel central, visto que, segundo Hegel, “[o] ponto de partida, no mundo grego, é a religião e a mitologia, por um lado, e a natureza externa que o homem pensante tem diante de si, por outro” (HEGEL, 2018, p. 246). A filosofia cartesiana traz ainda a ruptura com o pensar conforme sustentado na filosofia cristã, ocasião em que “[o] que eu pensar demanda cumpriu-se – um mundo reconciliado, um mundo divino, o mundo espiritual realizado, o reino de Deus na terra [...]. Por conseguinte, o pensar está, acima de tudo, ao serviço de uma verdade já presente, posta” (HEGEL, 2018, p. 246).

Essa forma com que Hegel ressalta “o pensar que procede de si mesmo” na filosofia cartesiana nos leva a uma abordagem sobre o princípio universal da interioridade, que difere da interioridade na forma como era tomada pelos Antigos e Medievais⁴. Nesse sentido, “[d]e acordo com este princípio de interioridade, é agora o pensar, o pensar por conta própria, esse é o pináculo mais puro desta interioridade” (LHF/ING, p. 132, tradução nossa). Hegel reconhece aqui um pensar meditativo extremamente solitário, que despista tanto a exterioridade, como a instância de uma autoridade que seja necessária a dar legitimidade à verdade do pensamento para além de si próprio. O pensar em Descartes é autenticado para aquele que pensa, “o que é considerado válido ou o que deve ser reconhecido é o pensar livremente, por sua própria conta,

⁴ Hegel faz aqui uma comparação com a interioridade sobre a qual discorreu anteriormente nas *Lições sobre a História da Filosofia*, como no Cristianismo aparece essa “interioridade acima de tudo” no âmbito do princípio Protestante (LHF, p. 131).

e isso só pode acontecer por meio do meu pensar livremente dentro de mim; só desta forma pode ser autenticado para mim” (LHF/ING, p. 132, tradução nossa).

A análise dessa citação poderia nos levar a questionar a primeira parte de nossa elucidação sobre a dúvida metódica, na forma como foi sustentada até então. O filósofo que decide colocar a dúvida em ação e que aparece em porte do método – que consiste em refutar tudo que se mostra duvidoso – não seria, ele próprio, completamente dissolvido diante da verdade do cogito, que considera apenas o pensamento por ele mesmo, que dispensa qualquer autenticação daquele que decide, de início, colocar o método em ação?

Essa questão acabará ficando em aberto. Nas *Lições*, Hegel privilegia a questão metodológica relacionada à mediação entre o pensar e o existir (que aprofundaremos a seguir), não desenvolvendo um estudo detido sobre o emprego da dúvida como método na *Primeira Meditação* de Descartes. No entanto, constatamos que Hegel não a desconsidera, pois situa a dúvida como aquela necessária para afastar qualquer pressuposição do pensar. Gérard Lebrun traz desdobramentos interessantes nesse sentido, ao discorrer sobre como, para não haver pressuposto ao pensar, o interesse de Hegel só poderia se referir àquilo que o cogito institui, não como as ideias claras e distintas ou a regra do método, como Descartes abordava ainda no *Discurso do Método*:

“Nada menos hegeliano que essa ideia de um método cuja elaboração deveria preceder a investigação do conteúdo. Ocorre exatamente o contrário: a regra das ideias claras e distintas não pode tirar sua força senão da efetuação do Cogito, e apenas dela. [...] E a regra das ideias claras nada mais faz que tirar partido dessa revelação, obrigando-me a não admitir nada, doravante, que seja ‘pressuposto’, ou seja, que não tenha sido colocado manifestamente pelo pensar” (LEBRUN, 1998, p. 159).

De fato, notamos a ênfase de Hegel na meta, naquilo que se busca ao empregar tal método: o caminho da dúvida justifica-se por serem tais pressuposições incompatíveis com um pensar que procede de si mesmo⁵. Não há aqui uma abordagem específica sobre a tomada de decisão pela adoção do método que, como trouxemos acima em diálogo com Hyppolite, pontuamos como um dos pontos de dissonância da *Fenomenologia* de Hegel. De fato, identificamos que o foco das críticas de Hegel em suas *Lições sobre a História da Filosofia* não será a *Primeira Meditação* de Descartes e o emprego da dúvida – que Hegel destaca inclusive como um princípio importante (LHF/ING, p. 138) –, mas o cogito cartesiano, que aparece na *Segunda Meditação*. Ainda que Hegel enfatize outro prisma em sua crítica a Descartes,

⁵ Nesse sentido, segundo Hegel: “Conseqüentemente, sua exigência é que o pensamento proceda de si mesmo e que, portanto, nenhuma pressuposição possa ser feita, uma vez que toda pressuposição é algo já encontrado que o pensamento não postulou, algo diferente do pensar; e o pensamento não está presente para si mesmo na pressuposição” (LHF/ING, p. 138, tradução livre).

discorrendo muito pouco sobre a dúvida metódica, as críticas de Hegel ainda tocam na questão do método e nos permite pensar as particularidades da certeza que marca esse “começo puro” para Descartes e questionar os limites da evidência obtida pela dúvida metódica.

Em seu exame da *Segunda Meditação*, Franklin Leopoldo e Silva aponta que, no momento da demonstração de Descartes em que se constata a existência do cogito, ainda não são considerados diferentes graus do valor objetivo da ideia, podendo esta vestir-se igualmente de qualquer representação da mente. Segundo o comentador, os “modos em que se dá o pensamento não constituem, pois, faculdades autônomas nem acrescentam algo mais àquilo que já os engloba a todos: o próprio pensamento” (FL, p. 51). Como consequência da enunciação do cogito como a primeira verdade que resta demonstrada, conclui-se que com relação às ideias “se as considerarmos somente nelas mesmas e não as relacionarmos a alguma coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas; pois quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdade que eu imagino tanto uma quanto outra” (MED, p. 101).

Há, portanto, uma ruptura na *Segunda Meditação*: a dúvida que se sustentou como método até então e que possibilitou a obtenção de uma primeira evidência, dissolve-se nessa evidência; se eu duvido, eu penso, o duvidar é uma categoria do pensamento. Franklin Leopoldo irá apontar que nesse ponto encontramos o esgotamento da dúvida que foi colocada em ação, já que “quando aquele que duvida se dá conta de que a dúvida é um determinado exercício do pensamento, percebe ao mesmo tempo que a dúvida atingiu o seu ponto-limite” (FL, p. 47) e, portanto, “*o pensamento é a exceção à dúvida universal*” (FL, p. 47).

Podemos considerar, assim, o rigor do método que vinha sendo aplicado na *Primeira Meditação* sem que se perca a força do que Hegel identificará nas *Lições* como “o surgimento do pensar por própria conta” (LHF/ING, p. 107, tradução nossa). Segundo Lebrun, “o que interessa a Hegel é *isolar o eu penso* e fazer dessa ‘representação’ de exceção uma amostra do ‘pensamento puro’” (LEBRUN, 1998, p. 161). Gérard Lebrun sintetiza, portanto, pelo termo “‘representação’ de exceção” a forma com que, nas *Lições*, Hegel, em uma interpretação que lhe é própria, irá isolar o eu penso nessa desconsideração do conteúdo do pensamento.

O pensamento traz inicialmente esse traço genuíno da liberdade, pois está a salvo das possíveis inveracidades das proposições, às quais os conhecimentos dos sentidos e as representações estão sujeitos. Essa liberdade do pensar em Descartes envolve, portanto, a consciência de que o sujeito não depende de qualquer elemento externo para afirmar o pensar, trata-se da possibilidade de total abstração no contato com essa primeira verdade. Segundo Hegel, a filosofia cartesiana inicia

uma consciência plena e clara do pensar sobre si mesmo, uma consciência sobre a determinação do pensar, a liberdade do pensar, de modo que o pensar já não tem de partir de algo de pressuposto, mas de si e assim compreender tudo, de modo que o pensar de nada parte, embora também se inicie com o que é reconhecido como verdade a fim de, a partir de si, ter o Espírito da verdade do mundo. Eis a filosofia, que se inicia com Descartes (HEGEL, 2018, p. 246 e 247).

Importante ressaltar que não apenas essa liberdade do pensar está posta com a filosofia de Descartes, mas que o pensar aparece inicialmente de forma indissociável da questão do ser. Hegel destaca que “[e]ste é o famoso *cogito ergo sum*; nele, o pensamento e o ser estão inseparavelmente ligados” (LHF/ING, p. 139, tradução nossa).

Vale ressaltar essa ligação no trecho que Gérard Lebrun destaca na *Terceira Resposta* de Descartes a Hobbes “é o mesmo movimento que pode, acentuado como determinação de minha essência, se exprimir em um *eu penso*, ou, acentuado como determinação de existência, conduzir a um *eu sou*” (DESCARTES apud LEBRUN, 1998, p. 161). Nessa resposta, muito bem destacada por Lebrun, Descartes se utiliza do termo “movimento” para o que tratava anteriormente como “reflexão”, mas importante ressaltar que esse termo é utilizado em Descartes e em Hegel de forma completamente diferente, como abordaremos mais adiante. Nesse movimento, Descartes busca afirmar simultaneamente um pensar que existe enquanto tal, mas como considerar o surgimento desse pensar como uma constatação não apenas subjetiva e dela derivar a existência? Muito embora a solução dada por Descartes seja alvo de muitas críticas nesse aspecto, Franklin Leopoldo circunscreve a tentativa dele de afirmar uma verdade cujo valor objetivo e universal reste demonstrado:

“a verdade é universal e não apenas subjetiva. Será preciso mostrar, então, que a ideia, a representação no sujeito possui um **valor** tal que a verdade obtida por meio dela vale para além da esfera da subjetividade. A isso Descartes chama *valor objetivo da representação*: o conteúdo da ideia não tem validade apenas no sujeito e para o sujeito, mas é verdadeiramente *objetivo*, isto é, universal” (FL, p. 34, grifos no original).

As contribuições de Gérard Lebrun são muito relevantes para esclarecer esse conteúdo esvaziado que desemboca no pensar universal. Para que tenhamos aqui algo que possamos chamar de “objetivo”, há a necessidade de que o pensar não esteja “afetado pelas modificações *querer, sentir, andar*” (LEBRUN, 1998, p. 162). Assim, conclui que há “duas proposições que retiram do ‘famoso *Cogito, ergo sum*’ uma lição que é proveitosa para a especulação: (1) o pensar é o universal no estado puro [...]; (2) é ao universal que o ser está ligado” (LEBRUN, 1998, p. 162). O que Lebrun está nos chamando a atenção é que essa “determinação de existência”, esse estatuto de ser que conduz ao eu sou, está ligado a algo muito específico, ao universal. Sem essa consideração, não poderíamos reconhecer nessa descoberta cartesiana o

marco que Hegel lhe atribuiu, não nos parece ser esse o ponto que é colocado em questão por Hegel na filosofia cartesiana.

Apesar de essa antítese não ser reconhecida como tal em Descartes, em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel aponta que com “a reflexão de seu ser-dentro-de-si, o pensar nesta fase surge essencialmente como algo subjetivo de tal forma que existe uma antítese no ser [exteriormente] subsistente” (LHF/ING, p. 107, tradução nossa). Ao indagarmos se, para Hegel, essa “antítese” no ser que subsiste pra além da subjetividade seria suficientemente superada na obra de Descartes temos a impressão, em diversos momentos, que Hegel aponta para uma resposta negativa, enfatizando a falha de Descartes em demonstrar que tipo de mediação poderia nos atestar a unidade entre essas duas determinações que Hegel insiste como distintas: o pensar e o ser. Na leitura hegeliana, o pensamento abstrato solitário é tomado como existência do ser e vem acompanhado do problema não superado de derivar metodologicamente dele as coisas concretas, as visões de mundo, as determinações do mundo fenomênico (LHF/ING, p. 133), todo o arcabouço de coisas que foram excluídas para obtenção dessa primeira verdade. Sobre esse aspecto, as críticas de Hegel se tornam mais nítidas, já que, como o autor situa muito bem nas *Lições*, “não devemos esperar encontrar, na filosofia cartesiana, um método que permita sustentar um sistema filosófico a partir desse pensar que procede de si próprio” (LHF, p. 133).

Iremos comentar algumas oposições que são expostas nesse contexto, por entendê-las como pertinentes ao estudo da *Fenomenologia*. Essa unidade entre o pensar e o ser que aparece inicialmente como um vínculo indestrutível é, para Hegel, uma unidade abstrata (LHF, p. 142) e traz, em um segundo momento, a necessidade de demonstração sobre como se estabelece o vínculo entre (i) o pensar, no âmbito da subjetividade cognoscente e (ii) o ser, enquanto realidade atual – que como vimos, para Hegel, subsiste como antítese a essa evidência que surge no âmbito da subjetividade. Como mencionamos, Hegel tecerá diversas críticas à forma com que Descartes conecta essas duas determinações, mas, ainda assim, ressaltando diversas vezes a importância de sua descoberta para o estabelecimento da filosofia moderna. Desse vínculo, dependeria não apenas a saída da unidade abstrata, mas existência de todas aquelas proposições, do mundo externo, aquilo que foi excluído no emprego da dúvida metódica.

A consciência está certa de si mesma; com o “eu penso” sendo postulado. A consciência agora busca estender seu conhecimento cognitivo e descobre que tem dentro de si representações de muitas coisas. O que importa aqui é a progressão da unidade abstrata para uma maior concretude. Descartes passa a trabalhar de forma externamente reflexiva (LHF/ING, p. 142, tradução nossa).

A análise mais detida da forma com que Descartes “passa a trabalhar de forma externamente reflexiva” depende de uma nova etapa, na qual Descartes se debruça sobre o grau valorativo das representações que o eu pensante estabelece. Essa diferenciação será, portanto, fundamental para que confira uma “maior concretude” ao modo com que essas determinações do pensar e do ser se unem na filosofia cartesiana.

2.3.A leitura hegeliana da ideia de Deus em Descartes

Introduziremos aqui o papel da ideia de Deus em Descartes, que aparece na *Terceira Meditação*, muito embora na construção de sua leitura fique claro que Hegel está dialogando com outra obra, os *Princípios da Filosofia* de Descartes. Gérard Lebrun irá ressaltar que a predileção de Hegel pelos *Princípios* tem relação com suas críticas e até mesmo a um desprezo com relação ao método cartesiano, que Lebrun destaca com uma característica que Hegel atribui tão frequentemente à Descartes: sua ingenuidade. Nesse sentido, “[p]ara compreender este ponto, partiremos de um exemplo dessa indiferença com relação ao Método. No seu estudo sobre a filosofia primeira de Descartes, Hegel escolhe a via sintética, preferindo às *Meditações* a exposição quase sintética dos *Princípios* [...]” (LEBRUN, 1998, p. 173). Atentos as essas diferenças, ainda nos utilizaremos das *Meditações* em alguns momentos, por entender que nela a organização textual favorece a compreensão de certos elementos.

De todo modo, é a partir da ideia de Deus que Descartes admite como possível reconhecer uma ideia que está dentro do eu pensante, mas que, ainda assim, tem realidade objetiva, remetendo diretamente a outra coisa externa ao eu, isto é, no caso, Deus. Trata-se d’Ele próprio enquanto “soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele” (MED, p. 103). Tendo em vista o modo como Deus está posicionado na filosofia cartesiana, podemos nos indagar no que esse encontro com a ideia de Deus ainda traz uma ruptura com o pensar que se dava no âmbito da filosofia cristã, ou seja, seria o Deus de Descartes o Deus cristão dos Medievais? Em suma, indagar-nos se com a ideia de Deus estamos realmente diante de um pensar que está na liberdade, como expusemos no item anterior, ou se não se trata de um pensar que tem a sua demanda atendida a partir do mundo divino reconciliado, em continuidade com a filosofia cristã⁶.

Responder a essa indagação exige que reafirmemos uma ruptura de Descartes com a filosofia cristã, mas construir a fundamentação não é uma tarefa fácil. Começamos por apontar

⁶ Sobre as características do pensar na filosofia cristã, veja HEGEL (2018, p. 246).

que, ao se referir a Descartes em suas *Lições*, Hegel parece localizar essas predicacões (soberano, eterno, infinito, etc) atribuídas a Deus como um segundo momento, diante de uma necessidade que a ideia de Deus, enquanto tal, expressa em seu surgimento. Sobre esse tipo de predicacão, podemos lembrar que já na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel irá questionar a imediatez que tem como único significado uma dimensão estática, uma substancialidade que atribui predicados a um sujeito que se mantém apartado do movimento que lhe dá efetividade. Na linha do pensamento hegeliano, Gérard Lebrun traz o questionamento da metafísica proposta por Descartes que, ainda que tenha se aproveitado de todo o percurso da dúvida para se afastar das falsas representacões (a “liberacão intelectual” referida na citacão abaixo), opera por meio de ligacões a partir do “entendimento filosofante”, duramente criticado por Hegel pela dialética do entendimento – que será tratada apenas mais adiante. Assim, segundo Lebrun:

Deus é “criador do mundo”, também é “todo poderoso” e, além disso, também “soberanamente sábio”... Essas representacões “ligadas pelo simples também”, o entendimento filosofante as recolhe tal e qual para estabelecer entre elas relacões de necessidade. Qual é, portanto, o benefício da liberacão intelectual que se realizou, se o entendimento filosofante, ainda que recusando a autoridade de toda “pressuposicão”, nada mais faz, no entanto, do que operar sobre as “pressuposicões das representacões”? A propósito de uma representacão como aquela de “Deus” (LEBRUN, 1998, p. 170).

No *Prefácio*, notamos a clareza com que Hegel se opõe à apreensão do divino a partir de predicacões que lhe são imputadas. A modernidade, segundo Hegel, será a época em que se verifica não ser mais possível se conformar com a “imediatez do saber mesmo” enquanto forma de dar conta da substancialidade (FEN, p. 40). No percurso proposto pela *Fenomenologia do Espírito*, a atribuiçã de um valor a um sujeito (como palavra fixa representada por predicados que remetem ao absoluto) não faz com que tal sujeito detenha tais categorias, uma vez que, dessa forma, estaria excluído do próprio sujeito o movimento que teria condições de alcançar a efetividade.

Já adiantamos que o papel da ideia de Deus em Descartes está longe de conduzir àquilo daria as condições de efetividade para a *Fenomenologia* hegeliana, o que passará por um outro modo de reflexão e por um retorno a si – elementos que serão desenvolvidos em outro momento da pesquisa. Não faltam críticas à maneira qualificada como “ingênua” por Hegel com que Descartes realiza suas demonstrações a partir da ideia de Deus. No entanto, cabe ressaltar o motivo dessa ideia de Deus não invalidar a ruptura com a filosofia cristã que Descartes representa e como Hegel posiciona a ideia de Deus nas questões sobre a unidade do pensar e do ser. Ela teria uma contribuicão na tentativa de demonstrar a unidade de que tratávamos item anterior, visto que, segundo a leitura de Hegel, “encontramos essa ideia dentro de nós mesmos como a ideia mais elevada: que Ele é” (LHF/ING, p. 143, traduçã nossa). Por mais que

podéssemos ter apenas como uma mera pressuposição de que a ideia de Deus – como “ideia mais elevada” – exista de fato, trata-se de uma pressuposição que institui uma existência a partir de uma representação que encontramos em nós mesmos. Nesse sentido, citamos um trecho das *Lições sobre a História da Filosofia*:

Aqui, na forma de Deus, nenhuma outra unidade é expressa além daquela encontrada no *cogito ergo sum* - ser e pensar em ligações inseparáveis. Cogito significa consciência como o pensar puro. Aqui, com a ideia de Deus, temos a forma de uma representação que tenho dentro de mim. Todo o conteúdo desta representação [...] consiste em predicados que surgem apenas posteriormente. O próprio conteúdo, que é tudo o que nos preocupa, é o conteúdo *da ideia*, do pensamento puro, do que é puramente abrangente, do universal, ligado à existência, à realidade, ao ser (LHF/ING, p. 143, tradução nossa).

Estamos aqui diante de uma citação riquíssima para pensarmos o que Hegel está nos mostrando na filosofia cartesiana – o que seria esse “conteúdo *da ideia*”, que Hegel destaca aproximando-o do universal? Seria ele a mesma coisa que o conteúdo da representação que parece vinculado a esses predicados que são imputados a Deus “apenas posteriormente”? E ainda, como seria possível situar essa ideia de Deus no âmbito da unidade do cogito, sobre a qual vimos que Hegel aponta haver uma falha na demonstração tentada por Descartes?

Vejamos como Gérard Lebrun, em sua interpretação do texto hegeliano, separa dois momentos: (i) um “princípio” do pensar, mas também (ii) algo de “representativo” na filosofia cartesiana, que realiza uma espécie de “bloqueio” do seu “saber-de-si”: “[p]or mais liberto que seja o princípio do pensar, ele só o é em princípio: seu saber-de-si ainda está bloqueado pelo domínio (representativo) que é dado ao ‘refletir-sobre’” (LEBRUN, 1998, p. 171). O que entendemos, portanto, e será desenvolvido a seguir, é que não se trata de desconsiderar a ideia de Deus na necessidade de seu surgimento, mas de criticar a posterior imputação de predicados a esse ser apartado, enquanto representação, não possibilitando outro tipo de desdobramento da antítese que Hegel identifica. Aqui, segundo Hegel, residiria a ingenuidade cartesiana.

Para falar sobre a ideia de Deus, discorreremos sobre o que são as ideias nesse estágio e como as ideias se diferenciam das representações, considerando principalmente as *Meditações Metafísicas*, mas também os *Princípios da Filosofia*. Como Hegel não desenvolve essa discussão dentro das *Lições*, teremos que recorrer a Descartes e a comentadores para realizar tal tarefa. Aliás, vale ressaltar que Hegel muitas vezes se utiliza do termo representação quando Descartes se utilizou do termo ideia – como destacado pela nota 104 nas *Lições* (LHF/ING, p. 142) – que torna ainda mais difícil essa diferenciação entre os dois termos, mas que é compreensível quando estudamos a fundo os momentos específicos em que isso ocorre.

Inicialmente, as ideias se apresentam nas *Meditações* de duas formas: de forma pura, ou seja, “somente nelas mesmas”, ou, ainda, associadas a uma ação do espírito. Neste último modo,

incluem-se as afecções e as vontades, sobre as quais Descartes também rejeitou tê-las como falsas diante da verdade do cogito, visto que é possível considerar que desejo algo já que as tenho, por mais que eu deseje coisas más ou inexistentes. Ainda neste grupo de ideias associadas à ação do espírito, encontramos os juízos, que já seriam possíveis de se conceber enquanto um conteúdo de pensamento, mas que exigem cautela quando remetem a ideias relacionadas ao exterior, pois, seguindo a ordem das *Meditações*, ainda não seria possível afirmar ou negar “que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim” (MED, p. 101). Todas essas ideias servem, por enquanto, para que a consciência afirme a sua certeza, a existência, mas, como vimos, nem as representações, nem os conteúdos de pensamento foram considerados no âmbito dessa certeza por enquanto. Nesse sentido, nos *Princípios da Filosofia*, Descartes sintetiza que o conhecimento “encontra em si primeiramente as ideias de várias coisas; e enquanto as contempla simplesmente e não confirma se há alguma coisa fora de si semelhante às ideias e que também não o negue, está livre do perigo de se iludir” (PF, p. 31).

O passo seguinte de Descartes na *Terceira Meditação* será abandonar a consideração de ideias apenas como formas de pensar e passar à sua análise enquanto representação de uma coisa ou outra. Em outras palavras, serão aqui admitidas diferenças entre essas ideias. O foco recairá sobre as ideias que representam substâncias. Descartes busca não se ater aos modos e acidentes que estas ideias representam, mas apontar o tanto a mais de realidade objetiva que as ideias podem conter a partir de como elas “participam por representação num maior número de graus de ser ou perfeição” (MED, p. 103). Não se trata apenas do vínculo que se estabelece entre a ideia e a coisa mesma, mas o estatuto de ser que é conferido à própria ideia. Segundo Franklin Leopoldo e Silva, o “fato de que o percurso filosófico cartesiano se faz em boa parte por meio de uma reflexão sobre a ideia em si mesma nos indica que a ideia não apenas representa alguma coisa, como também é, por si mesma, real” (FL, p. 57).

Essa citação de Franklin Leopoldo nos permite considerar “a reflexão sobre a ideia em si mesma” e isolar a ideia “por si mesma, real”, paralelamente àquilo que ela representa. A ideia de Deus não se refere apenas às predicções, mas existe um estatuto de ser conferido à ideia, como ideia mais elevada a partir de uma reflexão da ideia em si mesma. De fato, temos nas *Meditações* a consideração desse “real da ideia” inicialmente no puro pensar, no cogito cartesiano, que institui o “eu sou, eu existo”, e existe aqui uma ligação com uma existência que beira o universal naquilo que exige um valor objetivo. Se esse desenvolvimento necessário aparece em Descartes com predicções que podem ser imputadas àquela ideia mais elevada que

temos em nós mesmos, que detém maior grau de perfeição, a ideia de Deus, tais predicções não nos invalidam de identificar essa necessidade que lhe é anterior.

No percurso que levará à prova da existência de Deus, Descartes considera como manifesto pela “luz natural” o princípio da causalidade. Nos *Princípios da Filosofia*, Descartes apresenta uma síntese do que está em jogo aqui, ao afirmar no § 17 que “[q]uanto mais concebemos a perfeição numa coisa, tanto mais devemos crer que a sua causa deve ser também a mais perfeita” (PF, p. 33). Com mais detalhes, na *Terceira Meditação*, duas características daquilo que Descartes chamará de “causa eficiente” são destacadas: (i) existe, na causa eficiente, igual ou mais realidade que em seu efeito; e (ii) nela ainda existe alguma realidade, visto que a comunica ao efeito. Neste momento das *Meditações*, é sabido que a realidade objetiva de uma ideia enquanto maneira ou forma de pensar remete sempre a uma realidade atual ou formal anterior que, por enquanto, restringe-se à do eu pensante. Mesmo não sendo possível a transmissão da realidade atual ou formal à ideia, a realidade objetiva desta já atestaria a existência da substância pensante enquanto causa, levando em conta que, para Descartes, nenhuma ideia encontra sua causa no nada. Nesse sentido, “a fim de que uma ideia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra, ela deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta ideia contém de realidade objetiva” (MED, p. 104).

Trata-se de saber se existe alguma ideia que remete a algo fora do eu enquanto causa. E, neste sentido, como já mencionado, fica “caracterizado que o caminho para exterioridade é a interioridade” (FL, p. 58). Assim, a ideia de Deus, como representação do infinito, é aquela que não poderia remeter ao eu, ser finito, enquanto causa. Em outras palavras, “a presença no ser pensante finito de uma realidade objetiva infinita remete *necessariamente* a uma realidade formal infinita que é a causa da ideia cuja realidade objetiva é infinita” (FL, p. 58, grifos nossos). Desta forma, Descartes demonstra a existência de Deus enquanto ser dotado de realidade formal e externo ao eu pensante.

Feitos esses esclarecimentos, vejamos como essa questão aparece nos *Princípios da Filosofia* e aqui contamos com alguns comentários de Hegel. O primeiro parágrafo que entendemos interessar para uma análise mais detida é o § 14, que tem como título: “*É possível demonstrar que Deus existe, apenas porque a necessidade de ser ou de existir está compreendida na noção que temos d' Ele*” (PF, p. 32, grifos no original). Ainda que não se atenha às palavras de Descartes, Hegel sintetiza de forma muito interessante o que parece o objeto do debate aqui: “*A questão agora surge: ‘Esta é uma representação meramente contingente ou necessária e eterna?’*” (LHF/ING, p. 142, tradução nossa, grifos no original).

Vemos aqui um exemplo do que citamos acima, uma vez que Descartes havia se utilizado do termo ideia e não representação nesse parágrafo. Contudo, entendemos que é possível que Hegel esteja conferindo a Deus o estatuto de representação do que se apreende pela sua “ideia”. Descartes se refere à “noção de um ser onisciente, todo-poderoso e extremamente perfeito” e afirma que “e facilmente julga, através do que apreende em tal ideia, que Deus, que é esse Ser todo perfeito, é ou existe” (PF, p. 32). Ou seja, Descartes pontua que é através do que se apreende em tal ideia, que Deus é ou existe.

Descartes conclui o parágrafo dizendo que “só pelo facto de se aperceber de que a existência necessária e eterna está compreendida na ideia de um Ser perfeito, deve concluir que um tal Ser, todo perfeito, é ou existe” (PF, p. 32). Importante notar aqui que Hegel introduz aquilo que denomina como “universal” – termo que não encontramos em Descartes – e situa, no pensamento de Descartes, esse universal no âmbito de uma representação necessária (e não contingente), ou, ainda, uma representação que contém uma existência necessária do universal. Isso é o que podemos extrair da seguinte citação de Hegel: “Descartes responde: ‘Existe esta representação necessária de que o universal ou o que chamamos ‘Deus’ é’. Pois o universal é supostamente apenas aquele em cuja representação a existência necessária está contida” (LHF/ING, p. 142, tradução nossa).

Assim, torna-se possível esboçar alguns desenvolvimentos sobre as perguntas que foram formuladas anteriormente e que se referiam ao “conteúdo *da ideia*”, o qual não se confunde com meras predicções que são imputadas a Deus. Esse conteúdo da ideia, mais especificamente da ideia de Deus, relaciona-se com o universal antes que possamos isolá-lo como representação predicada, inserida de modo contingente. Torna-se importante nos atermos a esse momento em que pouco importa que Deus seja perfeito enquanto algo que lhe é imputado, pois é o princípio de causalidade que busca conferir em Descartes essa existência necessária a partir de uma interioridade que aponta para exterioridade – seja com ênfase no âmbito da abordagem da causa eficiente, que trouxemos a partir do texto das *Meditações*, seja no âmbito da “existência necessária” de que Hegel trata nos *Princípios da Filosofia*. Contudo, quanto ao vínculo entre (i) a marca do puro pensar que, enquanto interioridade de início, busca agora agarrar-se ao ser e (ii) a ideia de Deus – esse vínculo é o segundo passo que a ideia de Deus falha em sua tarefa de construir uma mediação na leitura hegeliana.

As determinações sobre a existência, a realidade e o ser que Descartes estabelece a partir dessa representação da ideia de Deus são concebidas por Hegel, como “seguindo uma a outra de uma maneira empírica e ingênua, aquilo que, portanto, não é filosófica ou metafisicamente demonstrativo” (LHF/ING, p. 143, tradução nossa). Hegel dialoga aqui com os *Princípios da*

Filosofia, principalmente com os §§ 15, 18 e 25. Descartes intitula o §15 como “*A necessidade de ser não está assim compreendida na noção que temos das outras coisas, mas somente no poder ser*” (PF, p. 32, grifos no original). Vale contextualizar que “outras coisas” aqui tem um caráter excludente e se refere aquilo que não é Deus. Nesse momento, Descartes desenvolve que o pensamento “não tem em si a ideia ou noção de nenhuma outra coisa em que possa reconhecer uma existência que seja assim absolutamente necessária” (PF, p. 32), não havendo, portanto, outra ideia além da ideia de Deus que possa cumprir essa função. Assim, quando se trata do pensamento, “a ideia de um Ser todo perfeito não está nele por ficção, [...] mas, pelo contrário, só porque nele está impressa uma natureza imutável e verdadeira e que necessariamente deve existir, dado que possível ser concebido como tendo existência necessária” (PF, p. 32-33). Descartes vincula aqui o pensar e o ser, isto é, estar “impressa uma natureza imutável e verdadeira” no pensamento seria o que torna possível conceber essa ideia de Deus como tendo “existência necessária”.

Já o § 18, “*Por isso, uma vez mais se pode demonstrar que Deus existe*” (PF, p. 33, grifos no original), traz uma abordagem semelhante à do princípio da causalidade nas *Meditações*, obtido pela “luz natural” e que dá ênfase na demonstração que diz que o eu, como ser imperfeito, não pode ser a causa daquilo que é uma representação da ideia de um ser perfeito. Aqui, que se represente algo à consciência por meio dessa ideia será fundamental para leitura hegeliana. Segundo Descartes, “como são imensas as perfeições que tal ideia nos representa, somos obrigados a confessar que só a poderíamos ter a partir de um ser muito perfeito” (PF, p. 34). Mais adiante, Descartes conclui que “o mais perfeito não poderia ser uma consequência ou uma dependência do menos perfeito, [...] é impossível que tenhamos a ideia ou a imagem do que quer que seja se em nós e fora de nós não [haver] [...] um original que engloba todas as perfeições” (PF, p. 34). Assim, que exista algo fora de nós é uma necessidade, tem que haver o ser que engloba as predicções que marcam essa sua perfeição.

Em seus comentários sobre esses trechos, Hegel enfatiza a representação como aquilo que encontramos em nós mesmos, seres imperfeitos, e que conteria essas perfeições que não poderiam ser por nós feitas, ou seja, que não poderiam ter seres imperfeitos como causa. Citamos Hegel:

“Diz Descartes: 'Este conceito não é feito por nós. Não encontramos em nós as perfeições que estão contidas nesta representação; ela nos é dada como verdade eterna'. A mesma coisa é então dita de uma forma bem diferente: estamos absolutamente certos de que Deus existe, e esta certeza absoluta é a prova de que Deus existe” (LHF/ING, p. 143, tradução nossa).

Hegel novamente não se atém exatamente aos termos utilizados por Descartes e lhe imputa ditos que revelam a sua própria interpretação. Esse recorte especificamente torna-se interessante para pensarmos o que está em jogo no que Hegel lê como uma representação que “nos é dada”. Segundo sua leitura de Descartes, fica provado que Deus existe por “estarmos absolutamente certos”, por uma “certeza absoluta”, que não pode ter a nós próprios como causa, pois é a certeza do ser perfeito. Diferentemente do que faz Descartes, Hegel usa outra denominação, qual seja, a “verdade eterna”, como substituto ao que Descartes chama de “natureza imutável e verdadeira”, como bem coloca a nota 106 das *Lições sobre a História da Filosofia* (LHF/ING, p. 144). É necessário que a ideia mais elevada tem simultaneamente realidade.

De fato, o que se segue nas *Lições* é como Hegel desenvolve que Deus, enquanto portador de seu primeiro atributo, que é ser verdadeiro, tem um papel de mediação na relação entre “a subjetividade cognoscente e a realidade do que é conhecido” (LHF/ING, p. 144). Para tanto, Hegel estabelece um diálogo com o § 29 dos *Princípios da Filosofia* que diz que uma vez verdadeiro, não é compatível com a natureza de Deus que ele seja enganador, suposição que havia sido feita na *Primeira Meditação* e que afastou a certeza dos conhecimentos matemáticos. Agora, nos *Princípios da Filosofia*, notamos como Descartes sintetiza essa conclusão, já presente nas *Meditações*, de que “o primeiro dos seus atributos a considerar consiste no facto de Deus ser muito verdadeiro e a fonte de toda a luz, de maneira que não é possível que nos engane” (PF, p. 37-38). Portanto, ficam aqui legitimadas as ideias claras e distintas, que Hegel estende àquilo que experienciamos por meio do pensamento.

Portanto, o que podemos, por nossas capacidades cognitivas, discernir como claro e distinto para nós, é o caso, é verdade; o que é pensado, o que é correta e claramente discernido, é o caso porque Deus nos deu a capacidade de pensar. O que se afirma aqui é que, por meio do pensamento, experimentamos como as coisas são de fato (LHF/ING, p. 144, tradução nossa).

Vejamos que, para Hegel, o que a experiência por meio do pensamento nesse caso, se torna, é uma experiência do que é a verdade, de “como as coisas são de fato”. Tínhamos visto o pensar que procede de si próprio como primeira verdade, mas o que está em jogo aqui é como estamos atribuindo realidade a esse pensar. Aqui a ideia de Deus não pode ser desprezada, pois é apenas nessa demonstração que Descartes traz a sua tentativa de mediação da unidade pretendida com a instituição da verdade do pensar na *Primeira Meditação*.

Essa verdade em si mesma, por sua vez, nada mais é do que o fato de que a ideia de Deus contém imediatamente a realidade dentro de si também. Chamamos o conceito e sua realidade de “verdade”; então, essas ligações de ideia e realidade são para nós apenas representadas em diferentes relações (LHF/ING, p. 144, tradução nossa).

A novidade dessa citação, tendo em vista o que podemos extrair de Descartes, é que nela Hegel aponta que “essas ligações entre ideia e realidade são para nós apenas representadas”. Não temos muitos esclarecimentos do próprio Hegel sobre essa afirmação, mas novamente encontramos aqui a questão do “ser apenas representado” e importante que essa representação diz respeito àquilo que Descartes tem como substância infinita. Segundo Hegel, a definição de Descartes de substância consiste naquele objeto "que não requer qualquer outra coisa [*Etwas*] para sua existência" (LHF/ING, p. 145, tradução nossa). Essas páginas das *Lições sobre a História da Filosofia* marcam a passagem daquilo que existia apenas dentro da consciência, para aquilo que tem, na filosofia cartesiana, o estatuto de realidade, que é a ideia de Deus. Deus será, portanto, a própria substância, já que até então nada havia sido fora da consciência e temos aqui a forma com que Descartes propõe a essa mediação. Logo em seguida, Hegel sintetiza como conceito e realidade se articulam em Deus na filosofia cartesiana:

Nós também podemos dizer que esta é a definição genuína da substância, a saber, a unidade da ideia e da realidade, e que somente Deus é tal substância. As outras coisas que chamamos de 'substâncias' não existem por causa delas, elas não têm sua existência em seu próprio conceito; elas só podem existir por meio de uma concordância divina [*concursum Dei*]. Deus é o elo absoluto entre conceito e realidade (LHF/ING, p. 145, tradução nossa).

Não iremos adiante nas riquíssimas críticas que Hegel traz sobre Descartes nessas *Lições* sobre a substância extensa e pensante e sobre a relação entre a alma e o corpo. Nosso objetivo é comparar justamente esse início dos dois autores, especialmente o que a ideia de Deus representa para a consciência nesse momento da obra de Descartes, tendo em vista como Hegel parece nela situar uma representação dessa verdade substancial.

Ainda que exista em Descartes o emprego de um método, no caso, a dúvida hiperbólica, que questiona as representações da tradição e do bom senso, e que nos leva uma primeira verdade evidente, o pensar que procede de si próprio, essa primeira evidência não dispensa uma outra demonstração, que é a ligação entre o pensar e o ser. Ao se utilizar da ideia de Deus como aquela que terá esse papel de mediação, Descartes não apresenta um movimento diante da representação dessa ideia que confira a ela efetividade. Toma-se a representação, ainda que concebida em sua existência necessária, como um conhecimento pronto e suficiente, imediato, predicando-a. Podemos nos indagar se essa não seria uma forma de, apesar de identificarmos uma mediação entre o pensar e o ser, manter-nos ainda no campo do que Hegel chamará na *Fenomenologia* de relação imediata, sem que haja a implicação no movimento de desconstrução dessa representação, que é o que pressuporia a experiência, no sentido hegeliano do termo.

De forma oposta, encontramos o tratamento que é dado a representação (*Vorstellung*) na *Fenomenologia do Espírito*, que leva Hegel a situar, em seu *Prefácio*, o saber contra a

representação. A representação aqui também pode ser lida como aquela que toca em algo do universal, já que nela situamos a dimensão do “em-si”, mas, trata-se ainda de um ponto endurecido, um “bem conhecido” que comporta um ser imediato como “em-si pensado”, mas que ainda carece do movimento dialético. Importante ressaltar que esse em-si pensado não está situado no âmbito da subjetividade cognoscente, que atesta a sua existência atual por meio da afirmação do pensamento, nem na ideia de Deus com o grau de certeza que lhe é conferido no âmbito da subjetividade, como em Descartes.

Nesse sentido, segundo Gérard Lebrun, é como se em Descartes “o Método fosse feito para desviar-nos antecipadamente do sentido irônico que Hegel dará à palavra “bem conhecido” (*bekannt, wohl bekannt*): o que ele permite determinar é um “bem conhecido” que tenhamos enfim o direito de levar a sério” (LEBRUN, 1998, p. 175). Ora, veremos que é justamente contra uma filosofia que teria como meta fixar-se em evidências dessa natureza que recairão tantas críticas por parte de Hegel em sua *Fenomenologia*, como bem colocado na citação de Lebrun, para Hegel, a filosofia possui, portanto, “vocação para lutar” contra esse tipo de abordagem:

Deste ponto de vista, é contra o espírito do cartesianismo que a filosofia (que caminha em direção a sua realização) possui vocação para lutar, pois a vontade de colocar, a cada passo, as noções ao abrigo da controvérsia, de obter, a cada passo, o irrefutável, é sintomática de uma resistência maior à produção do conceito (LEBRUN, 1998, p. 175 e 176).

Não será esse, portanto, o caminho da produção do conceito para Hegel. O que difere na filosofia hegeliana é que o ser imediato consiste em um em-si pensado porque há, na *Fenomenologia*, uma dimensão histórica na qual o espírito universal, instância que aparece na condição de agente que atualiza a experiência, já percorreu as diferentes figuras. O espírito do mundo comporta “o pensado”, a tarefa já foi “em si” cumprida, mas a consciência individual ainda toca algo do que é propriedade da substância por meio dessa operação em que ela atualiza o trabalho do negativo que dissolve a forma da representação. Assim, em Hegel, a representação, enquanto “simples determinação-de-pensamento” (FEN, p. 40), é objeto de críticas e refutações e será necessário dissolvê-la como modo de operação do movimento, ou seja, será preciso que a negação recaia sobre ela, mas, ainda, uma negação que atua de forma analítica sobre essa representação. A negação – operação pela qual se decompõe essa representação a ponto de fazer o concreto como inefetivo – comporta a força daquilo que Hegel introduz como dialética do entendimento – abordado mais adiante na pesquisa.

Nas palavras de Gérard Lebrun, a prova ontológica de Descartes “exprime apenas abstratamente a identidade do conceito e do objeto pelo fato de imputar esta a um ente perfeito (infinito)” (LEBRUN, 1998, p. 185) Ora, vejamos como os desdobramentos do que temos por

representação em Hegel são bem mais complexos do que a representação que encontramos em Descartes no âmbito da ideia de Deus. Na *Fenomenologia*, é necessário ultrapassar o conforto de se manter-se em um bem conhecido, transpor o posicionamento pouco questionador com relação às representações que aparecem. Com a tarefa já desempenhada no âmbito do espírito, “[o] ser-aí, recuperado na substância, é, através dessa primeira negação, apenas transferido imediatamente ao elemento do Si; assim, tem ainda o mesmo caráter da imediatez não-conceitual, ou da indiferença imóvel que o ser-aí mesmo: ou seja, ele apenas passou para a representação” (FEN, p. 40). O indivíduo encontrará, portanto, no lugar desse ser-aí imediato, as representações fixas, às quais precisará levar fluidez, o automovimento do conceito, visto que “o bem-conhecido em geral, justamente por ser bem-conhecido, não é reconhecido” (FEN, p. 40).

3. As diferentes certezas: considerações sobre a construção da certeza sensível de Hegel

Nesse capítulo, buscaremos uma transição entre as questões pertinentes à filosofia cartesiana e o início da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel no que tange ao tratamento da certeza, ou seja, do saber subjetivo sobre uma evidência que se considera suficientemente demonstrada. Considerando as interlocuções de Hegel com a teoria do conhecimento, segundo Terry Pinkard, “há muitos pretendentes para o que contaria como autocertificação (certeza, infalibilidade, invencibilidade e assim por diante), e a questão, portanto, parece se resumir a qual deles realmente seria a 'base' autocertificante de todos os outros conhecimentos (PINKARD, 1996, p. 4, tradução nossa). Dentre as possibilidades que Pinkard enumera na citação, optamos aqui por nomear a certeza como aquilo que confere uma espécie de autocertificação à consciência com relação a um objeto e percebemos que o termo “certeza” pode ser utilizado tanto para Descartes quanto para Hegel no início da *Fenomenologia*. Contudo, vale mencionar que no comparativo a que se pretende nessa etapa da pesquisa, estamos advertidos de que não é possível uma continuidade conceitual entre os dois autores trabalhados anteriormente, a saber, Descartes e Hegel – o que traz a importância de expor como a construção dessa certeza sensível de Hegel dialoga também com filósofos como Kant, Fichte e Schelling.

Nesse sentido, podemos citar o posicionamento de alguns comentadores sobre a ruptura que se dá entre os dois filósofos, como Terry Pinkard que, ao mencionar as figuras da consciência na *Fenomenologia* “como formas de vida que passaram a ter certos tipos de razões como autoridades para elas próprias” (PINKARD, 1996, p. 5, tradução nossa), realiza uma diferenciação entre a certeza de Descartes e a abordagem hegeliana:

As razões aparecem como autoridade quando aparecem como obrigatórias, ou seja, como necessárias para os agentes para os quais elas são autoridade. Dessa forma, Hegel continua a mudança kantiana das questões cartesianas sobre certeza (do tipo de domínio que temos sobre certas normas) para a necessidade (o domínio que certas normas têm sobre nós) (PINKARD, 1996, p. 6, tradução nossa).

Ademais, Gérard Lebrun, aponta não ser possível concluir tão somente pela importância que Hegel atribui a Descartes no marco do início da filosofia moderna, que Hegel reconheça no pensamento cartesiano as bases para o desenvolvimento de sua dialética. Para Lebrun, “[a] única propriedade que se pode reconhecer a um “começo” é a indigência – de sorte que nada é menos invejável que a posição de iniciante” (LEBRUN, 1998, p. 186). Como introdução a esse capítulo, ressaltamos os seguintes questionamentos de Gérard Lebrun coloca esses

questionamentos: “Será mesmo ‘a incondicional certeza-de-si do saber’, tal como a estabelecia Descartes, que, ganhando passo a passo toda a sua envergadura, *tornou-se* o Absoluto ele mesmo?”, ou ainda “A ‘certeza imediata do pensar’ é realmente ‘aquilo mesmo’ que, na escala do espírito, atingirá seu pleno rendimento?” (LEBRUN, 1998, p. 191). Já adiantamos que para Lebrun, principalmente no que se pode extrair de sua leitura do texto hegeliano, somos pessimistas quanto a um “retorno às fontes” apontar para uma continuidade entre a filosofia dos dois autores. No entanto, buscaremos aqui construir uma linha de raciocínio própria e dar força a essa diferenciação, novamente com o objetivo de desarmar armadilhas de compreensão do texto hegeliano.

3.1. As críticas hegelianas à intelecção: a certeza da verdade de Descartes poderia alcançar a verdade da certeza dela mesma?

Começaremos com a seguinte questão: onde está a certeza da verdade em Descartes e qual o seu objeto? Notamos que nas *Meditações Metafísicas* há uma cadeia de certezas que se estabelecem a partir do cogito. Focamos, anteriormente, em duas delas: (i) ressaltamos a primeira evidência na filosofia cartesiana, o *cogito ergo sum*, mas indicamos que o pensar e ser são, para Hegel, determinações distintas e, uma vez que Descartes afirma a unidade entre elas, existe a necessidade de uma demonstração – que se dá pela outra evidência de que tratamos aqui, (ii) a ideia de Deus, em sua existência necessária, como causa eficiente, por meio da qual se buscará a mediação entre tais determinações. Deus é verdadeiro, não é enganador e, por consequência, o pensar representado pelas ideias claras e distintas transpõe um alcance meramente subjetivo do cogito, superando a ficção metodológica que as excluía como possivelmente falsos.

Essas certezas que Descartes encontra como evidências estão relacionadas, mas recaem sobre diferentes objetos. Por um lado, temos o eu pensante, cuja certeza subjetiva consiste no pensar que procede de si próprio. Nesse sentido, “[d]epois que Descartes estabeleceu de forma indubitável a existência do Eu pensante, o fundamento da ciência, representado por essa certeza, parece ter sido atingido de forma definitiva” (FL, p. 52). O objeto da certeza aqui é o puro pensar, o pensar *a priori* pelo qual a consciência afirma a sua existência, que Franklin Leopoldo coloca como “fundamento da ciência” em Descartes, mas que, como mencionamos, desconsidera ainda qualquer coisa para além da ideia. Por outro lado, a segunda certeza consiste naquela que tem Deus por objeto, naquela por meio da qual ao eu pensante é comprovado que

Deus existe, que Ele é, uma vez que, dentre ideias que representam várias coisas, temos a ideia de um Ser perfeito que nos remete a algo exterior ao eu pensante.

Com base na leitura hegeliana, podemos afirmar que, no cogito, a primeira certeza da consciência parte desse ponto imediato, da atualidade, de uma total abstração que consiste na existência cuja origem é o puro pensar e que, quando temos uma tentativa de mediação, tal mediação falha por recorrer a uma representação que é também imediata, a ideia de Deus. Conforme destaca Gérard Lebrun na sua leitura das *Lições* de Hegel, em Descartes, “as palavras do divido, do absoluto, do eterno, etc... não podem exprimir o que nelas está contido” (LEBRUN, 1998, p. 183)

Tendo já exposto suficientemente sobre essas questões no capítulo anterior, o que gostaríamos de chamar a atenção agora é o esforço de Descartes para que haja uma primazia da intelecção, já que a abstração tão notável na filosofia cartesiana é detalhadamente explicitada nas *Meditações*. Com o cogito na *Segunda Meditação* resta claro que as representações intelectuais precedem às sensíveis, para, então, na *Terceira Meditação*, termos Deus como objeto de uma certeza absoluta que se liga ao exterior por uma representação do universal – e que também desconsidera a existência da relação entre a consciência e as coisas corpóreas para além da intelecção, para além das ideias. Esses elementos são fundamentais para distinguirmos mais adiante os contornos do que Hegel chamará de certeza sensível em sua *Fenomenologia*, que parte de uma abordagem bem diferente.

Por hora, atemo-nos à seguinte questão: onde está o sensível nesse momento do percurso cartesiano? Verificamos que até a prova da existência de Deus, não foi conferido valor de verdade às representações das coisas corpóreas, que foram excluídas no percurso da dúvida metódica, excluídas como condição necessária para obtenção da primeira evidência. Não buscamos aqui chegar até o momento em que, na *Quinta Meditação*, Descartes apresenta a sua demonstração sobre a existência das coisas corpóreas. Nosso interesse está justamente nesse começo em que é instituído que a alma é possível de ser conhecida antes do corpo. Não por outro motivo, o título da *Segunda Meditação* é “*Da Natureza do Espírito Humano; e de como Ele é Mais Fácil de Conhecer do que o Corpo*” (MED, p. 91). O pensar é provido de toda a certeza antes mesmo de que se tenha a certeza sobre o corpo e antes mesmo que se tenha a certeza de qualquer coisa externa à subjetividade. Descartes se opõe a que, no caminho do conhecimento da verdade, a consciência se entregue a uma inclinação natural que aponta inicialmente para a certeza de que as coisas corpóreas, de fato, existem. Nesse sentido, vale apresentar a sua definição de corpo:

por corpo, entendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo o outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo alheio pelo qual seja tocado e do qual receba a impressão (MED, p. 93 e 94).

Na *Segunda Meditação*, após o cogito, a proposta será a de aferir aquilo que “eu sou” na atualidade dessa afirmação do cogito, com o objetivo de “não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim” (p. 92). Descartes, portanto, retoma as suas antigas opiniões, que haviam sido suprimidas em decorrência da dúvida metódica. A questão que surge é: por que Descartes novamente apresenta uma abordagem sobre a primazia da inteligência nesse momento? Não estaria apenas repetindo algo que já estaria posto no caminho da dúvida metódica, de que os sentidos falham ao conhecer o corpo? O que Descartes busca é justamente afirmar uma radical independência da coisa pensante em relação às coisas externas. Nesse sentido, coisas corpóreas, por serem representadas como imagens, por caírem em nossa imaginação, a precedência desse corpo surge enquanto “clareza intelectual” antes mesmo de ser objeto captado pelos sentidos. Mesmo que decompostas a seus elementos mais simples e que tenhamos delas ideais claras e distintas, ainda assim o Deus enganador e o gênio maligno possibilitam que sejam tidas como falsas. Em suma, não é aqui atribuído aos corpos qualquer valor de verdade.

O experimento da cera na *Segunda Meditação* é interessante porque a cera enquanto objeto, enquanto coisa que está diante do eu pensante, tem várias características que são apreensíveis pelos sentidos (sabor, odor, solidez, temperatura, etc.). Ao levar essa cera ao fogo, observamos como essas características se esvaem e a cera muda completamente naquelas características que podem ser apreendidas pelos nossos sentidos. Descartes ressalta que, ainda assim, identificamos que se trata daquele mesmo objeto, daquela mesma cera. Desse modo, aquilo que pôde ser conhecido da cera não poderia ser “nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontram-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece” (MED, p. 96).

Trata-se de apreender aquilo que Descartes chama de extensão. “Consideramo-lo atentamente e afastando todas as coisas que não pertencem a cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece se não algo de extenso, flexível é mutável” (MED, p. 96). A extensão será, pois, fundamental por operar no nível da inteligência, contribuindo para a argumentação de Descartes de que concebemos a cera pelo entendimento e não pela imaginação, o que se considera verdade é apenas a ideia da coisa extensa e não a sua imagem

obtida pelos sentidos. Há algo de uma natureza que Descartes denomina de espírito humano que consiste nessa possibilidade de conhecimento da essência do corpo (mas não do corpo em si), uma vez que ele é reconhecido ainda que diante da transformação daquilo que pelos sentidos se mostrava como suas características definidoras. O que nos possibilitará a percepção do que é essa cera Descartes chamará de uma “inspeção do espírito”, que decorre do poder de julgar e que, nesse momento, posso conceber como conteúdo de pensamento. As imagens das coisas são antecedidas por esse poder de julgar, ou seja, para Descartes, “somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito aquilo que acreditava ver com os meus olhos”. (MED, p. 97).

Sobre a extensão, Franklin Leopoldo a aponta “como característica essencial, não perceptível em si, mas apenas por meio de acidentes ou de circunstâncias nas quais o objeto se apresenta. Essa extensão não depende dos sentidos nem da imaginação, mas apenas do pensamento no sentido puro de intelecção” (FL, p. 52). A extensão é essa característica que não seria, nas palavras de Franklin Leopoldo, “perceptível em si”. Nesse mesmo sentido, Jean Hyppolite afirma sobre o conceito de extensão em Descartes que “[p]ercebemos uma coisa extensa; ora, a coisa enquanto coisa nunca é vista ou tocada. Que sabemos dela a não ser que nunca se esgota por meio de tal ou tal determinação?” (JE, p. 115).

Assim, uma ou outra determinação não pode esgotar aquilo que percebemos como uma coisa extensa, o que nos leva à conclusão de que temos uma essência da qual participa muito pouco a imagem sensível da coisa e essa imagem não é assimilada como um conjunto fixo de características da coisa. Será por meio dessa essência que Descartes aproxima da intelecção essa essência que também é existência, em outras palavras, o eu pensante conhece. Segundo Franklin Leopoldo, “conclui-se que o próprio corpo, no que tem de essencial, não é conhecido pelos sentidos nem pela imaginação, mas pelo entendimento” (FL, p. 52). Em suma, temos uma dissociação entre ideia intelectual e representação sensível nesse momento do percurso cartesiano e, para considerar a ideia como mero conteúdo de pensamento, torna-se necessária a precedência do intelecto mesmo quando é de uma coisa corpórea tomada enquanto tal de que se trata.

Na certeza sensível da *Fenomenologia do espírito*, não entra em jogo a multiplicidade daquilo que Hegel chamará de “propriedades” da coisa, que, por ora, definiremos como as características apreensíveis pelos sentidos. Vale apontar que na certeza sensível não há ainda algo que possamos chamar de uma apreensão da coisa, com suas diferentes propriedades, no campo do entendimento. Nessa primeira figura da consciência, como exporemos com detalhes no Capítulo 4, há uma operação de redução, a coisa aparece na medida em que é visada [*meinen*] pela consciência. Assim, se transpusessemos o experimento da cera para esse momento da

consciência na *Fenomenologia*, diríamos que as propriedades da cera (sabor, odor, solidez, temperatura, etc.) não são o objeto da certeza sensível e entram em questão apenas na próxima figura da consciência, a percepção.

Quanto à figura da percepção, Jean Hyppolite afirma que apesar de as “intenções na análise” serem “bem diferentes” (JH, p. 115), podemos apreender experimento da cera nas *Meditações* de Descartes “um movimento do pensamento análogo ao de Hegel” (JH, p. 115). A analogia que Hyppolite busca descrever nesse momento é dada da seguinte forma: em ambos os casos, “[a] coisa se exprime em suas propriedades, embora seja somente extensa; entretanto subsiste em tais propriedades que percebemos nela” (JH, p. 115). Contudo, o contexto e a resposta dada por cada um dos filósofos para essa mesma questão são bem diferentes e exigem que situemos melhor como Hegel marca a transição entre a figura da percepção e do entendimento. Esse assunto também será melhor desenvolvido no próximo capítulo. Por hora, vale apenas formular algumas perguntas que deixaremos em aberto: será que em Hegel, assim como em Descartes, haveria uma precedência do intelecto no processo de conhecimento da coisa? Ou, ainda, será que a extensão de Descartes, enquanto essência que possibilita julgar a permanência da coisa diante da transformação de suas propriedades, opera para Hegel da mesma forma?

Adiantamos que Hegel busca romper justamente com essas dicotomias que decorrem da cisão que Descartes descreve entre o intelecto e a coisa corpórea. Gérard Lebrun, por exemplo, irá ressaltar que “todo procedimento do entendimento, segundo Hegel, é deformador do conteúdo racional e, por isso, impróprio em filosofia” (LEBRUN, 1998, p. 171). A abstração de uma filosofia do entendimento será fortemente criticada por Hegel. O percurso de formação da *Fenomenologia* não passa por aí e percebemos que já na certeza sensível, nas relações entre consciência e objeto, é anunciado um caminho que não dará primazia à intelecção. Para Hegel, o grande desafio da modernidade é levar fluidez à segurança dos pensamentos firmemente estabelecidos e, portanto, dificilmente uma intelecção que não sustenta metodologicamente a exterioridade como uma antítese que lhe subsiste poderá completar o movimento que atribui verdade à sua certeza. Quanto à segurança dos procedimentos do entendimento, segundo Lebrun, “[e]sta segurança desempenha, pois, aqui, como que um bloqueio da manifestação-a-si do ‘pensar’ – bloqueio que será suplantado apenas uma vez que ‘a pura certeza de si-mesmo’ tiver feito ‘abstração de si’” (LEBRUN, 1998, p. 176), sendo que a abstração de si não se dá por uma mera intelecção abstrata do concreto, como o percurso desse trabalho buscará demonstrar.

Entramos aqui em uma cisão entre o intelecto e a coisa que desde o estabelecimento do pensamento de Descartes até o momento da filosofia hegeliana teve um desenvolvimento extremamente intenso e, percebemos que sem trabalhar outros interlocutores de Hegel – Kant, Fichte e Schelling – dificilmente conseguiremos prosseguir nessa análise. Ainda que o objetivo desse capítulo seja partir de Descartes, não é possível desconsiderar desdobramentos de autores que o sucederam e com os quais Hegel está, ainda que implicitamente, dialogando na *Fenomenologia*. Para situá-lo nesse debate, abriremos um item à parte.

3.2. Sobre as cisões e a identidade entre sujeito e objeto: considerações acerca de Kant, Fichte e Schelling

Ainda que tais interlocuções não estejam explicitadas, já dissemos que a *Fenomenologia* consiste em uma obra na qual Hegel busca se posicionar frente aos debates de sua época. Trazer parte da discussão com os principais precursores de seu projeto na *Fenomenologia* tem o objetivo de mostrar que o caminho da consciência em sua formação não se reduz a uma primazia da inteligência, como vínhamos trabalhando na filosofia cartesiana, mas, antes disso, trata-se na *Fenomenologia* de superar cisões que foram sustentadas de forma tão recorrente no desenvolvimento da filosofia e que Hegel busca considerar em seus desenvolvimentos sobre o saber e a verdade.

Importante que façamos um recorte temático mais preciso também em nossa abordagem, tendo em vista que um material muito vasto poderia dialogar com a *Fenomenologia* e queremos selecionar um trajeto que contribua especificamente na compreensão de como as relações entre consciência e objeto se estabelecem na certeza sensível e como há aqui, desde o início, uma proposta de superação que marca o movimento dialético hegeliano. Iniciaremos com algumas discussões mais gerais sobre o empirismo como contraponto ao racionalismo e à predominância do filosofar abstrato, ainda que o objetivo seja antes uma contextualização a partir das *Lições sobre a História da Filosofia* do que um aprofundamento sobre os filósofos que marcaram essas correntes. Em seguida, o trabalho a que nos propomos introduz questões que serão aprofundadas por Kant, Fichte e Schelling, os filósofos que, devido a sua relevância, serão os principais interlocutores para essa pesquisa sobre a *Fenomenologia*.

Podemos dizer que o empirismo é, segundo Hegel, uma corrente filosófica que também marca a transição para a modernidade, tendo como seu precursor o filósofo Francis Bacon (LHF/ING, p. 113). Tal corrente situa o conhecimento cognitivo do particular no campo de uma produção bem específica, a introdução de formas de pensar o universal a partir da experiência,

ou seja, conforme Hegel nas *Lições*, “[o] empirismo não é pura apreensão pelos sentidos. Ao contrário, é uma preocupação sensível em descobrir o universal, a lei ou a espécie [...]” (LHF/ING, p. 113, tradução nossa). Na construção de sua abordagem dessa corrente filosófica, Hegel situa como há, por um lado, (i) “o pensar como tal”, ou ainda “o pensar *a priori*”; e, por outro, (ii) “o material do pensar derivado da consciência ou da experiência”:

Devemos, é claro, encontrar a antítese entre o pensar *a priori*, em que as determinações que devem ser válidas para o pensar devem ser tiradas do próprio pensar, e o empirismo como a especificação de que devemos tomar a experiência como nosso ponto de partida [...] (LHF/ING, p. 133, tradução nossa).

Nessa antítese, que encontra a sua maior expressão na oposição entre racionalismo e empirismo, Hegel não deixa de pontuar as insuficiências do pensamento *a priori* ao não conseguir abarcar alguns elementos importantes do campo do empirismo – ainda que a ideia seja concreta, que ela se determine interiormente, há um desenvolvimento a partir dela que lhe é necessário para Hegel. Contudo, essa antítese seria uma antítese de segunda ordem, visto que ela já expressa que advém da carência de determinações metódicas sobre como é possível ao racionalismo adquirir o material de suas especulações no campo do conceito, como carecer do particular do conteúdo da ideia – aquele particular que o empirismo tem como passo imprescindível para a chegar ao pensar. Em suma, o questionamento ao racionalismo recai sobre qual será o papel da experiência interior ou exterior no pensamento imanente. Nesse sentido, segundo Hegel

“mesmo o tipo de filosofar que deseja conferir validade apenas ao pensamento imanente, mesmo o racionalismo, não desenvolve suas determinações metodicamente a partir do princípio do pensamento [sozinho], mas também obtém seu material da experiência interior ou exterior” (LHF/ING, p. 134, tradução nossa).

Nessas *Lições*, Hegel não desenvolve em muitos detalhes como situamos essas antíteses e como elas possivelmente externam uma crítica tanto ao empirismo como ao racionalismo, mas podemos pensar, a partir das reflexões que realizamos até então, nas consequências de se conferir validade ao pensamento imanente desconsiderando o material da experiência. Algo muito próximo a isso é o que encontramos em Descartes com a obtenção de sua primeira evidência do cogito e na primazia da intelecção, que inicialmente desconsidera a experiência, o mundo externo, as coisas corpóreas. Não haveria algo da determinação do particular da ideia que foi excluído de forma a não ser possível reencontrá-lo metodicamente como proposto na filosofia cartesiana?

Por outro lado, Hegel coloca-se como crítico da intensificação da análise do conhecimento sensível que é característica da abordagem dos empiristas e que acaba ocasionando um ceticismo com relação às possibilidades do conhecer. Esse ceticismo teria

contribuído em larga medida para que a filosofia se voltasse à subjetividade diante de uma aceitação de impossibilidade de que o conhecimento ultrapasse os limites das faculdades sensíveis. Por exemplo, em *Fé e Saber*, Hegel destaca um momento da filosofia alemã – as denominadas “filosofias da reflexão da subjetividade” – que se utiliza de algo da abordagem empirista no fundamento de sua crítica ao saber metafísico. Assim, ainda que não se confundam com os próprios filósofos que surgem no âmbito de tais “filosofias da reflexão da subjetividade” (e que trataremos mais adiante), os filósofos empiristas, como Hume e Locke, teriam sido os precursores de tais filosofias. Segundo Hegel, tais empiristas

imersam o filosofar nesta finitude e subjetividade, que colocaram essa fundamentação do conhecimento e crítica das faculdades anímicas do homem no lugar do conhecimento, que puseram o particular como tal como o absoluto, que expulsaram a metafísica por meio da análise da experiência sensível, e cujo caráter reflexivo, propagado extensa e sistematicamente em solo alemão, é denominado de filosofia alemã [...] (HEGEL, 2011, p. 114).

Importante destacar nessa citação algo que nos remete a uma nova forma de posicionar as antinomias, não mais como mera oposição entre racionalistas e empiristas necessariamente, mas entre “a fundamentação do conhecimento e crítica das faculdades anímicas”, por um lado, e o “conhecimento” do material da experiência enquanto evidência, ou seja, o conhecimento do objeto sensível em si, por outro. Ademais percebemos como na citação acima o particular é colocado “tal como o absoluto”. Hegel reconhece que, em um momento posterior de amadurecimento da ciência, torna-se possível abandonar o empírico enquanto o que sustenta as determinações abstratas no campo da filosofia, ainda que pareça haver aqui uma proximidade com o “particular”, o que desenvolveremos melhor no restante desse Capítulo 3. Por hora, vale dizer que, nas palavras de Hegel, “[q]uando a ciência amadurece, ela não começa mais do empírico, embora, para que venha a existir, a ciência exija a passagem do que é singular, ou particular, para o universal” (LHF/ING, p. 113, tradução nossa). Assim, a ciência exige essa passagem do particular para o universal, mas qual seu ponto de partida? Qual o seu percurso e no que ele se difere da mera tomada do material da experiência enquanto evidência?

Verificamos que a oposição que a *Fenomenologia* busca dissolver se utiliza em parte de um percurso já feito por essa “filosofia alemã” com que Hegel parece dialogar e cuja ênfase recai em contribuições no âmbito dos limites e possibilidades do conhecimento humano em relação à verdade de seu objeto. Contudo, vale destacar que, já em *Fé e Saber*, Hegel não se mostra interessado em uma ruptura ingênua entre a metafísica e a razão com o advento da modernidade, uma ruptura que consista em um triunfo desta sobre aquela, cumprindo a razão a sua tarefa apenas em reinventar seus próprios pressupostos (HEGEL, 1802/2011, p. 20). Veremos que, ainda que a certeza sensível de Hegel se coloque de forma muito modesta quanto

ao que encontra em seu início, apenas um imediato que não se traduz em uma evidência e que está longe do movimento de reflexão que poderá lhe conferir efeitos de verdade, ainda assim a verdade não será situada por Hegel em um núcleo inacessível apartado de toda experiência.

Dentro dessa seara de questionamentos, vale adentrarmos nos debates de Kant e Fichte com um diagnóstico que Hegel faz da situação da razão no advento daquilo já adiantamos acima como “filosofias da reflexão da subjetividade” em *Fé e Saber*:

A razão [...] não pôde fazer nada de melhor depois da luta do que daqui para diante olhar para si mesma, chegar ao seu conhecimento de si, reconhecendo o seu não-ser ao pôr, já que é apenas entendimento, o que é melhor do que ela em uma fé fora e acima de si, como um para-além, tal como aconteceu nas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte, e reconhecendo que ela se fez novamente criada de uma fé (HEGEL, 2011, p. 20).

Tentaremos trabalhar melhor essa densa citação, por entender que ela traz uma boa síntese da problemática em que adentraremos. Parece-nos que Hegel está propondo uma aproximação entre (i) a razão conforme desenvolvida enquanto conhecimento de si pelos autores mencionados na citação acima (Kant, Jacobi e Fichte) e (ii) aquilo que identifica como “apenas entendimento”. Nessa constatação de algo que se limita ao campo do entendimento, Hegel aponta um “não-ser” da própria razão, por dela estar algo excluído. As críticas ao saber metafísico que são aqui tecidas não impedem que algo seja jogado a um “para-além”, algo de que a razão não pode se aproveitar. Segundo Hegel, portanto, “o eterno é vazio para o conhecer, e esse espaço vazio e infinito do saber só pode ser preenchido com a subjetividade do anelo e da pressuposição” (HEGEL, 2011, p. 20) na perspectiva das filosofias da reflexão da subjetividade.

Com relação à filosofia kantiana, vale destacar que, nas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel inicia o item destinado a esse filósofo definindo que o conhecimento em torno do qual gira a filosofia kantiana “é representado como o instrumento ou o meio pela qual queremos tomar posse da verdade” (LHF/ING, p. 218, tradução nossa). Aqui notamos que Hegel menciona explicitamente aquilo que notamos implicitamente na *Introdução da Fenomenologia*: o seu diálogo com a filosofia kantiana. A leitura hegeliana aponta que a verdade, para Kant, estará relacionada a um estudo detido sobre as formas que são utilizadas para o seu acesso, ou seja, “com antecedência, antes que possamos chegar à verdade em si, devemos primeiro investigar a natureza ou tipo do instrumento, a fim de verificar se é capaz de realizar o que lhe é exigido” (LHF/ING, p. 218, tradução nossa).

Com relação aos desdobramentos dessa problemática, utilizamo-nos da colocação de Gérard Lebrun de que o marco da filosofia kantiana será, portanto, a “autonomia do conhecimento filosófico com relação às ciências” (LEBRUN, 1998, p. 178), desenvolvida como

uma abordagem específica do pensar, que, conforme enfatiza Lebrun, não existia na época de Descartes. “É na Crítica, e apenas na Crítica, que essa concepção aparece” (LEBRUN, 1998, p. 178). Trata-se da autonomia e da liberdade da razão cujo fundamento absoluto, a partir da *Crítica da Razão Pura (1781)*, não recorre mais àquilo que é externo à própria razão. Nesse mesmo sentido, em sua *Introdução* da obra *Fé e Saber*, Oliver Tolle destaca como Kant diferencia-se pela sua abordagem sobre a fundamentação do conhecimento: “Kant rompe com a continuidade da tradição racionalista de seus predecessores, na medida em que para ele o divino e o absoluto já não se impõem mais como necessidade metafísica para a fundamentação do conhecimento” (TOLLE, 2011, p. 12).

São muito conhecidas as passagens do *Prefácio à Primeira Edição da Crítica* em que notamos o esforço de Kant em definir a metafísica como um campo de batalha, em que a razão humana se debate diante de dificuldades relacionadas aos limites e possibilidades do conhecimento, quando este atinge aquilo que está para além do mundo empírico e aponta para “princípios que ultrapassam todo uso possível da experiência” (KANT, 2013, p. 17). Faz parte da natureza da razão chegar a tais princípios que lhe suscitam perguntas que não podem encontrar na experiência qualquer “pedra de toque” (KANT, 2013, p. 17). Uma tarefa levada com muito afinco por Kant será abordar aquilo que pode ser colocado como fundamento do conhecimento dos objetos da experiência de forma dissociada desse campo do saber metafísico, já que este recorre ao absoluto como forma de estabelecer esse fundamento. Não por outro motivo notamos como o ceticismo de Hume interessa a Kant no estabelecimento de sua filosofia. Gérard Lebrun descreve de forma poética e, talvez, até um tanto irônica, o impacto da filosofia de Hume em Kant: “Hume, incontestavelmente, havia destruído ‘o que até aqui se chamou metafísica’; mas havia ele extirpado, com isso, toda possibilidade de metafísica? É verdade que após Hume nossos livros de teologia não são mais que castelos de cartas” (LEBRUN, 2010, p. 8). Vale ressaltar que também Hegel, nas *Lições sobre História da Filosofia*, introduz a filosofia de Kant marcando seu diálogo com questões colocadas por Hume, como o papel da experiência nos limites daquilo que o ser humano poderia ter acesso enquanto um conhecimento seguro e evidente. Em Hume, o conhecimento do sensível mal poderia conduzir a enunciados necessários pautados por relações de causalidade, quanto mais ao conhecimento do suprassensível. “O sentido geral da filosofia kantiana é que, como Hume mostrou, determinações categoriais [*Bestimmungen*] como universalidade e necessidade não se encontram na percepção e, portanto, elas têm uma fonte diferente da percepção” (LHF/ING, p. 217-218).

Para ambos filósofos, não é possível conhecer aquilo que uma coisa é em si a partir do objeto que se mostra na experiência. Contudo, para Hume, ainda que tais determinações possam existir para além da percepção, por elas serem inacessíveis ao entendimento, não seria possível estabelecer um *a priori* racional que não fosse derivado da experiência dos objetos no mundo sensível, o que recobre de incerteza aquilo que Lebrun ressalta na citação a seguir como mera “razão”: para Hume, “do conceito de uma coisa A nunca se tirará, pela mera razão, o conceito de uma coisa B. Depois disso, como mostrar, sem incoerência, que a causalidade é uma prescrição surgida da razão e antecipadora da experiência?” (LEBRUN, 2010, p. 9).

Podemos recorrer novamente ao próprio Hegel, em suas *Lições*, ao afirmar que “[a] necessidade, em particular, está compreendida na relação de causa e efeito, mas o que percebemos é apenas o fato de que agora algo ocorre e depois outra coisa se segue” (LHF/ING, p. 214, tradução nossa). Não reproduziremos em detalhes o percurso do texto hegeliano sobre o princípio da causalidade de Hume, limitamo-nos a ressaltar como para Hume a questão sobre impossibilidade de conhecer a coisa em si já estava posta – “as características de universalidade e necessidade não estão contidas ou dadas na experiência” (LHF/ING, p. 214, tradução nossa), ainda que Hume não tenha proposto uma dedução sistemática das faculdades do entendimento do ser humano diante do conhecimento empírico. Para esse filósofo, o conhecimento se dá por relações causais que, em seu acesso possível ao ser humano, não poderiam prescindir do uso da experiência e, portanto, temos aqui o ceticismo de Hume sobre a possibilidade de conhecer aquilo que está situado para além da percepção. Hume conclui, assim, que o princípio da causalidade está amparado em uma crença, baseado no hábito.

Ganha força, portanto, a novidade da filosofia kantiana, principalmente com a “revolução copernicana”, termo pelo qual ficou conhecida a comparação feita pelo próprio Kant em seu *Prefácio à Segunda Edição* entre a mudança de referencial a que se propõe a sua *Crítica* e a descoberta de Copérnico, que afastou o geocentrismo e admitiu que, ao invés de considerar que os corpos celestes orbitam em torno de um observador, tomado como ponto de referência, o estudo dos movimentos dos corpos celestes traria melhores resultados se considerássemos a movimentação do observador em relação aos corpos celestes. Assim, a sua *Crítica da Razão Pura* desempenharia semelhante virada, uma vez que Kant pretende superar alguns impasses do saber metafísico a partir de uma orientação voltada ao sujeito e não ao objeto, procurando no sujeito um estudo detido sobre as faculdades do conhecer. Assim, segundo Kant:

Até hoje se assumiu que todo o nosso conhecimento teria de regular-se pelos objetos; mas todas as tentativas de descobrir algo sobre eles *a priori*, por meio de conceitos, para assim alargar nosso conhecimento, fracassaram sob essa pressuposição. É preciso verificar, pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairemos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento, o

que já se coaduna melhor com a possibilidade, aí visada, de um conhecimento *a priori* dos mesmos capaz de estabelecer algo sobre os objetos antes que nos sejam dados (KANT, p. 29 e 30).

Kant, assim como Hume, admite os limites do conhecimento do objeto, da coisa em si, e desenvolve que esses objetos, enquanto intuídos, são indeterminados, meros fenômenos, acessados de forma imediata pela sensibilidade. A partir desses fenômenos, não seria possível retroagir a um conhecimento anterior sobre a forma com que o objeto modula a intuição: “[s]e a intuição tivesse de regular-se pela constituição dos objetos, eu não vejo como se poderia saber algo sobre ela *a priori*,” (KANT, 2012, p. 30). No entanto, a filosofia kantiana sustenta-se justamente em uma mudança de perspectiva, isto é, torna-se possível o fazer filosófico a partir de conhecimentos *a priori* do ser humano, aqueles que não derivam da experiência ao considerar que é a faculdade intuitiva que modula o objeto, possibilitando o seu conhecer. Segundo Kant, “se, no entanto, o objeto (*Gegenstand*) (como objeto (*Object*) dos sentidos) regular-se pela constituição de nossa faculdade intuitiva, então eu posso perfeitamente me representar essa possibilidade” (KANT, 2012, p. 30), isto é, saber algo sobre a constituição *a priori* dos objetos.

Em grande síntese, Hegel, em suas *Lições*, marca a diferença entre Hume e Kant, introduzindo a filosofia kantiana como uma filosofia transcendental. Vale destacar que Hegel resume a definição do que seria uma filosofia transcendental para Kant: “uma filosofia que não vai além da esfera do finito em seu uso de categorias, mas que exhibe a fonte do que talvez possa se tornar transcendente” (LHF/ING, p. 221, tradução nossa). Em outras palavras, Oliver Tolle sintetiza em sua *Introdução de Fé e Saber* que “[n]ão podendo advir dos fenômenos, a condição de objeto está necessariamente para além do sensível, o que quer dizer que ela é transcendental” (TOLLE, p. 13). Percebemos, assim, que Kant não promete em sua *Crítica* uma filosofia que dê substância ao infinito, mas que se dirige àquilo que Hegel nomeia, nessa citação, como “a fonte”, que veremos estar situada na própria subjetividade e que se refere a esse *a priori* do qual falávamos. Na leitura de Hegel, a diferenciação entre Hume e Kant se sustenta nas formas *a priori* que Kant trabalha em sua *Crítica* e, na diferenciação com Hume, mais especificamente na intuição sensível (referidas por Hegel como “percepção”): “A percepção sensorial tem apenas espaço e tempo como seu elemento de ligação, não causa e efeito. Portanto, essas conjunções são *a priori*, isto é, estão na autoconsciência” (LHF/ING, p. 221, tradução nossa).

As formas *a priori* da sensibilidade, conforme desenvolvidas na Estética Transcendental kantiana, são formas universais que possibilitam que os objetos sejam dados enquanto objetos da experiência. Na filosofia kantiana, o tempo e o espaço são intuições necessárias do ser

humano que operam em articulação com a realidade, mas ainda assim consistem em um *a priori*, pois são condições que o sujeito possui para que lhe seja possível a experiência. Esse ponto é importante, pois aqui verificamos como Kant busca dar validade objetiva à experiência, ainda que haja limites intrínsecos ao conhecer, que o conhecer se refira apenas aos fenômenos.

Primeiro, Kant destaca a “realidade empírica” do espaço, ou seja, trata-se aqui do que garante “toda experiência externa possível” (KANT, 2012, p. 77) ao ser humano, a sua espacialidade geométrica, mas sem desconsiderar que é a intuição sensível, enquanto faculdade do sujeito, que cumpre a função de receber a intuição externa. Essa intuição sensível aponta para uma “idealidade transcendental” do espaço e para a impossibilidade de conhecimento da coisa em si, uma vez que o espaço “nada é tão logo abandonemos a condição de possibilidade de toda experiência e o tomemos como algo que serve de fundamento das coisas em si mesmas” (KANT, 2012, p. 77). Da mesma forma, é reconhecida a validade objetiva do tempo, “com relação a todos os objetos que possam ser dados a nossos sentidos” (KANT, 2012, p. 77), Kant também irá afirmar em seguida a idealidade transcendental no âmbito do tempo, já que este “não é absolutamente nada se feita abstração das condições subjetivas da intuição sensível, e não pode ser contado entre os objetos em si mesmos” (KANT, 2012, p. 77). Aqui uma realidade objetiva que seja “meramente empírica” falta e, portanto, enfatizamos que o objeto na filosofia kantiana só pode ser compreendido enquanto fenômeno.

A Lógica Transcendental, por sua vez, contribui para sustentar o conhecimento *a priori*, por meio do qual a faculdade do entendimento pensa os objetos e fornece seu conceito, que consistirá em uma unificação, uma síntese de diversas representações. Mais adiante, encontraremos nuances dessa abordagem de Kant na passagem entre a figura da percepção e a figura do entendimento na *Fenomenologia do Espírito*. Por enquanto, vale destacar que, nas *Lições*, Hegel enfatiza como, na filosofia kantiana, o entendimento que opera essa síntese resulta de uma “espontaneidade” do sujeito: “Essa unidade do múltiplo é posta por minha espontaneidade; o pensamento é em geral esta síntese do múltiplo” (LHF/ING, p. 226). Existe, portanto, um trabalho de síntese e análise de conceitos dos objetos, que, de forma geral, são denominados por Kant como juízos e que são também *a priori* – daí novamente a referência ao termo transcendental, àquela fonte do que é transcendente ao sujeito – ainda que se trate de um conhecimento implicitamente sabido, que tem relação tão somente com a estrutura do sujeito dentro de suas condições de possibilidade de experiência.

Em sua *Crítica*, Kant irá arquitetar uma tábua das categorias com o objetivo de classificar, como em um inventário com algumas formas lógicas possíveis, como o sujeito sintetiza, a partir do entendimento, a multiplicidade em juízos, trazendo, assim, conceitos que

unificam representações por modos necessários ao pensamento. Nessa tábua, são estabelecidas doze categorias fundamentais – que não especificaremos por se distanciarem do escopo dessa pesquisa – e que se dividem em quatro tipos distintos: quantidade, qualidade, relação e modalidade (KANT, 2012, P. 108). Segundo Hegel nas *Lições*, essas categorias, ainda que consistam em conceitos puros do entendimento, remetendo, assim, a um *a priori*, elas “pertencem ao pensamento [e sendo assim] são vazias ou incompletas; para que sejam completadas e ganhem relevância é necessário o material da percepção ou intuição, do sentimento, e assim por diante” (LHF, p. 226, tradução nossa). Assim, Hegel volta a enfatizar essa relação entre tais categorias e a intuição para aquilo que Kant entende como experiência, como constatamos no trecho a seguir: “[e]ssa ligação das categorias com a matéria da percepção é o que Kant entende por ‘experiência’” (LHF, p. 227, tradução nossa). Não podemos deixar de ressaltar a diferença dessa forma de abordar a experiência em Kant, uma vez que se busca aqui que a estrutura categorial do objeto dê conta de uma correspondência com os requisitos subjetivos da experiência (PIPIN, 1999, p. 125), como mencionamos anteriormente.

Não entramos em detalhes sobre esse ponto da filosofia kantiana, pois o que queremos frisar nesse momento, até mesmo para trazer as críticas que lhe fazem seus sucessores, é como o “eu” surge como unidade transcendental da autoconsciência nesse contexto. Kant aponta como indispensável ao conhecer que se estabeleça, no sujeito, uma ação responsável pela ligação do diverso dado pela intuição sensível no entendimento e “a unidade dessa ação é ao mesmo tempo a unidade da consciência” (KANT, 2012, p. 132). A esse processo, Kant denomina “unidade sintética da consciência” que corresponde à

condição objetiva de todo o conhecimento e não uma de que eu apenas necessite para conhecer um objeto, mas uma sob a qual toda intuição tem de estar para tornar-se um objeto para mim, pois de outro modo e sem essa síntese, o diverso não se unificaria em uma consciência (KANT, 2012, p. 133).

Podemos recorrer a uma citação de Gérard Lebrun que nos descreve como a ligação e a unidade referem-se a uma perspectiva do sujeito, “porque só temos relação com os fenômenos e porque, desse modo, estamos seguros de que ‘todos os objetos de que podemos nos ocupar estão todos juntos (*insgesamt*) em mim, isto é, são determinações de nosso Eu idêntico” (LEBRUN, 2010, p. 62). O próprio Hegel questiona esse ponto da filosofia kantiana em suas *Lições*. A síntese do múltiplo seria, portanto, “uma consciência importante, um conhecimento importante. Mas o fato de eu ser um – como pensante, ativo, postulando a unidade – Kant não explica tão precisamente” (LHF/ING, p. 227). Mais adiante, quando adentrarmos na *Fenomenologia*, mais precisamente, na figura do entendimento, buscaremos desenvolver algumas questões que parecem dialogar com essa problemática que Hegel levanta em suas

Lições. No item 4.3. da nossa pesquisa, traremos algumas interpretações de Robert Pippin (1999, p. 131) sobre como Hegel, ao estabelecer a passagem da consciência para consciência-de-si logo após o entendimento, busca dar uma outra resposta para a problemática do reconhecimento do eu em comparação ao que seria a autoconsciência e essas sínteses da apercepção kantiana.

Feita essa observação e voltando a Kant, podemos dizer que entramos aqui na problemática do “eu penso kantiano”, conforme encontramos na *Crítica da Razão Pura*. A unidade sintética é, portanto, condição de todo pensamento,

pois ela diz apenas que, em uma intuição dada qualquer, todas as *minhas representações* precisam submeter-se a uma única condição sob a qual eu posso, como *minhas* representações atribuí-las a um eu idêntico e, portanto, enquanto conectadas sinteticamente em uma apercepção, reuni-las através da expressão universal *eu penso* (KANT, 2012, p. 133).

Essa proposição diferencia-se de toda discussão que fizemos sobre o cogito de Descartes. Gérard Lebrun (1998, p. 179) constrói essa interlocução indicando, a partir da leitura de Yvon Belaval, essa “transmutação” que ocorre entre os dois filósofos, contrapondo (i) o “eu penso constatativo” de Descartes, que de uma certa forma, será tido como forçado e ingênuo na leitura hegeliana ao (ii) “eu penso kantiano”, que encerra uma função constitutiva, visto que é a partir da unidade sintética da apercepção que temos o estabelecimento desse sujeito, sendo a ele referido à multiplicidade apreendida. Nesse sentido, citamos Lebrun:

O *Ich denke* kantiano é constitutivo da objetividade. E quando Hegel manifesta essa função constitutiva que é a sua, ele nos permite medir a distância em que se deve colocar aquilo que Belaval nomeia “o Eu penso constatativo de Descartes”. Apresentar a unidade sintética da apercepção como a fonte de sentido da “objetividade”, decidir entender, sob o nome de “objeto”, “aquilo no conceito do qual está reunido o diverso de uma intuição dada”, era, enfim, romper com o discurso da “representação”, do qual uma das características é a de sempre imprimir no “objeto” um índice de exterioridade (LEBRUN, 1998, 179 e 180).

Para além da comparação com Descartes, essa citação retoma elementos da filosofia kantiana que nos permitem posicionar algumas críticas importantes de Hegel. Como buscar a objetividade sem incorrer no equívoco da representação? Podemos dizer que essa questão resume o intento da virada kantiana, ainda que Hegel duvide de seu sucesso, categorizando-o, por exemplo, como um filósofo da reflexão da subjetividade. Primeiramente, iremos reconhecer o mérito de Kant com rompimento com esse “discurso da ‘representação’”, no que diz respeito a uma de suas características – a atribuição no objeto de uma exterioridade como algo possível de ser conhecido pela intuição. A essa exterioridade não acessada muitas vezes vemos Hegel se referir pontuando, por exemplo, como em *Fé e Saber*, as limitações da filosofia de Kant em sua referência à finitude a que a atividade da razão está atrelada para o Kant. A intuição

“também não é nada para o conhecer, pois o que se chama razão não é nada mais do que considerar tudo segundo a singularidade, nada mais do que subordinar toda ideia à finitude” (HEGEL, 2011, p. 26). Nesse sentido, importante destacar como, ainda em *Fé e Saber*, a leitura hegeliana posiciona o idealismo de Kant:

a filosofia kantiana tem o mérito de ser idealismo, na medida em que demonstra que nem o conceito por si mesmo nem a intuição por si mesma são algo, que a intuição por si é cega e o conceito por si vazio e que a identidade finita de ambos na consciência, que se chama experiência, de igual modo tampouco é um conhecimento razoável (HEGEL, 2011, p. 36).

Vejam agora nas *Lições* como Hegel aprofunda os questionamentos sobre o que de objetivo podemos encontrar na forma com que Kant constrói os conhecimentos *a priori*: “[o] componente objetivo, ou o que Kant chama de categoria, é certamente a antítese do componente subjetivo, mas também é algo subjetivo”. Hegel ressalta, como pudemos pontuar na filosofia kantiana, aquilo que se tem por objetividade das categorias que consistem nas sínteses do material da experiência, que possibilitam a unidade introduzida pelo pensamento a partir da autoconsciência. Vale indagar em que medida Hegel ressalta que há algo de subjetivo nessas categorias, o que não ocorre “no sentido de que pertence ao meu sentimento, mas porque pertence ao puro eu da minha autoconsciência, ao reino do eu da compreensão reflexiva” (LHF, p. 228, tradução nossa). Podemos dizer que a dedução kantiana das categorias, naquilo em que se lê esse subjetivismo que Hegel ressalta na citação acima, sofreu diversos desenvolvimentos e ataques por outros filósofos que, ainda que de forma implícita, contribuíram no percurso de Hegel na construção de sua *Fenomenologia*.

Nesse sentido, vale ressaltar o desenvolvimento da filosofia de Johann Gottlieb Fichte, que em *Fé e Saber* tem um lugar importante como um dos filósofos da subjetividade, até mesmo, como ressalta Oliver Tolle, situado no “ponto mais alto daquilo que denomina de filosofia da subjetividade, a qual, ao mesmo tempo em que conduziu à perfeição a escola de pensamento iniciada com Kant, esgotou todas as suas possibilidades teóricas” (TOLLE, p. 14). Portanto, alguns pontos de sua filosofia que dialogam com as questões que vem sendo expostas serão apresentadas nessa etapa da pesquisa.

Iniciamos nossas considerações sobre Fichte com sua proposta no *Sobre o Conceito da Doutrina-da-ciência ou da assim chamada Filosofia (1794)*. De maneira bastante geral, a questão sobre a qual o autor se debruça no início desse seu projeto diz respeito ao que é a filosofia enquanto uma ciência, trabalhando a partir das mais diversas proposições; o que, de fato, pode servir como o seu fundamento e fornecer um saber seguro sobre elas, a ponto de se atribuir o estatuto de uma ciência, que, para Fichte, condiz com a inserção dessas proposições

em um todo. Nesse sentido, o objetivo de Fichte na investigação científica seria que “diversas proposições, em si talvez muito diferentes, justamente por serem todas dotadas de certeza, e de idêntica certeza, teriam em comum uma só certeza e com isso se tornariam uma só ciência” (FICHTE, 1973, p. 16). Aqui o filósofo estabelece uma diferenciação entre aquilo que chama, por um lado, de “proposições singulares”, não consideradas como inseridas no todo, ou ainda que não chegam a ter relação com esse todo, e, por outro lado, as proposições que estão vinculadas, que se relacionam umas com as outras, tendo, assim, a questão da vinculação uma importância na construção de sua teoria.

O grande desafio de sua abordagem consiste na necessidade de que ao menos uma dessas proposições esteja vinculada a algo necessariamente certo, para que então fosse possível uma espécie de comparação entre os conhecimentos e, sob o parâmetro da igualdade ou desigualdade, a obtenção um conhecimento seguro a respeito das demais proposições, inserindo-as nesse todo da ciência. As diversas proposições vinculadas não poderiam, apenas pela relação entre elas próprias, criar uma certeza que lhes dê fundamento, “pois da unificação de várias partes não pode surgir nada que não esteja em nenhuma das partes” (FICHTE, 1973, p.16). Essa certeza deve-lhes ser comunicada por algo anterior, que Fichte chamará de proposição fundamental, ou princípio:

“Uma tal proposição, certa anteriormente à vinculação e independente dela, chama-se *proposição fundamental* ou *princípio*. Toda ciência tem de ser um princípio; é certo que poderia perfeitamente, por seu caráter interno, consistir em uma única proposição, certa em si – mas que então sem dúvida não poderia chamar-se proposição fundamental, porque não fundaria nada.” (FICHTE, 1973, p. 17).

Por conseguinte, Fichte conclui que não poderia haver várias proposições que fundamentassem uma mesma ciência, mas sim uma proposição certa, estipulada como necessariamente anterior a qualquer vinculação, que tornasse possível o desenvolvimento dessa ciência. Não é tão somente um sistema com sua relação entre proposições que estabelece a certeza de uma proposição fundamental e, nesse sentido, o próprio Fichte se indaga quanto à proposição fundamental: “*mas de que decorre sua própria certeza?*” (FICHTE, 1978, p. 17). Essa pergunta, que é desdobrada em diversas outras formuladas por Fichte, resulta em uma necessidade colocada pelo autor de se pensar sobre a possibilidade de uma “*ciência em geral*” (FICHTE, 1978, p. 18) – questão que, já adiantamos, Fichte coloca como um norte de sua investigação, visto que a investigação filosófica consiste nesse “fazer”, sendo, portanto, a “*ciência de uma ciência em geral*” (FICHTE, 1978, p. 19), que o autor aborda como doutrina-da-ciência.

Esse princípio – da doutrina-da-ciência e, por seu intermédio, de todas as ciências e de todo saber – não é, pois, suscetível de absolutamente nenhuma prova, isto é, não

pode ser remetido a nenhuma proposição superior da qual, em sua relação com esse princípio, decorresse a sua certeza. Contudo, deve fornecer a fundação de toda certeza; deve, pois, apesar disso, ser certo, e aliás ser certo em si mesmo, e em função de si mesmo, e por si mesmo (FICHTE, 1978, p. 20).

Tendo em vista o escopo mais restrito da abordagem que pretendemos nessa pesquisa, não iremos reproduzir todo o percurso de Fichte, mas há uma diferenciação que nos parece ser essencial para compreendermos que existem dois aspectos distintos e essenciais dessa questão: o conteúdo e a forma. Quando tratamos do que existe como unidade no âmbito da proposição fundamental (uma só certeza que se comunica às demais proposições), há nela algo que se refere ao conteúdo da proposição em sua relação com a consciência, que Fichte menciona como uma essência da ciência. Tal conteúdo difere da forma sistemática com que as conexões necessárias unem a proposição fundamental às demais que estão a ela vinculadas ou que estabelece sistematicamente a vinculação entre as diversas proposições que tem como princípio a mesma proposição fundamental. Assim, citamos como Fichte estabelece essa diferenciação:

“Aquilo que o princípio contém em si mesmo e deve comunicar a todas as demais proposições que aparecem na ciência eu chamo de *conteúdo interior* do princípio – e da ciência em geral; o modo como deve comunicá-lo às outras proposições eu chamo de forma da ciência” (FICHTE, 1978, p. 18).

No âmbito da doutrina-da-ciência, para que marque o início de tal ciência, a proposição fundamental – ou o princípio, como vimos acima –, não pode se referir a uma certeza anterior, ou seja, não pode buscar a sua fundamentação em demonstrações que lhe precedam. Nas palavras de Fichte, “a primeira proposição de toda a doutrina-da-ciência [...] tem de ser certa imediatamente e por si mesma, e isso só pode querer dizer que seu conteúdo determina sua forma e, inversamente, sua forma determina seu conteúdo” (FICHTE, 1978, p. 20). Essa é uma característica essencial, quer dizer, que esse princípio cumpra o requisito da imediatez para que, em linhas gerais, seja absolutamente primeiro e não determinado por qualquer outro além de si próprio.

Quando tratamos de um princípio da doutrina-da-ciência, outra diferenciação que Fichte irá propor é uma articulação entre forma e conteúdo no âmbito da lógica, uma vez que “a livre separação entre a mera forma e o conteúdo seria então aquilo pelo qual se institui uma lógica. Chama-se a tal separação abstração; desse modo, a essência da lógica consiste na abstração de todo o conteúdo da doutrina-da-ciência” (FICHTE, 1978, p. 30). Vemos, então, que Fichte coloca as proposições da lógica como relacionadas, de certa forma, com a doutrina-da-ciência, mas como resultado de uma “abstração” feita pela própria liberdade humana. No entanto, o princípio não podendo ser apenas forma, mas também conteúdo, carece ainda daquilo que Fichte irá chamar de “reflexão”:

aquilo que na doutrina-da-ciência era mera forma teria de ser, na lógica, conteúdo, e este conteúdo adquiriria mais uma vez a forma universal da doutrina-da-ciência, que porém aqui seria pensado determinadamente como forma de uma proposição lógica. Esta segunda ação da liberdade, pela qual a forma se torna seu próprio conteúdo e retorna para si mesma, chama-se reflexão. Nenhuma abstração é possível sem reflexão (FICHTE, 1978, p. 30)

Nesse momento, Fichte ainda se empenha em oferecer um conceito da doutrina-da-ciência, sem definir a proposição fundamental, inclusive deixando em aberto a resposta se, de fato, seria possível levar até o fim a tarefa a que ele mesmo se propõe. No entanto, esses aspectos quase introdutórios são interessantes para podermos estabelecer os alicerces (metáfora até mesmo utilizada pelo próprio filósofo) de sua teoria, naquilo em que ela busca se aproximar e se distanciar do que se tornou o conhecimento do absoluto após Kant. Fichte ressalta que não devemos tomar a filosofia kantiana como aquela que prega a existência de objetos independentes do conhecimento humano, ou, ainda, a verdade como uma necessária adequação de tais objetos aos fenômenos enquanto representação que temos dele. Elas são investigações “sobre a própria metafísica, que precisamente não deve ser uma doutrina das pretensas coisas-em-si, mas uma dedução genética daquilo que aparece em nossa consciência” (FICHTE, p. 11). Contudo, essa dedução na filosofia fichteana é proposta de outra forma e podemos dizer que suas críticas recaem sobre aquilo que chama de “um conhecimento por conceitos”, como vemos a seguir em *O Programa da Doutrina-da-ciência*:

Desde que se começou a falar de uma crítica da razão, de um conhecimento da razão, como *conhecida*, e tomou-se tarefa da razão conhecer em primeiro lugar *a si mesma*, e somente a partir disso deduzir como pode conhecer algo fora de si mesma, deveria ter-se tomado claro que essa razão, para apreender-se e captar-se, não poderia fazê-lo em algo derivado, que não tem seu fundamento em si mesmo, como o conceito, mas teria de fazê-lo no único imediato, na *intuição*; que, portanto, se de agora em diante só se deve chamar de filosofia *o conhecimento da própria razão por si mesma*, a filosofia não pode absolutamente ser um conhecimento por conceitos, mas tem de ser um conhecimento por intuição (FICHTE, 1978, p. 53).

Ainda que Fichte reconheça que parte do grande valor de sua problematização decorre daquilo que a filosofia kantiana já expunha em sua abordagem da razão, o autor situa muito bem nessa citação como o conceito não pode ter o fundamento em si mesmo. Por outro lado, a razão não poderia realizar a tarefa de se apreender e captar a si própria “em algo derivado”, mas o seu “conhecimento por si mesma” deveria ser um “conhecimento por intuição”. Vale citar, portanto, como Fichte ressalta o passo e a novidade de sua filosofia em comparação com o percurso de Kant:

Logo, a filosofia seria um conhecimento da própria razão por si mesma - por intuição. A primeira parte desta definição é a importante descoberta de Kant, que este, contudo, não chegou a executar; a segunda, como condição de possibilidade dessa execução, foi acrescentada pela doutrina-da-ciência; logo, esta é uma ciência inteiramente recém-descoberta (FICHTE, 1978, p. 54).

Nesse sentido, em seu texto *A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling (1801)*, Hegel irá afirmar que na dedução kantiana das formas do entendimento “está expresso, do modo mais determinado, o princípio da especulação, a saber, a identidade do sujeito e do objecto; esta teoria do entendimento foi apadrinhada pela razão” (HEGEL, 2003, p. 30), no entanto, “a modalidade não oferece nenhuma determinação verdadeiramente objectiva; nela reside, essencialmente, a não-identidade do sujeito e do objeto” (HEGEL, 2003, p. 30). Ademais, vimos que tais categorias kantianas possibilitam a unidade sintética da apercepção introduzida pelo pensamento a partir da autoconsciência, além de tratar do elemento que traria objetividade na filosofia kantiana, ainda que com todas as críticas com relação a seu alcance. Nas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel irá circunscrever qual o ponto da filosofia kantiana foi o principal alvo das críticas de Fichte:

Kant adotou as determinações de pensamento, as categorias, empiricamente, assim como elas foram elaboradas na lógica [tradicional], isto é, assim como as formas universais são encontradas na [tábua de] juízos. Esse procedimento é empírico e filosoficamente injustificado. Fichte foi além disso, e esse é seu grande mérito (LHF, p. 229, tradução nossa).

Podemos perceber que ambas citações acima se referem à dedução das categorias de Kant, as quais, como vimos, consistem na síntese transcendental do material da experiência, a partir do recolhido pela intuição sensível. Os modos necessários ao pensamento são elaborados a partir da lógica formal e, em parte, transpostos para aqueles conceitos puros que são destacados por Kant na tábua dos juízos na construção de sua lógica transcendental. Nessa citação, percebemos como Hegel bem posiciona, na linha de sua leitura de Fichte, como a decisão de Kant em se utilizar da lógica formal acaba por não prescindir de que o empírico sirva de material para os conceitos puros. Ou ainda, nas palavras de Carlos Morujão, Fichte se afasta de um uso transcendente das categorias – que difere do termo transcendental que tratamos no âmbito da filosofia kantiana:

É assim que, de uma forma certamente diferente da kantiana, Fichte legitima o uso transcendental das categorias e proíbe o seu uso transcendente: elas deduzem-se do Eu (e não, como acontecia em Kant, da tábua dos juízos) e aplicam-se a essa quantidade de actividade posicional que o Eu limitou em si mesmo, para que um mundo objectivo pudesse surgir (MORUJÃO, 2003, p. 17).

O que Fichte parece propor, portanto, é um fundamento que parta do conhecimento da intuição, mais precisamente de uma “intuição intelectual”. Vemos que o termo intuição aqui dialoga com a abordagem kantiana e tem íntima relação com a matemática, mas o que quer dizer o termo “intuição intelectual”? Fichte indica que a doutrina-da-ciência, apesar de ser matemática, ela “absolutamente não é lógica; chego a banir inteiramente a lógica pura do

âmbito da filosofia. Intuição intelectual, para mim, não é intuição de algo consistente” (FICHTE, 1984, p. 54). Segundo Fichte ela “descreve uma série contínua da intuição e demonstra todas as suas proposições na intuição. É a *máthesis* da própria razão.” (FICHTE, 1984, p. 54).

Dada essas considerações de certa forma introdutórias à filosofia fichteana, podemos, então, indagar em quê e por quê a filosofia de Fichte irá propor revisão nessas categorias kantianas? Ou, em outras palavras, como as proposições podem ser demonstradas na intuição? Podemos dizer que Fichte irá buscar uma exposição na qual uma proposição fundamental possa ser deduzida sistematicamente e realiza essa tarefa na *Doutrina da Ciência* de 1794 por meio de três princípios: (i) primeiro princípio pura e simplesmente incondicionado, (ii) segundo o princípio condicionado, segundo o seu conteúdo e (iii) terceiro princípio, condicionado segundo sua forma.

O primeiro princípio será, portanto, “pura e simplesmente incondicionado”. A tarefa a que Fichte se propõe não é simples, já que esse princípio “deve exprimir aquele estado-de-ação (*Tathandlung*) que não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundamento de toda a consciência e é o único que a torna possível” (FICHTE, 1984, p. 43). Temos aqui de um estado-de-ação que não apenas está no fundamento, mas torna possível a própria consciência. Em tal estado-de-ação encontramos um “receio” de se seja pensado o que não deve ser pensado, temos aqui um agir que passa por uma indispensável reflexão e abstração, ou o que chamamos de “reflexão abstrante” (FICHTE, 1984, p. 43), que exclui aquilo que está para além de um “pensar”.

A proposição que Fichte inicialmente escolhe consiste em $A \text{ é } A$ (ou $A = A$), o que, adverte o autor, não quer dizer que ao A , pura e simplesmente, seja dado um estatuto de existência, “não é questão do conteúdo da proposição, mas meramente de sua forma: não daquilo de que se sabe algo, mas daquilo que se sabe de um objeto qualquer, seja ele qual for” (FICHTE, 1984, p. 44). Poderíamos, então, nos indagar o que se sabe de “um objeto qualquer”? Retomamos aqui aquilo que era tão importante para Fichte no *Conceito da doutrina-da-filosofia* que corresponde à forma, à “conexão necessária” entre proposições, que aqui é dada ao A que é posto primeiro como condição de que o segundo A “seja”. Essa conexão necessária entre ambos, denominada pelo autor de X , não apenas é posta “pura e simplesmente e sem fundamento”, ela é consiste em uma lei “dada ao eu, pelo próprio eu” (FICHTE, 1984, p. 44). Esse princípio da identidade, que obedece a princípios lógicos, é meramente formal, ainda não alcançou uma atividade, um juízo.

Não reproduziremos todo o passo a passo proposto pelo filósofo, pois, para nossa pesquisa, estamos interessados em dois pontos principais. Primeiro, em como Fichte chegará na proposição $EU = EU$. O filósofo apresenta a conclusão de que “se A está posto *no eu*, então A está posto, ou então A é” (FICHTE, 1984, p. 45) e, mais importante, não só A é posto, mas posto mediante X. Após uma longa série de demonstrações, esse X, ainda que no âmbito do estado-de-coisa, ou seja, de um fato, será equivalente à proposição $EU = EU$. Segundo Fichte, “X está posto pura e simplesmente; isso é estado-de-coisa, é fato da consciência empírica. Ora X é igual à proposição *eu sou eu*; por conseguinte, esta também está posta pura e simplesmente” (FICHTE, 1984, p. 45). Fichte terá, contudo, que demonstrar como a proposição X, que então corresponderá ao $EU = EU$, vale não apenas segundo a sua forma, mas também segundo o seu conteúdo, o que pode se exprimir como um “eu sou” que também está posto.

A passagem para o estado-de-ação caracteriza-se não apenas como um “estar posto” sem sujeito, mas entramos aqui em uma ação, uma atividade de pôr-se a si próprio. Trata-se daquilo que Fichte aponta como um agir do espírito humano, o Eu está constantemente pondo a si próprio em sua atividade, como naquela atividade de julgar. Aqui temos o segundo ponto que marca a filosofia fichteana e que nos interessa aqui, que corresponde à definição do Eu como sujeito absoluto, isto é, como aquele que põe a si mesmo:

E isso torna, pois, plenamente claro, em que sentido usamos aqui a palavra eu e nos conduz uma definição do eu, como o sujeito absoluto. *Aquilo cujo ser (essência) consiste meramente nisto: que ele ponha a si mesmo como sendo é o eu*, como sujeito absoluto. assim que se põe, ele é, e assim que é ele, se põe, é, portanto, para o eu (FICHTE, 1984, p. 46).

A filosofia de Fichte consiste em dar um novo tratamento à oposição entre sujeito e objeto, voltando-se para uma ênfase no sujeito, que nomeadamente será tratado como Eu em uma relação de identidade formal. Poderíamos levantar uma questão muito elementar: como algo fora do eu pode ser “instaurado” no âmbito da “subjetividade” sem retroagir e fazer recurso à representação cujo percurso de críticas já foi tão bem construído pelos filósofos que antecederam Fichte? Podemos aqui nos utilizar da indagação de Hegel em *Fé e Saber* que relaciona esses três princípios da filosofia fichteana, indicando que: “ $Eu = Eu$, não é nada senão a identidade formal, a infinitude – a qual tem contra si uma finitude –, justamente porque ele tem ainda um segundo princípio, para ele absoluto, não reconhecível externamente a partir do $Eu = Eu$ e necessário segundo si mesmo;” (HEGEL, p. 139).

Essa citação de Hegel sobre a filosofia fichteana introduz o segundo princípio de sua filosofia, “condicionado segundo seu conteúdo” em que se caracteriza como um não-Eu oposto à consciência consigo mesma, mas, ainda, como veremos adiante, de alguma forma, abarcado

por ela. Em sua exposição sobre esse princípio, Fichte primeiramente busca um “fato da consciência empírica” cuja validade não nos pareça contestável e, portanto, chegará na proposição – A não = A (não A não é igual a A), que corresponde ao princípio de contraposição. Nas palavras de Fichte, aparece, entre tais fatos da consciência empírica, aquilo que estabelece como uma ação do eu de “opor”, que é “tão certo quanto a proposição – A não = A, [...] um opor e esse opor é, segundo sua mera forma, uma ação pura e simplesmente possível, que não fica sob nenhuma condição e não se funda em nenhum fundamento superior” (FICHTE, 1984, p. 50). Aqui, com relação à forma, percebemos que tal forma não está contida naquela do “por”, do primeiro princípio e, portanto, incondicionada.

Para complementar essa exposição, vale lembrar Hegel sintetiza em *Fé e Saber* como está em jogo uma “segunda ação”, um “opor” nesse segundo princípio, que traz para aquela relação de identidade formal o negativo do Eu mesmo:

essa segunda ação deve ser condicionada segundo a matéria, trata-se de um agir em relação a um outro agir; mas [...] a condição, sob a qual seria posto o oposto do Eu, não pode resultar do Eu = Eu, já que a forma do opor está tão pouco contida na forma do pôr que aquela está muito mais contraposta a esta mesma (HEGEL, p. 139).

Hegel está nos dizendo aqui que a forma do opor estaria, portanto, contraposta à forma do pôr e não nela contida. Mas o segundo princípio da doutrina-da-ciência está condicionado ao primeiro no que tange à ”matéria” – isto é, temos o “Eu = Eu” e, então, o não-Eu que é um relacionado a outro agir, tratam-se das oposições que são ao Eu possíveis conforme relações de identidade do Eu já estabelecidas e postas. Ainda assim aquilo que Hegel chama de “condição sob a qual seria posto o oposto do Eu” está para além do que está contido no “Eu = Eu” do primeiro princípio. Essa citação traz uma questão: como seria possível a coexistência do pôr e o contrapor enquanto opostos, sem que isso resulte na fragmentação da identidade da consciência enquanto esse “Eu ele mesmo”? Se a consciência põe atualmente o não-Eu, mas o primeiro princípio estabelecia que único objeto da consciência é o próprio Eu, como, logicamente, o primeiro e o segundo princípio não se anulariam mutuamente?

Como resposta, Fichte irá propor um terceiro princípio, condicionado segundo sua forma e, portanto, “quase completamente suscetível de prova” (FICHTE, 1984, p. 52). Ele é descrito nas *Lições* da seguinte forma:

A terceira tese é a determinação dessas duas teses por uma outra, que eu coloco o não-eu como me limitando, ou ainda que eu me coloco como limitador ou delimitador do não-eu, de modo que é apenas objeto. Estou constantemente posto em minha relação com o não-eu (LHF, p. 233, tradução nossa).

Nessa citação, Hegel nos mostra como a saída de Fichte passa por uma limitação. Não iremos reproduzir em detalhes o percurso que consolida esse terceiro, princípio, bastando-nos

algumas considerações. Segundo Fichte, “[l]imitar algo significa: suprimir sua realidade por negação, não *inteiramente*, mas apenas em *parte*” (FICHTE, 1984, p. 54), o que pressupõe um conceito de divisibilidade necessário para que o Eu e o não-Eu possam ser unificados: “*Eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível*” (FICHTE, 1984, 55). Essa limitação atingirá, em determinada medida, o Eu e o não-Eu, ou seja, não se trata aqui de uma supressão por completo de um pelo outro, como se os opostos tivessem existência completa e simultânea ao serem postos na identidade da consciência, mas uma limitação mútua que possibilita a unificação em um plano do Eu absoluto em que essa ação se desenvolve.

Na medida em que o Eu tem consciência de si mesmo determinando o objeto, ele se torna ativo em relação a esse objeto, que corresponde, portanto, a um não-Eu posto pelo Eu. No entanto, Eu põe-se também passivamente diante do não-Eu quando deixa determinar-se por ele. Há aqui uma relação dinâmica e infinita de autodeterminação e, para que ela seja possível, Fichte esforça-se por desenvolver a noção do Eu absoluto, onde uma síntese dessa dinâmica ocorre, possibilitando que haja uma relação mútua sem que isso aniquile a unidade da consciência. Podemos citar como Alexandre Kojève ressalta que a *Fenomenologia* se posiciona contrária a esse Eu que é tido como abstrato naquilo que Kojève denomina como o idealismo fichtiano, apontando a “[o]bjecção hegeliana ao idealismo”, uma vez que “para que o idealismo seja verdadeiro, é preciso que o Eu seja um ‘*na sich alle Realität*’ (em si toda a realidade)” (KOJÈVE, 2014, 75). Grande parte das críticas que mencionamos que posicionam tal filosofia como uma filosofia da reflexão, tem aqui o seu fundamento. Nas palavras de Carlos Morujão, trata-se de “uma filosofia na qual a cisão entre o sujeito e o objecto é superada apenas subjectivamente, mas na qual, diante do sujeito assim erigido em absoluto, permanece uma multiplicidade empírica de objectos (o não-Eu fichteano), [...]” (MORUJÃO, 2003, p. 16-17).

O Eu absoluto, que, de certa forma, foi mencionado quando abordamos o primeiro princípio “não é algo (não tem e não pode ter nenhum predicado); é pura e simplesmente o que é, e isso não pode ser mais explicado” (FICHTE, 1984, p. 54). “O eu deve ser igual a si mesmo e contudo estar oposto a si mesmo” (FICHTE, 1984, p. 54). Percebemos que aqui primeiro e segundo princípio ainda estão em oposição. Fichte irá estabelecer então como, com terceiro princípio, o Eu absoluto cumpre uma função dada a complexidade do problema da unificação. A dedução que Fichte propõe justamente apresenta uma síntese entre o Eu e o não-Eu, mediante uma divisibilidade que ainda mantém o sujeito pensado como fundamento absoluto, mas que supre uma carência na abordagem kantiana no estabelecimento de tal fundamento. Vejamos como o próprio Fichte conclui sobre como os princípios da doutrina-da-ciência oferecem uma resposta tida pelo filósofo como satisfatória para a questão dos juízos sintéticos *a priori*:

A célebre questão que Kant colocou no topo da *Crítica da Razão Pura*: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? – está agora respondida de maneira mais geral e satisfatória. No terceiro princípio empreendemos, entre o eu e o não eu opostos, mediante a divisibilidade posta em ambos, uma síntese sobre cuja possibilidade não se pode mais perguntar nada e para o qual não se pode alegar um fundamento; ela é pura e simplesmente possível, é-se autorizado a ela sem nenhum outro fundamento (FICHTE, 1984, p. 57).

Aqui, entendemos que já expusemos o suficiente para trazer as principais críticas de Hegel à filosofia fichteana, que estão relacionadas à instância do Eu absoluto, que indica o subjetivismo do qual Fichte não teria conseguido romper com Kant. Em *A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*, Hegel conclui que aqui a superação da cisão entre sujeito e objeto é posta como uma “tarefa formal da filosofia”, na qual a razão procede aniquilando um dos opostos e elevando o outro ao infinito (HEGEL, 2003, p. 94). Essa teria sido a solução traçada por Fichte, “mas, deste modo, a oposição permanece, pois aquele que é posto como absoluto é condicionado pelo outro e, tal como ele permanece, também o outro permanece” (HEGEL, 2003, p. 94).

Em *Fé e Saber*, Hegel também denomina como formal o saber na concepção de Fichte, trazendo críticas sobre como esse filósofo propõe uma dedução que parte daquilo que é colocado apenas negativa e idealmente mergulhando “o conteúdo negativamente dado como realidade com sinal positivo”. (HEGEL, 2011, p. 141). Podemos, portanto, circunscrever um pouco dessas críticas com uma questão sobre o que quer dizer o não-Eu então determinado, posto para o Eu? Parece-nos aqui que Hegel aponta um limite da dedução proposta por Fichte de reavivar a realidade, em suas palavras, “[o] que a dedução produz mediante a sua habilidade [*Kunststück*] de converter o negativo em um positivo é, por isso, necessariamente aquela massa de realidade empírica ordinária, uma natureza por toda parte finita, um mundo dos sentidos” (HEGEL, 2011, p. 143). Interessante como Carlos Morujão ressalta que nesse subjetivismo há uma dificuldade da filosofia fichteana em ultrapassar cisões que são operadas pelo entendimento:

Este ponto de vista fichteano, que Hegel denomina ponto de vista da reflexão, equivale ao de uma filosofia que se mostra incapaz de ultrapassar as cisões com que opera o entendimento, a não ser através de uma identidade que é, ela própria, produto do entendimento (e que Fichte exprimiou no princípio supremo da sua filosofia: $A = A$) (MORUJÃO, 2003, p. 13).

Em suma, há aqui algo de um Eu que permanece. Nesse sentido, segundo Oliver Tolle, a filosofia de Fichte “acentua o subjetivismo da filosofia kantiana, substituindo a oposição sujeito objeto pela identidade do sujeito consigo mesmo, $EU = EU$, que resulta num absoluto instaurado inteiramente no âmbito da subjetividade” (TOLLE, 2011, p. 14). Hegel prossegue

indicando de forma que a filosofia de Fichte ainda carece de uma abstração especulativa do próprio Eu, que resulte em seu aniquilamento:

não se abstraiu especulativamente o Eu mediante a abstração do que é estranho no Eu, isto é, o Eu não foi aniquilado, mas foi posta a mesma fórmula na mesma conexão e na mesma efetividade ordinária, com a diferença apenas de ter o sinal negativo, na forma de uma carência. (HEGEL, 2011, p. 143).

Feitas essas considerações, a mudança de direção nessa ênfase do aspecto subjetivo começa a ser desenhada na filosofia de Schelling, que foi fortemente influenciado por Fichte. No entanto, Schelling se distancia do idealismo crítico e do estudo das categorias da forma desenvolvida por Fichte e Kant, principalmente pela busca de outro ponto de partida para a filosofia, tendo como princípio a identidade absoluta ela mesma, ao invés da colocação, como Fichte, de um Eu absoluto como fundamento. Como bem sintetiza Jean Hyppolite, a tarefa da filosofia, então, será “superar o ponto de vista crítico e, como o fez Schelling, partir prontamente da identidade absoluta do subjetivo e do objetivo no saber. É este saber da identidade que é primeiro e constitui a base de todo verdadeiro saber filosófico” (JH, p. 21).

Podemos nos indagar por que é de um saber que se trata aqui. O saber da identidade a que Jean Hyppolite nessa citação sobre Schelling se refere nos remete àquele princípio da intuição intelectual de Fichte, que mencionamos anteriormente. No entanto, são outros desdobramentos que surgem a partir de tal princípio na abordagem que Schelling nos propõe. Hegel sintetiza muito bem em suas *Lições sobre a História da Filosofia* como o conteúdo dessa intuição intelectual se diferencia na obra de Schelling:

[Schelling] adota como princípio a intuição intelectual que a mente humana, e o filósofo em particular, deve ter. O conteúdo dessa intuição, ou o que nela se torna o objeto, é o absoluto ou Deus, o que é em-e-para-si; mas este conteúdo se expressa como concreto e internamente automediado, como a unidade absoluta do subjetivo e do objetivo – em outras palavras, como a absoluta indiferença do subjetivo e do objetivo (LHF, p. 260, tradução nossa).

Nesse sentido, em *A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*, Hegel irá discorrer sobre a identidade absoluta de Schelling, que, ao se caracterizar como “absoluta indiferença”, não deve privilegiar qualquer dos polos na afirmação de um fundamento sob o qual se erige um sistema filosófico. Esse pensamento está de certa forma contido no conceito de intuição intelectual de Schelling. Segundo Carlos Morujão, “ela significa, para Schelling, uma perda da subjectividade, uma ‘experiência de morte’ da consciência [...]” (MORUJÃO, 2003, p. 20). O Absoluto, para Schelling, não parte de uma dinâmica de autodeterminação condicionada por opostos. Nas palavras de Hegel, “[p]ara que a identidade absoluta seja o princípio de todo um sistema é necessário que o sujeito e o objeto sejam ambos postos como sujeito-objecto” (HEGEL, 2003, p. 93). Essa abordagem se diferencia da

identidade que constitui a primeira proposição fundamental de Fichte que, muito embora parta de uma identidade, esta “constituiu-se apenas como sujeito-objecto subjectivo” (HEGEL, 2003, p. 93) que se opõe a um sujeito-objeto objetivo a ela oposto e termina com aquilo que Hegel chamará nas *Lições* de “ambiguidade” entre o Eu absoluto e o Eu em sua particularidade (LHF, p. 259)

Retomamos aqui aquela pergunta, qual a particularidade de onde parte a ciência? Se não é meramente o conhecimento sensível no sentido que trabalhamos acima com os empiristas, a partir de leis gerais com base no material da experiência, que outro particular poderia servir aqui? Nas *Lições*, Hegel inicia com um desenvolvimento interessante do que seria esse fundamento para Schelling, que, apesar de corresponder a um saber sobre o absoluto, não se trata de um saber sobre o ser espiritual de Deus, mas saber imediato cujo conteúdo será, para Schelling, “não mais o indeterminado, a essência das essências, mas o absoluto como concreto” (LHF, p. 260, tradução nossa). O sentido desse concreto cabe ser muito bem definido, tendo em vista que o princípio que Schelling nos aponta remete ao centro de indiferença em que consiste a identidade absoluta entre sujeito e objeto, como podemos entendê-lo como concreto? Nesse sentido, Hegel ressalta essa passagem de uma intuição intelectual para o particular na filosofia de Schelling: “se uma determinada intuição ou consciência é necessária, como consciência ou intuição da identidade de sujeito e objeto, então o que está sendo exigido é um pensamento determinado ou particular” (LHF, p. 261, tradução nossa).

Nas *Lições*, Hegel irá traçar um percurso de como, no pensamento de Kant e Fichte, a filosofia foi progressivamente rompendo com aquilo que a consciência ordinária pode conhecer, o que ocorre de forma muito articulada com o desenvolvimento do conceito de intuição, sobre o qual já tivemos a chance de desenvolver algo nessa pesquisa. A atividade filosófica buscaria em seu saber determinações a partir da reflexão filosófica, determinações que diferem do posicionamento da consciência ordinária. Curioso que, para Hegel, esse movimento de ruptura com a consciência ordinária teria atingido seu auge na forma com que a filosofia de Schelling “se separou das representações comuns da consciência reflexiva” (LHF, p. 261, tradução nossa). Podemos, então, indagar: o que são essas “representações comuns da consciência reflexiva” e como Schelling desenvolveu uma teoria que delas se separa? E, ainda, como esse rompimento tem relação com aquilo que mencionamos acima, que Schelling tomará “o absoluto como concreto”? Essas questões estão relacionadas e, portanto, apresentaremos as considerações sobre ambas em um mesmo desenvolvimento.

Primeiro, vale destacar o que quer dizer o concreto para Schelling e, em suas *Lições*, Hegel faz uma excelente síntese sobre esse ponto. Primeiro, o concreto deve ser entendido de

forma especulativa e (ponto importante) presente na consciência ingênua. Em outras palavras, esse concreto é apreendido pela intuição e tem relação com o ponto de indiferença entre o subjetivo e o objetivo, antes de serem separados. Nas palavras de Hegel, “o concreto é, por sua própria natureza, em primeiro, especulativo. O conteúdo concreto – Deus, a vida, ou qualquer forma particular que tenha – é de fato um conteúdo da consciência ordinária” (LHF, p. 262, tradução nossa). Contudo, o trabalho do pensamento realizado no âmbito da consciência ordinária é diferente do posicionamento filosófico. Aqui entramos na segunda questão que formulamos acima: como o entendimento opera na consciência ordinária, distinguindo os diferentes pensamentos, revestindo como conteúdo concreto as várias determinações, opondo-as umas às outras, retendo a consciência no “reino do eu reflexivo”? – como Hegel bem coloca na citação a seguir:

Claro que a consciência natural tem o concreto como seu objeto, mas o entendimento é o que causa a clivagem, o entendimento é a reflexão que se prende a categorias finitas de pensamento, e a dificuldade é agarrar a unidade e segurá-la firmemente. Finito e infinito, causa e efeito, positivo e negativo, cada um desses pares o entendimento considera totalmente opostos. O pensamento começa neste ponto, que é o reino do eu reflexivo (LHF, p. 262, tradução nossa).

Podemos perceber nessa citação como Schelling começa a desenhar as suas críticas à forma com que a filosofia se afastou da unidade para, em uma atividade de domínio do entendimento, encarregar-se de categorias finitas de pensamento, ficar se debatendo sobre a determinação de opostos, mostrando-se incapaz de resolver essas oposições em uma união no âmbito de uma identidade absoluta. Não por outro motivo, Hegel irá dizer que com a filosofia de Schelling “o conteúdo ou a verdade tornou-se mais uma vez a coisa principal” (LHF, p. 262, tradução nossa), visto que a filosofia tinha se enveredado para o posicionamento reflexivo da razão, restrito a estabelecer os limites e as possibilidades do conhecimento humano, como se tudo o que é saber correspondesse àquilo que pudesse ser conhecido cognitivamente. Jean Hyppolite marca bem essa diferenciação ao afirmar que “[a] filosofia é ciência e, como quer Schelling, ciência do Absoluto. Em vez de permanecer na reflexão, no saber do saber, é preciso mergulhar direta e imediatamente no objeto a conhecer, denomine-se este Natureza, Universo ou Razão absoluta” (JH, p. 21). Não aprofundaremos aqui, mas Schelling é tido como um grande precursor da filosofia da natureza moderna que procurou substituir a metafísica ordinária do entendimento pelo desenvolvimento de um conceito da natureza.

Feita essa observação, vale ressaltar que, em suas *Lições*, as discordâncias com relação à filosofia Schelling recaem sobre um questionamento muito recorrente na abordagem de Hegel em sua história da filosofia e que consiste em uma acusação de falta de determinação metodológica, ou seja, de uma prova suficiente para algum tipo de articulação filosófica

pretendida. Nesse caso, segundo Hegel, “[u]m defeito da filosofia de Schelling é que o ponto de indiferença entre o subjetivo e o objetivo é pressuposto, não provado” (LHF, p. 262). Como vimos, a filosofia de Schelling parte da identidade absoluta, caracteriza-se como um ponto de indiferença, que não privilegia uma dinâmica de autodeterminação condicionada pelas cisões que se aprofundavam na filosofia da reflexão. Contudo, a forma com que Schelling estatui como princípio esse ponto de indiferença não é suficientemente demonstrado. Vejamos como o próprio Hegel estabelece como essa prova deve ocorrer, pois Hegel parece propor aqui a carência de uma investigação dos polos ainda como separados em um percurso no qual suas determinações essenciais apontassem para uma autotransformação desses opostos:

Essa prova só poderia ser realizada investigando o subjetivo e o objetivo cada um por si em suas determinações lógicas, a saber, em suas determinações essenciais. Dessa investigação deve seguir-se então que o subjetivo é autotransformador, que não permanece subjetivo, mas se torna objetivo, e que o objetivo é o que não permanece objetivo, mas se faz subjetivo (LHF, p. 263, tradução nossa).

Para Hegel, ainda que a filosofia de Schelling tenha, de maneira geral, uma visão dessa necessidade de investigação de cada um dos polos, tal tarefa não é realizada de forma suficiente. Hegel traz alguns exemplos de como em seus primeiros trabalhos, como no *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800), Schelling isola dois polos mutuamente pressupostos como (i) natureza, correspondendo ao objetivo, e (ii) subjetivo ou o saber, polos distintos cujo um caminho de autotransformação também é traçado no desenvolvimento de sua filosofia. Contudo, segundo Hegel, Schelling não teria aprofundado essa investigação de maneira determinada e lógica. Conforme o desenvolvimento daquilo que é próprio de sua filosofia, há uma crescente preocupação de Schelling para demonstrar essa identidade do subjetivo e do objetivo (LHF, p. 263, tradução nossa). Hegel ainda se utiliza dos escritos posteriores de Schelling, como os publicados na Revista de Física Especulativa (*Zeitschrift für spekulative Physik*), para oferecer uma abordagem crítica da indiferença absoluta. Sabemos que para Schelling tanto o subjetivo como o objetivo têm na indiferença absoluta a sua verdadeira determinação, mas, para Hegel, “a expressão ‘indiferença’ [*Indifferenz*] não é adequada, pois a indiferença é o que é neutro [*das Gleichgültige*] em relação a ambos. Por este critério pode parecer que o absoluto é neutro em relação a ambos os aspectos, ou que estaria distante deles” (LHF, p. 267, tradução nossa). De fato, o absoluto enquanto um núcleo apartado poderia até ser afirmado enquanto uma pressuposição, mas não tomado como uma evidencia devidamente demonstrada, justamente por trazer essa dificuldade com relação à indiferença absoluta, mas que ainda assim participaria dessa autotransformação dos polos. Não vale aqui detalhar todas as críticas que Hegel, em um momento de mais maturidade, pois tratamos aqui de suas *Lições*

sobre a *História da Filosofia*, formulará à filosofia de Schelling no que tange a seu uso da matemática, da geometria, para realizar essas demonstrações. Veremos que a abordagem hegeliana dará um outro encaminhamento a essa questão.

Assim, considerando o percurso realizado por Kant, Fichte e Schelling no que tange às cisões e as diferenças na maneira de abordar a questão da identidade entre sujeito e objeto, vale introduzirmos como Hegel irá se posicionar em sua *Fenomenologia* dentro desse debate. Já em *A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*, Hegel não apenas enfrenta a árdua tarefa de diferenciar os sistemas desses dois filósofos, circunscrevendo as críticas que poderiam ser pontuadas da filosofia de Schelling a de Fichte, como também Hegel esboça algumas críticas ao sistema filosófico de Schelling. Nesse sentido, Carlos Morujão destaca aproximações e distanciamentos entre Hegel e Schelling, “embora, até 1807, ano de publicação da *Fenomenologia do Espírito*, as diferenças entre ambos não sejam nunca claramente expressas” (MORUJÃO, 2003. p. 19). Contudo, naquilo em que já é possível ler os distanciamentos entre os dois filósofos, “[t]udo depende [...] do modo como cada um dos dois filósofos encara o ‘começo’ da actividade filosófica, ou, por outras palavras, o modo como cada um deles procura ultrapassar o que tanto um como o outro consideram ser o falso começo fichteano” (MORUJÃO, 2003. p. 19). Assim, por entender uma abordagem útil para entrada na *Fenomenologia*, vale circunscrever melhor tal diferença, posicionando de onde parte esse “começo” da filosofia hegeliana e no que ele se difere da abordagem de Kant, Fichte e Schelling. Para tanto, iremos trabalhar essa articulação separadamente no próximo item.

3.3. O posicionamento da certeza sensível

Nessa etapa do trabalho buscaremos tecer algumas conclusões sobre o percurso que realizamos ao expor tantas outras abordagens filosóficas antes de chegarmos na certeza que funda o percurso da consciência na *Fenomenologia*: a certeza sensível. Não se trata ainda de descrever essa figura da consciência em seus movimentos e contradições internas, mas apontar no que ela difere da certeza cartesiana e como ela incorpora discussões e rompimentos com a filosofia da reflexão da subjetividade de Kant e Fichte, bem como com a filosofia do absoluto de Schelling. Podemos iniciar a nossa articulação definindo um campo problemático que perpassou nossa abordagem até então e que se refere à unidade entre o ser e o pensar, tomada como uma questão do saber na relação entre o subjetivo e o objetivo.

A certeza sensível da qual Hegel partirá em sua *Fenomenologia* mostra-se quase como o oposto da evidência cartesiana, seja sob a perspectiva do que o autor propõe como

desenvolvimento da consciência ao longo das passagens entre as figuras, seja no âmbito de como o objeto da consciência se situa no início da filosofia hegeliana. Primeiramente, na leitura hegeliana seria até mesmo difícil uma aproximação entre o “eu sou” cartesiano e a consciência ingênua, que se engaja no percurso. Isso porque, como afirma Lebrun, há em Hegel, no mínimo, “uma desconfiança, mais ou menos constante, com relação à assimilação do Eu, lugar da certeza metafísica, e da consciência de si singular” (LEBRUN, 1998, p. 164). De fato, causa um estranhamento justapor (i) o estatuto de puro pensar do eu, que está, em Descartes, marcado pela evidência no âmbito subjetivo de sua primeira descoberta, e (ii) a cisão entre consciência e objeto que marca o início da *Fenomenologia*. Nessa cisão, para Hegel, o percurso da consciência se inicia com a certeza sensível. Muito embora seja chamada de certeza, nela a consciência está longe da apreensão da verdade enquanto experiência universal no objeto particular que busca apreender ou, como veremos, que será “visado” pela consciência. Nesse sentido, vale ressaltar o apontamento de Terry Pinkard de que, no início da *Fenomenologia*, o objetivo geral de Hegel “não é de forma alguma uma verdade auto evidente” (PINKARD, 1996, p. 20). Em suma, essa certeza não apreende aquilo que pretende, como desenvolveremos posteriormente.

Mas se essa unidade entre o ser e o pensar é tão importante no desenvolvimento da filosofia, se é ou não uma “premonição” de Descartes, como ressaltava Lebrun – e se ele falhou em demonstrar metodologicamente essa unidade entre o ser e o pensar no cogito, ou ainda na representação da ideia de Deus –, a pergunta que surge daí será: qual a melhor estratégia para oferecer um sistema filosófico que ofereça uma demonstração metodológica suficiente dessa unidade? O que sabemos é que na abordagem dos outros filósofos aos quais nos debruçamos nesse capítulo, a questão também pode ser posta nesses termos. Segundo Carlos Morujão, Hegel reconhece em seu texto *A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling* que as críticas de Fichte e Schelling à filosofia de Kant passaram por entender os limites do tratamento do princípio especulativo que estaria na abordagem kantiana da unidade entre o ser e o pensar.

É certo que, como a *Differenzschrift* o reconhecerá de bom grado, Fichte e Schelling souberam descobrir no pensamento de Kant – em particular na Dedução Transcendental das Categorias da Crítica da Razão Pura – o princípio especulativo que não recebera aí o seu pleno desenvolvimento, a saber, a unidade entre o ser e o pensar (MORUJÃO, 2003, p. 9).

Essa citação é interessante na medida em que nela podemos notar com clareza como existe, ainda que tênue, um fio que se estende desde a abordagem de Descartes. Aqueles que o sucederam não deixaram de tocar nessa mesma problemática de diferentes formas. Em que medida pode haver uma correspondência entre aquilo que é pensado e aquilo a que se pode

atribuir o estatuto de ser? Há aqui um diálogo claro com as questões que se referem às cisões dentro de um modelo que se localiza nos aspectos subjetivo e objetivo para o estabelecimento de uma teoria do conhecimento. Terry Pinkard ressalta que Hegel, ao estabelecer o início da *Fenomenologia*, busca responder a uma questão relacionada com o “modelo sujeito/objeto de conhecimento e prática” que se refere a

um retrato de nossas práticas epistêmicas e nossos vários esforços práticos que os interpreta em termos de um sujeito, um objeto, e uma representação (*Vorstellung*) que supostamente serve como um intermediário metafísico entre o sujeito e o objeto (PINKARD, 1996, p. 21, tradução nossa).

Assim, começamos agora a apresentar a proposta hegeliana, na qual, desde o início, Hegel busca fazer operar algo do absoluto como princípio da atividade filosófica, mas não no âmbito de uma representação expressa nos termos que encontramos na citação acima, como um intermediário metafísico capaz de estabelecer uma unidade, pela via do saber, entre o sujeito e o mundo. Muito pelo contrário, são sucessivos golpes que essa intermediação através da representação irá sofrer ao longo do caminho da consciência. O *Prefácio da Fenomenologia* nos dá boas pistas de como Hegel trata essa questão ao afirmar que “[o] que está expresso na representação, que exprime o absoluto como *espírito*, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito” (FEN, p. 36). O absoluto que está presente de início não corresponderá ao absoluto de Schelling, na forma com que este toma identidade entre sujeito e objeto. No que tange à diferença entre Hegel e Schelling sobre o absoluto, Carlos Morujão aponta que “[a] primeira vista, o acordo parece ser total: começa-se a filosofar com o absoluto. Mas, numa segunda aproximação, as diferenças saltam à vista. Poderemos começar absolutamente com o absoluto?” (MORUJÃO, 2003, p. 19). Trata-se de uma pergunta interessante e muito bem colocada sobre que tipo de pressuposição a filosofia pode recorrer no início de sua atividade. Morujão desdobra duas alternativas que diferenciam esses filósofos, a saber, Schelling e Hegel: “começa-se absolutamente com o absoluto enquanto identidade que suprimiu as diferenças entre o sujeito e o objecto, entre o ser e o pensar, ou com o absoluto que se manifesta na cisão daquilo que, justamente, difere?” (MORUJÃO, 2003, p. 19-20). Dentre essas duas formas de “se começar pelo absoluto”, para Hegel, a atividade filosófica remete à segunda forma descrita na citação acima, começando “com o absoluto que se manifesta na cisão daquilo que, justamente, difere”. O absoluto como algo que se manifesta, ou ainda como sujeito, é a marca da filosofia hegeliana, naquilo que ela difere do que é tomado como o absoluto na filosofia de Schelling.

Carlos Morujão sintetiza de forma muito esclarecedora como o absoluto torna-se sujeito na filosofia hegeliana, ele age ao fazer surgir como união o que está cindido. Isso quer dizer

que “o absoluto não é independente do processo da sua própria afirmação como unidade da diferença” (MORUJÃO, p. 20). Não se trata aqui de um terceiro apartado do processo e, portanto, o absoluto é colocado como aquele que é “apenas real para nós na medida em que o fazemos surgir como união do que está cindido, o que só se torna possível na medida em que a própria unidade vive da e na cisão” (MORUJÃO, p. 20).

Não por outro motivo, observamos que Hegel, em seu *Prefácio da Fenomenologia*, posiciona o absoluto dessa forma: “[o] começo, o princípio ou o absoluto – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal” (FEN, p. 33). No entanto, em um segundo passo, o desenvolvimento desse princípio refuta-o por ser apenas começo, coloca-se negativamente com relação ao seu princípio, ao mesmo tempo que lhe fornece uma complementação que lhe falta, que é dada pela reflexão no sentido hegeliano do termo. Assim, Hegel parece isolar o absoluto enquanto espírito, tornando-o um agente dotado de uma existência em si e para si mesmo. Vejamos a diferenciação que Jean Hyppolite propõe sobre esse aspecto com base no *Prefácio da Fenomenologia*: “O Verdadeiro não é, portanto, o imediato, mas a ‘immediatez que veio-a-ser’” (JH, p. 96). Parece fundamental aqui indagar por que, na *Fenomenologia*, a imediatez não é um momento inicial totalmente ultrapassado, ou, em outras palavras, por que a imediatez não tem como único significado uma dimensão estática, uma substancialidade que não participa do momento seguinte que lhe dá efetividade? Não seria possível em Hegel isolar e trabalhar tão somente uma espécie de elemento mediador, desvinculado do movimento de reflexão? Aqui vale citar que, segundo Hyppolite, “o Absoluto não mais estará, então, para além de todo o saber; será saber de si no saber da consciência” (JH, p. 23).

Deste modo, ainda que existam influências de Schelling na filosofia hegeliana, vale ressaltar que Hegel adota outra estratégia que o permite descrever como o absoluto age no processo de conhecimento da consciência. Isso torna necessária a retomada da filosofia de Kant e Fichte no percurso da *Fenomenologia*. Segundo Hyppolite, “[é] preciso, portanto, adotar, como Kant e Fichte, o ponto de vista da consciência, estudar o saber próprio a essa consciência que supõe a distinção entre sujeito e objeto” (JH, p. 23). Esse processo será descrito no próximo capítulo, na medida em que acompanhamos o percurso do saber da consciência na transição entre as figuras. Por hora, vale reiterar que, nessa retomada ao ponto de vista da consciência, como já mencionamos acima, “Hegel não se limita a acrescentar uma propedêutica ao saber absoluto de Schelling; mas modifica a própria concepção de saber e desse Absoluto” (JH, p. 23).

Quando consideramos essa espécie de “retorno a Kant e a Fichte” do qual Hyppolite trata, vale destacar alguns pontos para evitar confusões sobre o que Hegel irá propor na *Fenomenologia*. Ao tratar a consciência inicialmente como ingênua, o Eu simples enquanto um “este”, Hegel estabelece, em seu ponto de partida, a consciência como condicionada à sua própria diferenciação do objeto. Em uma leitura apressada, esse posicionamento poderia ser interpretado como um subjetivismo por parte de Hegel. Segundo Robert Pippin, “consciência cognitiva é claramente um tipo de intencionalidade para Hegel, e essa intencionalidade é sempre resultado de uma atividade do sujeito” (PIPPIN, 1999, p. 116, tradução nossa). Importante ressaltar que aqui o sujeito se refere a esse aspecto subjetivo da atividade da consciência e, portanto, podemos perceber como Pippin traz para o âmbito da consciência essa atividade de “estabelecer” a referência ao objeto, como notamos no trecho a seguir: “[e]star em uma relação consciente com esse objeto é, de alguma forma, *estabelecer* uma referência a esse e somente a esse objeto” (PIPPIN, 1999, p. 116, tradução nossa). A questão está claramente colocada: em que Hegel se diferencia das abordagens que tanto criticou como filosofias da reflexão da subjetividade se aparentemente a consciência teria um protagonismo em seu direcionamento ao objeto?

Como resposta a esse questionamento, vale destacar que Hegel não considera esse Eu como sujeito transcendental kantiano, nem como o Eu absoluto de Fichte, muito pelo contrário, o início da *Fenomenologia* propõe uma inversão na qual essa importância do aspecto subjetivo em suas determinações ainda está velada à consciência e o objeto tem um outro estatuto logo de início. Robert Pippin indica que Hegel começa a *Fenomenologia* “assumindo o contrário de seu próprio posicionamento final” (PIPPIN, 1999, p. 116, tradução nossa), ou seja, “é, supostamente, o próprio evento sensível imediato, não o que eu faço e nenhuma propriedade complexa do objeto, que estabelece o que se busca, a relação com o objeto” (PIPPIN, 1999, p. 116, tradução nossa). Não por outro motivo, o caminho desse Eu singular (que se direciona aos objetos da forma mais reduzida possível) será marcado por sucessivas perdas na medida em que o verdadeiro age como sujeito.

Apesar de o objeto não corresponder àquilo pelo que a consciência inicialmente lhe toma, percebemos que o objeto em si considerado terá um estatuto fundamental, pois é a partir dele que a consciência constata a sua relação como mediada. O saber fenomênico em Hegel é o saber do ponto de vista da consciência, que inicia o seu percurso por meio de um saber imediato. Assim, aquilo que se mostrou inicialmente como uma relação imediata entre consciência e objeto, tornar-se-á posteriormente uma relação mediada, isto é, distingue-se um objeto para a consciência, o seu saber sobre esse objeto, sendo a mediação de tal relação fundada

na reflexão, ou seja, em Hegel, a consciência não recorre a uma representação do universal. Trata-se, na certeza sensível, de um imediato no qual a consciência distingue a coisa externa sensível, o seu objeto, para tomá-lo como um objeto em si, mas, como será desenvolvido mais adiante, não o toma permanentemente como uma evidência definitiva.

Por isso Hegel parte também de uma crítica do empirismo, no que este considera que desse saber sensível decorre uma verdade em geral, quando se trata apenas de mera aparência que se revela como tal. De forma equivocada, portanto, os empiristas consideram que “a realidade ou o ser das coisas externas, enquanto *estas* ou enquanto sensíveis, tem uma verdade absoluta para a consciência” (FEN, p. 90). Hegel refuta o saber sensível como uma verdade absoluta enquanto convicção da consciência ingênua, mas, ainda assim, completa que “[u]ma afirmação dessas [dos empiristas] não sabe o que diz; não sabe que diz o contrário do que quer dizer” (FEN, p. 90). Dizer “o contrário do que quer dizer” como equívoco da certeza sensível é a forma com que Hegel movimenta o processo do conhecimento na *Fenomenologia*, que não prescindirá daquilo que é tido como característica do objeto no saber empírico, e que nele sustenta a base da falha que desencadeia a passagem à próxima figura da consciência. E é a partir dessa falha da apreensão do objeto que o movimento dialético da *Fenomenologia* se torna possível.

4. O destino do objeto da certeza na *Fenomenologia*

Nessa etapa da pesquisa iremos adentrar na *Fenomenologia do Espírito* propriamente dita para estudar melhor como se dá o percurso da consciência. Apresentamos anteriormente a importância e como essa proposta de Hegel de uma consciência que se distingue de um objeto se situa nos debates filosóficos que a antecederam e indicamos que Hegel parte aqui de uma suposta relação imediata entre consciência e objeto, caracterizada por uma certeza que poderíamos dizer que consiste um primeiro momento do saber. Contudo, vale ressaltar que a inverdade dessa relação que inicialmente se estabelece será construída ao longo do caminho da consciência. Segundo Robert Pippin, nessa primeira parte da consciência, “o objetivo é obviamente demonstrar que mesmo a forma mais simples de referência demonstrativa não seria possível sem alguma capacidade descritiva, uma capacidade que requer termos e predicados descritivos (e uma complexidade interna no objeto)” (PIPPIN, 1999, p. 117, tradução nossa). Cabe a essa etapa da pesquisa, portanto, esclarecer como as dinâmicas do saber e da verdade operam para que esse objetivo seja atingido e, dessa forma, para que a inverdade da certeza possa desencadear um movimento em que essa relação se transforme no percurso da consciência implicada no processo. Assim, trabalharemos nesse capítulo o saber sensível como ponto de partida, a percepção e a determinação pelo múltiplo e, por fim, qual o papel do entendimento na *Fenomenologia*.

Ainda que a *Fenomenologia* seja tratada como uma espécie de jornada da consciência, não devemos entender as figuras aqui descritas em uma progressão temporal linear, mas como um movimento que completa uma etapa essencial de um processo. Jean Hyppolite afirma que seria possível resumir esses três capítulos “dizendo que para nós, mas para nós somente, o objeto da consciência torna-se o que Hegel denomina conceito (*Begriff*): não é outra coisa senão o sujeito, aquilo que só é ao se desenvolver, ao se opor a si e ao reencontrar a si mesmo nessa oposição” (JH, p. 95). Selecionar esse recorte da *Fenomenologia*, portanto, leva em consideração que nele há um movimento importante que precede a figura da consciência-de-si, o surgimento do conceito – que, como podemos apreender da citação de Hyppolite, consiste em um movimento que comporta uma reflexão, um retorno a si próprio. “É indispensável compreender este ponto de partida de toda a filosofia hegeliana – a intuição da Vida ou do Eu que se desenvolve ao se opor a si mesmo e ao reencontrar a si mesmo” (JH, p. 96). O conceito se torna o objeto para a consciência, trazendo como questão o que ocorre com o objeto como inicialmente tomado, ou a Coisa mesma ao final desses três capítulos.

Terry Pinkard, por sua vez, tendo em vista que a sua leitura da *Fenomenologia* defende uma tese de que tal obra sustenta uma sociabilidade da razão, discorre sobre como essa parte inicial é necessária para que Hegel descreva como a consciência falha naquilo que busca como objeto, isto é, em estabelecer um “conhecimento autossuficiente”, que, segundo o autor, seriam “tipos de conhecimento que presumidamente poderiam ser adquiridos independentemente de qualquer prática social historicamente definida (que ele chama de ‘certeza dos sentidos’, ‘percepção’ e ‘entendimento’)” (PINKARD, 1996, p. 21, tradução nossa). Essa leitura também nos é interessante porque ressalta essa característica de falha e de abertura da consciência na *Fenomenologia*, ainda que não aprofundemos as questões relacionadas à socialidade nessa pesquisa. Como há algo que não se sustenta como um conhecimento autossuficiente no visar [*meinen/Meinen*] da consciência nesse saber inicial, mas, ainda, como esse saber é essencial para que tal falha seja experienciada pela consciência, Pinkard menciona posteriormente como Hegel busca que tal falha lhe ocorra “por seus próprios termos” (PINKARD, 1996, p. 21, tradução nossa). Esse é o movimento que iremos estudar nessa oportunidade.

4.1. O saber sensível como ponto de partida

A consciência inicia o seu percurso ao se deparar com o saber sensível: essa é a primeira forma com que o objeto fenomênico se apresenta e é apreendido pela consciência. Essa figura da consciência será importante, pois a partir dela definimos o que é esse saber que sofrerá transformações ao longo do processo em vias de “saber-se” para além daquilo que se oferece inicialmente para consciência, ou seja, para além do imediato. Assim, notamos que o saber sensível guarda algo daquilo que a consciência busca alcançar no final do percurso da *Fenomenologia*, mas é preciso um longo processo para que esse conhecimento, ainda de início muito pobre, complete o movimento que lhe confere efetividade. Conforme Jean Hyppolite, “Hegel nos mostra como a consciência parte de uma igualdade que será em seguida o seu fim, a meta que se esforçará para atingir ou reconquistar reflexivamente. Esta igualdade é a igualdade da certeza (subjetiva) e da verdade (objetiva)” (JH, p. 96).

Assim, se formos pontuar que tipo de relação se estabelece aqui, chegamos à conclusão que se trata de uma relação de igualdade, a maior proximidade da unidade que é possível à consciência, mas, ainda, dentro de uma modalidade de saber. Para uma pesquisa que se indaga sobre a dinâmica do saber, cabe pontuarmos que essa certeza é uma relação e, assim, a pergunta sobre o saber sensível será indissociável de como esse saber se relaciona com o seu objeto. Em

se tratando de um percurso fenomenológico, o estudo sobre o saber não poderá ocorrer à revelia desse objeto fenomênico que se apresenta à consciência como se fosse verdadeiro, ou seja, que se apresenta como “essente” – termo que Hegel utilizará para esse conteúdo concreto tomado como uma certeza. Buscamos, assim, responder se poderíamos (ou não) chamar de dinâmica, a partir do que estudamos nas discussões na primeira parte dessa pesquisa, esse vir-a-ser que ocorre na figura da certeza sensível, que comporta a ação daquilo que tem a mesma forma do verdadeiro, mas na medida em que aponta para a saída dessa relação de igualdade. Trata-se aqui, para consciência, de “sua mais alta verdade e seu maior erro” (JH, p. 97).

Começamos o estudo sobre essa figura destacando algo de um método no âmbito do saber da consciência com que Hegel inicia o movimento da certeza sensível, isto é, um “proceder” que marca o início do percurso da *Fenomenologia* e que é um proceder que também deve ocorrer de maneira imediata: “Devemos proceder também de forma *imediata e receptiva*, nada mudando assim na maneira como ele [o objeto] se *oferece* e afastando de nosso apreender o conceituar” (FEN, p. 83). Trata-se, portanto, de voltarmos a nossa atenção para apreensão do “isto” que, sem qualquer conceituação por parte da consciência, é o objeto que simplesmente se mostra como algo. Terry Pinkard, em sua leitura da obra hegeliana, define que o “saber imediato (não inferencial) (se possível) seria um exemplo de algo que sabemos sem precisar saber mais nada; nenhuma inferência seria necessária para validá-lo [...]” (PINKARD, 1996, p. 23, tradução nossa). Essa forma de “proceder” que Hegel nos propõe não exige que um exercício induzido de redução a anteceda, pois se trata da forma como a consciência entra nesse percurso, como consciência ingênua, detendo esse saber que está em uma relação de certeza com seu objeto.

Outro aspecto que gostaríamos de frisar é apresentado logo no primeiro parágrafo: o saber da certeza sensível é colocado como um acesso direto, sem mediação, mas é também imediato ao ressaltar a sua temporalidade: é um “saber do imediato”, que é colocado como o “saber do essente” (FEN, p. 84) e, portanto, trata-se de um saber sobre um objeto imediato. Robert Pippin afirma que “o objeto imediato de apreensão é assumido como real, como objeto espaço-temporal, um 'isto'. Ao assumir tal relação, porém, um proponente da certeza sensível deve assumir uma capacidade de intencionar apenas isto, e não aquilo [...]” (PIPPIN, 1999, p. 118). Portanto, essa etapa da nossa pesquisa terá que se debruçar sobre em que esse saber sensível está implicado na temporalidade e na espacialidade de seu objeto, visto que tais aspectos são necessários para que se tornem evidentes as contradições que marcam a certeza sensível.

Verificamos que, na certeza sensível, inicialmente “a Coisa é”, independentemente daquilo que ela seja. Não por outro motivo, o objeto aparece para consciência como “o mais rico conhecimento” e a consciência o terá como a certeza “mais verdadeira” (FEN, p. 83). Isso ocorre uma vez que estamos diante da consciência ingênua que, em seu primeiro contato com a exterioridade, atribui àquilo que lhe aparece esse estatuto de “ser” algo. A consciência engaja-se como um “puro Eu”, como “este”, um singular que detém a certeza, a consciência está reduzida a essa primeira forma de conhecer que marca essa figura e, por esse motivo, surge como Eu singular. Assim, ressaltamos que a noção de “Eu” que Hegel nos apresenta nesse momento da certeza na *Fenomenologia* está relacionada com a forma que a consciência assume dentro dessa relação. Assim, a frase que condensa esse saber sensível é aquela que exprime: “Eu, este, estou certo desta Coisa” (FEN, p. 83).

O saber sensível funda-se não apenas na constatação mais elementar de que “a Coisa é”, mas também no fato de que esse saber se mantém aí estagnado: “ela é somente porque é” (FEN, p. 84). Apesar de a palavra “sensível” no significado corrente da língua nos remeter ao uso dos sentidos sensoriais, assim como à diversidade de propriedades da coisa por eles apreendida, essa diversidade entrará em questão apenas na próxima figura, na percepção. Tratamos, na certeza sensível, de um “puro Eu” que se relaciona com um objeto que aparece como um “puro isto”, mas, ao indagarmos o porquê de ambos se relacionarem no âmbito dessa certeza, já iniciamos a desconstrução do apreender de forma receptiva e do “proceder” que frisamos anteriormente por caracterizar essa certeza como tal. Por isso aqui nos mantemos apenas na Coisa que é sem nenhum motivo específico para tanto, ou seja, é da maneira como se oferece. Resta evidente que, de fato, essa relação se mostra como extremamente pobre e estará destinada a falhar naquilo que pretende. A certeza sensível revela-se, assim, no plano dessa tentativa de apreensão do objeto enquanto “Ser puro”. Alexandre Kojève explica como nesse “Ser puro” que marca essa relação há algo que permanece velado para a consciência:

A sensação só revela o Ser puro, isto é, indeterminado. A verdade implicada na certeza sensível – é que o real é. Nada mais. No Ser puro não qualificado, o Ser do Eu é aliás revelado ao mesmo tempo que o Ser do real. Mas a consciência fixada no mundo não percebe isso (KOJÈVE, 2014, p. 42).

Hegel irá definir essa tentativa de atingir o objeto como um “isto” como uma tentativa de captá-lo em sua “particularidade” (FEN, p. 84). No entanto, essa determinação do objeto em sua particularidade buscada pela consciência está vinculada a um saber do imediato, de algo que se apresenta como se apresenta e no momento em que se apresenta, ou seja, em sua pura imediatez. Segundo Hegel, a “Coisa é: para o saber sensível isso é o essencial: esse puro ser, ou essa imediatez simples, constitui sua verdade. A certeza, igualmente, enquanto relação, é

pura relação imediata” (FEN, p. 84). Essa imediatez pode ser entendida no âmbito temporal, esta Coisa se apresenta e a consciência não poderá retê-la para além do tempo de sua aparição sob o risco de expor assim as contradições inerentes a essa figura. Contudo, essa imediatez também remete a uma aparente ausência de mediação, ou seja, a consciência está certa de que há um acesso direto ao objeto considerado, portanto, como um em si, em um movimento ainda carente de reflexão.

Tendo em vista essas características do saber sensível que expomos acima, vale indagar como se dará a saída que Hegel nos propõe para essa relação. Aqui temos outra questão pertinente ao método. A perspectiva do filósofo que já concluiu o processo – o “para nós” da *Fenomenologia* – mantém-se apartada do percurso da consciência engajada. Por mais que, para o filósofo, já esteja claro que essa aparente ausência de mediação que a certeza sensível inicialmente traz é apenas uma aparência fadada ao fracasso, não será por meio de uma condução que desconsidera o próprio objeto que a consciência poderá questionar o seu acesso direto a ele e se deparar com essa mediação entre ele e o “puro Eu” (forma que a consciência assumiu nessa relação). Há aqui uma questão metodológica essencial que já diferenciamos do emprego do método por Descartes e que leva Hegel à difícil tarefa de conduzir a consciência à experiência da contradição imanente dessa figura no âmbito da própria relação.

Poderíamos nos indagar: como proceder a um exame desse objeto que se oferece e que apreendemos como essente sem recorrer a padrões de medidas que são exteriores à consciência, que se situam fora desse plano relacional? É evidente que se a certeza sensível se resumisse a essa frase, “Eu, este, estou certo desta Coisa” faltaria aquilo que impulsionaria a consciência à sua próxima figura. Como então encontraremos nela mesma, na certeza sensível, essa mediação? Como primeiro passo para responder essa questão, vale ressaltar que a certeza sensível deverá ser indagada sobre como ela própria tem o objeto em si mesma (FEN, p. 85). No exame que está sendo proposto, não se trata de saber se o objeto é, de fato, uma essência de forma dissociada da certeza que lhe atribui essa caracterização.

Aqui começa a se desenhar uma outra etapa do texto hegeliano, na qual os termos da certeza sensível – “este Eu” e “esta Coisa” – revelam-se mediatizados, na medida em que a exemplificação da pura imediatez traz luz à dependência do saber (que caracteriza “este Eu”) com relação ao ser da Coisa, assim como a Coisa precisa que o saber sensível a eleve à certeza sensível para lá situar-se. No plano da Coisa, esta não é trabalhada independentemente, mas como a que se oferece no âmbito de uma certeza sensível: o objeto aqui em questão poderia até guardar uma permanência dissociada da consciência, mas o seu acesso sempre se dará por meio desse saber

Segundo Hegel, há “o Eu, *um saber*, que sabe o objeto só porque *ele é*; saber que pode ser ou não” (FEN, p. 84). O objeto, portanto, é a essência. Pinkard explica muito bem essa colocação sobre o objeto nesse momento da *Fenomenologia* ao dizer que “os objetos têm em si mesmos uma determinação própria, e nós os percebemos verdadeiramente quando estamos deles ciente como eles são em si mesmos. O objeto é o que é autoridade nesta relação de saber; é, nos termos de Hegel, a ‘essência’” (PINKARD, 1996, p. 25, tradução nossa).

Vejamos como a função do Eu está reduzida a esse saber sensível nessa citação. Isso é fundamental, pois, teremos também de pensar no âmbito desse saber (e do Eu que lhe corresponde) quais são os efeitos desse objeto que pode se mostrar (e se mostrará) como “não ser” a essência que lhe foi inicialmente atribuída. Nesse sentido, Jean Hyppolite separa três momentos dessa figura da consciência: (i) no primeiro deles, a consciência vai portar-se “do lado do objeto, considerado essencial” (JH, 103), para então (ii) o seu saber subjetivo passar a ser posto como essencial, “enquanto o objeto será inessencial” (JH 103). Podemos dizer que no primeiro momento o objeto é tomado como essencial pela consciência e depois entraremos na etapa em que esse exame do objeto é levado adiante. Por fim, o terceiro momento definido por Jean Hyppolite em sua leitura do texto hegeliano, que exporemos apenas posteriormente, é aquele no qual a consciência é “[r]echaçada de ambas as posições nas quais não descobrirá a imediatez que é sua essência, voltará à relação imediata de que partira, pondo como essencial o todo desta relação” (JH, 103).

Assim, o primeiro passo é aqui um exame do objeto, já que, como Hegel bem indica, “o saber não é, se o objeto não é” (FEN, p. 84). Se o saber sensível parte de um imediato, a verdade da certeza sensível decorre de uma experiência na qual esse saber foi um momento essencial. Aqui iniciamos a exposição que busca descrever essa experiência: “o objeto portanto deve ser examinado, a ver se é de fato, na certeza sensível mesma, aquela essência que ela lhe atribui; e se esse seu conceito – de ser uma essência – corresponde ao modo como se encontra na certeza sensível” (FEN, p. 85). Retomamos uma diferenciação entre, por um lado, (i) o “puro ser” enquanto essência na qual existe essa “imediatez” da certeza sensível e, por outro, (ii) aquilo que é tido por Hegel como um “exemplo” de “pura imediatez” (FEN, p. 84). Hegel traz para o plano de uma exemplificação, da colocação em enunciado sobre o sensível, a possibilidade dos “estes” apontarem para algo a mais, para a verdade da certeza sensível. Terry Pinkard aponta que os problemas desse tipo de saber imediato “começam a ser vistos claramente quando se tenta caracterizar esse saber sobre uma entidade individual e articular exatamente no que esse saber consiste” (PINKARD, 1996, p. 25, tradução nossa).

Mantendo-se no plano da essência, a mediação permanece velada. Contudo, conforme Jean Hyppolite, “a certeza sensível, ou a certeza do imediato, não pode dizer seu objeto, sob pena de nele introduzir uma mediação; portanto, experimenta-o em sua unicidade inefável” (JH, 101). A consciência, enquanto ímpeto de captar a verdade do objeto em sua particularidade, tomá-lo enquanto essente, falha. A essência difere do momento em que se busca torná-la concreta por meio da exemplificação. Será aqui que a mediação se mostra no âmbito dessa certeza? Há, portanto, um deslocamento do essente para a linguagem, que se mostra como o universal incapaz de atingir aquilo que o visar da certeza sensível busca exprimir. Assim, as consequências de trazer para o campo do exemplo aquilo que é a pura imediatez (o ser da Coisa, melhor especificada por Hegel como o “isto”) são trabalhadas a partir do Eu que enuncia o seu saber sobre o objeto que se oferece como essente.

Em boa síntese, Terry Pinkard aponta que por não portar qualquer predicação, “o objeto da certeza sensível só pode ser um objeto puramente singular, o tipo de coisa à qual só podemos nos referir com demonstrativos como ‘isto’, ‘aqui’, e ‘agora’” (PINKARD, 1996, p. 24). Não por outro motivo, ao discorrer sobre o “isto”, Hegel foca no “duplo aspecto do seu ser” enquanto “agora” e como “aqui”. São indexadores no tempo e no espaço desse “singular”, necessários para que este Eu, em sua visada [*Meinung*] do objeto, indique, por meio de exemplos (ainda que os exemplos não devam aqui ser tomados como objetos mentais da consciência), que é “esta noite”, “este dia”, que é “esta casa”, ou “esta árvore” de que se trata quando a certeza sensível falha em indicá-los com precisão. Segundo Pinkard, “ao tentar descrever o objeto individual puro como ele é em si mesmo, verificamos que podemos apenas diretamente fazê-lo sem conseguir dizer muito sobre ele” (PINKARD, 1996, p. 25, tradução nossa). Ou, nas palavras de Alexandre Kojève, não é aqui “o próprio Ser que é revelado, mas exemplos do Ser” (KOJÈVE, 2014, p. 43). A partir dessa tentativa de descrição do objeto individual, ou seja, de formular um enunciado, Hegel busca apresentar, por meio daquilo que chamará de uma “dialética” (FEN, p. 85), a passagem de um “isto” localizado e que pretendia ser indicado como essente – aquela particularidade que a consciência buscava apreender – a um “isto universal”. Aqui o universal provém de uma igualdade relacionada à indiferença com relação ao objeto, isto é, qualquer objeto pode corresponder ao puro isto dependendo do contexto. O ser do objeto “é a abstração, o Universal como negação de todo isto particular, primeira manifestação negativa do Universal na consciência” (JH, 105).

Essa relação entre a questão da mediação e o universal, nesse contexto específico de como o enunciado aparece nessa parte da *Fenomenologia*, é muito bem trabalhada por Terry Pinkard. Inicialmente, como citamos acima, esse autor trata a certeza sensível como a figura

que visa um saber “não inferencial”, ou seja, que não necessita de inferências para validá-lo em sua relação com o objeto. Assim, buscando desarmar algumas armadilhas de como aqui a inferência mostra-se como necessária forma de mediação, Pinkard aponta que não são os indexadores, mas são os próprios objetos que, ao variar, mostram-se como “mediados por ‘universais’”:

O problema que Hegel vê com os argumentos de “certeza sensível” não é que “os indexadores são universais”, mas que o objeto de cuja certeza sensível supostamente está ciente muda de acordo com o contexto do enunciado; “este” pode escolher neste momento (neste “agora”) a página em na minha frente e depois pegar a caneta que estou segurando. Por causa do jeito em que os objetos da certeza sensível variam, o ponto de Hegel é que o uso de demonstrativos (“este”, “aqui” e “agora”) compartilham com o uso da singular referência descritiva [...] as características de ser mediados por “universais” - isto é, estando ligados a outros conjuntos de descrições e, portanto, sendo formas de conhecimento mediato (PINKARD, 1996, p. 26).

É possível notar por meio dos enunciados como, no deslocamento no tempo e espaço, aquilo que foi possível ao Eu formular da forma como lhe aparecia, desvaneceu, mostrou-se como negação. Sobre esse momento da *Fenomenologia*, Robert Pippin sintetiza a abordagem hegeliana apontando que “[s]e a experiência é considerada um objeto especificável apenas como “aqui-agora”, não se pode dizer que seja de modo algum passível de ser especificada; tais determinações imediatas ‘desaparecem’ no momento em que determinam” (PIPPIN, 1999, p. 119, tradução nossa). Na frase que Hegel fornece como exemplo, “o agora que é noite”, identificamos um predicado que no transcurso do tempo perde a sua verdade se retomado em outro contexto, durante o dia. O “agora que é noite” que foi guardado e lido durante o dia nos traz um “agora” que não dá conta de sustentar que seu predicado tenha valor de verdade no momento atual, no imediato. Em sua interpretação do texto hegeliano, Jean Hyppolite aponta que “dizer aqui ou agora, o que parece ser o mais determinado, é dizer de fato qualquer momento do tempo ou qualquer ponto do espaço. O mais preciso é também o mais vago” (JH, 102).

Podemos melhor situar, portanto, o que poderia sobrar como verdade nessa figura da consciência: o agora, ao ser guardado com essa predicação, mantém-se como aquele “agora” que não é dia, o agora portador da noite no enunciado que o Eu inicialmente havia formulado. Esse agora que é transposto, cuja predicação não mais é, pois não é duplamente: (i) não é o imediato que foi, (ii) e também não é a enunciação de um essente. Esse agora é portador de uma mediação – o que permanece, ou dito de melhor forma, “o agora” que se mantém é porque “Outro não é”, ou seja, nem o dia nem a noite são. Ao se descobrir não como um imediato, mas mediatizado, perde-se justamente algo dessas indexações, coloca-se o isto como um universal, visto que não corresponde exatamente ao particular que o Eu inicialmente lhe atribuíra.

Segundo Hyppolite, o agora “é porque a noite e o dia passam nele sem alterá-lo em nada, é sua negação (o que para Hegel caracteriza a abstração mesma: toda abstração é a negação)” (JH, 106). Nesse caso, o “aqui” e o “agora” que permanecem sem serem afetados “por esse ser-Outro” que lhe atribuía predicados (FEN, p. 85). Eles mostram-se indiferentes às predicções pelas quais o Eu os situou na certeza sensível. Importante posicionar bem o que é o universal aqui. Retomando o ponto de partida, a frase “Eu estou certo desta Coisa”, ou ainda a frase “a Coisa é porque é”, o universal agora não recaí sobre esta Coisa mesma, mas sobre o “isto universal” o “ser em geral” que permanece enquanto aquele que não é o essente que lhe atribuiu a certeza sensível, mas que foi transposto em seu termo enquanto portador de uma dialética. Esse não “ser-Outro” que recaí, nesses exemplos, sobre o “agora” e o “aqui” é o que atribui essa universalidade ao isto, trata-se da essência do saber dessa figura, mas que não guarda como verdade as imputações que lhe foram inicialmente feitas pelo Eu.

Uma boa introdução de como essa primeira dialética da certeza sensível, que se mostra do lado do objeto, tem relação com a designação e, portanto, com a linguagem, também pode ser lida na citação de Jean Hyppolite a seguir:

Se digo que é noite ou que essa mesa é preta, emprego nomes que designam qualidades e que supõem comparações, as quais introduzem uma mediação nesse saber. A noite ou o preto não convêm somente àquilo que experimento imediatamente, mas designam ainda outras noites ou outros objetos pretos (JH, p. 100).

Hegel irá afirmar, sobre o “isto universal” o “ser em geral”, que “não os representamos, mas [os] enunciamos” (FEN, p. 86); portanto, a questão da linguagem é colocada como essa mediação que externa essa distância entre o isto revestido da essência que o Eu lhe atribui e o isto em geral, uma “simplicidade mediatizada” (FEN, p. 86), que é tudo que a consciência consegue apreender em sua visada, ou seja, na sua tentativa de captar o essente nessa figura. Interessante aqui citar como Alexandre Kojève trabalha dois aspectos relacionados com essa problemática no trecho a seguir:

A certeza só tem sentido do ponto de vista do sujeito que se opõe ao objeto e esquece a si mesmo nessa oposição: ela é então abstrata porque despreza o sujeito. Não é a verdade; A certeza é subjetiva sem o saber; ela é superada quando se quer afirmá-la, porque dessa forma é introduzido o sujeito que ela gostaria de excluir (KOJÈVE, 2014, p. 42).

Como característico dos comentários de Kojève, temos aqui observações muito mais descoladas da letra do texto hegeliana, mas que nos ajudam a pensar de forma mais panorâmica o que está sendo desenvolvido nessa parte da *Fenomenologia*. Primeiro, Kojève aponta que a certeza, apesar de necessitar da oposição entre sujeito e objeto, justamente, por ser certeza, ela não quer admitir que a sua afirmação está restrita a uma subjetividade específica. Não por outro motivo, a certeza busca “desprezar o sujeito” e se afirmar enquanto tal. Aqui notamos o segundo

aspecto da citação de Kojève que nos é útil nesse momento da pesquisa: o efeito dessa tentativa da consciência em afirmar a sua certeza, qual seja, o de “introduzir” o sujeito que ela “gostaria de excluir”. Ou seja, o enunciado por meio do qual a consciência busca afirmar o essente tem o efeito oposto aquele que lhe movia os ânimos, mas essa é uma descrição ainda um tanto ampla de um processo cheio de peculiaridades.

Feita essa consideração, vale ressaltar, portanto, que por meio da linguagem afirmamos os termos da frase pela qual o Eu aponta um essente, sendo que estes termos permanecem, sustentam-se diante das várias predicções que lhe são imputada e retêm uma dialética que lhe conferem um estatuto. “O resultado é que, se os objetos da certeza sensível são inefáveis, então eles não podem ser expressos linguisticamente e, portanto, eles não podem preservar sua condição de objetos de conhecimento imediato” (PINKARD, 1996, p. 26, tradução nossa). Importante destacar que, sobre essa questão da linguagem, Robert Pippin realiza uma ponderação de sua importância na *Fenomenologia*, questionando se a experiência de indeterminação descrita por Hegel nessa figura depende das capacidades linguísticas da consciência (PIPPIN, 1999, p. 119). A abordagem desse comentador questiona o fato de Hegel não fazer muitas menções à linguagem nas próximas figuras, não havendo, portanto, uma ênfase que justifique a centralidade nessa questão. Por consequência dessa constatação, Pippin afirma que “a impossibilidade de apreensão direta de um objeto determinado mostra-se como consequência das restrições inerentes a tal experiência putativa, consequência da ausência de qualquer capacidade determinante, linguística ou não” (PIPPIN, 1999, p. 119, tradução nossa).

De fato, seguindo a leitura da *Fenomenologia*, podemos perceber como Hegel prossegue trabalhando a determinação de forma ampla e o que aproxima o nosso entendimento sobre essa questão da forma com que Pippin aborda a questão da linguagem. Segundo Hegel, sobre o objeto da consciência na certeza sensível

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

Torna-se possível (i) que o “visar” encontre-se direcionado à “determinação de ser a abstração” (como encontramos na citação acima) e, ainda (ii) isolar esse “visar” como “nosso”, como um movimento que resta à própria consciência naquilo que seria o vir-a-ser da certeza sensível. Essa citação é importante porque introduz o segundo movimento dialético dessa figura, aquele que se dá no âmbito do saber subjetivo. Vale citar uma frase na qual Hegel sintetiza as consequências desse objeto que se mostra como inessencial no que se refere à certeza sensível: “Sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no ‘visar’

[meinen/Meinen]: o objeto é porque Eu sei dele” (FEN, p. 86). Em que pese a universalidade do isto não corresponder a uma verdade do objeto em si, trata-se de uma marca, um efeito da falha que atingirá Eu em seu “visar” e está contida em uma tentativa de determinação, o isto em geral, que se mostrará à consciência, nesta etapa da *Fenomenologia* como indeterminado. Hyppolite denomina como idealismo subjetivo o que coloca a consciência como padrão de medida no campo do saber e a experiência de falha do objeto possibilita que a ênfase recaia sobre esse saber (JH, p. 109).

Segundo Hegel, não basta que o objeto se mostre como inessencial, pois esse primeiro passo apenas permite que o Eu sustente a verdade como aquela que lhe é própria. Mantendo-se apenas na falha do objeto, “a força da verdade está no Eu” (FEN, p. 86). Robert Pippin explica bem como a questão se desloca nesse momento: “[o] aqui e o agora do objeto apreendido são agora admitidos como dependentes do sujeito, então não há mais o problema anterior – a incapacidade de especificar o objeto por referência a esses predicados elusivos” (PIPPIN, 1999, p. 121, tradução nossa). No entanto, se Hegel parasse por aqui se aproximaria de abordagens das quais, como vimos no capítulo anterior, busca se afastar, uma vez que dão demasiada ênfase ao lado subjetivo. O Eu também precisará se ver como um Eu universal. Trata-se, então, de examinar o que opera diante dessa falha do Eu singular, na qual o Eu universal se descobrirá a partir das dinâmicas que se estabelecem entre o objeto e o seu “visar” – que é colocado como uma forma de saber sobre o objeto. Isso ocorre já que “[a] determinação da forma mais pura de consciência, ao que parece, já é mediada por outros fatores além do que a princípio parece estar incluído na própria consciência” (PINKARD, 1996, p. 27, tradução nossa).

Se não podemos ter o objeto como uma certeza, se a verdade não está no objeto e sim no saber, verificamos em seguida que esse saber imediato também não se sustenta: “a certeza sensível experimenta nessa relação a mesma dialética que na anterior” (FEN, p. 87). Aqui pensamos haver um exemplo do motivo de o caminho da dúvida ser, para Hegel, o caminho do desespero. A consciência, que inicia seu percurso reduzida a esse saber sensível sobre o objeto, perde-se, mas a forma com que Hegel realiza essa descrição é curiosa e obscura. Hegel aborda como esse saber subjetivo é limitado com um argumento semelhante àquele pelo qual encontramos o objeto como inessencial: para afirmarmos que aquele saber pertence ao Eu seria preciso podermos diferenciar o saber que outros Eus teriam do aqui e do agora, o que não é possível na certeza sensível. Vejamos como Hegel explica essa questão:

Eu, este, vejo a árvore e afirmo a árvore como aqui; mas um outro Eu vê a casa e afirma: o aqui não é uma árvore, e sim uma casa. As duas verdades têm a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do ver, e a segurança e afirmação de ambos quanto a seu saber; uma porém desvanece na outra (FEN, 87).

Assim, quando o objeto se torna o inessencial dentro dessa relação de certeza, podemos perceber que o saber imediato, no âmbito da consciência, consiste em uma verdade meramente subjetiva e que, portanto, não pode sustentar esse saber indefinido como o seu próprio saber. Ao considerar que há vários Eus que afirmam a que o “aqui” se refere, essa singularidade se torna uma universalidade, portanto, o Eu universal. Uma questão que se coloca aqui é como seria possível considerar essa pluralidade de Eus, se na dimensão do “para a consciência” a intersubjetividade só aparece mais adiante, no *Capítulo IV* da *Fenomenologia*. Jean Hyppolite coloca que “é sintomático que Hegel tenha escolhido a refutação que supõe pluralidade dos eus. Com efeito, ela culmina nesse eu comum que é uma das pressuposições essenciais de sua filosofia: ‘Este eu que é um nós, este nós que é um eu’” (JH, p. 110). A pluralidade se contrapõe aqui à possibilidade de dizer “*este* Eu”. Hegel aqui tece críticas direcionadas a Kant, uma vez que “a exigência de deduzir, construir, encontrar *a priori* (ou seja como for) o que se chama *esta coisa* ou *um este homem*” é uma exigência que precisaria que “dissesse qual *é esta coisa*, ou qual *é este* Eu que ela ‘visa’; porém, é impossível dizer isso” (FE, 87). De fato, entendemos que tal pluralidade age aqui como pressuposta ainda que não tenha entrado no percurso da consciência como reconhecimento de uma consciência por outra. No entanto, como bem observa Jean Hyppolite, há uma compenetração entre o universal e o singular, já que “há um universal que é por meio da negação” (JH, p. 112).

Percebemos, então, que muito embora Hegel tenha partido de como a consciência, em seu visar, toma o objeto como um essente, o resultado do exame tanto do lado do objeto quanto do lado do Eu que o toma como verdadeiro mostra que ambos falham nessa relação de certeza em que figuram como opostos, cada um como essencial em um determinado momento. Portanto, segundo Hegel, a certeza sensível experimenta “que sua essência não está no objeto nem no Eu, e que a imediatez nem é imediatez de um nem de outro, pois o que ‘viso’ em ambos é um inessencial” (FEN, p. 87). A partir desse momento a certeza sensível “em seu *todo*” é tomada como exame no terceiro movimento que Hyppolite denomina como “a unidade concreta da certeza sensível” (JH, p. 112). Hegel introduz esse terceiro movimento como um resultado obtido dos outros dois que o precederam que põe “como essência da própria certeza sensível o seu *todo*, e não mais apenas um momento seu – como ocorria nos dois casos em que sua realidade tinha de ser primeiro objeto oposto ao Eu, e depois o Eu” (FEN, p. 87).

O que passa a ser considerado agora é, portanto, essa certeza sensível *toda*, a certeza enquanto uma relação que se mantém em si como imediatez. Consideramos não mais um saber imediato de um objeto e um objeto que é tomado como essente, mas uma relação imediata que se sustenta como verdade, a solidez da relação em si, sem pender a qualquer um dos lados.

Segundo Hegel, “a verdade dessa imediatez se mantém como relação que-fica-igual-a-si-mesma, que entre o Eu e o objeto não faz distinção alguma de essencialidade e inessentialidade; por isso também nela em geral não pode penetrar nenhuma diferença” (FEN, p. 88). O que Hegel está dizendo é que nessa relação imediata não se pode penetrar nenhuma diferença, ela é a verdade de um Eu que não quer ceder nem às variações de tempo e espaço a que um imediato, por definição, não poderia se sujeitar, nem à possibilidade de outros Eus apontarem o agora ou aqui de maneira diversa. Importante notar, no entanto, que é de um Eu que se trata ainda aqui, um “Eu-que-sabe com certeza” (FEN, p. 88).

Observamos que o movimento em direção à unidade da certeza sensível ocorre quando a dimensão do “para nós” chama esse Eu-que-sabe para que ele “indique” aquilo que sabe. Portanto, o “indicar” aqui não tem a mesma função do “visar”, que consistia naquele movimento em direção ao essente que foi desenvolvido no segundo momento da dialética da certeza sensível. A tentativa de “indicar” aquilo visado já não é colocada por Hegel no âmbito de uma tomada subjetiva deste Eu que se depara com o seu saber sobre esta Coisa. Esse ato de indicar o que foi, aquilo que se sabe, marca a saída desse lado do sujeito, uma vez que nele próprio se constata uma mediação. Segundo Hyppolite, “no seio da certeza sensível, e sem privilégio de essência para o objeto ou para o saber, já se opera uma mediação; aquilo que é posto já não é mais, assim que é posto; no entanto, continua sendo em seu próprio desaparecimento [...]” (JH, p. 113). Trata-se do que Hegel buscará expor, como existe uma mediação quando consideramos a certeza sensível em seu todo e como o indicar tem um papel nessa mediação.

Para Hegel, há três etapas nesse movimento de indicar o imediato: (i) o primeiro seria o deste agora, “o agora que é”, ou seja, “afirmado como o verdadeiro”, mas por ser indicado, ele é “o-que-já-foi” (FEN, p. 89); (ii) em um segundo, o agora, por ser “o-que-já-foi” (FEN, p. 89), ele não é, ele apenas “foi”. Hegel irá chamá-lo também de “agora suprassumido”, sendo que o seu “este” foi suprassumido na medida em que se abre um ser-Outro, um múltiplo, e, por fim, (iii) nota-se que por ser verdade que “o que já foi” (o agora que não é aquele que é, porque já foi indicado) é nenhuma essência, “o-que-foi [o agora suprassumido] não é” (FEN, p. 89) – e com essa dupla suprassunção, há uma negação da negação que não nos leva exatamente à primeira afirmação do agora como verdadeiro. Esse retorno não é idêntico ao início, isto é, a um mero visar que revestia o objeto com um saber sensível imediato. Com o movimento de indicar o imediato, esse saber se transformou; trata-se, portanto, de um retorno que sustenta “algo em si refletido” – o resultado de um processo no qual é possível ao agora permanecer “no ser-Outro o que ele é” (FEN, p. 89).

Assim, podemos ver como Hegel afirma a importância do indicar como aquele movimento que possibilita a experiência do verdadeiro da certeza sensível. Nesse sentido, “o *indicar* é, ele mesmo, o movimento que exprime o que em verdade é o agora, a saber: um resultado ou uma pluralidade de agora rejuntados; e o indicar é o experimentar que o agora é [um] *universal*” (FEN, p. 89). Com o aqui acontecerá o mesmo. Esses termos terão em si a unidade de uma universalidade e de uma multiplicidade que só é por permanecer em seu Ser-Outro. O que a consciência indica será sempre um conjunto simples de muitos agoras ou de muitos aquis e a enunciação terá um papel fundamental para mostrar como, ao se manter nessa figura da consciência, ainda não teria sido possível experimentar a coisa em sua diferença, como suas múltiplas propriedades. Segundo Hegel, “[q]uando o que se diz de uma coisa é apenas uma *coisa efetiva*, um *objeto externo*, então ela é enunciada somente como o que há de mais universal, e com isso se enuncia mais sua igualdade que sua diferença com outras coisas” (FEN, p. 91).

Ainda que anuncie essa igualdade da certeza sensível, importante ressaltar que o movimento que essa figura propõe levará à consideração das multiplicidades na próxima figura. A diferença já está lá como posta, pois é evidente que a consciência não poderia introduzi-la por si própria. Segundo Terry Pinkard “se nosso conhecimento de nossa forma mais pura de consciência já é um conhecimento mediado (inferencial) [...] não faz sentido imaginar que poderíamos variar as coisas do mundo e ainda ter o conteúdo de nossa própria consciência permanecendo o mesmo” (PINKARD, 1996, p. 27, tradução nossa). Temos na certeza sensível, conforme afirma Pinkard, “o primeiro passo” do argumento hegeliano “de que a mente não é uma esfera autoiluminada para a qual existe o problema metafísico básico de como ela poderia estar ligada ao mundo; em sua forma cognitiva mais básica, ela já está ligada aos objetos de percepção” (PINKARD, p. 27 e 28, tradução nossa).

Em suma, o que se pode concluir do saber sensível em sua relação com a verdade é que aquilo que foi detido como um saber e formulado como inicialmente como essente não comporta a verdade, por não poder ser indicado ou enunciado como tal. Importante ressaltar que essa falha está relacionada à modalidade de saber dessa figura específica. Segundo Robert Pippin, “não é que a linguagem ou alguma experiência conceitualmente determinada não possa ‘alcançar’ um objeto determinado, mas não pode alcançá-lo se esse alcance ou esse objeto forem definidos como a certeza sensível os define” (PIPPIN, 1999, p. 121, tradução nossa). O saber sensível participa do vir-a-ser da verdade por meio do “visar”, esse verbo que marca o movimento em direção ao essente ou, ainda, a tentativa de localização “desta” Coisa no aqui e no agora, localização que permitiria colocar a Coisa no campo da certeza sensível. Esse saber

sensível, contudo, perde-se no processo quando falha na tentativa do Eu em estabelecer o objeto imediato por meio desse visar. Assim, a verdade aparece como um movimento com diversas etapas e que tem por resultado o que permanece como aquilo que é no ser-Outro, mostrando o isto sensível, nele mesmo, como o “conjunto simples”, o “universal”. Assim, o início do próximo capítulo da *Fenomenologia* aponta para uma conclusão sobre a certeza sensível: ela “não se apossa do verdadeiro, já que a verdade dela é o universal, mas a certeza sensível quer captar o isto” (FEN, p. 93). Na certeza sensível há uma verdade, mas não é aquela que tal certeza buscou ao estabelecer o fundamento de seu saber.

4.2. Percepção e a determinação pelo múltiplo

A percepção aproxima-se da certeza sensível por se referir à forma com que a consciência se relaciona com o seu objeto, mas será a partir do movimento que aqui se completa, isto é, a partir da superação que Hegel descreve nesta figura, que começa a se esboçar um dinamismo “de modo que a consciência contempla, por fim, sua própria reflexão na coisa” (JH, p. 119). A importância da figura da percepção na *Fenomenologia* também é destacada por Robert Pippin, pois em suas contradições se constrói uma experiência que está longe de ser considerada “essencialmente ou fundamentalmente a apreensão de objetos e qualidades” e que vai “em direção a uma visão da experiência que é originalmente a aplicação de conceitos e a mediação de teorias” (PIPPIN, 1999, p. 126, tradução nossa) – ainda que essa noção de experiência só seja aprofundada com o desenvolvimento da figura do entendimento que veremos mais adiante. Iremos buscar descrever esse movimento começando por onde Hegel nos deixou ao final do capítulo da certeza sensível e como se dá a construção desse próximo passo. Dentre várias diferenças que existem entre essas duas primeiras figuras da *Fenomenologia*, destacamos que na percepção entrará em jogo uma riqueza, uma “múltipla variedade” que a figura da certeza sensível, em seu movimento dialético, não deu conta de fazer surgir. A primeira questão enfatizada por Hegel é que enquanto na certeza sensível a relação parte deste Eu que indica esta Coisa como um essente, referindo-se “o visar” a um isto singular que se descobre um isto em geral, um universal, na figura da percepção, por sua vez, seu princípio geral já corresponde a um universal, que está posto de início como resultado do processo da figura anterior.

Hegel introduz essa figura dizendo que a percepção “toma como universal o que para ela é o essente” (FE, 93). É evidente que o termo “essente” não está atribuindo um estatuto independente ao objeto com relação à consciência como almejava a certeza sensível. Devemos

lembrar que adentramos aqui em outra modalidade de saber. Nessa figura, a consciência sensível não é aquela que supostamente experimenta “um item puramente singular; [mas] seria a consciência dos objetos de percepção como um complexo de propriedades gerais e coisas individuais, e todo o resto seria apenas uma abstração daquele complexo” (PINKARD, 1996, p. 28, tradução nossa). Essa questão será desenvolvida e se tornará mais clara adiante, por ora, vale reiterar que será apresentado o oposto do item anterior: trata-se aqui de algo tido como universal tal como surgiu na certeza sensível, mas que comporta um movimento que resulta em seu oposto na medida em que reúne seus “desdobramentos e diferenciação de momentos” (FEN, p. 93).

Pippin descreve a passagem entre as duas primeiras figuras ressaltando que algo resta à consciência em relação ao objeto mesmo quando a certeza sensível falha em apontar o “isto” em sua imediatez:

A característica de imediatez definida pela certeza sensível, presença imediata na experiência, [...] foi negada, muito embora a forma de apresentação dos objetos da experiência, a suposição de que existem objetos externos presentes à consciência, tenha sido preservada (PIPPIN, 1999, p. 125, tradução nossa).

No entanto, a suposição desses objetos externos que é preservada assume contornos próprios dessa figura. Terry Pinkard resume esse movimento ao dizer que “o caso da certeza sensível como um saber imediato de [objetos] individuais torna-se, de fato, o caso de ser outra coisa – a saber, a percepção como uma consciência mediada de objetos individuais com propriedades gerais” (PINKARD, 1996, p. 28, tradução nossa). Assim, segundo o comentador, podemos afirmar que a dialética da percepção passará por estabelecer interrelações complexas entre o “objeto individual” e suas respectivas “propriedades gerais” (PINKARD, 1996, p. 29, tradução nossa).

No que tange ao universal dado, nessa figura, de início, segundo Hegel, “[o] princípio do objeto – o universal – é em sua simplicidade um *mediatizado*; assim tem de exprimir isso nele, como sua natureza: por conseguinte se mostra como a *coisa de muitas propriedades*” (FEN, p. 94). Essa citação de Hegel condensa muitos elementos importantes e buscaremos aprofundá-los por etapas. Na primeira delas, há uma referência ao que já foi obtido na figura da certeza sensível: o universal como um mediatizado – que Jean Hyppolite retoma muito bem quando, em síntese, diz que “o Universal é porque a outra coisa não é, portanto, em virtude de uma reflexão de início exterior a ele” (JH, p. 116). Ao progredirmos no restante da citação de Hegel indagamos como poderíamos “exprimir” esse mediatizado na natureza do objeto da percepção. Sobre esse mediatizado que corresponde ao princípio do percebido e que, na figura anterior, estava referenciado a um mero isto sensível, será desenvolvida agora a sua relação

com a múltipla variedade de qualidades sensíveis que, como mencionado, é característica dessa figura.

Robert Pippin coloca de forma muito clara a que investigação Hegel está se dispondo nesse momento da *Fenomenologia*: “avaliar se um sujeito considerado como apreendendo diretamente tais objetos (qualidades sensíveis) *poderia* de fato apreender tais objetos” ou ainda “como se poderia dizer que um percebente experimenta tais qualidades como propriedades *de uma coisa*” (PIPPIN, 1999, p. 125, tradução nossa). A questão da mediação vai aqui assumir uma importância, assim como a multiplicidade de propriedades que são atribuídas ao objeto. O que seriam as propriedades que entram em jogo na percepção? Importante mencionar que a percepção ainda trata do conhecimento sensível, mas de forma diferente da figura anterior por lhe acrescentar um desenvolvimento. Hegel procura aqui não negligenciar contradições que, à abordagem empirista, poderiam passar despercebidas por se aterem a um caminho que apressadamente passa do sensível ao universal. A superação resultante do movimento dialético da certeza sensível, sob aspecto do singular visado, é sintetizada na percepção como a expressão “um nada disto” e conserva a imediatez em sua negação como imediatez universal. Em Hegel, o que caracteriza essa nova figura, a figura da percepção, é constatar nela “a negação, a diferença e a múltipla variedade em sua essência” (FEN, p. 94). Jean Hyppolite relaciona esse passo que a consciência se mostra apta a dar nessa nova figura à conservação da identidade da coisa consigo mesma, ainda que essa múltipla variedade se mostre para a consciência. Para Hyppolite, “as determinações do pensamento” que são atribuídas à coisa na percepção “serão reunidas em um Universal que terá a diferença em si mesmo, em vez de ser por esta condicionado” (JH, p. 116), ou seja, um universal que não é condicionado pela diferença, mas que tem a diferença em si mesmo – é isso que almeja revelar a figura da percepção, ao trazer essa multiplicidade das propriedades do objeto. Quando se trata de examinar a relação entre o percebente (a consciência em seu exercício) e o percebido, o desenvolvimento dessa questão passa por considerar essas muitas propriedades determinadas da percepção, considerando que a consciência “apreende” – verbo que condiz com o movimento da consciência em direção à alteridade na percepção – o objeto enquanto uma unidade e, ainda, como a variedade se mantém como imprescindível no movimento dessa figura da consciência.

Sobre esse aspecto, em que pese Hegel mencionar logo no início da figura da percepção que as múltiplas propriedades são “uma o negativo da outra” (FEN, p. 94), esse assunto se inicia na *Fenomenologia* com algumas considerações sobre aquilo que o autor denomina como “determinidades”. Mais adiante, tornar-se-á mais claro como determinidades e propriedades são termos que têm significados distintos, apesar de, num primeiro momento, Hegel não

explicitar essa distinção, apenas mencionando que as determinidades “só são propriedades por determinação ulterior” (FEN, p. 94). Começaremos, então, com as determinidades, distinguindo duas esferas para então melhor situá-las: (i) uma esfera é tratada como a “simplicidade do universal”, a “universalidade simples”, ou ainda “o meio universal abstrato”, que parece tratar de um pano de fundo que condensa algo como o percebido, que reúne as determinidades, no meio em que estas se expressam, ainda que tal local tenha um estatuto e um movimento que lhe é próprio; (ii) a outra esfera consiste nas determinidades propriamente ditas, com duas características mencionadas por Hegel: “relacionam-se consigo mesmas, são indiferentes umas às outras” (FEN, p. 94). Algo curioso é como a primeira esfera, a universalidade simples nessa figura da consciência, poderá ser inicialmente um “puro relacionar-se-consigo”, ainda que pareça tão vinculada a um certo contorno que lhe é dado pelas determinidades propriamente ditas da segunda esfera.

Tendo em vista essas duas esferas, notamos que Hegel estabelece relações e interdependências muito complexas entre elas. Esse ponto será aprofundado aos poucos, mas antes será necessária uma retomada ao já visto anteriormente: o meio universal abstrato como o “conjunto simples de muitos” e, então, como dele participam as determinidades. A questão sobre o perceber e o percebido não parece se iniciar com um questionamento quanto às faculdades do Eu na sua apreensão do objeto (total), mas na consideração de diversas propriedades (cuja relação com as determinidades não deverá ser desconsiderada) a partir de uma universalidade simples conforme encontrada na certeza sensível como conjunto simples de muitos. Assim, na medida em que adentramos na figura da consciência da percepção, torna-se mais claro que “[a] certeza sensível, ou a consciência puramente sensível em geral, revela-se realmente ser uma abstração da consciência perceptiva mais determinada dos objetos” (PINKARD, 1996, p. 28, tradução nossa). Sobre esse ponto, vale citar como Terry Pinkard estabelece, em uma experiência dessa natureza, a relação entre o conhecimento que pode ser obtido pela consciência nas duas primeiras figuras da *Fenomenologia*:

Essa experiência perceptiva nos dá um conhecimento das coisas da experiência perceptiva, e esse conhecimento não depende de nada além da capacidade de se referir a individuais com demonstrativos e de caracterizá-los pelas características gerais disponíveis para nossa própria experiência perceptiva (PINKARD, 1996, p. 29, tradução nossa).

Segundo Jean Hyppolite, há de se considerar que as propriedades “elas próprias participam da universalidade porque exprimem [...] a *coisidade*. A qualidade sensível, fixada no ser e capaz de ser nomeada, [...] ela própria é um universal determinado, um não-isto, sem perder sua imediatez” (JH, p. 120). A partir do que Hyppolite chama de “qualidade sensível” –

que entra em jogo na percepção – torna-se possível estabelecer uma espécie de caminho que vai do meio universal abstrato e chega na “coisidade em geral”, como aquela que circunscreve determinadas propriedades e, como ficará mais claro adiante, dessa coisidade chega-se na “coisa”. Contudo, para percorrer essas três paradas, isto é, o conjunto simples de muitos, a coisidade em geral e chegarmos a “coisa”, há a necessidade de situar melhor alguns elementos dessa figura.

Começamos reproduzindo um exemplo que Hegel traz no início desse capítulo da *Fenomenologia* que nos será útil, inclusive, para entendermos a distinção entre determinidade e propriedade mais adiante: “este sal” que seria um “aqui simples”, no entanto, que porta múltiplas propriedades – aquelas que Hyppolite chamou de “qualidades sensíveis” na citação acima – que se somam umas às outras sem que haja uma interação direta entre elas, a não ser o fato de todas elas estarem contidas em um aqui simples, ou seja, “neste sal”. Assim, Hegel irá enumerar diversas propriedades que coexistem nesse “aqui”, no exemplo do sal, descoberto como um conjunto simples de múltiplos na certeza sensível, e que agora é apreendido em múltiplas propriedades. Essas propriedades são apontadas utilizando-se de um advérbio de inclusão, o termo “também”, para exemplificar aquilo que o “sal” engloba: é também branco, também picante, etc.; esse também será isolado e, de certa forma, associado a esse aqui simples, uma vez que nesse advérbio podemos notar aquilo no qual se tem somadas essas várias propriedades, propriedades que se relacionam entre si “através do indiferente” (FEN, p. 95). Nas palavras de Hegel, “[e]sse *também* é, portanto, o puro universal mesmo, ou o meio: é a *coisidade* [*Dingheit*] que assim engloba todas essas propriedades” (FEN, p. 95) – essa coisidade, que decorre dessa junção de propriedades nesse meio que as detém, será designada inicialmente como “universalidade positiva”. Importante ressaltar que essas propriedades são indiferentes uma das outras e a mera coexistência não é suficiente para que tal coisidade na qual elas se relacionam não seja necessária à apreensão do objeto pela consciência, ou seja, nas palavras de Robert Pippin, “a experiência de tais propriedades não discrimina um objeto apenas por sua ocorrência sucessiva” (PIPPIN, 1999, p. 128, tradução nossa).

Com esse desenvolvimento da dialética da percepção em Hegel, verificamos uma mudança naquela primeira separação entre a coisa e suas propriedades gerais, na qual, como Pinkard aponta, “a consciência da coisa não é mais do que a consciência de uma coleção de tais qualidades sensíveis” (PINKARD, 1996, p. 30, tradução nossa). Reside ainda nessa colocação uma etapa fundamental a ser vencida pela consciência no percurso dessa figura. Podemos nos utilizar da citação de Jean Hyppolite para adiantar um pouco esse percurso: “[e]m suma, todo o movimento da percepção vai da substância (unidade positiva) à mônada (unidade negativa),

da coisidade à força, do mecanismo ao dinamismo, da coisa à relação, ou ainda de uma reflexão exterior ao objeto a uma reflexão interior” (JH, p. 119).

Feita essa observação, vale aprofundar um pouco mais qual a importância da noção de propriedade para Hegel. Jean Hyppolite descreve como o objeto da percepção está de certa forma relacionado com a definição de suas propriedades, mostrando sobre elas um duplo aspecto: no primeiro deles, a propriedade enquanto universal, na forma com que cada qualidade sensível nos remete a um universal que ultrapassa o percebido em si considerado, remetendo a uma variedade de coisas na qual essa qualidade pode ser apreendida. Assim, “[o] objeto da percepção é essa mescla de abstração e de sensível a que denominamos propriedade; ora, tal propriedade é abstrata e geral, é produto de uma negação e se estende mais além do que a coisa única que contemplamos” (JH, p. 126).

No segundo aspecto, a propriedade é considerada como “determinada”. Começa-se aqui a desenhar, em contraposição a essa mencionada universalidade positiva em que diversas propriedades são apreendidas reunidas em um meio indiferente, o aspecto negativo dessa unidade. Em síntese, tal aspecto negativo relaciona-se com as propriedades determinadas opostas que ficam fora do meio simples considerado. Parece haver, portanto, uma diferenciação entre (i) as propriedades que se entrecruzam no meio, que não se afetam mutuamente – no exemplo que Hegel traz, certas propriedades são imputadas ao sal (branco, picante, etc.) – e (ii) as propriedades que estão em relação com o seu oposto, isto é, com aquelas localizadas como não incidentes no sal como aqui simples. Para Hegel, as propriedades só são determinadas “à medida que se *diferenciam* e se relacionam *com outras* como opostas” (FE, p.95). Nesse caso, as propriedades que estão fora do sal enquanto um meio universal abstrato, por exemplo, ser preto, colorido, doce, etc., permitem a diferenciação necessária para que se tenha a unidade como tal.

Nesse sentido, segundo Hyppolite

A propriedade é entretanto universal, mas é também determinada. Quando a tomamos como determinada, e não mais somente como universal, vemos que exclui de si outras propriedades. [...] Somos novamente conduzidos à coisa como sendo o Uno; todavia não se trata mais de uma unidade abstrata, e sim concreta (JH, p. 126).

O termo unidade “concreta” nessa citação deve ser lido com cautela, e voltaremos a Hegel a fim de buscar mais elementos que esclareçam o que seria essa unidade a partir dessa propriedade enquanto determinada e, portanto, singular. Voltando à *Fenomenologia*, Hegel abordará o caráter excludente desse meio, quando se tem a passagem para coisa enquanto Uno, esse Uno será uma unidade excludente. Importante retomar aqui que Hegel havia dito que a universalidade simples é um puro relacionar-se consigo, agora, tomando-a como um conjunto

simples de aquis, pode-se indagar como poderia esse meio universal abstrato, já descoberto como coisidade em geral, agora tornar-se “coisa” (a letra minúscula marca que não é a Coisa enquanto aquilo que a certeza sensível buscava alcançar) considerando justamente o que exclui o outro quando temos as propriedades enquanto determinadas – a questão da oposição será fundamental. Formulamos aqui como, no mínimo, curioso conceber que a universalidade simples possa ter um movimento que lhe é próprio e ainda manter relação com essa negação das qualidades sensíveis que ficam fora desse meio, negação esta que se dará a partir dessas determinidades.

Jean Hyppolite formula essa contradição que buscamos apresentar acima da seguinte forma: quanto às propriedades determinadas, que excluem as outras que não são apreendidas no cristal de sal, por exemplo, será que “[e]xcluem-nas deste cristal de sal ou excluem-se mutuamente?” (JH, p. 126). Esse questionamento nos leva a atentarmos para a contradição dessa figura, já que essa oposição da qual a consciência inicialmente se utiliza para afirmar que há propriedades que estão excluídas da coisa, e que circunscrevem aquilo que se mostra como a própria coisa, pois bem, tal oposição desconsidera que a coisa, como uma soma das propriedades que a caracteriza, também poderia ser considerada em uma exclusão múltipla dessas referidas propriedades. Vejamos como Hyppolite sintetiza essa alternância a que a consciência está sujeita nessa figura:

Ou bem a coisa é una e as propriedades nela se confundem: em sua universalidade indiferente, cada uma delas portanto não é mais para si, mas penetram uma no interior da outra e se negam mutuamente. Ou bem a coisa é múltipla, é branca, e também sávida, e também cúbica; mas então só temos de nos haver com um composto (JH, 126).

A dialética da percepção começa aqui a ganhar melhores contornos, ainda que alguns termos não tenham sido suficientemente definidos. Na citação a seguir, Hegel aponta que “[n]a propriedade, a negação está como *determinidade*, que é imediatamente um só com a *imediatez do ser* – o qual, por essa unidade com a negação, é a universalidade” (FEN, p. 95). Esse trecho será muito importante e, por isso, vale examiná-lo mais de perto. Primeiro, nele notamos que na propriedade – sendo esta os múltiplos elementos que são imputados a um meio, cujos opostos são excluídos desse meio – bem, nessa propriedade, a negação está como determinidade. Talvez valha lembrarmos que existe uma negação que determina o positivo, sendo que este, ainda que se mostre enquanto propriedade – no exemplo do sal, o aqui simples que é também branco, também picante, etc. – são propriedades que se descobrem diferenciadas como tais por causa daquilo que se excluiu do meio onde se encontram. O segundo ponto que deve ser ressaltado

dessa citação é que ela aponta para uma unidade que imediatamente se mostra entre a “determinidade” (por meio da qual a negação está na propriedade) e a “imediatez do ser”.

Podemos pensar que a constituição da coisa da percepção, em seus momentos essenciais, passa por algumas etapas em que primeiro apareceria o “também” das muitas propriedades, que Hegel chamará de “universalidade passiva e indiferente”, para depois, no campo da negação, propriedades opostas serem excluídas na medida em que se tem o simples e Uno, mas manterem-se ainda como aquilo que Hegel chama de “determinidades”. Por fim, relacionando essas duas etapas precedentes, é possível identificar “as muitas propriedades mesmas” – na qual se dá ênfase à questão das diferenças, sem as quais, em sua função excludente, não seria possível delinear a coisa da percepção. Aqui já é possível situar como o saber, também na figura da percepção, não alcança a verdade do objeto naquilo a que ele se propõe. Trata-se, portanto, de um saber que falha em sua tentativa de apreensão do objeto por seu conhecimento a partir tão somente de suas de propriedades perceptivas, como Terry Pinkard aponta no trecho a seguir:

aqueles que afirmam que a experiência puramente perceptiva é uma forma de conhecimento, portanto, devem alegar que esse conhecimento não requer nada além da própria experiência perceptiva e que é capaz de dar conta de si mesmo utilizando apenas os recursos disponíveis na própria experiência perceptiva. Na experiência puramente perceptiva, deveríamos ser capazes de conhecer os objetos individuais da percepção sem ter que conhecer mais nada; o que resultará da dialética da percepção é, claramente, o fracasso da experiência perceptiva em cumprir essa afirmação.” (PINKARD, 1996, p. 28, tradução nossa).

Esse movimento de fracasso acaba trazendo o foco para a consciência e colocando a questão da ilusão, que também dá o título do capítulo da *Fenomenologia* que trata dessa figura. Como já foi mencionado, a consciência, ao perceber-se no engano, a ela própria atribui essa falha, pois ela própria se iludiu: “a consciência para si é o mutável e o inessencial” – percebe-se aqui que Hegel não só está afirmando a consciência, no movimento do para si, como mutável, mas que isso se abre para o campo do inessencial. Podemos pensar novamente aqui como a consciência se transforma e como essa transformação tem relação com um padrão de medida que ela se coloca a si própria. Segundo Hyppolite, “[o] critério da verdade para a consciência que percebe será, portanto, a busca da igualdade do objeto consigo mesmo e a exclusão de toda alteridade nele presente” (JH, p. 123). Tendo em vista o recorte temático dessa pesquisa, as perguntas podem ser colocadas da seguinte forma: qual é a natureza dessa ilusão que se apresenta para consciência em sua forma de apreender o objeto? Como, nessa ilusão da consciência, é possível atribuir um papel às múltiplas propriedades que caracterizam a coisa nessa figura?

Vimos que o movimento começa pela universalidade, mas Hegel irá colocar que o ser-Outro é para a consciência imediatamente. Podemos situar aqui como Hegel transfere para a consciência o movimento e coloca como “ser puro” o objeto, enquanto verdadeiro. Se ele é o verdadeiro, já sabemos que a inverdade aqui não poderá recair sobre o objeto, mas é sobre a consciência que vemos incidir esses diversos momentos do apreender. De forma bem clara, Hyppolite resume esse movimento: “A consciência quer apreender a coisa, mas faz experiência das contradições desta coisa; então toma consciência de sua reflexão fora do verdadeiro e distingue sua reflexão da pura apreensão do verdadeiro” (JH, p. 125)

Hegel aborda a inverdade específica que marca o desenvolvimento das contradições dessa figura, relacionando-as com a questão das propriedades no seguinte trecho:

“O objeto que eu apreendo apresenta-se como puramente Uno; também me certifico da propriedade que há nele, que é universal mas que por isso ultrapassa a singularidade. O primeiro ser da essência objetiva como um Uno não era pois seu verdadeiro ser. Como o objeto é o verdadeiro, a inverdade recai em mim: o apreender é que não era correto. Devido à universalidade da propriedade, devo tomar a essência objetiva antes como uma comunidade em geral” (FEN, p. 97).

De forma muito simplificada, podemos dividir o que Hegel nos transmite nesse trecho citado da seguinte forma: (i) o objeto se apresenta como puramente Uno; (ii) há nele a propriedade que ultrapassa sua singularidade; (iii) constata-se que o Uno não é o verdadeiro ser daquilo que Hegel nomeia como “essência objetiva”, mas o objeto é verdadeiro; (iv) a inverdade, portanto, recai sobre o apreender. O primeiro ponto importante refere-se à universalidade das propriedades, que ultrapassam o singular e são imprescindíveis para o movimento que questiona o objeto como puramente Uno. Começamos, portanto, a explorar como as propriedades entram nesse movimento e desempenham aí um papel – a propriedade aqui como universal. Vejamos como Robert Pippin faz essa ligação entre a propriedade como universal e a questão da “comunidade”:

Hegel aponta que, na uma forma de senso comum, primeiro me considero como percebendo o objeto, a única coisa que tem propriedades. Mas, ao apreender a propriedade do objeto, apreendo apenas um universal, uma qualidade branca que outros objetos também poderiam compartilhar. Assim, não percebo o objeto meramente percebendo suas propriedades, e sou levado a considerar o objeto como uma “comunidade” de propriedades (PIPPIN, 1999, p. 128-129, tradução nossa).

Sendo assim, com a atuação das propriedades na apreensão da coisa, a consciência se distancia daquilo que tomava como “essência objetiva” atribuída ao Uno, para tomá-la como uma “continuidade em geral” (FEN, p. 97). Hyppolite faz referência aqui a uma espécie de alternância na apreensão do objeto pela consciência entre o Uno e a continuidade, ou comunidade em geral e, então, o comentador realiza uma analogia interessante entre tal continuidade e a extensão cartesiana, sobre a qual dedicamos um item no Capítulo 3 dessa

Dissertação. Em suas palavras, “[a] essência objetiva, como diz Hegel, apresenta-se ora como o ‘Uno’, o átomo, ora como uma comunidade ou continuidade, ‘a extensão cartesiana’. Não estamos ainda na coisa dotada de múltiplas propriedades, mas somente na essência objetiva em geral” (JH, p. 126).

Quando nos debruçamos sobre a extensão cartesiana, definimos que tal conceito busca demonstrar que o conhecimento da coisa se dá antes pela intelecção do que pela apreensão por meio dos sentidos e da imaginação. Naquela oportunidade, descrevemos como no experimento da cera Descartes busca provar que a coisa é conhecida mais pelos acidentes e circunstâncias nas quais o objeto se apresenta, do que por cada propriedade captada pela apreensão sensível ou imaginativa, ou seja, a extensão seria essa continuidade, pelo qual conhecemos a coisa e que também não corresponde às suas propriedades. Esse experimento, no entanto, não consegue alcançar a complexidade daquilo que Hegel nos propõe com a propriedade universal, uma vez que não considera, como já mencionamos, que nessa propriedade existe uma negação que opera e que faz referência a um para além de sua singularidade. Além disso, a extensão cartesiana não aborda o aspecto de oposição da propriedade, adentrando no campo das determinidades. Não é o objeto que previamente exclui o Outro com a sua constituição já formada, mas aquelas múltiplas propriedades também operam na formação da coisa. “A determinação do objeto é uma função de ele possuir esse conjunto de propriedades universais” (PIPPIN, 1999, p. 128, tradução nossa). Podemos dizer, assim, que, em Hegel, as propriedades são isoladas por sua determinidade (que tem a ver com o negativo) e se entrecruzam em um Uno excludente. É evidente que para Hegel, assim como para Descartes, a intelecção terá um papel na apreensão da coisa. Caso contrário, a apreensão das qualidades sensíveis pela percepção consistiria em uma modalidade de saber suficiente para alcançar a verdade do objeto. Contudo, vale por hora descrever a construção das contradições na dialética hegeliana da percepção para situar onde o entendimento atua, e prosseguimos aqui ressaltando complexidades que Descartes não tratou em sua abordagem sobre as propriedades sensíveis da coisa.

Feitas essas observações que dialogam com o percurso que realizamos nesse trabalho, o que passa a estar em jogo aqui é, afinal, o que é o objeto que eu percebo? Nesse sentido, vale citar como Terry Pinkard faz essa passagem que ressalta uma distinção entre (i) o x individual (a própria coisa); e (ii) as propriedades que são individualizadas como pertencentes aquela coisa, mas traz ainda a unidade da coisa como uma unidade excludente:

Uma coisa é uma coisa individual em distinção de outras coisas individuais, e individualiza as propriedades (que são "de alguma forma" universais) como pertencentes a si mesma. A coisa é o x indeterminado que tem as propriedades que percebemos. Portanto, se devemos dizer que realmente percebemos o x individual, a própria coisa, então a própria coisa, como distinta de suas propriedades, deve ser

concebida simplesmente como uma unidade individual, um "uno", "uma unidade que exclui um outro" (PINKARD, 1996, p. 31, tradução nossa).

Assim, podemos ver a complexidade do movimento que Hegel propõe nessa figura. Já havíamos primeiro descartado que o objeto correspondesse à essência objetiva como Uno, que afirmado que precisaríamos considerar as propriedades como universais. Agora vale indagar se podemos definir o objeto definido tão somente como “*meio comum* universal, onde muitas propriedades estão como *universalidade* sensíveis, cada uma para si, excluindo as outras enquanto *determinadas*” (FEN, p. 97). Novamente, parece que precisamos ter cuidado com uma definição de um objeto apreendido que se restrinja a esse “*meio comum* universal”, pois parece para nós desconsiderar a própria dialética que se desenha entre as propriedades e esse meio que as reúne naquilo que a consciência toma como objeto nessa figura. Resumimos a problemática da seguinte forma: são as propriedades que definem o objeto da percepção, ou seria esse objeto que definiria as propriedades como determinadas? Conforme Hyppolite, “assim tomadas, sem seu meio de coisidade e sem a unidade da coisa, tais propriedades não são sequer propriedades, visto que não são mais inerentes a um suporte; nem determinadas, visto que não se excluem” (JH, p. 127). Robert Pippin opera uma espécie de inversão, mas sustenta a contradição da qual estamos diante nesse momento dessa obra: “[a] propriedade é uma propriedade determinada apenas se tal ‘coisidade’ (*thisness*) puder ser levada em consideração. E, assume Hegel, isso só pode ser feito se a propriedade já for apreendida como uma propriedade deste particular” (PIPPIN, 1999, p. 128, tradução nossa).

Esse desenvolvimento nos conduz a um momento de difícil compreensão da *Fenomenologia* em que Hegel passa a tratar daquilo que chama de “propriedade singular”: “o simples e verdadeiro que eu percebo não é um meio universal, e sim a *propriedade singular* para si”, sendo que esta “[p]ermanece como esse puro relacionar-se-consigo-mesma, apenas Ser sensível em geral, pois já não tem em si o caráter da negatividade” (FEN, p. 97). Nessa passagem, que nos parece bem obscura, entendemos que Hegel reconhece na propriedade sensível singularmente “visada” – no caso do sal, a brancura, a forma cúbica, etc. – uma perspectiva importante. O que acontece então seria uma espécie de retroação à figura anterior, na qual “[a] consciência percipiente retorna à visada do isto, a um subjetivismo elevado à *segunda potência*” (JH, p. 127). Nesse mesmo sentido, mas se utilizando de outras palavras, Terry Pinkard aponta para um aparente retorno à certeza sensível, visto que “estariamos descrevendo as coisas do ponto de vista mais uma vez da ‘certeza sensível’ – isto é, com base na ideia de que estamos diretamente conscientes de singularidades puras” (PINKARD, 1996,

p. 31, tradução nossa). Entendemos que aqui os comentadores se referem a essas propriedades tomadas como um isto em geral.

Como então a consciência dará conta desse impasse, que a impulsionará para o movimento que é próprio à percepção? Parece que a contradição que a consciência experimenta de fato impulsiona a uma espécie de retorno à subjetividade diante da verdade do objeto e os diferentes momentos de apreensão da verdade são então atribuídos novamente à consciência. Segundo Pippin, “a única maneira de entender adequadamente a relação entre coisa e propriedades é atribuir à consciência um papel nesse relacionar” (PIPPIN, 1999, p. 130). Será no “perceber” (que entendemos sob o aspecto subjetivo) que Hegel parece introduzir “uma reflexão sobre si da consciência a partir do verdadeiro” (FEN, p. 98). Segundo Hegel,

“[e]sse retorno da consciência a si, que – por ter se mostrado essencial ao perceber – se insere imediatamente no puro apreender, altera o verdadeiro. A consciência reconhece igualmente esse aspecto como o seu, e o toma sobre si; e assim fazendo manterá puro o objeto verdadeiro” (FEN, p. 98).

O verdadeiro parece tanto operar na reflexão sobre si quanto alterar a si próprio nessa reflexividade pelo retorno da consciência. Aqui Hegel desenvolve aquela inversão bem típica de sua abordagem, isto, é, essa “alteração do verdadeiro” não atinge aquilo que o propriamente objeto é. Terry Pinkard realiza uma boa síntese dos desdobramentos dessa inversão:

A maneira como a coisa parece perder sua individualidade ao se dissolver em um “conjunto de propriedades” ou em ser apenas uma “superfície envolvente” deve ser atribuída simplesmente a nossas próprias reflexões sobre o assunto, não à maneira como a coisa, como um objeto de conhecimento perceptivo, é realmente constituída (PINKARD, 1996, p. 32).

Assim, o saber adquirido pela consciência que percebe não remete à verdade do objeto em si, nem à de suas propriedades singulares. A interação entre o objeto uno considerado e suas propriedades aponta para contradições que levam a questão ao “para si” da consciência, como bem coloca Hyppolite no trecho a seguir: “[m]inha percepção não será considerada uma apreensão pura e simples, mas uma apreensão mesclada a uma reflexão que altera a coisa e faz com que, *para mim*, seja outra coisa do que aquilo que é *em si*” (JH, p. 128). Aqui Hyppolite situa a superação do início no qual a consciência percipiente era o inessencial, já que há verdade no algo que se situa fora dela e a consciência, “ela própria”, que “discerne entre a parte de sua reflexão e a parte da objetividade” e, portanto “sem o saber, torna-se a própria medida do verdadeiro” (JH, p. 128). Assim, Hegel aponta uma conclusão: “somos o meio universal onde esses momentos se separam e são para si” (FEN, p. 98). Hegel irá discorrer, portanto, com mais detalhes como há uma espécie de fragmentação, por um lado, que se mostra na coisa com suas diversas propriedades, e, por outro lado, que a coisa como Uno é uma determinação verdadeira. Assim, não será aceita a resposta de que essa partição em propriedades será situada apenas ao

lado da consciência. Importante destacar que essa dicotomia entre várias propriedades e o meio universal em que as propriedades da coisa se amontoam, essa dicotomia não dá conta de todo esse movimento, há algo a mais que precisa ser considerado: as determinidades, as propriedades opostas àquelas que estão contidas naquele “também” das múltiplas propriedades que se entrecruzam no meio.

Temos, portanto, como a consciência irá dar conta disso: a consciência protagoniza tanto esse aspecto do também como o seu momento oposto. Dentro do aspecto do também temos as diversas propriedades que coexistem na coisa e que a consciência assume como um também, propriedades da coisa que estão lá somando-se sem superarem-se. No entanto, o que Hegel fará agora é um movimento em que a própria consciência situa na coisa uma espécie de predominância de uma propriedade específica, para excluir outra propriedade que ali coexistia. Vale notar que não estamos falando de uma propriedade oposta, na medida em que determina uma propriedade intrínseca à coisa, por negar-lhe e situar-se fora dela, mas temos aqui um movimento da própria consciência naquilo que Hegel denomina como “colocar-se-em-uma-só”, que “incumbe à consciência somente” (FEN, p. 99). No exemplo do sal, Hegel utiliza-se do “enquanto” não enquanto conjunção temporal (como frequentemente utilizado no português), mas no de uma conjunção de conformidade, “na qualidade de”. Assim, “enquanto branca, não é cúbica, etc.”. Por meio dessa operação, Hegel destaca que nessa operação da consciência as propriedades permanecem separadas uma das outras e a coisa permanece como “também” (FEN, p. 100).

Algo mais específico parece estar sendo descrito aqui pela primeira vez: aqui a coisa consegue destacar essas propriedades como operação da consciência, mantendo-as inclusive separadas uma das outras, mas, ainda assim, mantendo algo daquilo que será seu oposto; a coisa, que em um dado momento é mencionada como o subsistir de muitas propriedades, mantém-se como um “também”. O “enquanto”, nesse seu sentido específico de conjunção de conformidade, traz, então, esse operador que marca as propriedades nesse outro momento, que poderia parecer oposto ao também como “meio comum”, mas que mantém a coisa simultaneamente como ser-uno. A propriedade passa a ser representada pelo que Hegel chama de matérias livres, definidas na *Fenomenologia* como “a coisa elevada a um verdadeiro também enquanto se torna coleção de matérias” (FEN, p. 100). Jean Hyppolite relaciona a superação da contradição nesse caso introduzindo como as propriedades são melhor designadas por esse termo. Em suas palavras, “[p]or meio do *enquanto*, evitamos sua contradição e reservamos o ato de pôr em um Uno essas propriedades, ou melhor, essas matérias livres” (JH, p. 129).

Nesse ponto da *Fenomenologia*, o que nos parece é que, em Hegel, a consciência passa a ter várias matérias por meio desse “enquanto”, no qual o “também coisa” é uma delas, em uma alternância que lhe torna possível um dinamismo a partir da consciência:

Reexaminando o que a consciência antes assumia e o que assume agora, o que atribuía antes à coisa e o que agora atribui a si ressalta que a consciência faz, alternadamente, ora de si, ora da coisa, tanto o Uno puro sem pluralidade, como um também dissolvido em "matérias" independentes (FEN, p. 100).

Pode-se indagar como, a partir dessa alternância que parece ser protagonizada pela consciência, ainda assim Hegel não descarta algo do verdadeiro que é atribuído a própria coisa que movimenta a consciência em direção a próxima figura. Segundo Hegel, “[a] consciência acha, através dessa comparação, que não é apenas seu ‘tomar do verdadeiro’ perceber, que nele possui a diversidade do apreender e do retomar a si, mas, antes, é o próprio verdadeiro – a coisa – que se apresenta dessa dupla maneira de ser” (FEN, p. 100) – como o verdadeiro pode se apresentar dessa dupla maneira nesse perceber da consciência e ainda assim permanecer como verdadeiro? A noção de verdadeiro que está em jogo não é um mero “tomar a coisa como verdadeiro Igual-a-si mesmo”, mas se relaciona com o fato de a coisa ser Uno, mas ainda “sobre si refletida” – como isso poderia ser atribuído à coisa? Estaria a consciência tomando o movimento todo como objeto aqui, chamando-o de coisa? De todos esses questionamentos, vale ressaltar que não se trata aqui de um mero modo da consciência lidar com a coisa, como se a consciência tivesse em si todas as condições para essa alternância, mas de encontrar a coisa como o “essencialmente refletido sobre si” (FEN, p. 100).

Tendo em vista que se situa na coisa a diversidade indiferente (“também”) e o ser-Uno, Hegel reivindica aqui a participação de diversas coisas (e não mais propriedades) situadas fora do Uno, mas que contribuem para sua delimitação. Terry Pinkard sintetiza como a contradição que nos lança à figura do entendimento está relacionada à consciência experimentar dois objetos que precisam estar conectados de alguma forma na consciência:

devemos saber de alguma forma que os dois objetos (o mero particular e o universal) estão “combinados” em um objeto de percepção, e que o conhecimento do nexos causal não é dado na percepção; não percebemos o nexos, apenas percebemos o objeto que é o resultado da combinação de dois “objetos” distintos (PINKARD, 1996, p. 33).

Nessa importante citação, podemos identificar aquilo que a percepção falha no saber que lhe é próprio. Não é possível a ela estabelecer esse nexos causal entre esses dois objetos distintos com os recursos que ela própria, enquanto consciência percebente, dispõe em sua experiência com seu objeto. Na próxima figura, Hegel se debruça na questão da causalidade e esse ponto a que Pinkard se refere ganhará melhores contornos. Por hora, vale ressaltar que, segundo o comentador, “parece que somos obrigados a concluir que não percebemos

diretamente o objeto da percepção; o que percebemos são suas propriedades sensíveis e sua singularidade, que são apenas as manifestações para nós de sua natureza ‘interior’” (PINKARD, 1996, p. 33). O sentido nessa natureza interior é outro elemento que será minuciosamente desdobrado na passagem da percepção para o entendimento e neste último, melhor aprofundado.

Feita essa observação e retomando essa passagem, Jean Hyppolite aponta que “a coisa é simultaneamente para si e para outro – dois seres diversos –, e para si é outra do que aquilo que é para outro” (FEN, p. 130). Esse movimento remete à determinidade, mas não naquela função que se relacionava com as múltiplas propriedades da coisa, cumprindo agora um outro papel que se relaciona com a unidade de “cada coisa” a partir dessa relação entre coisas diversas. A coisa, por um lado, “se determina como ela mesma sendo algo diferente” (FEN, p. 101), mas, por outro lado, não pode fazê-lo sem remeter a outras coisas das quais se diferencia. Nesse sentido, “a coisa não tem em si essa diferença de modo que fosse uma oposição nela mesma” (FEN, p. 101). Hegel irá fazer uma nova abordagem sobre o essencial e o inessencial aqui. A coisa que, conforme apresentado, é determinada por uma diversidade, existindo nela uma constituição multiforme e com as diversas propriedades, ainda assim, ela não é distinta senão em oposição às outras. Portanto, o que temos é (i) essa “determinidade simples” da coisa que é colocada como sua essência, enquanto, segundo Hegel, em contrapartida, (ii) a constituição diversa e multiforme é o inessencial. Interessante como Terry Pinkard irá introduzir aqui uma diferenciação importante estabelecida inicialmente por Hegel entre aquilo que é necessário e o que é essencial, ainda que tal diferenciação seja colocada em questão depois:

A coisa é, portanto, essencialmente um mero particular que tem necessariamente uma composição empírica (isto é, ela necessariamente instancia certas propriedades sensíveis). Sua composição não é essencial para sua particularidade, mas ter uma composição é necessário para ela (PINKARD, 1996, p. 33).

Nesse mesmo sentido, podemos citar Jean Hyppolite afirma que na coisa, apesar de a diversidade ser o inessencial, não podemos negligenciar sua importância: “sem dúvida, também há uma diversidade, pois como seria determinada sem tal diversidade que é seu ser para o outro? No entanto, essa diversidade lhe é inessencial, é sua exterioridade” (JH, p. 130). Vejamos, então como a diversidade é colocada como um ser para o outro, como uma espécie de exterioridade que opera na determinação da coisa, enquanto a essência da coisa é, por sua vez, a “determinidade simples – a qual constitui seu caráter essencial distinguindo-a das outras” (FEN, p. 101). Em um olhar para essa determinidade, percebe-se que ela será imprescindível para o que Hegel chamará de desmoronamento da coisa. Antes de expor esse movimento, é necessário identificar um impasse que se relaciona com a oposição que se estabelece no âmbito dessa

determinidade. Hegel parece propor uma inversão do que poderia aparecer como o mais óbvio: não há uma coisa já constituída que se opõe e confronta-se com outras em sua unidade. Há uma inversão dessa lógica que mostra o caráter contraditório da unidade da coisa. Segundo Hegel, a coisa, à medida que “chega à oposição através de sua *diferença absoluta*, tem a oposição em confronto com outra coisa exterior a ela” (FEN, p. 101) – assim, torna-se curioso o porquê de essa “*diferença absoluta*” parecer colocada como um momento anterior, como condição à essa oposição com a coisa exterior, ainda que muito ligada a ela. Essa “*diferença absoluta*” quer dizer que poderia haver uma oposição sem esse confronto com as coisas exteriores, no campo da determinidade simples?

Importante destacar que, segundo Hegel, “a coisa antes desmorona através de sua propriedade essencial” (FEN, p. 101), então é da determinidade simples de que se trata, o ser para si, que talvez possa ser aproximado dessa diferença absoluta da qual falávamos no núcleo da contradição que se examina para esse desmoronamento da coisa. De toda forma, a contradição é posta por Hegel da seguinte forma:

“a coisa está em oposição às outras, mas nessa oposição deve manter-se para si. Porém somente é coisa – ou Uno para si essente – enquanto não está nessa relação com as outras, pois nessa relação o que se põe é antes a conexão com o Outro; e a conexão com Outro é o cessar do ser para si (FEN, p. 101).

Vários pontos são importantes nessa citação. Primeiro, o papel dessa determinidade que parece, de certa forma, colocar em xeque a coisa como “Uno para si essente”, uma vez que a determinidade é sinônimo de uma “conexão com o Outro” incompatível com o ser para si da coisa com ela mesma. Então a determinidade simples tem, portando, um papel não só relevante como essencial, no sentido de que é o caráter essencial da coisa e essa relação de oposição que provém dessa determinidade é a negação dessa independência da coisa, momento necessário para o movimento dessa figura. “Mediante o caráter absoluto, justamente, e de sua oposição, ela se relaciona com outras, e, essencialmente, é só esse relacionar-se. A relação, porém é a negação de sua independência, e a coisa antes desmorona através de sua propriedade essencial”. (FEN, p. 101 e 102)”. Nesse sentido, “a coisa desmorona justo através da determinidade que constitui a sua essência e o seu ser-para-si”(FEN, p. 102).

Assim, o objeto tornou-se um universal, mas de uma forma que ainda se relaciona com o sensível. Como o objeto tornou-se universal a partir sensível, estará por ele condicionado, isto é, não podemos afirmar que o objeto tem uma total independência do sensível. É o que podemos compreender quando Hegel nos diz que ele “não é verdadeiramente igual-a-si-mesmo, mas é uma universalidade *afetada de um oposto*” (FEN, p. 103). Contudo, o que observamos ao final da figura da percepção é uma passagem do condicionado para uma “unidade absoluta

incondicionada” (FEN, p. 103). O objeto é superado em suas determinidades puras, uma vez que nelas há uma dupla característica: (i) tais determinidades exprimem “a essencialidade mesma”, bem como (ii) “são um *ser-para-si* que está onerado de um *ser para um Outro*” (FEN, p. 103). A “essencialidade mesma” não será um termo de menor importância nessa passagem, já que o determinar que ela implica é a todo momento contraposto pela superação desse determinar (FEN, p. 104), nessa alternância na percepção da coisa, em que a reflexividade do ser-para-si onerado, como menciona Hegel, emerge a todo momento. Essa passagem da percepção ocorre já que ambas características “estão essencialmente *em uma unidade*, assim está presente agora a unidade absoluta incondicionada – e só aqui a consciência entra de verdade no reino do entendimento” (FEN, p. 103). Introduzimos aqui aquilo que Hegel chama de um universal incondicionado, que será importantíssimo na figura do entendimento como “o papel do *pensamento*, simplesmente falando, de uma fonte não sensível dessa universalidade, em qualquer apreensão possível de objetos determinados” (PIPPIN, 1999, p. 131, tradução nossa). Hyppolite sintetiza essa passagem da seguinte forma:

Todos esses meios de que se serve o entendimento recalcitrante para preservar seu dogmatismo se revelam inúteis, e a coisa, ou as coisas em seu comércio mútuo, não são mais que *fenômenos* por meio dos quais se manifesta o universal incondicionado que o entendimento se esforça em conceber (JH, p. 125).

A coisa – ao ser colocada assim em relação, onerada de um ser para o Outro – já aponta pra uma socialidade, que Hyppolite chama de comércio mútuo, mas ainda em uma relação apenas “entre coisas”. Portanto, a consciência aqui se mostra como uma espécie de “espectadora” dessas contradições que se mostram no plano relacional da coisa, sem ainda poder apropriar-se do movimento, trata-se do início do surgimento do conceito, mas ainda como um em si em relação à consciência. Nesse ponto, começamos a adentrar na próxima figura da consciência que Hegel introduz inicialmente como “o entendimento humano percebente” (FEN, p. 104) que se viu no equívoco de tomar representações como verdadeiras. Voltamos aqui àquela alternância que mencionamos acima e à questão das essencialidades: “o entendimento percebente não chega à consciência de que tais essencialidades simples são as que nele dominam; mas acredita estar lidando sempre com matérias e conteúdos perfeitamente sólidos” (FEN, p. 104). O entendimento terá uma função de “conciliar” “os pensamentos dessas inessências [...]. Mas, ao contrário, o entendimento recalcitra, e apoiando-se nos *enquanto* e nos diversos *pontos de vista*, ou tomando sobre si um pensamento para mantê-lo separado do outro, e como sendo o verdadeiro” (FEN, p. 105).

4.3. O esvaziamento no entendimento e o surgimento do conceito

A coisa da percepção desmoronou e parece que só o que resta à consciência é buscar entender o que falta. Como desenvolveremos mais adiante em maiores detalhes, começa a se desenhar aqui o início do movimento que coloca o objeto como um fenômeno, em seu caráter evanescente. Na figura anterior, a consciência percipiente falhou em oferecer um fundamento para o seu saber sobre o objeto com base naquilo que a consciência era capaz pelo uso de suas capacidades de apreensão do mundo sensível. A consciência procura agora, portanto, suturar a inessencialidade que a coisa (a coisa com suas contradições) lhe permitiu experienciar com o auxílio do entendimento. Robert Pippin tem uma excelente descrição desse encadeamento na *Fenomenologia*:

Se Hegel pode mostrar que a condição exigida para a apreensão das qualidades sensíveis, todas as suas qualidades básicas desta coisa, não podem ser explicada pelo modelo da percepção, então ele terá que considerar que ele próprio estabeleceu que a coisa não pode ser apreendida a menos que seja também compreendida de uma certa forma (PIPPIN, 1999, p. 126, tradução nossa).

Podemos sintetizar que a compreensão terá, portanto, um papel na apreensão da coisa. Nesse caso, de uma falha no saber da consciência que aparece como o negativo do objeto na figura que lhe precede, Hegel introduzirá uma noção positiva na figura do entendimento, a que ele chamará de “força” (*Kraft*) (FEN, p. 108), objeto do entendimento, muito relevante para nosso trabalho, visto que além de comportar uma dinâmica – Hegel as trata como um “jogo de forças” –, o surgimento da força corresponde à entrada da consciência no que chamamos de movimento de surgimento do conceito. Segundo Hyppolite, “[d]e início, tudo é uma força para o entendimento, mas a força não é outra coisa senão o conceito, o pensamento do mundo sensível, ou a reflexão desse mundo em si mesmo – ou na consciência, o que para nós dá no mesmo” (JH, p. 131). Notamos que a consciência engajada no percurso da *Fenomenologia* partiu de uma certeza bem específica, o isto sensível, e agora percebemos que, como resultado, ao final da figura da percepção, as contradições desta nos guiam a algo que se nomeou acima de “pensamento do mundo sensível” (JH, p. 131). Iremos trabalhar o percurso dessa figura mais adiante, mas a citação de Hyppolite já traz bem delineado algo que é característica da abordagem hegeliana – esse “pensamento” surgiu como “uma reflexão desse mundo em si mesmo” – pensamento e mundo estão em relação desde o início.

Trabalhamos em diversos momentos dessa pesquisa como podemos pensar as determinações sensíveis e as determinações de pensamento, se estas precederiam aquelas na obtenção de uma verdade sobre a essência do objeto, ou se, das determinações sensíveis, as leis gerais seriam capazes de lhe alcançar alguma verdade, ou ainda, se a verdade seria totalmente

apartada das determinações que conhecimento humano poderia lhe atribuir. Essas questões foram formuladas em um contexto para que pudéssemos buscar uma resposta sobre o fundamento de uma certeza com relação ao seu objeto, de um saber sobre a verdade. Seria muito pouco condizente com a proposta do pensamento dialético hegeliano se, ao fim desse percurso, chegássemos a uma resposta acabada sobre essa questão. Portanto, na figura do entendimento, o que iremos encontrar é como Hegel traz diversas abordagens sobre o papel da intelecção na distinção do objeto e, em seguida, constrói a sua própria forma de lidar com essa problemática que é o fio condutor de nossa pesquisa. O entendimento também reivindica uma modalidade de saber sobre o objeto cujas contradições são desenvolvidas ao longo dessa figura e que, como bem expõe Alexandre Kojève no trecho a seguir, surgem de uma busca (ainda que sem sucesso) de um fundamento para um saber que mantém a oposição entre sujeito e objeto:

O entendimento (*Verstand*) faz a distinção entre o fenômeno (*Erscheinung*) e o Ser verdadeiro (*übersinnliche Welt*). Mas o objeto oposto ao sujeito (*Gestand*) é conservado; é o mundo supra-sensível ou a essência oculta das coisas (*das Innere*), que supostamente podem existir independentemente do sujeito que as pensa (KOJÈVE, 2014, p. 44).

Essa citação toca em muitos elementos que serão aprofundados neste item da pesquisa, mas vale adiantá-los por acreditarmos que tais elementos ilustram a importância da figura do entendimento para as questões sobre as quais nos detemos anteriormente no que tange à relação entre o sujeito cognoscente e objeto conhecido. No entendimento, a consciência consegue discernir que o objeto só pode ser acessado como um fenômeno, ou seja, a correspondência entre o material sensível e o “Ser verdadeiro” do objeto já foi irreversivelmente questionada pela consciência. No entanto, esse questionamento não impede que o entendimento ainda busque, em sua forma específica, estabelecer e se relacionar com um objeto que lhe é oposto. Ou seja, no início dessa figura, a dicotomia entre consciência e objeto não está superada.

Como introdução podemos mencionar como Terry Pinkard aborda que Hegel, na figura do entendimento, introduz algo que está para além da percepção, algo que esse comentador denomina de “uma essência metafísica suprassensível subjacente” (PINKARD, 1996, p. 34, tradução nossa), sendo que a força, como esse novo objeto da consciência, é aquela que expressa a forma com que o entendimento busca dar conta do que a percepção falhou em estabelecer. Assim, para Pinkard, o “entendimento” é o termo de Hegel para a atividade reflexiva de julgamento que lida com as representações que percebemos imediatamente (PINKARD, 1996, p. 34). Ainda que Pinkard se refira à força como uma essência metafísica, vale ressaltar que, segundo Hegel, essa força aparece como aquilo que denomina de um “Universal incondicionado”, mas que não é de todo apartado, não se trata apenas de uma “essência inerte

e simples”, mas surge como “algo que a si retornou a partir de um tal ser para si condicionado” (FEN, p. 106). Mais adiante, talvez se torne mais claro o esforço que Hegel faz para que esse elemento não seja considerado uma espécie de faculdade intelectual transcendental. Por hora, esse Universal incondicionado, na definição de Terry Pinkard, é aqui apresentado em uma “essência suprassensível que supostamente fundamenta nosso conhecimento perceptivo a partir de nossas representações dos objetos e que não tem nada subjacente a ele” (PINKARD, 1996, p. 35, tradução nossa).

Vale ressaltar que há aqui uma atividade reflexiva no sentido hegeliano do termo. Podemos acrescentar como Jean Hyppolite a faz notar ao apontar que, de início, para a consciência engajada, mesmo que tal experiência ainda não tenha sido por ela apropriada, “esse Universal é o conceito que reúne em si os momentos contraditórios que a consciência percipiente punha alternativamente no sujeito e no objeto” (JH, p. 134). Em outras palavras, poderíamos apontar o óbvio: não estamos mais diante do objeto da certeza sensível e da percepção e, nesse momento da *Fenomenologia*, haverá uma espécie de “reunião” (no termos de Hyppolite), que tomamos como uma espécie de “solução”, ainda que provisória, para essa alternância que vinha sendo trabalhada nas figuras que antecederam – o lado do sujeito e do objeto, ou, ainda, do saber e de sua verdade. Portanto, a reflexão que se constata agora no objeto da consciência na figura do entendimento já o coloca como um “conceito” se considerarmos a dimensão do “para nós”. Neste caso, segundo Hegel, “para a consciência o objeto retornou a si mesmo a partir da relação com um outro, e com isso tornou-se *em-si* conceito” (FEN, p. 106). Contudo, os limites desse momento são claramente estabelecidos por Hegel em seguida: “[p]orém, a consciência não é ainda, para si mesma, o conceito; e por causa disso não se reconhece naquele objeto refletido” (FEN, p. 106).

Nesse momento do percurso da *Fenomenologia*, ainda que a consciência venha de um desmoronamento do objeto da percepção, há de se salvar uma noção de conteúdo daquilo que resulta de sua experiência. Poderíamos de maneira apressada entender que a contradição da percepção se limita ao aspecto da forma, na medida em que temos por um lado, o ser-para-si e, por outro, o ser-para-outro, operando como uma oposição absoluta. Porém, vale lembrar que a coisa apareceu como uma unidade entre ambos que, ao sofrer uma dissociação como tal, possibilitou que essa dissociação impactasse no conteúdo, que não será mais o mesmo, uma vez que aquele “conteúdo, tido por verdadeiro na percepção, pertence de fato somente à forma e se dissolve em sua unidade” (FEN, p. 107). Jean Hyppolite irá comentar esse mesmo trecho precisando essa oposição: “a expansão e a contração já não podem ser isoladas nem postas à parte: é sua unidade que constitui a incondicionalidade do universal” (JH, p. 135). Se buscarmos

em Hegel a forma com que esse conteúdo que aparece nessa próxima figura que se apresenta como o entendimento, temos o seguinte trecho: “ser para si e relacionar-se com outro, em geral constituem a natureza e a essência de um conteúdo cuja verdade é ser Universal incondicionado; e o resultado é meramente universal” (FEN, p. 107).

O entendimento parece, portanto, estritamente ligado a uma espécie de processamento do que não se apreende na percepção. Identificamos aqui um trecho muito complexo da *Fenomenologia*, no qual Hegel apresenta esse movimento que marca o surgimento do objeto do entendimento que, como mencionamos, é a força. Interessante que essa força, ainda que estabelecida como um suprassensível metafísico nas palavras de Pinkard (PINKARD, 1996, p. 34), ou seja, ainda que a força esteja para além daquilo que é possível de apreender na figura da percepção, há um esforço para que essa força seja mais do que um metafísico apartado, pois não consiste em um movimento externo ao percurso da consciência a ser alcançado, mas é bem posicionada por Hegel como resultado da figura precedente. Nesse sentido, Terry Pinkard nos esclarece um pouco a importância desse novo objeto da consciência: “[a] essência metafísica subjacente é a sede de ‘poderes’ ou ‘forças’ cuja função é explicar a unidade da experiência perceptiva em termos de ser uma experiência de particulares com propriedades universais individualizadas” (PINKARD, 1996, p. 34, tradução nossa).

Ainda como forma de desdobrar um pouco mais o que Hegel busca transmitir ao estabelecer esse novo objeto da consciência, vale citar como Jean Hyppolite identifica a força como a tomada de um movimento como objeto, sendo que tal movimento já havia sido descrito na figura anterior e dialoga com as abordagens das figuras antecedentes, uma vez que tal objeto está posicionado como aquilo que havia se mostrado como contraditório no caminho da consciência:

Tal passagem era o movimento mesmo da consciência percipiente, que ora atribuía à coisa a unidade exclusiva para reservar a si mesma a diversidade de seus aspectos coexistentes, ora atribuía essa diversidade a seu objeto e se reservava a unidade exclusiva. Esse movimento, porém, não era para ela um objeto; agora é *seu* objeto; [...] O essencial é notar o seguinte: o que agora é dado à consciência que se tornou entendimento é essa própria passagem [...] (JH, p. 135).

Vale reiterar que o próprio movimento de alternância da consciência percipiente é tomado como objeto. A força dá conta de que a consciência tome como objeto uma dinâmica que “só faz sentido enquanto se manifesta e põe, fora de si, aquilo que ela tem dentro de si” (JH, p. 135). Para Hegel, a força se estabelece entre dois momentos distintos: (i) a “força *recalcada* sobre si, ou *a força propriamente dita*” (FEN, p. 108) e (ii) o momento de exteriorização/expressão (*Äußerung*) da força – que Hegel traz como “expansão das ‘matérias’ independentes em seu ser”, ou ainda “como o ser-desvanecido dessas matérias” (FEN, p. 108).

Temos aqui um ponto bem difícil da *Fenomenologia* que buscaremos apresentar na medida em que nos foi acessível. Ambos momentos estão relacionados, pois, ainda que verifiquemos uma exteriorização dessa força, algo subsiste a essa exteriorização, algo dessa força estava lá, recalcado. Nas palavras de Hegel, “a força como o ser-desvanecido dessas matérias é a força que, de sua exteriorização, foi *recalcada* sobre si, ou a *força propriamente dita*” (FEN, p. 108). Contudo, “na exteriorização ela é tanto força *em-si* mesma *essente* quanto exteriorização nesse ser-em-si-mesmo” (FEN, p. 108).

Terry Pinkard traz essa diferenciação em uma abordagem mais relacionada com a questão da essência e da aparência da coisa. Segundo o comentador, “[a] coisa em si – o ‘universal incondicionado’ – é, portanto, a sede de certos poderes ou forças (*Kräfte*) que se manifestam a nós na aparência” (PINKARD, 1996, p. 36, tradução nossa). Toda a discussão parece ter como cerne a aparência que a força assume quando ela se expressa, ou seja, a sua exteriorização, e a relação dessa aparência com a essência, aquilo que a força é. Entendemos que Hegel não está ainda interessado em uma definição precisa dessa essência, mas na própria relação que ela terá com a aparência, que é aquilo que se mostra à consciência como acessível. Segundo Pinkard, “[c]onhecemos essas forças em suas aparências (suas “expressões”) para nós e, como é cognoscível, o que a força é em si deve ser manifesto para nós em suas expressões na aparência” (PINKARD, 1996, p. 34, tradução nossa).

Nesse sentido, essa distinção entre as duas forças que mencionamos existe, mas apenas no pensamento e, portanto, temos um trabalho da consciência que opera nessa distinção. Há, de fato, uma força que é, ao mesmo tempo, segundo Hyppolite, “unidade de si mesma e de sua exteriorização” (JH, p. 136). Para Hyppolite, “a força, tal como acabamos de defini-la, é absolutamente idêntica à sua manifestação, embora as diferenças – força recalcada em si e exteriorização – sejam apenas diferenças para a consciência” (JH, p. 137). No pensamento, a força está como uma “unidade imediata” que se refere ao que denomina “conceito de força” em contraposição com a “realidade da força” (FEN, p. 108 e 109). Nessa figura, algo precisará operar nisso que Hegel chama de “pensamento” e na diferença que o pensamento estabelece, no “ser para um Outro” que o pensamento possibilita, para que a força que opera nesse “ser-desvanecido das matérias” de que temos notícias na percepção possa emergir enquanto força recalcada propriamente dita.

“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” (FEN, p. 109).

Há, aqui, uma centralidade na questão do conceito, porque “a força também é o todo, ou seja: a que permanece tal como é segundo o seu conceito” (FEN, p. 109). Mas percebemos ainda que essa força se manifesta como sendo oposto a essa forma inicial do conceito nos diferentes momentos que se fazem independentes para depois se superarem (FEN, p. 109). A partir do momento em que incide a força enquanto realidade, torna-se clara para a consciência uma justaposição de diversos momentos independentes que é contrária ao que o próprio conceito de força traduz. Esses dois polos, conceito e realidade se superam entre si e, portanto, há um retorno para o Universal incondicionado.

Feita essa observação, que, de certa forma, adianta parte do processo que está sendo aqui exposto, vale retomar uma questão que será importante para que esse movimento se complete, qual seja, o que causa a força para que ela se exteriorize? Nesse sentido, vale citar como Terry Pinkard constrói a ponte entre essa questão da causa da exteriorização (ou da expressão) da força e o elemento “solicitante” e “solicitado” desse movimento:

Como essa força é uma entidade metafísica e suprassensível, nada pode fazer com que a força se expresse; ao contrário, ela deve se expressar por causa de algo interno à composição de tal força. Portanto, o que solicita uma força para se expressar deve ser uma força em si, seja a força solicitando a si mesma ou outra força solicitando-a (PINKARD, 1996, p. 37, tradução nossa).

Hegel adotará uma abordagem sobre essa exteriorização da força para mostrar que, como a própria força é tratada também como um “subsistir”, a sua exteriorização seria uma espécie de gatilho, um “Outro que a *aborda e solicita*” (FEN, p. 110); haveria, portanto, esse “Outro” que seria o que Hegel chama de solicitante, mas que não está fora, que é a exteriorização mesma que tem a forma desse Outro. Jean Hyppolite irá sintetizar esse trecho ao afirmar que “se a força é posta já como recalcada em si, como pura possibilidade, é preciso que seja solicitada por um Outro para que possa existir como exterioridade” (JH, p. 138). Assim, a força “enquanto se exterioriza *necessariamente*, tem nela mesma o que era posto como uma outra essência” (FEN, p. 110). Nesse sentido, Hegel diz que “[d]eve-se abandonar [esse modo de ver em] que a força é posta como *um Uno*, e sua essência é posta como algo que de fora a aborda para que se exteriorize. A força é antes, ela mesma, esse meio universal do subsistir dos momentos da matéria” (FEN, p. 110).

Esse trecho nos fez lembrar as discussões sobre o conceito de extensão em Descartes, já que algo subsiste diante das transformações da imagem sensível (os vários momentos em que a “matéria” é captada pela nossa percepção), algo que, para Descartes, demonstra uma primazia da intelecção sobre os nossos sentidos. Contudo, podemos pontuar algumas diferenças fundamentais da abordagem hegeliana como, por exemplo, que aquilo que Hegel chama de

“momentos da matéria” comporta aquela contradição da figura da percepção entre a unidade da coisa e a multiplicidade de suas propriedades que nos é apresentada de forma muito mais complexa do que a mera transformação das propriedades da coisa que verificamos no experimento da cera. Porém, o que gostaríamos de enfatizar é que no percurso hegeliano o entendimento é justamente aquele que não consegue dar conta daquilo que subsiste aos momentos da matéria. O conceito de força pertence ao entendimento, mas nos parece que a sua dialética só se desenvolve a partir daquilo que a realidade da força exprime e que extrapola aquilo que é possível ao próprio entendimento, possibilitando o retorno da consciência.

Sobre esse ponto, Terry Pinkard nos fornece aqui excelentes contribuições ao apontar que o saber da consciência na figura do entendimento seria autossuficiente apenas se nós pudéssemos “conhecer as coisas suprassensíveis em si mesmas em virtude de uma série de inferências feitas com base em nosso conhecimento direto de nossas representações das coisas” (PINKARD, 1996, p. 37, tradução nossa). Já adiantamos, no entanto, que Hegel irá apresentar suas críticas ao entendimento como aquele que não dá conta de oferecer o fundamento para o conhecimento que reivindica como verdadeiro. Feita essa observação, vamos, então, examinar o que antecede a contradição, ou seja, no que esse conhecimento não se mostra como autossuficiente.

O que veremos se desenvolver na dialética do entendimento é aquilo que Hegel denomina de “jogo das duas forças” (FEN, p. 111) e que, segundo Pinkard, é “a forma com que a estrutura da aparência é explicada em termos da pluralidade subjacente de forças metafísicas, com uma força solicitando a outra a se expressar na aparência” (PINKARD, 1996, p. 39, tradução nossa). Nas palavras de Jean Hyppolite, por sua vez, esse jogo se desenrola a partir de “uma troca incessante de determinações, uma perpétua instabilidade que tem sua unidade e sua consistência unicamente no pensamento” (JH, p. 138). A abordagem hegeliana sobre o solicitante, enquanto o Outro estranho que causa a exteriorização, e o solicitado traduz-se em uma dualidade de forças que se localizam ainda no campo do conceito de força. Isso porque 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 *independentes*” (FEN, p. 111).

Hegel aponta, portanto, que a força e o Outro são duas forças e que, será apenas no espírito cognoscente que o dinamismo desse jogo entre elas poderá encontrar uma significação que é para si. Anteriormente, no item 3.3. dessa pesquisa, trouxemos algumas considerações sobre a noção hegeliana de espírito. Apesar de notarmos como Hegel aos poucos tece uma abordagem que se diferencia de Kant e Fichte e que coloca essa noção de espírito como sujeito,

daremos atenção a essa noção de espírito apenas mais adiante. Por hora, focamos como é curioso que, para Hegel, as forças, apesar de denominadas com independentes, não têm substancialidade em suas extremidades e não são fora daquilo que se dá nesse “meio-termo”, nesse “contato” dinâmico entre elas. Daí compreendemos quando Jean Hyppolite diz que “[q]uando as duas forças são postas em sua independência, seu jogo revela sua interdependência” (JH, p. 139). Podemos notar, assim, a contradição curiosa que decorre dessa situação, visto que, por um lado, “[a]mbas essas forças existem como essências para si *essentes*” (FEN, p. 112), mas, por outro lado, “sua existência é um movimento tal, de uma em relação à outra, que seu ser é antes um puro *Ser-posto mediante um outro*; isto é: seu ser tem, antes, a pura significação do *desvanecer*” (FEN, p. 112). Entendemos que esse último trecho merece ser melhor explicado: o que poderíamos pensar como um ser que comporta a pura significação do desvanecer? É assim que Hegel define o ser de cada uma dessas forças interrelacionadas, pois as forças atuam simplesmente e enquanto desprovidas de substância.

Vejamos então como a força é dinâmica e como esse seu movimento aponta para algo que seria uma operação do pensamento, algo que recai sobre a consciência. Cabe, portanto, questionarmos se esse jogo de forças não é a expressão de um conhecimento autossuficiente, no sentido que Terry Pinkard apontou acima como uma reivindicação válida do entendimento quanto ao seu objeto. Aliás, o próprio comentador coloca como, na perspectiva do entendimento, a consciência trata essa questão:

Essas forças metafísicas, estando relacionadas conceitualmente umas com as outras, podem supostamente ser conhecidas em virtude do “entendimento”, refletindo as representações que são suas expressões. Embora não possamos ter nenhum conhecimento direto sobre os próprios objetos (como foi erroneamente afirmado na “Certeza Sensível” e na “Percepção”), pode-se dizer que sabemos o que as coisas são em si mesmas em virtude de *refletirmos* sobre nossas representações delas como o que nos é necessariamente manifestado nessas representações (PINKARD, 1996, p. 38, tradução nossa).

Contudo, vale destacar que, ainda que, para Hegel, a verdade da força permaneça “só como *pensamento* da mesma, e os momentos dessa efetividade, suas substâncias e seu movimento desmoronam sem parar numa unidade indiferenciada” (FEN, p. 113), não podemos afirmar que essa dinâmica aponte para uma supremacia do pensamento tão somente por nele (no pensamento) a verdade da força permanecer. Há aqui algo atribuído ao objeto que possibilita que aqui não caiamos em um subjetivismo no qual tal movimento possa se reivindicar como um conhecimento do verdadeiro. Para a apresentação desse elemento, vale introduzir que essa “unidade indiferenciada” palco desse movimento dos momentos da força é aquilo que Hegel chama “*seu conceito, como conceito*” (FEN, p. 113). Trata-se aqui do conceito relacionado com uma determinação “como o *negativo* da força sensível como objetiva” (FEN,

p. 113). Assim, utilizamo-nos de uma citação de Hyppolite para introduzir como desse movimento chegamos a uma mediação que caracteriza a figura do entendimento, que possibilita a entrada no movimento do para si nessa relação mediada com o que Hegel irá chamar de “interior das coisas”:

“Cada uma desaparece na outra, e o movimento de desaparecer é a única realidade das forças que tem uma objetividade sensível. Então, só resta a manifestação ou o fenômeno (*Erscheinung*), que já não tem consistência ou estabilidade em si mesmo, mas remete a uma verdade interior que, de início, parece encontrar-se para além dele” (JH, p. 139).

Essa verdade interior que “de início” se encontra para além do fenômeno será trabalhada em muitos detalhes por Hegel a partir desse momento da *Fenomenologia*. Como mencionamos, ela tem o mérito de não ser de maneira imediata para consciência, mas de traduzir uma relação mediada pelo próprio ser da força, que faz uma espécie de “meio de campo” entre o entendimento e o “fundo verdadeiro das coisas” (FEN, p. 113). Temos, portanto, nesse momento da obra hegeliana não apenas uma explicação do porquê de essa denominação “fenômeno” ter uma centralidade na obra, mas, ainda, a indicação clara de que é para o entendimento que o fenômeno surge:

Por isso se chama fenômeno; pois a aparência é o nome dado ao *ser* que imediatamente é em si mesmo um *não ser*. Porém, não é apenas um aparecer, mas sim fenômeno, uma *totalidade* do aparecer. Essa *totalidade* como totalidade ou *universal* é o que constitui o *interior*: o *jogo de forças* com *reflexão* sobre si mesmo (FEN, p. 113 e 114).

Assim o fenômeno surge, mas não em sua apresentação sensível, surge como movimento evanescente, ele aparece não como um objeto singular que se desfaz, mas como uma totalidade do aparecer que guarda uma importância nesse processo. Terry Pinkard irá apontar muito claramente que o entendimento opera situando um julgamento reflexivo nesse ponto em que se busca um nexos entre a aparência e a essência suprassensível dessa aparência:

Na medida, portanto, que a própria coisa tem alguma determinação que não é uma questão de propriedades sensíveis; a própria coisa, ao que parece, não pode aparecer para nós como é. Deve, portanto, ser algo suprassensível. Se os dois – a coisa em si e suas aparências – estão de fato ligados de maneira não causal – se as aparências devem ser as aparências de uma coisa em si –, então o “entendimento” deve formar algum julgamento sobre como as aparências são de fato ligadas à essência suprassensível da aparência (PINKARD, 1996, p. 35, tradução nossa).

Cumpramos esclarecer que, nesta citação, ao mencionar a “essência suprassensível da aparência”, Pinkard se refere àquele interior que mencionávamos antes, como ele próprio esclarece mais adiante em sua obra (PINKARD, 1996, p. 39, tradução nossa), o que, de fato, justifica-se já que Hegel se refere ao interior como “*puro Além*”, incognoscível pela “simples natureza da Coisa mesma” (FEN, p. 115). Verificamos que aqui consciência não busca mais a coisa em si como essente, mas lida com a forma com que o julgamento incide dentro de um

movimento que corresponde ao que Hegel aponta como “Negativo desenvolvido”, ou, podemos acrescentar que o fenômeno comporta um “não ser” (FEN, p. 114). Existe, portanto, por um lado, esse nada do fenômeno, que surge de seu aparecimento evanescente, e, por outro, quando tomado como positivo, o mero “universal, ou o objeto *em-si-essente*” (FEN, p. 114). Reiteramos que nesse momento do percurso da consciência, o movimento de esvaziamento das coisas objetivas está apartado do para si da consciência – “o movimento mediador é um movimento objetivo” (FEN, p. 114) que surge a ela como um oposto, do qual ela não se apropria. Assim, “esse movimento negativo ainda é o fenômeno *objetivo* evanescente – não ainda seu *próprio* ser-para-si. O interior, portanto, é para ela o conceito; mas a consciência ainda não conhece a natureza do conceito” (FEN, p. 114).

Vejamos então como Hyppolite sintetiza esse primeiro momento da abordagem do interior das coisas: “[o] entendimento descobriu o elemento da verdade: é o Interior ou o fundo das coisas que se opõe à manifestação fenomênica” (JH, p. 139) – percebemos que essa noção de interior dará conta de algo importante, uma vez que é o conceito, como menciona Hegel, e está em relação com o movimento do fenômeno. Hyppolite continua ressaltando que: “[e]ssa oposição, que reproduz em um outro plano a oposição entre força e exteriorização, é inicialmente vazia de sentido” (JH, p. 139). O desdobramento dessa figura, a saída da oposição entre interior e manifestação fenomênica exige que se reconheça a relação entre tal oposição e outra, a qual já mencionamos entre a força e exteriorização, que iremos reproduzir mais adiante.

No interior, conforme mencionamos anteriormente há algo de incognoscível a que Hegel se refere como “[u]m vazio que veio a ser, primeiro como esvaziamento das coisas objetivas, mas *que sendo esvaziamento em si* deve ser tomado como esvaziamento de todas as relações espirituais e diferenças da consciência como consciência” (FEN, p. 115-6). Podemos dizer que nesse momento da *Fenomenologia*, Hegel está buscando transmitir o que é o suprassensível, o para além da coisa e, sendo o fenômeno caracterizado como ser evanescente, Hegel aponta que “[o] suprassensível é, pois, o *fenômeno* como *fenômeno*” (FEN, p. 116), considerando aqui sua aparição fugaz que faz a mediação entre a consciência e o Interior. Hegel irá nos dizer que não é da própria efetividade real de que se trata aqui “porque o fenômeno não é de fato o mundo do saber sensível e do perceber como *essente*, mas esse mundo *como suprasumido* ou posto em verdade como *interior*” (FEN, p. 116). Hyppolite o descreve como “este movimento pelo qual [o mundo] não cessa de desaparecer e negar a si mesmo” (JH, p. 141).

Primeiramente, o interior “veio-a-ser” para o entendimento apenas como “*Em-si* universal não implementado” (FEN, p. 116). Como poderíamos descrever o movimento por

meio do qual ele se implementa? Vejamos como essa dinâmica do esvaziamento das coisas objetivas no entendimento é uma dinâmica que se traduz no jogo de forças do qual falávamos anteriormente e a partir do qual também podemos pensar a ocorrência desse esvaziamento. A relação do jogo de forças “com o interior, através da mediação, é seu movimento por meio do qual o interior se implementará para o entendimento” (FEN, p. 116). As duas forças – cuja contradição entre a independência e a interdependência condiz com essa troca incessante entre solicitar (elemento ativo) e ser solicitada, exteriorizando-se (elemento passivo) – aponta para uma forma e para um conteúdo que estão em um jogo de transmutação incessante – aqui temos o que Hegel chama de “permutar absoluto da *determinidade* que constitui o único *conteúdo* do que aparece: ou ser meio universal, ou ser unidade negativa” (FEN, p. 116). Robert Pippin sintetiza a importância dessa abordagem entre solicitante/solicitado nessa demonstração da vacuidade que resulta desse jogo:

Hegel discute toda essa questão na linguagem obscura das forças “solicitante” e “solicitada”. Mas o ponto que ele tenta indicar é que tal explicação da força em questão, se for um apelo determinado, rapidamente se transforma em uma redução de forças em conjuntos de interações possíveis, de modo que o apelo à força se torna vazio. (PIPPIN, 1999, p. 136, tradução nossa).

No jogo de forças, segundo Hegel, “desvanece toda a diferença entre as forças particulares que deveriam estar presentes nesse movimento, uma frente à outra, em geral, já que tinham por base apenas aquelas diferenças. Igualmente, a diferença das forças converge, junto com as duas diferenças, numa diferença única” (FEN, p. 117). Como podemos reduzir essa diferença que se estabelece entre as duas forças em uma só diferença que possa comportar ambas? “Essa *diferença como universal* é, portanto, *o simples no jogo da força mesma*, e o verdadeiro desse jogo. A diferença é a *lei da força*” (FEN, p. 117). Começamos aqui com a abordagem da lei, que consiste naquilo que comporta essa diferença única, que é tida como universal, que busca dar conta daquilo que o entendimento busca fundamentar como verdadeiro. A diferença universal “se exprime na *lei* como imagem *constante* do fenômeno instável. O mundo *suprassensível* é, portanto, um *tranquilo reino das leis*” (FEN, p. 117). Essa transformação do fenômeno instável só poderia acontecer em um para além do mundo percebido. Assim, Hegel nos diz que “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” (FEN, p. 117-8).

Quando passamos para a questão da lei, notamos um tensionamento entre a multiplicidade das leis – o reino plural de leis – e a lei concebida como única, como a lei da diferença. Nesse sentido, Terry Pinkard afirma que o “[o] ‘entendimento’ é levado a *buscar uma* lei metafísica pelo mesmo tipo de razões que é levado a reduzir todas as leis fenomênicas

a uma lei nas ciências naturais” (PINKARD, 1996, p. 40, tradução nossa). Hegel utiliza como paradigma para desenvolver sua abordagem a lei da atração universal de Isaac Newton, mas percebemos que Hegel não se prende a uma noção de dinâmica que nos remete à física newtoniana clássica e, portanto, circunscrever o termo dinâmica na física mecânica clássica contribui para definir o alcance que o movimento do saber sobre o fenômeno tem na *Fenomenologia* e no que se diferencia da abordagem de Newton. Consequentemente, quando trabalhamos as dinâmicas do saber e da verdade no surgimento do conceito, temos que nos atentar a essas críticas, desenvolvê-las de forma mais profunda e, portanto, estabelecer um diálogo mais detalhado entre Hegel e Newton.

Partiremos da concepção da física segundo a qual o estudo da dinâmica se dá pela formulação de leis e princípios obtidos por meio da observação da ação de forças e seus efeitos no movimento dos corpos. Dessa definição – que parece restritiva para o que propomos nessa pesquisa, posto que se refere a esse campo da mecânica e o movimento de corpos materiais – retenhamos que a dinâmica trata de corpos em movimento, que estão suscetíveis a ações de forças e que, a partir delas, enquanto leis particulares, temos a formulação de leis e princípios gerais. Dentro da física newtoniana, parte relevante de sua produção busca explicar a dinâmica que envolve o movimento dos corpos, a partir do conjunto das três leis de Newton, bem como suas teorias sobre a gravitação universal, a que Hegel se refere, e a energia mecânica. A questão que se coloca como relevante para o estudo da *Fenomenologia* consiste no valor de tais contribuições newtonianas para o campo filosófico e para os desenvolvimentos acerca do estudo das causas e da metafísica, segundo os contemporâneos e sucessores de Newton, mas, principalmente, segundo a interpretação de Hegel.

Iniciamos a interlocução entre esses autores com o posicionamento e algumas críticas que Hegel faz à física newtoniana em *Lições sobre a História da Filosofia (1823-28)*. Importante ressaltar que as páginas das *Lições* de Hegel sobre Newton são bem incipientes, tanto que foram excluídas da versão inglesa e constam apenas nas traduções em alemão e espanhol⁷. Nelas, Hegel posiciona a teoria newtoniana nos debates filosóficos da era moderna,

⁷ Considerando que essa obra tem várias versões de lições que foram ministradas oralmente por Hegel de 1823 a 1829, utilizamo-nos, ao longo do trabalho, de várias traduções para contemplar todos os fragmentos que eram relevantes a essa pesquisa. Utilizamos, portanto, as versões:

- (i) **LHF/ESP:** em espanhol (mexicana): HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la historia de la filosofia. Edición preparada por Elsa Cecilia Frost. Traducción por Wenceslao Roces. Título original: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- (ii) **LHF/ING:** em inglês (norte-americana): HEGEL, G. W. F. Lectures on the History of Philosophy. The Lectures of 1825-1826. vol. III Medieval and Modern Philosophy. Edited by ROBERT F. BROWN Translated by R. F. BROWN and J. M. STEWART with the assistance of H. S. HARRIS. California: University of California Press, Ltd, 1990.

a partir de uma dicotomia entre a filosofia realista e a filosofia idealista, dicotomia que considera importante ao longo de toda sua abordagem desse período do pensamento filosófico. Ela pode ser sintetizada utilizando-se das palavras do próprio Hegel: por um lado, existe “uma filosofia segundo a qual a objetividade e o conteúdo do pensamento nascem das percepções” (LHF/ESP, p. 220, tradução nossa), ou seja, a filosofia realista e, por outro, há a filosofia idealista, para a qual “a verdade tem como ponto de partida a independência do pensamento” (LHF/ESP, p. 220, tradução nossa).

A partir desses dois campos da filosofia moderna, vale indagar como a forma com que Hegel situa os *Principia Philosophiae Naturalis* de Newton no lado da filosofia realista traz contribuições para entendermos que, se existe algo como uma dinâmica no movimento do entendimento, a proposta da *Fenomenologia* está para além de um estudo da natureza física “de cuja observação se extraem leis gerais, tomando-as como base do conhecimento” (LHF/ESP, p. 221, tradução nossa). Vejamos, assim, algumas imputações que Hegel faz à referida obra de Newton em suas *Lições*:

Hegel aponta algo de que carece a abordagem newtoniana quando a ela se direciona um olhar a partir do enfoque filosófico: “a ideia mesma, em sua infinidade, o objeto de conhecimento” (LHF/ESP, p. 221, tradução nossa). As duras imputações que Hegel fará à filosofia newtoniana remetem a uma espécie de exclusão da metafísica, que o próprio Hegel denuncia a partir de uma referência direta a um lema que Johann-Gottlieb Buhle atribui a Newton: “Física, cuidado com a metafísica!” (LHF/ESP, 362, tradução nossa). E que Hegel estende para “ciência, cuidado com o pensamento!” e, assim, a partir de então, abrange nessa crítica “todas estas ciências físicas, até hoje”, que “foram mantidas e continuam a ser fiel a este lema, sem se deixar levar pela investigação de seus conceitos, pelo pensamento dos pensamentos” (LHF/ESP, 362, tradução nossa).

Ademais, sobre o posicionamento de Newton na *Fenomenologia*, Jean Hyppolite reforça as críticas de Hegel à teoria da atração universal e à forma com que Newton irá construir a convergência de “todas as leis à unidade de uma única lei” (JH, p. 143). Segundo Hyppolite, “Newton apresenta, como atração universal, fenômenos tão diversos como a queda livre de um corpo em nosso planeta e o movimento geral dos planetas em torno do Sol na direção expressa das leis mais específicas de Kepler” (JH, p. 143). Contudo, segundo Hegel, ainda que a lei tenha “em si a diferença mesma”, ela “só a tem como universal e indeterminada” (FEN, p. 118). Jean Hyppolite desenvolve esse argumento apontando como a teoria da atração universal de Newton foi sido atacada nos estudos de juventude de Hegel:

Ocorre que Hegel – desde sua dissertação de Iena sobre o movimento dos planetas – esforçou-se em mostrar o erro de semelhante redução: ela só chega a uma fórmula abstrata que, sem dúvida tem o mérito de anunciar a legalidade como legalidade, mas faz com que toda diversidade qualitativa do conteúdo desapareça (JH, p. 143).

O desaparecimento da “diversidade qualitativa do conteúdo” é o resultado dessa “fórmula abstrata”. Dessa forma, Jean Hyppolite especifica o motivo de a teoria da atração universal de Newton ter sido atacada nos estudos de juventude de Hegel. A partir de referida teoria de Newton, encontramos páginas da *Fenomenologia* em que Hegel se dedica a essa problemática como típica da figura do entendimento, trazendo alguns questionamentos referentes a determinidade, que estaria prejudicada nesse movimento que se explicita na teoria newtoniana. Terry Pinkard coloca essa questão de forma muito clara: “quanto mais geral for esta lei, mais vazia ela se torna” (PINKARD, 1996, p. 40, tradução nossa). A questão central, portanto, poderia ser simplificada da seguinte forma: como estabelecer uma lei única em que as múltiplas leis possam estar reunidas sem que isso resulte na perda da determinidade da lei, tornando-a por demasiado genérica. Nas palavras de Hegel na *Fenomenologia*, sua posição é expressa da seguinte forma:

“o entendimento deve fazer coincidir as múltiplas leis *numa* lei só. [...] Mas com esse coincidir, as leis perderam sua determinidade; a lei se torna mais superficial e, de fato, por aí não se encontra a unidade *destas* leis *determinadas*, mas sim uma lei que deixa de lado sua determinidade [...]” (FEN, p. 118).

Tendo como paradigma a lei da atração universal, esta “diz apenas que *tudo* tem *uma* diferença constante com *Outro*” (FEN, p. 118). A contradição entre a unidade dessas múltiplas leis e a diferença entre elas é expressa na contradição que aquilo que Hegel chamará de “conceito da lei mesma”, “conceito puro de lei” comporta. Assim, torna-se um pouco mais nítido porque Hegel afirma que a “atração universal – ou o conceito puro de lei – contrasta com as leis determinadas” (FEN, p. 119) já que ela lhes nega a diferença, no entanto esse é apenas um primeiro momento do movimento. Como introdução a essa questão, vale destacar como Terry Pinkard enfatiza uma necessidade conceitual que fundamente a relação entre as leis particulares e essa lei geral, de modo a afastá-la de uma abstração que é frequentemente alvo de críticas por parte de Hegel na figura do entendimento:

para que essa concepção metafísica da força funcione como um objeto de conhecimento, ela deve ser concebida não apenas como uma abstração progressiva de leis mais particulares; em vez disso, essa lei deve exibir alguma forma de necessidade conceitual para tal [abstração], de modo que as leis mais particulares possam ser vistas como consequências necessárias dessa lei mais geral; (PINKARD, 1996, p. 40).

Quando consideramos a atração universal, o entendimento pensa equivocadamente estar diante de uma “lei universal, que exprime a universal efetividade *como tal*” (FEN, p. 119), mas o que o entendimento encontra ao entrar em contato com o conceito puro da lei – ao qual Hegel

também se refere “como essência ou o verdadeiro interior” (FEN, p. 119) –, é algo que ultrapassa a lei como tal, visto que a determinidade refere-se ao fenômeno e “a determinidade [...] é apenas momento evanescente” (FEN, p. 119). Retomaremos a seguir o quão importante é que esse verdadeiro aponte para o “interior” conforme mencionado nessa citação acima, já que Hegel empregará esforços para que esse movimento de surgimento do conceito de lei não signifique uma retroação a uma abstração dessa determinidade do fenômeno, reduzindo a lei à tratativa de nexos que se estabelecem mediante uma necessidade, digamos, meramente fenomênica, exterior aos termos que conectam. Segundo Hegel,

“O conceito puro da lei, como atração universal, deve entender-se em seu verdadeiro sentido, de que nesse conceito como no *Simples absoluto*, as *diferenças* que ocorrem na lei como tal *retornam* de novo *ao interior*, como *unidade simples*; esta unidade é a *necessidade interior de lei*” (FEN, p. 119).

Vale mencionar alguns desdobramentos que Hyppolite nos apresenta sobre essa constatação e que consideram o diálogo que Hegel estabelece com outros filósofos ao abordar a necessidade desse vínculo e para onde essa necessidade aponta quando nos debruçamos nessa figura da consciência. Segundo Hyppolite, “[o] conceito de lei – a unidade das diferenças – não vai somente contra a pluralidade empírica das leis, mas contra a própria lei. Com efeito, exprime a necessidade do vínculo entre os termos que se apresentam como distintos no enunciado da lei” (JH, p. 143). Como podemos melhor esclarecer essa necessidade do vínculo entre esses dois termos que o conceito exprime no enunciado da lei? Primeiro, vale ressaltar que há uma relação entre esses termos, que essa relação comporta uma dinâmica que se estabelece entre eles. Segundo o exemplo que Hegel nos traz, “se a eletricidade *positiva* é posta, também a *negativa* é, *em si*, necessária; porque o *positivo* é somente como relação a um *negativo*, ou seja, o *positivo* é *nele mesmo* a diferença de si mesmo, como também o negativo” (FEN, p. 120). Contudo, essa relação que podemos identificar entre esses termos não é suficiente para explicar que a eletricidade tenha como propriedade essa divisão entre positivo e negativo. Nas palavras de Hegel, “não é necessário em si que a eletricidade enquanto tal se divida assim. Como *força simples*, é indiferente diante de sua lei *ser* como positiva e negativa” (FEN, p. 120).

A relação no âmbito dessa divisão não dá conta da abrangência daquilo que Hegel situa como o conceito de lei, pois, segundo Hyppolite, essa relação entre os termos apenas enuncia “a necessidade da lei sob uma forma analítica” (JH, p. 143), ela seria, portanto, restrita a uma espécie de dicotomia entre a diversidade e uma unidade que é meramente abstrata. A necessidade da existência em geral da lei, nesse caso, “ou é porque a *encontraram*, logo não é nada necessária, ou então a sua existência é por meio de outras forças; logo a sua necessidade é uma necessidade externa” (FEN, p. 120). Hyppolite explica melhor essa crítica se remetendo

aos estudos de juventude de Hegel, a “*Lógica de Iena*” (JH, p. 144), nos quais Hegel se distancia da abordagem de Hume sobre o entendimento, segundo a qual o discernimento se prenderia à possibilidade de separação de uma diversidade de termos substanciais e não haveria, portanto, diferença para além da possibilidade de separação (JH, p. 144). Segundo Hyppolite, Hegel explicita nesses estudos que tal abordagem não avança para além do que a representação sensível aparentemente oferece: a separação em termos que não estão, de fato, em relação, mas que são colocados lado a lado como indiferentes uns aos outros, precisando de uma conexão que lhe seja estabelecida de forma exterior. Aqui temos o cerne dos impasses com relação à conexão necessária em Hume, na qual, na leitura de Hyppolite sobre Hegel, “a identidade do entendimento permanece analítica, é uma tautologia, ao passo que a diversidade sensível permanece uma diversidade; decerto conduz uma síntese, mas síntese empírica e sem necessidade” (JH, p. 144).

Podemos, assim, indagar qual será a proposta de Hegel na figura do entendimento para que haja aqui uma relação entre as diferenças que seja uma relação que lhes é interior. Na percepção de Hyppolite sobre esse momento da *Fenomenologia*, “[a]preende-se aqui um dos caracteres mais profundos da especulação hegeliana: introduzir a vida e o vir-a-ser no próprio pensamento, em vez de renunciar ao pensamento para voltar ao fenômeno [...]” (JH, p. 146). Essa citação nos remete àquelas passagens *das Lições sobre a História da Filosofia* em que Hegel menciona como a abordagem newtoniana desconsidera “a ideia mesma, em sua infinidade” e como essa desconsideração se atém àquela advertência “ciência, cuidado com o pensamento!” (LHF/ESP, 362). Não renunciar ao pensamento parece ser aqui, antes de tudo, avançar para além do entendimento, adentrar e superar aquilo que nos é proposto nessa figura da consciência, completar o movimento em que Hegel busca introduzir a vida e o vir-a-ser no pensamento, o que passará por não restringir o conceito a uma lei que busca dar conta de relação entre diferentes momentos substanciais (FEN, p. 109), entre os quais uma conexão se estabelece de forma externa.

Feita essa consideração, a citação de Hyppolite também sintetiza uma ideia que nos é muito cara, uma vez que não se trata aqui de se voltar ao fenômeno como se ele fosse o objeto de uma evidência empírica. A determinação sensível não está revestida da certeza que o saber inicialmente lhe conferiu e Hegel não retroage a esse aspecto solidificado que o fenômeno, enquanto apreendido, conferiria à consciência. Notamos um movimento no sentido oposto, naquele que busca empurrar a consciência para um passo à frente, para a desconstituição desses termos substanciais como marca da passagem dessa figura, na qual o “*fenômeno como*

fenômeno” cumpre um papel na mediação a partir de sua manifestação fenomênica, sem se cristalizar em uma representação. Assim,

seria preciso que cada determinação fosse pensada como infinita, ou seja, como diferente de si mesma: neste caso, o próprio espaço se torna o tempo, e o tempo espaço. A relação não é mais imposta de fora às determinações substancializadas, ela é a própria vida dessas determinações; [...] (JH, p. 145).

Hyppolite sintetiza essa abordagem hegeliana utilizando-se novamente de ideias que Hegel desenvolveu em seus estudos da sua juventude, em seu artigo sobre *Direito Natural*. O método filosófico “deve elevar o entendimento à razão e tornar móveis as determinações do pensamento – isto é, pensar dialeticamente” (JH, p. 146). Hyppolite traz esse movimento em dois momentos: (i) aquele no qual o entendimento descobre a necessidade em si mesmo, por meio das tautologias das quais se vê diante ao buscar uma explicação para a necessidade da lei, como no exemplo “o corpo cai assim porque cai assim” (JH, p. 147); e (ii) a passagem do “movimento na ‘Coisa mesma’ à dialética que infunde a vida no ‘calmo reino das leis” (JH, p. 147).

Identificamos o entendimento como aquele que estabelece realiza um trabalho de diferenciação e de afirmação daquilo que é enunciado como uma lei na qual “a diferença é captada *imediatamente* e acolhida no universal” (FEN, p. 119). Contudo, conforme Hyppolite, “a força é posta como a necessidade da lei: é em si e permanece aquilo que é fora do entendimento, ao passo que o entendimento fica incumbido das diferenças, em particular da própria diferença entre a força em si e a lei, por meio da qual se exterioriza” (JH, p. 147). A lei enuncia o conteúdo daquilo que é apreendido como força e, portanto, essa diferença entre a lei e a própria força, no que tange ao conteúdo, é uma diferença que inexiste, na medida em que o entendimento pode, por meio da lei, reproduzir aquilo que pôde ser por ela enunciado.

Percebemos que, no movimento que começa a ser aqui construído, a Coisa mesma não interessa tanto, pois aparece ainda apartada desse movimento a partir do qual se torna necessário para a própria consciência enumerar as diferenças com que a força em suas leis particulares se expressa. Importante ressaltar que esse trabalho da consciência ocorre de acordo com uma necessidade interna ao próprio entendimento. Sobre esse ponto, há uma citação muito precisa de Terry Pinkard que afirma como o entendimento constrói aqui algo que “deve ser” (PINKARD, 1996, p. 41, tradução nossa), que necessita de uma espécie de confirmação desses diversos momentos enumerados. Constata-se que, em uma teoria, “[e]m vez de ser o resultado de uma revelação especial que acessa, atrás da cortina da aparência, o mundo das coisas suprassensíveis em si mesmas, parece ser o próprio ‘entendimento’ exigindo que a natureza se conforme a uma teoria que ele estabeleceu” (PINKARD, 1996, p. 41, tradução nossa).

Feita essa observação, que começa a esboçar com mais nitidez as contradições dessa figura da consciência. Vale destacar que, como citamos rapidamente acima, a esse movimento, Hegel chamará de “explicar” (FEN, p. 121). Isso porque nele há a tradução de um formalismo, uma equiparação abstrata entre dois termos, aquele a ser explicado e sua explicação correspondente, o que não comportaria, para Hegel, uma diferença qualitativa e aproximaria em conteúdo dois termos em questão. Veremos posteriormente que o desafio será justamente a passagem em que essa diferença qualitativa pode ser reestabelecida e a Coisa mesma é considerada novamente no que tange à diferença. Por enquanto, contudo, Hegel irá discorrer sobre o explicar que, apesar de ainda ser um movimento com suas limitações, é um momento importante ao processo, sendo que nele “a força está constituída exatamente como a lei: diz-se que ambas não são, em nada, diferentes. As diferenças são a pura exteriorização universal ou a lei, e a pura força; as duas têm o mesmo conteúdo, a mesma constituição” (FEN, p. 122)

Utilizamos aqui uma citação de Hyppolite para sintetizar o caráter tautológico do movimento que Hegel descreve: “o processo da explicação é muito geral: vai *do mesmo ao mesmo*; institui diferenças que não são verdadeiramente diferenças, para poder, em seguida, mostrar rigorosamente sua identidade” (JH, p. 148). No entanto, essa identidade não se esgota em uma relação que “não comporta qualquer diferença”, já que, muito pelo contrário, há aqui a “mudança absoluta mesma” (FEN, p. 122) expressa como “nenhuma diferença”. Para melhor explicar esse ponto, vale mencionar que “o que está presente não é a unidade, de modo que nenhuma diferença seria posta; mas sim, esse movimento, que faz certamente uma diferença; mas, por ser diferença nenhuma, é de novo suprassumida” (FEN, p. 122). “Em oposição ao conteúdo, que permanece inalterado, o movimento da explicação é, portanto, um puro movimento, um formalismo. Contudo, esse formalismo já contém aquilo que falta em seu objeto – o mundo das leis –, ele é o movimento em si mesmo” (JH, p. 149). O que parece se desenhar nesse momento da filosofia hegeliana é uma passagem do quantitativo e formal para o qualitativo, no qual, do movimento que expressa esse formalismo possa ser possível extrair algo que diz respeito ao conteúdo, algo que se apresenta como diferença da Coisa mesma.

Essa contradição pode ser expressa em uma transmutação daquilo que Hegel chama de (i) primeiro mundo suprassensível, que consiste no “reino tranquilo das leis, a cópia imediata do mundo percebido” em que “a lei era em geral *o-que-permanece-igual* consigo, assim como suas diferenças” (FEN, p. 123) em (ii) um segundo mundo suprassensível, ou também chamado de “mundo invertido”, no qual “lei e diferença são ambas o contrário delas mesmas: o *igual* as si, antes, se repele de si; e o desigual a si, antes se põe como igual a si” (FEN, p. 123). Alexandre Kojève nomeia esse trecho da *Fenomenologia* de “o mundo invertido e pervertido do dualismo

transcendentalista” (KOJÈVE, 2014, p. 46). As descrições que Hegel traz sobre esse mundo invertido são extremamente curiosas, de forma que se torna difícil não nos indagarmos sobre a função que esse mundo invertido tem nesse momento da *Fenomenologia*. Em uma descrição mais geral, segundo Hegel, “a lei desse mundo invertido, o *homônimo* do primeiro mundo é assim o *desigual* de si mesmo; e o desigual desse primeiro mundo é também *desigual a ele mesmo*, ou vem-a-ser *igual a si*” (FEN, p. 124). Ou seja, o mundo invertido consiste nesse “homônimo” enquanto portador de duas características: (i) ao primeiro mundo *desigual* de si mesmo; e (ii) ele próprio, o mundo invertido, *desigual a ele mesmo* (em duplo movimento) – o que lhe confere, simultaneamente, a característica de vir-a-ser *igual* a si por meio dessa dupla negação que opera nesse mundo invertido. Os exemplos sobre em que consiste a lei desse mundo invertido causa-nos ainda maior estranheza: “o que na lei do primeiro mundo era doce, nesse Em-si invertido é amargo, e o que naquela lei era negro, nessa é branco” (FEN, p. 124), entre diversos outros exemplos.

Hegel aproxima o mundo invertido do Em-si, do essencial, da lei “*propriamente* ou no *interior* da coisa” (FEN, p. 125) e esse é o primeiro passo para compreender a sua importância, ainda que esse “mundo invertido” não se sustente, de fato, como portador de uma essência interior das coisas, ou seja, que o entendimento falha aqui em demonstrar suficientemente a modalidade de saber que ele próprio reivindica. Aliás, Hegel não está mesmo interessado em uma dicotomia na qual substâncias subsistam separadamente. Robert Pippin indica que o desenvolvimento desse mundo invertido é uma resposta a “um problema comum”, a “um paradoxo” que se refere a autores como Aristóteles, Leibniz, Newton e principalmente Kant:

“que a dualidade não-sensível/ sensível que agora encontramos como necessária para que haja experiência resulta em um ‘mundo invertido’, um paradoxo que não pode ser resolvido a menos que a origem de tais condições para a unidade seja reinterpretada de maneira propriamente hegeliana” (PIPPIN, 1999, p. 133, tradução nossa).

Percebemos que esse contrário que se estabelece na lei e na diferença e que marca do mundo invertido não se resume a uma mera dicotomia substanciada, mas consiste em uma espécie de paradoxo a que Hegel buscará dar um destino. Terry Pinkard irá afirmar que essa forma com que Hegel descreve esse mundo invertido não deixa de ter um viés “sardônico”, que ironiza ideias de seus contemporâneos e contribui para dar sustentação às suas críticas de que o entendimento, como modalidade de saber, poderia oferecer algum fundamento sobre a verdade a partir de mundo metafísico suprassensível (PINKARD, 1996, p. 42). Contudo, Hegel não deixa de reconhecer que há aqui um elemento importante que irá impulsionar o movimento da figura do entendimento e que se refere àquilo que Hegel quer enfatizar com esse desenvolvimento de um mundo invertido. Hegel irá nos advertir que

“tais oposições de ‘interior e exterior’, ‘fenômeno e suprassensível’ como o de dois tipos de efetividade, aqui já não ocorrem. As diferenças repelidas não tornam a dividir-se entre duas substâncias que lhes deem suporte e confirmam um subsistir separado – por onde o entendimento, surgido do interior, recaísse em sua posição precedente” (FEN, p. 125).

Segundo Pinkard, “o próprio absurdo dessa ideia deve motivar aqueles que têm esse tipo de conceituação a pensar sobre o que está acontecendo em tal caso –, isto é, a pensar sobre *a natureza de sua atividade conceitual*, e não sobre as oposições particulares que surgem” (PINKARD, 1996, p. 42). Importante destacar que, nesse mundo invertido, apesar de as inversões que Hegel traz como exemplos se referirem a representações, ou melhor dizendo, caracterizarem-se por algo “sensivelmente representado” que se contrapõe àquilo percebido como fenômeno (o que tem sabor doce seria “*Em-si*” amargo e etc.), não é sobre a representação sensível da consolidação dessa diferença que se trata, como de um polo subsistindo a outro. Vale ressaltar como Hyppolite sintetiza aquilo que parece ser a proposta de Hegel nesse momento, trazendo uma abordagem da diferença até uma espécie de resolução – mas que parece não resolver de fato o que está aqui em questão:

Hegel busca uma ciência que permaneça ciência, sem renunciar, no entanto, à diferença qualitativa; e a solução que acredita poder oferecer a esse problema – a dialética – resulta em um remanejamento da diferença qualitativa, que impulsiona esta diferença até sua resolução, por meio da oposição e da contradição (JH, p. 149).

Na *Fenomenologia*, essa passagem é apresentada como o “conceito absoluto da diferença como diferença interior” (FEN, p. 126). Segundo Hegel, “[h]á que *pensar* a mudança pura, ou a *oposição em si mesma: a contradição*” (FEN, p. 126)

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

Nessa citação que consideramos, de certa forma, um tanto enigmática, Hegel parece buscar desenvolver como o conceito de diferença como interior torna-se possível de ser experienciado a partir desse mundo invertido. Importante ressaltar que essa diferença não é experienciada como um acesso direto ao Universal incondicionado, como um saber que se formula sobre a verdade das representações do “mundo ultrapassado” ou, ainda, como um ticket para o ingresso em um “mundo invertido” no qual as coisas se mostrariam como efetivamente são. Caso assim fosse, Hegel estaria endossando o transcendentalismo com que busca romper. O resultado desse movimento será, de fato, uma espécie de mudança de perspectiva da consciência, em que a cisão entre sujeito e objeto começa a ser de fato questionada pela tomada do próprio entendimento como objeto da consciência. Nesse sentido, Terry Pinkard, nos seus

comentários sobre esse trecho da *Fenomenologia*, nos faz notar o verdadeiro objeto do entendimento que começa a ser tornar mais nítido:

O que realmente está acontecendo nas reivindicações do “entendimento” sobre a natureza desse mundo suprassensível metafísico é que o “entendimento” está fazendo reivindicações apenas sobre suas próprias atividades de construção do mundo. Não é tanto a descrição de um mundo suprassensível além da aparência, mas a descrição de sua própria estrutura para descrever o mundo (PINKARD, 1996, p. 43, tradução nossa).

Poderíamos nos questionar aqui no que essa solução proposta por Hegel se diferencia da filosofia Kantiana, já que identificamos uma tomada do entendimento como objeto a partir da estrutura que o próprio entendimento se utiliza para descrever o mundo. Não seria, então, o mesmo movimento que Kant faz com a revolução copernicana que trabalhamos no item 4.2. acima? Contudo, percebemos elementos que apontam as diferenças da abordagem hegeliana. A diferença que é para nós a mais evidente é que, na *Fenomenologia*, o que se segue não consiste em um estudo detido sobre essas estruturas no âmbito da consciência assim como Kant apresentava em sua doutrina transcendental, isto é, enquanto os limites e possibilidades de conhecimento dos quais a própria razão pode dispor em seu exercício. Citamos que, em *Fé e Saber*, Hegel é claro em suas críticas ao acusar Kant de tratar a razão como “apenas entendimento” (HEGEL, 2011, p. 20). Ademais, ainda que Pinkard aponte semelhanças entre esse ponto da *Fenomenologia* e as antinomias kantianas (PINKARD, 1996, p. 42, tradução nossa) – cujo par de argumentos (tese e antítese) levaria a conclusões contraditórias – o uso que Hegel faz da contradição aqui é outro, como tentaremos, pelo menos, direcionar.

Outra comparação com Kant se relaciona com as unidades sintéticas da apercepção e, sobre esse ponto específico, vale ressaltar que Robert Pippin (1999, p. 131) traça interlocuções muito aprofundadas entre os dois autores. No item 3.2. dessa pesquisa, mencionamos que em Kant o “eu” surge como unidade transcendental da autoconsciência, sujeito de uma ação responsável pela ligação do diverso dado pela intuição sensível no entendimento como condição objetiva do conhecimento. (KANT, 2012, p. 133). Assim, abordamos que o “*Ich denke*” postula a unidade sintética da apercepção como constitutiva da “objetividade”, buscando romper, como afirma Lebrun, com o discurso da “representação” que sempre busca imprimir no objeto um índice de exterioridade (LEBRUN, 1998, p. 180). Retomados esses elementos, vale ressaltar agora que Robert Pippin aborda essa questão apontando que se para Kant o representar “está unificando uma diversidade de elementos, [...] a questão básica tornou-se então se é possível uma explicação estritamente empírica do fundamento ou base de tal unidade” (PIPPIN, 1999, p. 132, tradução nossa). É evidente que a resposta aqui é negativa, já que, como ressalta o

comentador “deve haver uma base não empírica para tal unidade, ou conceitos puros, entendidos por Kant como condições subjetivas para a possibilidade da experiência” (PIPPIN, 1999, p. 132, tradução nossa).

As discussões que se seguem sobre esses conceitos puros e as condições subjetivas da experiência são de suma importância para compreendermos no que a abordagem hegeliana difere daquilo que Kant está nos propondo aqui. Robert Pippin explica que há nas condições aperceptivas de Kant uma proximidade com o movimento hegeliano, que se faz notar desde a certeza sensível, já que aquela distinção do objeto o coloca necessariamente como um objeto da minha própria experiência, apontando para um aspecto subjetivo importante. Assim, Pippin descreve aquela que seria a problemática comum entre os dois filósofos:

os resultados de qualquer relação natural ou casual entre um objeto e um episódio sensível em mim não poderiam contar como *minha* representação do objeto [...] a menos que o objeto seja “para mim” o objeto de minha atividade representativa, e esta atividade consciente exige uma explicação de sua condição (PIPPIN, 1999, p. 132, tradução nossa).

Assim, a questão se volta a como se torna possível a unidade do objeto para a consciência e, em resposta a essa questão, percebemos que inicialmente a abordagem de Hegel “requer uma confiança em um fundamento não-sensível, ou, em seus termos, um ‘universal incondicionado’” (PIPPIN, 1999, p. 131, tradução nossa). Como trabalhamos de forma exaustiva neste item, o percurso da consciência exige a passagem pelo entendimento, no qual encontramos um descolamento da junção de qualidades sensíveis apreendidas para um papel do entendimento na experiência do objeto. Contudo, também aqui Hegel dará um destino muito diferente à questão da autoconsciência, tratando-a como uma passagem necessária à consciência-de-si dentro do processo de formação⁸. Essa passagem não acontece sem que Hegel busque esgotar, pelo menos em parte, uma série de formas com que as filosofias do entendimento tratam esse aspecto suprassensível da experiência, sendo que em suas divergências com Kant, Hegel nos fornece o mais crucial de suas críticas à tais filosofias. Vemos na citação abaixo como Robert Pippin começa a apontar tais críticas que anunciam um outro rumo para a sua abordagem:

mas a exigência de que haja alguns princípios não derivados de unidade que são anteriores e condicionam a possibilidade da apreensão de qualquer unidade empírica não nos leva muito longe, a menos que saibamos como especificar quais princípios são necessários para tal experiência autoconsciente, uma experiência que posso ter e saber que estou tendo (PIPPIN, 1999, p. 133, tradução nossa).

⁸ Diferenciamos aqui autoconsciência como o termo relacionado à filosofia kantiana de consciência-de-si, utilizado na tradução da versão brasileira da *Fenomenologia*. Na obra de Robert Pippin (1999), *The Satisfactions of Self-Consciousness*, o termo “self-consciousness” é utilizado para ambos os casos.

No item 3.2., mencionamos que, em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel reconhece que a autoconsciência enquanto unidade sintética da apercepção é uma descoberta importante de Kant, mas que este filósofo não teria explicado de forma precisa como essa autoconsciência surge no âmbito de sua filosofia. (LHF/ING, p. 227). Tendo em vista a citação de Robert Pippin acima indicada, podemos perceber uma mudança de perspectiva: “para entender qualquer condição autolegislada, devemos entender os requisitos para a subjetividade autoconsciente e a questão da objetividade desses requisitos” (PIPPIN, 1999, p. 134, tradução nossa).

A tomada do próprio entendimento como objeto na *Fenomenologia* tem uma outra relação nessa dicotomia sujeito e objeto trata-se aqui de uma contradição entre o mundo fenomênico e o mundo suprassensível (o mundo invertido), mas não estamos diante de um mundo suprassensível apartado de toda e qualquer experiência e inacessível como um campo metafísico. Robert Pippin ressalta justamente que “o problema do mundo sensível/suprassensível invertido direciona a *PhG* para aquela concepção totalmente diferente do problema da objetividade e do conhecimento [...]” (PIPPIN, 1999, p. 131, tradução nossa). Trata-se uma forma de conceitualizar própria da consciência que apontará para como essa consciência se torna autoconsciente, ou, nos termos hegelianos, consciência-de-si, o que significa como essa consciência se coloca no mundo e não se trata mais de formular um saber sobre a verdade do fenômeno. O próprio interesse da consciência se transforma. “Devemos entender o que um sujeito deseja em seu intercâmbio com o mundo, e como a satisfação de seus desejos e as estratégias para satisfazê-los são mediadas por sua experiência com outros sujeitos” (PIPPIN, 1999, p. 134, tradução nossa). Portanto, o que descrevemos até então é um movimento oposto àquele de Kant, trata-se em Hegel de um movimento que opera enquanto reflexão que pode ser experienciada enquanto um movimento mediado pela aparência do fenômeno, a partir do qual Hegel busca uma abertura para o surgimento do que chamará de “infinidade”, ou “conceito absoluto” (FEN, p. 127). A forma com que Hegel descreve esse momento é extremamente intrigante e obscuro:

Esta infinidade 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 (FEN, p. 127).

Estamos aqui no momento de saída da consciência (e não de um retorno a subjetividade) e a passagem para a “consciência-de-si”, que se dá por um retorno que considera a socialidade e historicidade da forma com que a consciência se põe no mundo. Aqui testemunhamos um

problema dos limites do escopo dessa pesquisa. A novidade de Hegel com a sua abordagem sobre as cisões entre o saber e a verdade, o sujeito e o objeto, só toma um contorno próprio quando entendemos o prosseguimento que Hegel dá a esse assunto, as consequências, o caminho que é proposto daqui em diante. Alexandre Kojève aponta como as transformações do entendimento remetem a outras partes da *Fenomenologia* como a consciência-de-si (Capítulo IV) e a razão (ideia de vida) (Capítulo V) (KOJÈVE, 2014, p. 46). No entanto, buscando dar algum contorno para os pontos que foram levantados nesse percurso, formulamos algumas questões para serem, pelo menos em parte, respondidas: o que aconteceu com o objeto da certeza? O que aconteceu com o saber sensível? Existe verdade nas qualidades sensíveis que apreendemos do objeto? Se o fenômeno, que surgiu como fenômeno, é aparência (e não certeza), então onde podemos localizar o verdadeiro dessa figura? E, por fim, por que a saída do entendimento não condiz com uma abordagem metafísica, isto é, no que ela difere do mundo suprassensível que é criticado enquanto modalidade de saber do entendimento? Por entender que essas questões recapitulam os pontos essenciais dessa pesquisa, buscaremos desenvolvê-las a título de considerações finais.

5. Considerações Finais

Do lado de fora da janela chove, já faz horas que chove sem parar. Eu ouço a chuva caindo nos telhados, nos carros, no asfalto. Nos bueiros, eu ouço o barulho das águas de dezembro, sem saber muito bem o sentimento sobre o pouco de história que agora me lembro. E por mais que eu tente acessá-lo, como os riscos de chuva ao tocá-los, não mais o tenho. A mente maquina sobre o apodrecimento como o aparecimento de uma metafísica do silêncio. E caminha entre os meus dedos como uma formiga entre as marcas mais difíceis da minha vida o anseio de quem veio a conhe...sê-lo. Do lado de fora da janela chove, já faz horas que não para a chuva, como quando não havia respostas que não fossem suas, o argumento galopa na busca de um momento de verdade visto com uma grande lupa –, sob uma grande lua, brilhante no céu sem estrelas: todas ofuscadas por uma redonda grandeza. Eu sinto, eu vejo, eu ouço a chuva, apreendo seu cheiro e eu digo: “a chuva” como se em seus diversos riscos ela fosse uma. E os rios que provocam risos no caminho que trilham ao escorrerem pela nuca são apenas um desafio que o modesto raciocínio encurta. O ponto de luz que cruza o ponto cruz da cortina semiaberta é como a luz que me tem por certa só enquanto a vejo como meta. As mãos tocam o vapor rente ao vidro, sentir nos dedos como eu consigo, em um som tão distante, ouvir tudo ao pé do ouvido. Tudo deveria ter sido caso fosse possível abstrair o silêncio de um mundo todo ruído. E as bordas inconsistentes de objetos iluminários são manchas que espelham qual o vidro de um aquário o mundo externo em efêmeros clarões: vermelho amarelo branco, atravessando o silêncio que vem de algum canto. E por dentro tudo parece regido sob o movimento dessas águas turvas, a incerteza como o mareado que encurva a luz reta à minha retina – no ângulo exato para que eu possa lhe chamar de minha. Meu saber, a minha vida. Mas... por mais estranho que pareça, essa lágrima contida... foi impossível de a-ter sozinha (a autora).

O caminho que trilhamos nessa pesquisa foi animado por uma busca pela verdade, uma busca que nos situa dentro das questões sobre as possibilidades do saber e como tais questões surgiram com o marco da modernidade, que ressaltamos a partir do pensamento cartesiano. Buscamos preliminarmente desembaraçar algumas noções com o objetivo de nos debruçar sobre a proposta hegeliana nesses três primeiros capítulos da *Fenomenologia* e, assim, tratar do objeto da certeza em Hegel como ele é definido de início e qual o seu destino. Se, como trabalhamos exaustivamente em nossa introdução e desenvolvimento da pesquisa, é característico da filosofia hegeliana que o objeto falhe em corresponder ao essente que a consciência inicialmente lhe atribui, indagamos como poderíamos situar em Hegel a questão da verdade para além de uma resposta cética com relação ao seu alcance e para além de uma mera investigação das faculdades do conhecimento que excluem a verdade do objeto de toda experiência possível.

Como primeira questão que guia estas considerações finais abordaremos qual o destino do objeto da certeza, já que ele mesmo não corresponde à verdade da consciência. Nesse sentido, buscamos diferenciar a forma com que Hegel trata esse objeto tanto do ponto de vista do cogito cartesiano como do da ideia de Deus. Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes estabelece o seu próprio método, um método que parte de uma postura filosófica que tem como

principal norte a dúvida hiperbólica, a destruição de todo um gênero de conhecimento que pode ser considerado duvidoso, mas que não coloca em questão a própria consciência que duvida na medida em que ela é detentora do saber questionado. Não por outro motivo, ao final da exploração do método da dúvida posta em ação, Descartes reivindica uma certeza que se refere justamente a essa subjetividade que, por duvidar, pode atestar a sua existência na medida que experimenta esse pensar que procede de si próprio. Para a saída do subjetivismo a que essa primeira evidência estaria sujeita, Descartes recorre a uma representação do que seria a ideia de Deus como causa eficiente da existência do ser pensante, como uma absoluta certeza, que trabalhamos a partir das *Meditações* e dos *Princípios da Filosofia*.

Vimos que em Hegel, por sua vez, a primeira certeza, a certeza sensível, está fadada ao fracasso, mas é importante dizer que ela fracassa com relação ao seu objeto, ao essente, ao isto sensível e, por conseguinte, ela fracassa enquanto o seu próprio saber sobre tal objeto. Essa sucessão de fracassos a que somos apresentados na *Fenomenologia* não exclui a questão da certeza por completo, nem mesmo das próximas figuras que não trabalhamos nessa pesquisa – basta lembrar que o Capítulo IV da *Fenomenologia* chama-se *A verdade da certeza de si mesmo*. Vale reiterar, portanto, o quão importante é essa divisão entre as figuras e que o primeiro fracasso se refere ao objeto da certeza na forma com que ele é inicialmente tomado, em sua particularidade. Em Hegel entendemos que a própria consciência está reduzida não apenas a esta, mas a sucessivas modalidades de saber sobre os diferentes objetos que são tidos como verdadeiro naquele momento e as figuras da consciência representam essas formas que o conhecimento cognitivo pode assumir. A não correspondência do objeto ao saber que lhe é imputado resulta, portanto, em uma espécie de perda de si para consciência que se agarrava àquele tipo de saber como a sua própria verdade, mas, ao mesmo tempo, há nesse processo uma reconciliação, que obriga essa consciência a rever os padrões de medida que ela mesma estabeleceu e assumir estabelecer novos objetos que são marcas dessa reconciliação.

Hegel não define cada uma dessas figuras da consciência como modalidades de saber em uma linearidade histórica, apesar de se colocar implicitamente em diálogo com diversas tradições filosóficas que o antecederam. O que é realmente notável nesse aspecto de sua obra, a nosso ver, é que, por não nos fornecer uma passagem temporal explícita e bem encadeada de como essas figuras surgiram na história da filosofia, Hegel nos sugere um movimento que se completa nas sucessivas contradições que a consciência vai experimentando em seu percurso, como se houvesse uma história naturalmente estabelecida pelas tensões experimentadas desde a sua forma mais ingênua de distinção de um objeto como objeto da consciência, momento em

que a consciência, ao estabelecer o “seu em-si”, estabelece os padrões de medida de seu saber que serão colocados em questão.

Passemos para a aplicação desse método às figuras do objeto de estudo. Vale ressaltar que a separação entre as figuras da certeza sensível e da percepção não nos pareceu tão evidente a princípio e levamos um tempo para compreender como poderia haver duas figuras distintas, ou seja, dois momentos da consciência cognoscente que para nós pareciam lidar com a mesma coisa: o objeto que é apreendido pelos sentidos. Algo que nos ajudou nesse processo foi a pesquisa desenvolvida sobre as cisões e a identidade entre sujeito e objeto que trabalhamos no item 3.2.. Mesmo que tais pesquisas tenham se dado de forma ainda incipiente e apesar de sentirmos que elas carecem de amadurecimento, pudemos obter por meio delas conhecimentos importantes sobre o que está em jogo nesse apontar um objeto como essente na figura da certeza sensível. Ao iniciar pela certeza sensível, Hegel parte não de um simples conhecimento empírico a partir de formulações de leis gerais com base no material da experiência – como fariam os empiristas que, em dado momento de nossa pesquisa, mencionamos como aqueles que são levados ao ceticismo na visão de Hegel. Na *Fenomenologia*, a consciência parte do visar, uma relação na qual o saber intenta se referir ao particular, a um concreto que tem relação com a intuição da identidade de sujeito e objeto, como trabalhamos em referência à filosofia de Schelling. Essa é uma estratégia de Hegel para criticar as filosofias da reflexão e da subjetividade que giram em torno da determinação de opostos e que não conseguem resolver as oposições no âmbito de uma identidade absoluta. No entanto, vimos que Hegel assume, como mencionamos em dado momento da pesquisa a partir de seus comentadores, uma posição contrária àquela que ele próprio estabelece como sendo o ponto de chegada (o saber absoluto). Ou seja, iniciando por essa distinção entre consciência e objeto e aprofundando uma espécie de intencionalidade da consciência que é imprescindível para o processo cognoscente no estabelecimento dessa distinção, Hegel não deixa de se diferenciar da abordagem que Schelling faz ao iniciar pelo absoluto. A forma com que o absoluto é situado na filosofia hegeliana como sujeito logo nesse início talvez seja um ponto a ser melhor aprofundado em pesquisas futuras, mas já pudemos ter uma boa noção de que na certeza sensível não é só o conhecimento sobre o empírico que está em jogo, mas de uma possibilidade de determinação do particular que nos remete ao saber do absoluto, daquilo que pode ser tido pela consciência como um essente, ou seja, aquilo que efetivamente é. A *Fenomenologia* busca mostrar que o saber absoluto não pode ser desvinculado de um saber que só se experiencia por meio de um processo.

De toda forma, gostaríamos de ressaltar que, mesmo que haja muito em jogo nesse começo da *Fenomenologia*, Hegel parte do saber sensível e isso não nos parece algo banal.

Hegel faz uma opção importante ao estabelecer o seu interesse de partir não apenas de uma distinção qualquer entre consciência e objeto, mas de uma distinção que dialoga com uma questão filosófica central: as formas de interação entre determinações sensíveis e determinações de pensamento no percurso da consciência que conhece. Aqui também entendemos que Hegel se diferencia de Descartes: apesar de concordarmos que há intencionalidade da consciência, não há uma primazia da inteligência no processo de conhecimento, mas também, parece-nos equivocado achar que haja uma primazia do sensível, como se Hegel enfileirasse momentos e, a partir do saber sensível, pudéssemos extrair as conclusões e verdades que nos guiarão a um determinado ponto de chegada. O processo cognitivo com relação ao objeto exige, simultaneamente, a sua distinção, como isto sensível, mas ainda a apreensão de suas qualidades sensíveis, a unificação que se dá pelo entendimento e muito mais, já que no final do entendimento Hegel nos joga para como a consciência-de-si se encadeia para suprir a falha do entendimento em sua autoconsciência, que poderíamos dizer que é uma falha da consciência solipsista em dar conta de sua própria verdade, sem mediação entre outras consciências-de-si.

Poderíamos dizer, portanto, que não há verdade possível de ser apreendida tão somente pelas qualidades sensíveis do objeto (o que temos é a experiência das múltiplas propriedades do objeto reunidas em um meio comum a partir da nossa capacidade constituirmos aquela coisa como tal) e não há verdade possível na tomada do entendimento como aquele que unifica e estabiliza a falha da percepção em tal apreensão, como um acesso ao interior das coisas ou um mundo suprassensível que revele a verdade das coisas. Cabe mencionar que essa crítica ao entendimento, concomitante com o surgimento do conceito absoluto, foi (e ainda é) extremamente difícil, principalmente porque nos atemos a um estudo aprofundado apenas desses três primeiros capítulos da *Fenomenologia* e a saída que Hegel está nos propondo ao final do entendimento parece nos jogar para próxima figura como um passo necessário, o que, de fato, não deixa de ser fascinante. É incrível como a figura da consciência-de-si surge como uma necessidade do entendimento dentro desse processo em direção ao absoluto, já que ela lança a consciência para a sua colocação na história e na sociabilidade, apontando para um desenvolvimento do conceito absoluto que não pode ser captado no momento de seu surgimento. Assim, a parte da *Fenomenologia* que diz respeito à consciência não resta totalmente superada como algo que fica para trás, mas é interpretada como uma espécie de movimento preliminar necessário da socialização e historicização da consciência.

Dados os limites da nossa pesquisa, podemos dizer que nesse momento reforçamos essa metáfora que nos surgiu durante o desenvolvimento da pesquisa – as águas turvas do entendimento – para pensar em que contexto temos essa primeira introdução do conceito

absoluto na *Fenomenologia* e do qual não conseguíamos afastar um certo quê de abstração no momento de seu surgimento. E que surpresa foi, já em vias de concluir a pesquisa e, após já termos definido o título, encontrarmos uma referência de Robert Pippin a esse momento da figura do entendimento como uma impressão de aqui estarmos “de repente mergulhados nas águas especulativas [*speculative waters*] de Hegel” (PIPPIN, 1999, p. 138, tradução nossa). Essa era uma dificuldade que enfrentávamos mais para o final do desenvolvimento dessa pesquisa e ela se referia a como esse universal incondicionado seria superado em uma espécie de “aspecto metafísico” com que ele parecia surgir na figura do entendimento. Havíamos nela constatado a sustentação do desmoronamento do objeto sensível, o fenômeno que surge como fenômeno e a consciência que toma ciência da mera aparência do objeto, marcado, então, pelo negativo. O entendimento tenta suturar essa falha como pode e Hegel trabalha de forma muito complexa os diálogos com outras abordagens filosóficas encadeando de forma difícil as várias contradições que marcariam essa modalidade de saber. Ressaltamos a abordagem do jogo das forças, em que forças opostas parecem se mostrar como interdependentes em seu aparecer, isto é, enquanto força recalcada e sua exteriorização. Ainda citamos o aspecto da lei e, por fim, o mundo invertido ou suprassensível, em que, de forma ainda muito obscura, pudemos pinçar como Hegel parece buscar fundamentos importantes do seu método dialético nesse momento do conceito. Todo esse movimento nos leva a uma outra proposta de fundamentação do saber e de abordagem da objetividade que, todavia, deixaremos para uma pesquisa profunda.

6. Referências Bibliográficas

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: Descartes – Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: Descartes – Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

DESCARTES, René. *O mundo ou o tratado da luz*. Tradução de Érico Andrade. São Paulo: Editora Hedra, 2011.

FICHTE, Johann Gottlieb. *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. In: Col. Os pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1984.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia*. In: Col. Os pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973.

HEGEL, Georg W. Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEGEL, Georg W. Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy*. The Lectures of 1825-1826. vol. III Medieval and Modern Philosophy. Translated by R. F. BROWN and J. M. STEWART. California: University of California Press, 1990.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

HEGEL, Georg W. Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 2018.

HEGEL, Georg W. Friedrich. *A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.

HEGEL, Georg W. Friedrich. *Fé e Saber*. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Editora Hedra, 2011.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura na fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução de Sílvio Rosa Filho (coord.). São Paulo: Discurso, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Tradução e revisão técnica de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1982.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998

LEBRUN, Gérard. *Hegel e a ingenuidade cartesiana*. *Analytica: Revista de Filosofia*, v. 3, n. 1, p. 157-194, 1998. ISSN 1414-3003.

LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Illuminuras, 2010.

MORUJÃO, Carlos. *Introdução*. In: HEGEL, G. W. F. *A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.

PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University. Press, 1996.

PIPPIN, Robert B. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2ª Ed. Coleção Logos. São Paulo: Moderna, 2005.

TOLLE, Oliver. *Introdução*. In: HEGEL, Georg W. Friedrich. *Fé e Saber*. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Editora Hedra, 2011.