

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO
SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA**

**TOTALIDADE ONTOLÓGICA EM HEGEL: O PROBLEMA DA
METAFÍSICA NA *PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES***

PEDRO ADALBERTO GOMES DE OLIVEIRA NETO

**PORTO ALEGRE
2008**

PEDRO ADALBERTO GOMES DE OLIVEIRA NETO

**TOTALIDADE ONTOLÓGICA EM HEGEL: O PROBLEMA DA
METAFÍSICA NA *PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES***

**Tese apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Doutor, pelo
Programa de Pós-graduação da
Faculdade de Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do
Sul.**

Orientador: Dr. José Nicolau Heck

**Porto Alegre
2008**

DEDICATÓRIA

Dedico esta tese à minha sogra Maria da Conceição Rodrigues dos Santos (Dra. Ceixa).

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Dr. José Nicolau Heck pelo incentivo, pela orientação e oportunidade de aprendizado caro à minha formação.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul que acolheu meu projeto de estudo e deu condições à realização desta tese.

À Universidade Católica de Goiás que viabilizou as condições materiais para que esse trabalho fosse realizado.

Aos membros da Banca de Qualificação que, com suas observações e críticas, contribuíram para lapidar e fundamentar melhor o tema aqui tratado.

Aos membros da Banca Examinadora dessa tese que se dispuseram à leitura e avaliação desse trabalho.

À minha esposa e filhos que souberam conviver comigo na realização conflituosa de uma produção científica desse porte.

À minha sogra que se manteve sempre ao nosso lado, incentivando e participando de nossas crises.

Aos meus pais que sempre se dispuseram em ajudar-me, qualquer que fosse o desafio no qual me dedicasse.

Aos Professores, colegas do Departamento de Filosofia e Teologia da Universidade Católica de Goiás, que me motivaram à realização dessa tese. Em especial aos Professores: Haroldo Haimer, Uene José Gomes e Luiz Girardi, Edson Manzan Corsi e Waldir de Souza Guimarães.

Agradeço em especial ao professor Marcelo Fernandes de Aquino com quem meu estudo sobre a filosofia de Hegel se iniciou.

A todos os amantes da filosofia de Hegel, sem os quais esse trabalho não teria sido possível.

EPÍGRAFE

“A força do espírito consiste, antes, em permanecer igual a si mesmo em sua extrusão, e como o *ser-sendo-em-si* e *para-si*, em pôr tanto o *ser-para-si* quanto o *ser-em-si* apenas como momento”. (Hegel)

RESUMO

Este trabalho propõe defender que a *Phänomenologie des Geistes* de 1807 de Hegel é obra metafísica e não gnosiológica. O saber que é o objeto da mesma não é o Princípio Lógico que a sustenta, e sim a substância que, apresentada pelas figuras-de-espírito, permite à consciência compreender que seu reconhecimento passa pela indissociabilidade entre externo e interno e que o saber deve se filiar a essa concepção monista estendida ao dualismo. Esse pressuposto teórico de Hegel é o que permite o surgimento de novo direcionamento ao saber contemporâneo. E isso só se torna sustentável uma vez elaborada uma concepção metafísica dialética, realizada por Hegel em sua *Phänomenologie des Geistes*. Trata-se de obra estrutural que tanto se lança à exterioridade do discurso válido quanto expressa a interioridade veraz da consciência enquanto consciência-de-si. De maneira que seu desdobramento se apresenta no objeto em si como essência espiritual, no espírito como universalidade do saber e como consciente de sua razão objetiva e efetiva até alcançar a totalidade ontológica. A metafísica dialética erigida por Hegel é apresentada na seção 'Religião', na qual ocorre a reunião da 'Consciência'/'Razão' com a 'Consciência-de-si'/'Espírito', de forma que a consciência-de-si como espírito se põe como consciência da essência absoluta em geral. A seção 'Religião', ao mesmo tempo em que anuncia a metafísica dialética hegeliana, na reunião entre objetividade e efetividade, ainda não ultrapassa sua consciência como tal ou falta a ela elevar-se à efetividade de sua consciência-de-si ao objeto de sua consciência. Resta a ela o momento da sua absolutez ou a junção entre forma e conteúdo como espírito absoluto. No 'Saber Absoluto', o *saber conceituante* é apresentado. Hegel tenta resolver o problema da metafísica retornando a Heráclito e a Parmênides; contrapõe-se à herança moderna ao conjugar ontologia e totalidade de forma crítica, movido pela inseparabilidade lógica principal entre externo e interno. Esta, assentada no espírito que se sabe enquanto figuras-de-espírito, fundamenta a metafísica dialética defendida por Hegel e possibilita outra estrutura conceitual distinta da dicotomia moderna – fundamento filosófico da ciência generalista – e dá suporte à ciência complexa.

PALAVRAS-CHAVE: Metafísica; Interno; Externo; Saber; Ontologia.

ABSTRACT

The present study is to defend that the 1807 Hegel's *Phänomenologie des Geistes* is a metaphysical piece of work and not gnoseological. The knowledge that is its object is not the Logical Principal that supports it, but the substance that, introduced by spirit figures, allows the conscience the understanding that its recognition goes through the indissociability between external and internal and that this knowledge should go hand to hand with this monist conception extended to dualism. This Hegel's theoretical pre assumption allows the arising of a new direction to the contemporary learning. And this is only possible once a dialectic metaphysical conception is elaborated, and that is done by Hegel in his *Phänomenologie des Geistes*. It's a structural piece of work that launches through the externalisation of the valid discourse and that also express the trueful interiority of the conscience while self-conscience. It focuses on the object itself as the spiritual essence, on the spirit as the universality of the knowledge conscious of its objective and effective reason until it reaches ontological totality. The dialectic metaphysics established by Hegel is presented in the 'Religion' section, where 'Conscience/Reason' and 'Self-Conscience/Spirit' meet, in a way that self conscience as spirit places itself as the conscience of absolute essence in general. The 'Religion' section announces the dialectic Hegel's metaphysics, gathering objectiveness and effectiveness but still does not go beyond its conscience as it is or lacks to it rising to the effectiveness of itself. It's left to it its absolute moment or the junction between form and content as absolute spirit. In the 'Absolute Knowledge', concept knowledge is presented. Hegel tries to solve the metaphysical problem going back to Heraclitus and to Parmenides; it opposes the modern heritage when conjugates ontology and totality in a critical way, based on the logical principal that external and internal are inseparable. This, based on the spirit that is known as spirit figures, gives fundaments to the dialectic metaphysics defended by Hegel and allows another structural concept different from the modern dichotomy – philosophical fundament of generalist science – and gives support to complex science.

Keywords: Metaphysics; Internal; External; Knowledge; Ontology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: Da identidade originária à ontologia e metafísica críticas	9
PRIMEIRA PARTE: TOTALIDADE OBJETIVA	27
Capítulo I: O Objeto em si como essência espiritual	27
1. A imediatidade do ser	27
2. O tornar-se outro de si	36
3. A essência ou o universal	48
Capítulo II: O espírito como universalidade do saber	60
1. Consciência-de-si e autocausação	60
2. Espírito e infelicidade	68
3. Espírito e razão objetiva	75
SEGUNDA PARTE: TOTALIDADE EFETIVA	84
Capítulo III: O Espírito consciente de sua razão objetiva e efetiva	84
1. A objetividade: realidade multiforme e a expressão do Si	84
2. O Espírito na unidade simples do saber e a essência absoluta	98
TERCEIRA PARTE: TOTALIDADE ONTOLÓGICA	114
Capítulo IV: Totalidade crítica – religião e metafísica	114
CONCLUSÃO: Totalidade ontológica	132
BIBLIOGRAFIA	144
BIBLIOGRAFIA BÁSICA	144
BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR	145

INTRODUÇÃO: Da identidade originária à ontologia e metafísica críticas

Parcela significativa da vulgata hegeliana defende ser a *Phänomenologie des Geistes* de 1807 uma obra de cunho gnosiológico. As interpretações clássico-contemporâneas, oriundas da primeira metade do século XX, reintroduziram a problemática estrutural e sistêmica dessa obra por meio do problema instaurado entre Fenomenologia e Sistema. Nesse período, assumem significativa importância a noção de experiência, a questão da substância, a antropologia hegeliana, o desenvolvimento fenomenológico do método e o sujeito enquanto agente histórico. Há também espaço para certa psicologia, bem como para a discussão sobre o lugar da *Phänomenologie des Geistes* diante do sistema da ciência.¹

Mais tarde, retomando a problemática entre Fenomenologia e Lógica, no início da década de sessenta do século XX, o direcionamento conceitual se instaura no caloroso debate acerca da coerência ou incoerência estrutural da *Phänomenologie*. De um lado, a tese de que se tratava de obra orgânica e relacional, permitindo ser investigada no interior de seus desdobramentos, na relação entre figuras da consciência e momentos lógicos, submetendo a composição da mesma à concepção que Georg Wilhelm Friedrich Hegel a ela tinha dispensado no momento mesmo de sua redação.² Contrariamente a essa tese, levanta-se o argumento de que se trata de texto incoerente onde Hegel teria perdido o controle de sua redação, no momento da figuração 'Razão' (*Vernunft*). Essa tese nos remete à investigação lógico-estrutural dos momentos, das figuras e figurações da *Phänomenologie* para a exterioridade do discurso que nela se estabelece. Não havendo sistematicidade lógica nessa obra, a única via de

¹ Ver especificamente as contribuições de Alexandre Kojève e, posteriormente Jean Hyppolite. O primeiro reintroduzindo Hegel na França no início do século XX, abordando a *Phänomenologie des Geistes* pelo viés antropológico-existencialista. O segundo, elaborando um estudo sistêmico da obra supracitada, abordando-a pelo aspecto genético. Cf. KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Galimard, 1971 (a seguir, esta obra será indicada pela sigla ILH) e HYPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1978. (Doravante esta obra será indicada pela sigla GE).

² Cf. FULDA, H. F. "Zur Logik der Phänomenologie von 1807", in: *Hegel-Studien*. Alemanha, (3): 75-101, 1996. "Das Problem einer Einleitung", in: *Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt: Klostermann, 1995.

acesso interpretativo da mesma seria situar-se fora de sua pretensa estruturação interna, deslocando o olhar para os sistemas de Jena ou de Nürnberg.³

Na esteira dessa problemática, ainda houve a tentativa de investigá-la como fenômeno de sentido, no aspecto de certa interiorização da consciência nas estruturas conceituais que ela mesma estabelecia. Evidentemente que toda aquela vulgata interpretativa que lançava a obra para o externo ou para a história factual como padrão de elaboração de figuras concretas da formação humana estava sendo questionada.⁴ No entanto, o embate se desloca para o lado oposto. Privilegia-se a interiorização da consciência como constituinte de seu próprio padrão de medida. A consciência se auto-examina. Ela é, portanto, lançada para dentro de si mesma e a história à qual Hegel teria se remetido toma sentido nas elaborações conceituais internas à consciência e as possíveis transformações exteriores da história passavam antes pelas experiências que a consciência sofreria e se formaria nesse mesmo processo histórico.⁵

Houve, ainda, espaço para investigações hermenêuticas no sentido de exteriorização do discurso filosófico, daí concebendo a obra enquanto sistema organizado, mantido por estruturação coerente. Não analisando-a pela via das figuras da consciência e dos momentos lógicos, e sim como fenômeno de sentido que necessitava ser lançado a uma nova época, sugerindo a exteriorização do discurso filosófico da *Phänomenologie* e sua atualização aos dias atuais. O conjugar do avançar histórico exposto na *Phänomenologie* se punha em três dimensões mediadoras: a subjetiva, a objetiva e a sistemática, ou: a *Phänomenologie des Geistes*, a *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e a

³ Cf. PÖGgeler, O. "Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes", in: *Hegel-Studien*, Bonn, (1): 254-294, 1961. "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", in: *Hegel-Studien*, Alemanha, (3): 27-74, 1966.

⁴ Cf. GAUVIN, J. "Le sens et son phénomène: projet d'un lexique de la Phénoménologie de L'Esprit", in: *Hegel-Studien*, Alemanha, (3): 263-275, 1965. "Entfremdung et Enttäusserung dans la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel", in: *Archives de Philosophie*, Paris, (25): 555-571, 1962. "Note sur les propriétés linguistiques du discours philosophique", in: *Archives de philosophie*, Paris, (28): 263-275, 1965. "Plaisir et nécessité", in: *Archives de Philosophie*, Paris, (28): 483-509, 1965; (29): 237-267, 1965. "Gestaltungen" dans la Phénoménologie de l'Esprit", in: *L'Héritage de Kant – Mélanges Philosophiques*, Paris, 195-208, 1982.

⁵ Cf. LABARRIÈRE, P.-J. *Introduction à une Lecture de la Phénoménologie de L'Esprit*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979, p.25. Ver, também, LABARRIÈRE, P. J. "Hegel, 150 anos depois", in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, vol. IX (24): 11-22, 1982. "La Phénoménologie de l'Esprit comme discours systématique: histoire, religion et science", in: *Hegel-Studien*, Alemanha, vol. IX: 131-153, [s.d.]. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968. *Phénoménologie de L'Esprit*. Paris: Ellipses, 1997, p. 14. *Phénoménologie de L'Esprit*. Paris: Ellipses, 1997. LABARRIÈRE, P. J. e JARCZYK, Gwendoline. *Les Premiers combats de la reconnaissance*. Paris: Aubier-Montaigne, 1987.

Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. De forma que, no contexto das obras hegelianas, a *Phänomenologie* assume sentido de mediação subjetiva e fenomenológica no *corpus* dessa teoria, na tentativa de realização do conjugar da história universal e particular ou entre razão e efetividade. Daí concebê-la como obra de mediação e de história. A *Phänomenologie des Geistes* seria texto sistêmico que deveria ser abordado por dentro dele mesmo, tentando identificar os aspectos subjetivo, objetivo e efetivo que a compõem no conjugar de suas grandes estruturas, a saber, consciência e consciência-de-si.⁶

A ela, ainda coube a reflexão sobre seu lugar diante do sistema da ciência. Foi considerada obra de circunstância⁷ na qual Hegel tentou resolver o problema de nem se filiar à filosofia da consciência de Immanuel Kant e Johann Gottlieb Fichte nem partir do absoluto de Baruch de Espinosa e Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, tentando expressar a totalidade do espírito em seu movimento de auto-constituição expresso pela consciência em sua formação. Daí a problemática interpretativa da estrutura da *Phänomenologie des Geistes* continuou em aberto. Exatamente porque por detrás da estruturação da obra reside a concepção⁸ que mantém todo esse edifício teórico. Trata-se, portanto, de discutir o Princípio Lógico que norteia essa arquitetônica.

A expressão 'Princípio Lógico' é aqui entendida não como aspecto meramente formal. Não se trata de filiação conceitual ao que a filosofia tradicional chama de 'lógico'. Essa herança foi cunhada na dicotomia entre o externo e o interno – o que Hegel critica ainda no início de sua obra ienense. O lógico aqui referido só tem sentido, e esse é o teor da análise presente sobre a *Phänomenologie des Geistes* que ora se realiza, na inseparabilidade entre externo e interno. Portanto, trata-se de lógico, uma vez que sustenta via

⁶ Cf. LIMA VAZ, Henrique – C. "Cultura e ideologia: sobre a interpretação do capítulo VI da Fenomenologia do Espírito", in: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, UFMG, vol. XX, (67), 1973-1974. "Fenomenologia e Sistema", in: *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, (20): 384-405, 1970. "Sociedade civil e Estado em Hegel", in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, vol. VII (19): 21-29, 1980. "Por que ler Hegel hoje?", in: *SEAF*, Belo Horizonte, vol. I, 1982. "Religião e modernidade filosófica", in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, vol. XVIII (53): 147-165, 1991. "Cultura e Ideologia: sobre a interpretação do capítulo VI da Fenomenologia do Espírito", in: *Kriterion*, Belo Horizonte, UFMG, vol. XX: 23-59, 1973/74.

⁷ Cf. LABARRIÈRE, P.-J, op. cit.

⁸ Cf. FULDA, H. F. "Zur Logik der Phänomenologie von 1807", in: *Hegel-Studien*. Alemanha, (3): 75-101, 1996.

conhecimento a possibilidade do saber, mas, também, de onto-lógico enquanto inseparabilidade entre externo e interno, ao mesmo tempo em que é sustentado pelo absoluto que, pelas figuras-de-espírito, permite à consciência erigir o saber de forma sustentável na obra em questão. De forma tal que a expressão 'Princípio Lógico', aqui empregada, não se filia somente à formalidade do saber, mas se concebe enquanto expressão de externo e interno no processo do saber que, antes de formal, é onto-lógico. Hegel encerra a *Phänomenologie* afirmando que a história é o espírito extrusado no tempo.⁹ Essa extrusão, no entanto, é extrusão dela mesma, mas entendida como o negativo dela e, ao mesmo tempo, o negativo de si mesma.

Portanto, não se trata de exposição meramente formal do saber ou do eu que se pretende consciente-de-si ou reconhecido, como uma galeria de imagens inertes. Há a formação do espírito em busca de sua substância, de forma tal que esse saber é saber de si e do outro de si, mas que “esse ser-aí suprassumido – o mesmo que era antes...”¹⁰ torna-se recém-nascido pela nova figura-de-espírito. Por esse motivo, o Princípio Lógico referido nesse trabalho não se determina no que comumente a filosofia tradicional o denominou, ou seja, o aspecto formal do saber. É antes uma disposição lógica na confluência com a substância que se permite ser conhecida nas exposições das figuras-de-espírito. Dessa forma, o emprego que se dá, nesse trabalho, à expressão 'Princípio Lógico', norteia toda a *Phänomenologie des Geistes* enquanto obra que se põe na circularidade e linearidade do saber, que se forma de maneira suprassumida, mas que consiste na substância se deixando saber pela consciência-de-si mediante as exposições das figuras-de-espírito.

Por detrás do embate entre composição, coerência e estruturação da *Phänomenologie*, o que se põe é exatamente a idéia dessa obra. O que se

⁹ Cf. HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1952, p. 563: “Die andere Seite aber seines Werdens, die Geschichte, ist das wissende, sich vermittelnde Werden - der an die Zeit entäußerte Geist; aber diese Entäußerung ist ebenso die Entäußerung ihrer selbst; das Negative ist das Negative seiner selbst. Dies Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern deren jedes, mit dem vollständigen Reichtume des Geistes ausgestattet, eben darum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat”. A seguir, essa obra será indicada pela sigla Ph.G. Ver a tradução brasileira de Paulo Meneses: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: USP, 2002, p. 544. Doravante essa obra será citada pela sigla FE.

¹⁰ Cf. Ph.G: 463. FE: 544.

questiona é o sentido ou qual teria sido a necessidade que se põe Hegel ao escrevê-la.¹¹ O próprio deslocamento conceitual, sugerido em meados do século XX, expresso em forma de sistema *Phänomenologie* para sistema *Encyclopädie*, remeteu-nos a certa fragilidade da *Phänomenologie des Geistes* no que diz respeito ao projeto hegeliano.¹² O que se pretendeu, com essa interpretação, foi a tentativa de provar que Hegel teria a necessidade de fundamentação metafísica e ontológica daquilo no qual a *Phänomenologie des Geistes* carecia ou, pelo menos, caso não fosse esse o seu projeto, assim mesmo, Hegel teria vislumbrado tal necessidade no processo mesmo de sua redação, desenvolvendo-a posteriormente.¹³

De qualquer forma, teria havido novo direcionamento conceitual e estrutural do pensamento hegeliano. Nesse bojo, a *Phänomenologie des Geistes* se destinava ao aspecto gnosiológico, nada além de crítica ao saber formulado pelos pensadores modernos, principalmente à filosofia crítica. A *Phänomenologie des Geistes* seria a crítica da crítica de uma razão pura. Nesse sentido, seu arcabouço se destinaria a descrever as experiências pelas quais a consciência foi passando diante, tanto daquilo que aparece em contraste com o real quanto daquilo que se põe, o que aparece. Nesse aspecto, o emprego da denominação *Phänomenologie* indicaria a forma pela qual a consciência deveria se referir ao saber, preservando o sentido daquilo que se manifesta no processo mesmo de sua manifestação. Ou seja, a *Phänomenologie des Geistes* se pautaria pela teoria do conhecimento ou, no máximo, pela filosofia da história.¹⁴ Tratar-se-ia de texto gnosiológico no qual a preocupação de Hegel seria expor a união articulada entre consciência e a consciência-de-si, seja por interpretações internalistas ou externalistas, nas diversas etapas de sua formação: subjetividade, objetividade e efetividade.

¹¹ Cf. TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

¹² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1972.

¹³ Cf. Id. Ibid. Mais recentemente e sobre o problema da idéia da *Phänomenologie des Geistes* ver os trabalhos: HECK, José N. *Ceticismo e Trabalho*. Goiânia: UFG, 1997. HECK, José N. e GOMES NETO, Pedro. "Heidegger diante de Hegel: o problema do exame". In: *Poliedro – faces da filosofia*. Rio de Janeiro: PUBLIT, 2006.

¹⁴ OLIVEIRA, Manfredo, de Araújo. "Hegel, síntese entre racionalidade antiga e moderna". In: *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*. Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia). Cf., também, BORNHEIM, G. "Da Superação à necessidade: o desejo em Hegel e Marx", in: *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

Mais recentemente, a referência à *Phänomenologie des Geistes* retornou a problemas anunciados anteriormente. Por se tratar de obra na qual a sua 'Introdução' expressa a necessidade de superação da dicotomia moderna sobre o conhecer, a obra supracitada tinha como tese criticar os modelos das teorias do conhecimento modernas, ao mesmo tempo em que descreveria as experiências pelas quais a consciência natural passaria, na busca do saber. Mas como se trata da experiência da consciência, a *Phänomenologie des Geistes* desenvolve também certa psicologia. De forma que essa obra lida com conhecimento e psicologia, e não exatamente com uma ontologia, ponto inicial da 'Lógica Objetiva' em sua *Wissenschaft der Logik*.¹⁵

Argumentou-se, também, em prol da reconstrução racional do idealismo objetivo. Propôs Vittorio Hösle, contra Hegel, como filosofia objetiva do *strictu sensu*, a impossibilidade de uma filosofia prática, exatamente pela ambivalência de seu Princípio Lógico pelo qual, embora o sujeito possa pensar o objeto, este a ele não dá resposta ou não pensa o sujeito.¹⁶ Hösle questiona a validade do princípio fundamental do idealismo absoluto de Hegel no que concerne à determinação da relação entre objetividade e subjetividade. Trata-se de enfoque formal em relação à filosofia de Hegel. Não há aí guarida a uma possível metafísica a partir da qual poder-se-ia discutir a crítica de Hegel às teorias modernas do conhecimento da forma como se pretende expressar nessa tese.

Hegel sustenta uma nova concepção da categoria 'representação'. Esta não mais se assenta na adequação ou concordância de objetos com o sujeito, mas se articula na unidade ontológica de ambos, ainda no começo de *Phänomenologie des Geistes*. Essa unidade se encontra garantida pelo Princípio Lógico baseado na não separabilidade entre externo e interno. É essa articulação

¹⁵ Cf. PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

¹⁶ Cf. HÖSLE, Vittorio. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner, 1987. E do mesmo autor, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*. Milano: Guerini e Associati, 1991. Cf., também, SILVA, Manoel Moreira. "A 'Phänomenologie des Geistes' de Hegel e a insuficiência do chamado 'sistema-Fenomenologia': limites e alcances da concepção fenomenológica do especulativo puro". In: *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*. Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia). Ver DÜSING, Klaus. "Hegels 'Phänomenologie' und die Idealistische Geschichte des Selbstbwsstseins", in: *Hegel-Studien*, (28): 103-126, 1993. Ver, também, SILVA, Manoel Moreira. "A Natureza especulativa da objetividade no idealismo absoluto da subjetividade e o formalismo do idealismo objetivo da intersubjetividade". In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/revista.htm>. Acesso em: 1 dez. 2004.

entre ambos que permite a nova concepção de Hegel sobre a noção de representação. No ato mesmo da representação realizada pelo sujeito, este se representa ao representar a natureza. De forma tal que sujeito e objeto encontram-se imbricados desde o começo da obra em questão, separando-se posteriormente. Considerou-se sujeito e objeto como simples categorias e, no limiar entre elas, Hegel não teria dado conta da verdadeira unidade entre ambas. Contrariamente a essa interpretação pode-se defender que Hegel não vê, no Princípio Lógico, distinção entre sujeito e objeto, mas os mantém em unidade. Esta, por sua vez, é garantida pela inseparabilidade principal entre externo e interno. Isto, posteriormente, possibilitará suas distinções e objetivações.

Hegel inicia seus escritos da *Phänomenologie des Geistes* entendendo o Absoluto como forma de apresentação das figuras-de-espírito pelas quais a substância se apresenta à consciência e possibilita a esta alcançar o absoluto. Sua crítica a certa representação natural da filosofia sobre o conhecer pressupõe também certa concepção acerca do Absoluto. Afirma Hegel que a teoria do conhecimento dos modernos se assenta em representações sobre o Absoluto como meio ou instrumento pelo qual o mesmo poderia ser agarrado ou contemplado no final. Essas formas de representações da realidade se assentam na concepção de Absoluto como algo apartado da realidade e, mesmo assim, considerado verdadeiro.¹⁷ Ainda na 'Introdução', Hegel nos indica que a *Phänomenologie des Geistes* é, antes de tudo, obra metafísica. Esta, por sua vez, requer fundamentação para que se torne possível a crítica de Hegel sobre as formas de representação dos filósofos modernos. De maneira que o sujeito descrito pelos modernos não corresponde à mesma concepção que Hegel concebe a esse termo. A substância, posta como sujeito, requer uma fundamentação metafísica como condição principal e necessária à crítica de Hegel sobre a forma de representação da realidade.

O absoluto anunciado no início da *Phänomenologie* reaparece à consciência, mas de forma mais desenvolvida, na última seção da obra

¹⁷ Cf. Ph.G: 65: "Sie setzt nämlich *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*, auch einen *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen* voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute *auf einer Seite* stehe und *das Erkennen auf der andern Seite* für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles [sei], oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, - eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt". Ver FE: 72.

supracitada. O absoluto que marca o início da *Phänomenologie* se apresenta encorpado no final da mesma. No ‘Saber Absoluto’, Hegel encerra sua obra reunindo natureza e tempo; a primeira como vir-a-ser do espírito, o vivo e imediato vir-a-ser da natureza, e a segunda, como negatividade do tempo ou do Eu que em si se adentra ou a sua própria extrusão, a sua substância. Trata-se de revelação que é seu tempo. Ou seja, o sujeito que adentra em si mesmo promove sua extrusão na contingência da história. Essa se encontra acentada numa metafísica marcada pelo conjugar entre sujeito e história, natureza e tempo, no qual externo e interno se encontram inseparáveis no Princípio Lógico e pelo qual, marcado pela extrusão, a substância se põe à consciência como figuras-de-espírito. De forma que a *Phänomenologie des Geistes* desloca teoria do conhecimento para filosofia da história e se mantém porque é obra metafísica que requer ser fundamentada para que se erija nova forma de conhecimento – distinta da dos modernos. Nesse sentido, o conhecimento é importante. Contudo, Hegel necessita elaborar uma concepção metafísica dialética para que se torne possível uma crítica substancial às teorias do conhecimento dos filósofos modernos. Ou seja, Hegel sente a necessidade de situar o saber no fluxo da natureza e do tempo para erijir daí a sua filosofia da história.

A necessidade de uma metafísica dialética como fundamento ao conhecimento conduz Hegel à determinação do conceito de absoluto, o que, internamente, em sua constituição, não se mostra contraditório com o projeto hegeliano da *Phänomenologie des Geistes*. Nesta, subjetividade e objetividade não necessitam de unificação, a não ser *a posteriori*. Externo e interno não se encontram separados a princípio e muito menos Hegel se propôs uni-los no final. A *Phänomenologie des Geistes* mantém ambos reunidos no começo de sua exposição, dividindo-os nas experiências subsequentes da consciência e retornando a eles mesmos no final.

O que se apresenta carrega em si o absoluto, o ser, de forma tal que ser e ente não se distinguem, a princípio. A particularidade carrega, no seu aparecer, a totalidade; o simples, a unicidade. Metafísica e ontologia parecem ter guarida na *Phänomenologie des Geistes*. E não se trata, como comumente é defendido, de mero resultado ou consequência do ser ter percorrido o caminho das figuras e figurações que compõem a *Phänomenologie* até se tornar pensar. Exatamente

essa preocupação recoloca a necessidade de se reinvestigar essa obra de Hegel e tentar provar que o resultado ‘ser é pensar’ já se encontra presente no início da *Phänomenologie des Geistes*. No ‘Saber absoluto’, Hegel afirma, primeiramente, que o movimento da consciência expressa a totalidade dos seus momentos. E que a consciência deve relacionar-se com o objeto segundo a totalidade de suas determinações.¹⁸ Depois, Hegel afirma que esse sujeito que executa as experiências da consciência é a substância.¹⁹

Por outro lado, mas corroborando com a temática anterior, a *Phänomenologie* de Hegel se encontra diante da contraposição entre duas tradições opostas acerca do pensar crítico: a teoria da diferenciação e a teoria da representação. Mas esse viés de leitura defende, novamente, que essa obra se restringe ao aspecto gnosiológico.²⁰ Hegel se situa na tradição clássica Ocidental e propõe uma filosofia da história contrastando com as teorias do conhecimento dualistas modernas. Aborda o problema do saber. Esse é o objeto da *Phänomenologie*. Mas a consciência não é o Princípio Lógico norteador dessa obra. Aceita-se, também, que a teoria da diferenciação se pauta por certo realismo ingênuo de Platão e Aristóteles, a partir da identidade entre ser e pensar pressuposta a toda atividade do pensamento. Da mesma forma, defendo não haver equívoco quando se refere aos modernos e às teorias do conhecimento por eles elaboradas, baseadas em análise das faculdades do conhecimento. No entanto, trata-se de conseqüência e não de Princípio Lógico norteador da *Phänomenologie des Geistes*.

Hegel se põe o problema do saber. Mas tenta resolvê-lo de forma distinta daquela dos que o antecederam. Não recorre às categorias kantianas como funcionais ao Eu. Retorna ao Princípio Lógico a partir do qual se torna possível o saber. A primeira categoria é a noção de substância e de figuras-de-espírito; a segunda, a impossibilidade da separação principal entre objetividade e

¹⁸ Cf. Ph.G: 550: “Es muß sich ebenso zu dem Gegenstande nach der Totalität seiner Bestimmungen verhalten und ihn nach jeder derselben so erfaßt haben. Diese Totalität seiner Bestimmungen macht *ihn an sich* zum geistigen Wesen, und für das Bewußtsein wird er dies in Wahrheit durch das Auffassen einer jeden einzelnen derselben als des Selbsts oder durch das eben genannte geistige Verhalten zu ihnen”. FE: 530.

¹⁹ Ph.G: 560: “Gleichheit aber ist die vollkommene und unmittelbare Einheit mit sich selbst, oder *dies Subjekt* ist ebensosehr *die Substanz*”. FE: 541.

²⁰ Cf. OLIVEIRA, Manfredo, de Araújo. “Hegel, síntese entre racionalidade antiga e moderna”. In: *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia).

subjetividade ou entre sujeito e objeto. Ou seja, a primeira tarefa da *Phänomenologie* de Hegel é apresentar a necessidade de uma metafísica assentada na substância que se mostra à consciência como figuras-de-espírito para, depois, desfenomenalizar-se ou superar, ao nível da consciência, a cisão gnosiológica entre sujeito e objeto como princípio fundamental do pensar. Cisão essa que não ocorre no Princípio Lógico que sustenta o arcabouço da *Phänomenologie*.

Nesse sentido, Hegel retorna, em sua forma específica, à dimensão ontológica dos filósofos clássicos – o que significa dizer que as determinações do pensamento são, ao mesmo tempo, determinações do próprio pensamento e das próprias coisas, retornando ao problema parmenideano do ‘ser é pensar’, mas na medida em que ‘pensar é ser’. O sujeito é predicado à medida que o predicado é sujeito. E é dessa forma que Hegel compreende a sua fenomenologia: a exposição do espírito que se manifesta. Todavia, considerando que as figuras-de-espírito somente se tornam possíveis porque o Princípio Lógico já está posto no começo. O absoluto se põe no início do saber e não é resultado de um longo processo de formação da consciência que dele se achava afastado e que, depois de percorrer as figurações, as figuras e os momentos, o ser se compreende como pensar. Algo pode ser pensado como alguma coisa determinada exatamente porque o princípio lógico é indeterminado no começo da *Phänomenologie* e, assim, dá-nos a liberdade de determinação dos seres-aí. As determinações, por sua vez, não são exposições lógicas e válidas do pensamento, mas determinações dos próprios pensamentos e das próprias coisas.

Não se trata de elevação do pensamento puro ao transcendente, mas de representar a coisa como exposição do absoluto que se põe no processo mesmo do saber, pleno de conteúdo e de determinação. Daí se tratar de auto-apresentação do absoluto compreendido como totalidade, mas conhecido enquanto figuras-de-espírito que se põem à consciência. É nesse sentido que, por detrás da consciência, se instaura o absoluto e este, por sua vez, permite à substância se constituir como Eu ou como consciência enquanto sujeito da história. É nesse sentido que a *Phänomenologie des Geistes* tenta conciliar totalidade crítica com ontologia, mantendo-se no aspecto relacional e reflexivo do saber, na junção de certeza e verdade. A base da *Phänomenologie des Geistes* é

ontológica e é essa característica que empurra a consciência adiante de si mesma, expressa em forma de totalidade crítica. A metafísica é justamente a exposição das determinações universais de pensamento que toda consciência necessariamente pressupõe, desde que assentada em certa ontologia.

A *Phänomenologie*, nesse *corpus* filosófico é, portanto, a forma como a consciência expõe em-si e para-si ou, no momento mesmo de sua representação, o representar-se a si mesma. Ela é a maneira pela qual a consciência encontra guarida; é a exposição da experiência da consciência na apresentação das figuras-de-espírito ou a exposição do espírito que se manifesta. Momentos que ocorrem porque a substância se encontra ali onde o saber se inaugura. Exatamente por isso, é obra ontológica.

A Revolução metafísica kantiana tinha se assentado em certa concepção ontológica, também revolucionária em relação à tradição filosófica clássica. Na filosofia de Kant, a ontologia é premissa para sua metafísica. Em sua obra *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, Kant dedica parte significativa de sua redação em discernir metafísica de ontologia. Embora pressuposta na ordem de sua exposição, a metafísica é parte anterior à ontologia. A metafísica é o sistema da filosofia pura; é para Kant indicação de uma ciência que ultrapassa os limites da natureza ou o conjunto de todos os objetos da experiência. Diferentemente da Física, a metafísica é filosofia da natureza, dependente de princípios *a priori*. Ela é necessária e tem como base a razão. Esta é incapaz de satisfazer-se com conceitos empíricos. Enfim, segundo Kant, a metafísica é a ciência do que está para além do conhecimento sensível.

A metafísica kantiana passa pelo crivo da ontologia. Esta, por sua vez, é ciência dos entes ou doutrina geral dos seres ou doutrina elementar de todos os conceitos que meu intelecto não pode ter senão *a priori*. É doutrina do ser, mas não em seu sentido de existência ou co-existência natural, mas no *a priori* de sua possibilidade. De forma que a ontologia kantiana, mais do que ciência do ser, é doutrina do objeto do conhecer, não do ser em si mesmo. É teoria dos fundamentos que tornam possível o seu conhecimento. A ontologia, concebida dessa forma, é sistema de condição *a priori* do conhecimento, de maneira tal que a realidade se torna lógica e não empírica. Daí ser a ontologia kantiana ciência sistemática do possível. Se, de um lado, a metafísica kantiana é ciência do que

está além do mundo sensível, tendo como fonte a razão humana, por outro, a ontologia de Kant é o sistema das condições a priori ou dos conceitos puros cuja realidade é lógica e não empírica. Se a metafísica é filosofia da natureza dependente de princípios *a priori*, a ontologia executa esse papel de examinar como são possíveis conhecimentos *a priori*. Desse modo, há um deslocar de busca da verdade à fundamentação de discurso válido.

A metafísica kantiana passa pelo crivo de sua ontologia, que a limita. A revolução metafísica que Kant elaborou é bem delimitada. Ela consiste em deslocar a ontologia que aborda o ser ou considerações sobre os seres às condições de possibilidade em que se move o ser ou os seres. Kant rompe com a tradição léxica ontológica e a desloca para o âmbito das condições de possibilidade de objetos de conhecimento. Em outros termos, na vertente eclética greco-romana, Kant põe em questão não a verdade, mas a validade do discurso. Embora tenha anunciado o noûmeno, ao mesmo tempo o coloca como afastado e algo que se destina à contemplação e não à sua determinação.

Hegel se opõe tanto à tradição ontológica e metafísica platônica, de um monismo afastado do imanente, quanto à metafísica kantiana assentada em certa ontologia, na qual se pretende demonstrar as condições a priori ou os conceitos puros de uma realidade lógica. Hegel, já na *Phänomenologie des Geistes*, expõe sua crítica à filosofia kantiana quanto ao aspecto metafísico. Tanto Platão quanto Kant lidam com conhecimento *a priori* originário de certa intuição intelectual. Do discurso lógico e válido kantiano, Hegel retoma à problemática parmenideana do ‘ser é pensar’ e a desloca para o campo ontológico da validade enquanto verdade e não somente formal.

Kant já tinha instaurado sua crítica à metafísica tradicional, resolvendo por sua impossibilidade. A metafísica como ciência se torna impossível, uma vez que a questão fundamental que a motiva trata de aspectos nuomênicos e, portanto, impossíveis de serem abordados cientificamente. Mas, por outro lado, Kant reinstaura a necessidade da metafísica como disposição natural.²¹ A metafísica entendida como atividade de pensamento da essência dos seres e das coisas não se sustenta. Não se trata mais em Kant de uma ciência dos primeiros princípios do ser, mas dos princípios do nosso conhecimento enquanto universal e

²¹ Cf. LORENZEN, Max-Otto. *Metaphysik als Grenzgang*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

verdadeiro. Kant deduz a impossibilidade de uma ciência do ser e se desloca à possibilidade do nosso conhecimento sobre ele. Há um deslocamento da verdade à validade do discurso metafísico. À ontologia caberia esse papel de fornecer as condições de todo conhecimento possível. Isso porque o conhecimento fica reduzido ou limitado aos fenômenos. Nesse sentido, Kant se filia ao dualismo moderno vigente em sua época e, embora revolucionário, assenta a sua metafísica no âmbito da validade de discursos.

Hegel desloca tal concepção. Isso não é novidade no âmbito filosófico da vulgata hegeliana. O que se pretende nesse trabalho é defender a tese de que Hegel expõe sua metafísica ainda na *Phänomenologie des Geistes* e não no sistema tardio, como comumente é defendido. Não se trata, portanto, de fundamentar o arcabouço metafísico e ontológico de Hegel pelas linhas da *Wissenschaft der Logik*, mas, antes, de localizar a metafísica e a ontologia em sua obra ienense. Não se trata de inversão do projeto hegeliano, se se comparar a sua obra de 1807 com a de 1812-16. Trata-se de se filiar, nas linhas da própria *Phänomenologie des Geistes*, e demonstrar, pelos seus desdobramentos internos o que sustenta essa obra, o absoluto. Este, por sua vez, é exposto pelas figuras-de-espírito, de forma que o problema do saber se insere na necessidade de se pensar o ser à medida que ele se põe no processo mesmo da ciência. Há, portanto, necessidade de se ater às linhas que compõem a *Phänomenologie des Geistes*, analisando por dentro de seus desdobramentos a estrutura formal da articulação entre figurações, figuras e momentos que a compõem.

A **Primeira Parte** dessa tese propõe abordar o problema da **Totalidade Crítica**. O capítulo I enfocará o objeto em si como essência espiritual, a partir das dialéticas da figuração 'Consciência'. Inicialmente, essa seção nos apresentará a *coisa* assumida em seu aspecto externo e a possibilidade de sua determinação pelo saber. A consciência, não alcançando a determinação do saber na exterioridade da *coisa*, adentrará no *isto* que se põe diante do sujeito cognoscente, com o mesmo propósito anteriormente buscado na 'Certeza Sensível', ou seja, tentará reduzi-lo aos critérios anteriormente elaborados. Em seguida, retornar-se-á à interioridade da consciência e deixará a *força* do mundo se mover em forma de conceito na interioridade da consciência. Essa pretensa determinação se escapa aos conceitos da consciência. Ocorrerá a necessidade

de alteração desse Princípio Lógico externo que norteara a consciência. Retornar-se-á ao Si da consciência-de-si e a consciência tentará se garantir por meio da interiorização, deslocando o problema ao seu oposto, à 'Consciência-de-si'.

Pela 'Consciência-de-si', a consciência tenta salvar a totalidade do mundo em forma de conceito. O capítulo II propõe demonstrar a co-relação entre consciência-de-si e interiorização. Tratará de esboçar o espírito como universalidade do saber. Seu tênue processo esbarra em outra consciência-de-si que a ela se oporá na mesma condição de sua permanência. Uma e outra se confrontam e a necessidade do Outro se anunciará, ressaltando o aspecto relacional da consciência. A interioridade é anunciada e a consciência se verá empurrada à interiorização do discurso, com propósito de determinação do Si, na objetividade da razão estóica ou da praticidade cética. A metafísica dialética hegeliana anuncia a inseparabilidade lógica e existencial entre externo e interno. Estes se encontram reunidos no começo do processo de experiência da consciência. Ambas se juntam na 'consciência infeliz' por se acharem na encruzilhada de ter que optar pelo externo ou pelo interno do saber.

A estabilidade conjugada que caracteriza a consciência-de-si é marcada pela plasticidade ou insistente entropia que a desestabiliza e anuncia a necessidade do conjugar 'Consciência' e 'Consciência-de-si' ou do mundo como objeto de um sujeito que também é mundo. A metafísica dialética hegeliana necessita desses dois pressupostos: o mesmo e o outro, o mundo e o Si numa estabilidade co-relacional, que tanto forma o Si como o mundo e que a 'Razão' tenta estabelecer objetivamente. Na seção 'Razão', o resultado foi o recurso ao Si. Ocorreu o congregar 'Consciência' e 'Consciência-de-si', no âmbito da 'Razão', mas em seu aspecto objetivo. Trata-se da primeira totalização das figuras e figurações, participantes da construção da consciência. Essa experiência, por sua vez, se mostrou de forma crítica. Mas esse processo só se tornou possível porque externo e interno não se separam no Princípio Lógico. Este, por sua vez, é indeterminação e é exatamente por essa característica que se torna possível haver desdobramentos ulteriores.

A **Segunda Parte** aborda o problema da **Totalidade Efetivante**. O capítulo III desenvolve o tema do espírito consciente de sua razão objetiva e efetiva. Inicia-se com a 'Razão observadora' como fenômeno da história do espírito – onde

Hegel se distancia do conceito moderno de razão, assumindo a não separabilidade entre externo e interno. O conceito de razão na *Phänomenologie des Geistes* congrega consciência e consciência-de-si como sendo toda a realidade e permite à consciência se ver a si pelo Outro dela, experienciando a si mesma. A validade da lei indica a inseparabilidade entre externo e interno. Ao nível da 'Razão', essa validade permanece contingencial, uma vez que a consciência-de-si fica impedida de erigir alguma lei como universal, de um lado, mas, por outro lado, recorre-se ao Si, examinando a lei. Desse resultado advém a substância ética. A lei se torna algo espiritual ou ocorre a transposição do caráter arbitrário da lei e o retorno da consciência-de-si à substância ética. É o espírito que se apresenta enquanto substância concreta.

A consciência-de-si encontra-se como ciência de si mesma como 'Eu, Ser e Si'. A consciência se sabe como Eu unido ao Ser no modo de ser da coisa e na dependência da essência de um ser, mas se relacionando com os Outros. A individualidade unifica o Universal e o Particular. Entretanto, não visa um fim alheio a ela, dado que ela mesma é sua própria efetividade e verdade. O fim, por sua vez, é expressão da sua individualidade. Ocorre a suprassunção da consciência-de-si, em seu aspecto negativo, resultante da positividade da 'Razão', tentando se efetivar no mundo objetivo. O viés cognoscente não dá conta do ser nem no mundo objeto nem no efetivo.

A **Terceira Parte** disserta sobre a **Totalidade Ontológica**. O capítulo IV apresenta a totalidade simples ou o si absoluto dos momentos que precederam a seção 'Religião'. Desenvolve o duplo aspecto da 'Consciência' e da 'Consciência-de-si' enquanto objetiva e efetiva ou a consciência consciente de sua essência absoluta ou mesmo a efetividade do espírito no objeto, no Si e no ser-em-si-e-ser-para-si. Trata-se de fecho totalizante de forma crítica ou sustentáculo metafísico de todo o processo das figurações precedentes à 'Religião'; são elementos necessários para se abordar o tema principal dessa tese. O 'Saber Absoluto' retoma a tese 'ser é pensar' e encerra os desdobramentos anteriores de forma ontológica. Esses pilares permitem dissertar sobre o tema dessa tese: metafísica e ontologia.

A figuração 'Religião' surge como momento de reunião da 'Consciência'/'Razão' com a 'Consciência-de-si'/'Espírito', de forma que a

consciência-de-si como espírito se põe como consciência da essência absoluta em geral. O 'Saber Absoluto', por sua vez, se põe como expressão do *saber conceituante*. Hegel necessita se fundamentar metafisicamente para dar conta de sua novidade acerca da ciência e do conhecimento complexo em detrimento do conhecimento generalista dos filósofos que o antecederam. Para tanto, Hegel promove uma segunda revolução metafísica *opositiva* àquela primeira, elaborada por Kant. A novidade metafísica e ontológica presente na *Phänomenologie des Geistes* se apresenta no conjugar história e dialética num fluxo constante. Tenta resolver o problema da metafísica moderna, em contraposição à herança clássica, no conjugar ontologia e totalidade de forma crítica. Essa totalidade é movida pela inseparabilidade lógica principal entre interno e externo, assentada no espírito que se sabe enquanto figuras-de-espírito, e torna possível escapar à armadilha kantiana do nômemo separado do fenômeno.

Trata-se de demonstrar que, nas figurações, figuras e momentos mantêm a estrutura do movimento interior da *Phänomenologie des Geistes*. Externo e interno se apresentam inseparáveis a princípio, permitindo com que a consciência tenha a necessidade de concebê-los dessa forma. E, enfim, que a garantia desse processo repousa sobre uma concepção metafísica dialética, diferentemente da kantiana. De forma que a tese central aqui defendida é a de que a *Phänomenologie des Geistes* é obra metafísica e que Hegel tenta dar cabo, de forma crítica, do problema do ser e da totalidade. E, nesse ínterim, Hegel nos apresenta sua concepção metafísica dialética. Essa proposta metafísica dialética permite, conseqüentemente, alterar o conceito de saber moderno, fundamento da ciência generalista. Propõe-se defender nessa tese que a *Phänomenologie des Geistes* é, antes de crítica às teorias do conhecimento modernas, obra que pretende elaborar uma metafísica dialética como fundamento ao saber contemporâneo e aí sim apresentar, para além das críticas aos modernos – no que concerne às suas concepções sobre o conhecimento e sobre a ciência –, uma nova forma de como os conceber, distinta da concepção generalista moderna. Exatamente por isso, Hegel se esforçou, em sua *Phänomenologie des Geistes*, em conjugar metafísica e ontologia, elaborando uma concepção metafísica dialética.

Tornou-se pacífico, na vulgata hegeliana, definir a *Phänomenologie des Geistes* como obra destinada ao problema do saber. Hegel teria destinado a essa obra o propósito de discussão e crítica das teorias do conhecimento defendida pelos filósofos modernos, principalmente à filosofia crítica de Kant. A partir dessa consideração inicial, as leituras que se estabeleceram sobre a *Phänomenologie* a definiram no campo da teoria do conhecimento ou no da filosofia da história. Essa tese propõe provar que o princípio gnosiológico, pelo qual se parte à análise da obra em questão, é equivocado. A *Phänomenologie des Geistes* não é obra de teoria do conhecimento, e sim um escrito metafísico no qual a questão do saber é inserida.

Embora Hegel tenha iniciado a sua *Phänomenologie* defendendo que o saber é o objeto próprio dessa obra, o que poderia sugerir que o problema da mesma seria de ordem gnosiológica, no final de sua exposição, Hegel nos apresenta a noção de substância. Esta coincide, na seção 'Saber Absoluto', com o sujeito, o que se torna possível defender que a substância já se encontrava, de forma velada à consciência, desde o início do processo das experiências por ela realizadas. De forma que o aparecimento da categoria substância, no final da *Phänomenologie des Geistes*, não é um achado ou um recurso transcendental. Chega-se à substância no final do processo das experiências da consciência, exatamente porque ela, de certa forma, já estava veladamente presente no princípio do processo das experiências da consciência. Nesse sentido, o saber não é o Princípio Lógico norteador da obra em questão, mas é a substância que lá se encontra e pela qual é possível que a consciência possa se reconhecer nesse fluxo no qual ela se experencia.

A substância que se apresenta no início da *Phänomenologie des Geistes* é que dá condições à consciência de se reconhecer mediante as experiências pelas quais ela passará. Mas isso só se torna possível se a consciência sentir a necessidade, como sadio senso comum, de se pôr no processo do saber. Por este, a consciência pode desvelar-se a si mesma. É nesse sentido que as figuras-de-espírito se põem à consciência no processo do seu reconhecimento. E, somente por essas figuras-de-espírito, é possível à consciência desvelar o absoluto presente nela, desde o início da *Phänomenologie*.

Nesse sentido, é relevante que se deva abordar a *Phänomenologie des Geistes* pelo viés metafísico. A novidade proposta nessa tese consiste em defender que a *Phänomenologie des Geistes* é obra metafísica e não exatamente uma teoria do conhecimento ou uma filosofia da história. Trata-se de obra metafísica que necessita de fundamentação ontológica. Metafísica porque o sujeito percorre as figuras-de-espírito na busca de sua totalidade. E o faz de forma crítica. Ontológica, porquanto por detrás das experiências da consciência, a substância, enquanto ‘ser é pensar’, deixa-se agarrar pelo fluxo do saber no qual a consciência se encontra. O saber, por sua vez, nesse aspecto, é resultado, não é princípio norteador da *Phänomenologie*.

Torna-se premente, portanto, que se discuta, hoje em dia, o sentido da *Phänomenologie des Geistes* pelo enfoque metafísico e não enquanto obra gnosiológica. Essa necessidade de investigação da obra em questão redireciona as investigações atuais sobre a *Phänomenologie* e abre espaço, por um lado, para sua remodelação conceitual e, por outro, reintroduz essa obra no debate epistemológico que envolve a ciência da complexidade e os problemas dela oriundos. Por esse motivo, a tese que se pretende defender nesse trabalho é a de que a *Phänomenologie des Geistes* é obra metafísica. Seu Princípio Lógico é a substância que, apresentada pelas figuras-de-espírito, permite à consciência compreender que seu reconhecimento passa pela indissociabilidade entre externo e interno e que o saber deve se filiar a essa concepção monista estendida ao dualismo. Esse pressuposto teórico de Hegel é o que permite o surgimento de novo direcionamento ao saber contemporâneo. E isso só se torna sustentável uma vez elaborada uma concepção metafísica dialética, realizada por Hegel em sua *Phänomenologie des Geistes*.

PRIMEIRA PARTE

TOTALIDADE OBJETIVA

Capítulo I: O Objeto em si como essência espiritual

1. A imediatidade do ser

O primeiro parágrafo da figura 'Certeza Sensível' se inicia com o que vinha sendo tratado anteriormente na 'Introdução': saber e método. Hegel nos apresenta o objeto a ser tratado em toda a sua *Phänomenologie des Geistes*: o saber, o procedimento ou o método a ser adotado imediatamente e o conceituar.²² No entanto, a escolha de certa forma de conhecer e de específica compreensão de ciência precisa antes de fundamentação metafísica que a garanta e a possibilite. Essa, por sua vez, se mostra nos desdobramentos internos da *Phänomenologie des Geistes* na apresentação das figuras-de-espírito oriundas do absoluto. Este, portanto, possibilita à consciência sua liberdade em determinações *a posteriori*, marcadas pela necessidade desesperada de se garantir enquanto tal, exigência suprassumida assentada no absoluto e descrita em forma totalizante e crítica. Em outros termos, a metafísica hegeliana deve unir totalidade e crítica numa síntese superior àquela apresentada pelos filósofos modernos, principalmente a que concerne à filosofia crítica.

A consciência incipiente toma o que está posto imediatamente a ela como o saber mais rico. Poderia ser diferente? Platão, outro dialético ilustre, questiona exatamente o saber imediato. A 'Alegoria da Caverna' nos apresenta a formação cultural e a possibilidade de ultrapassar o imediato ou o argumento do *ser-aí* como fundamento do saber. A questão posta por Platão é cara a Hegel. No diálogo *Σοφισθα*, ser e não-ser ou ser e nada se situam como co-partícipes de um processo dialogal e dialético da necessidade de formar os homens ao mundo inteligível. Essa seria a tarefa do filósofo: iniciar as pessoas ao caminho do conhecimento.

²² Ph.G: 79. FE: 85.

Platão nos mostra a necessidade de rompimento com discursos opostos em favor (empregando um termo cunhado por Pierre-Jean Labarrière) do opositivo. A questão posta diametralmente oposta por Parmênides e Heráclito é agora, em Platão, pensada – não em termos de contraposição -, mas de participação. “[...] o não-ser é, e que o ser, por sua vez, de alguma maneira, não é”, diz Platão.²³ Há necessidade de rompimento com o imediato. Numa concepção específica de dialética, Hegel historiciza Platão. O saber imediato requer um olhar fixo para o nosso objeto.

Poder-se-ia argumentar: a consciência ingênua tem necessidade de ultrapassar o imediato? Por que a consciência se vê desesperada a dar um passo adiante? Esse problema é dos homens comuns ou uma questão específica de filósofos? O saber imediato, que parece ser o mais rico, apresenta-se como o mais pobre. Para quem? O argumento hegeliano nos incomoda uma vez que se trata, empregando um termo labarriereano, de uma situação circunstancial. Uma vez de um homem, na mesma, de todos os homens. Não se trata de um problema estritamente filosófico, mas dos homens em geral. Somos levados a nos empurrarmos adiante, exatamente por não nos bastarmos a nós mesmos. Somos sendo um processo constante de busca de nós mesmos. A necessidade de hermenêutica dos nossos discursos, empregando uma concepção de Vaz, nos remete ao indizível exatamente por nele nos encontrarmos. Mas isso só ocorre quando o externo nos possibilita nos remetermos adiante. Noutros termos, isso só ocorre porque o interno a nós se sente impelido a ir adiante.

O que em Platão é realizado pelo filósofo, como instigador dos iniciantes à busca do conhecimento, em Hegel, o saber se historiciza. O externo a nós nos incomoda, exatamente porque o interno a nós exige ir adiante ou está disposto a alterar-se. Do conhece-te a ti mesmo socrático, passa-se ao reconhece-te a ti mesmo hegeliano. A consciência natural poderia se fechar em si mesma. Não o faz. Por quê? Primeiramente, ao mesmo tempo em que se coloca na imediatez do mundo, encontra-se no simples. Mas há algo mais nessa imediatez que constitui,

²³ PALTÃO. *Sophistes (Der Sophist)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 307.

como afirma Hegel, “a essência dessa certeza”.²⁴ Algo que por detrás permite à consciência se pôr o problema do saber.

Pode parecer que a consciência se duplica por ela mesma. Diz Hegel que “... nessa certeza ressaltam logo para fora do puro ser os dois estes já mencionados: um este, como Eu, e um este como objeto”.²⁵ Mas logo abaixo, Hegel afirma que essa diferença não está na ‘Certeza Sensível’ em forma imediata, mas mediatizada. Diz Hegel: “Eu tenho a certeza por meio de um outro...”²⁶ e vice-versa. Essa diferença entre essência e exemplo encontra-se na própria certeza sensível. Nesta, o objeto é posto como simples e imediato. O outro momento é o do Eu que é posto como *em-si (an sich)*.

As considerações propedêuticas a todo o processo que se inicia na seção ‘Consciência’, os cinco primeiros parágrafos da ‘Certeza Sensível’, apontam-nos para uma consciência diante do outro dela. O mundo é para ela, mas ela se vê como que empurrada para fora de si por meio de um outro dela, a essência: o mundo, os objetos. Diz Hegel: “... eu tenho a certeza por meio de um outro”.²⁷ E não se trata de um outro posto por mim, já que mesmo para a ‘Certeza Sensível’, esse outro é essência e nós, inicialmente, exemplo. Eu sou por meio de um outro, mas me constituo à medida que do Outro saio de mim, mas de forma tal que experiencio a mim mesmo. Na verdade, eu não saio de mim, mas vou para dentro de mim por meio de um Outro. Ou, como coloca Hegel, a consciência veio para *fora de si*.²⁸ Eu não saio, mas venho para fora de mim. Venho para mim pelo Outro de mim. Saio de mim porque sou consciência. Nesse sair, a consciência dá o seu próprio padrão de medida. Mas seu exame não é somente dela por ela, como se poderia supor um viés heideggeriano, mas dela pelo Outro dela. Não se trata de um auto-conhecimento, de forma labarriereana, mas de um reconhecimento que pressupõe a consciência em sua concepção de si e a

²⁴ Ph.G: 80: “An dem *reinen Sein* aber, welches das Wesen dieser Gewißheit ausmacht und welches sie als ihre Wahrheit aussagt, spielt, wenn wir zusehen, noch vieles andere beiher”. FE: 86.

²⁵ Cf. Ph.G: 80. FE: 86.

²⁶ Id. Ibid.

²⁷ Ph.G: “Ich habe die Gewißheit *durch* ein anderes”. FE: 86.

²⁸ Ph.G: 141: “Es ist für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtsein: es ist *außer sich* gekommen”. FE: 143.

internalização do outro de si, enquanto processo da sua formação, na qual o externo é tão caro a ela quanto o interno.²⁹

A consciência da 'Certeza Sensível' é histórica. O ceticismo que põe as coisas externas como seu padrão de medida não se dá conta ou não quer admitir que a elaboração do externo se dá na medida em que ele se historiciza pela consciência. O que ocorre no processo dialético hegeliano é um aniquilamento dessas coisas e a consumação de seu aniquilamento.³⁰ O ceticismo se perde nas "coisas efetivas", nos objetos externos. Hegel quer escapar de tal armadilha. Mas, ao mesmo tempo, coloca-se com ela. A dialética hegeliana não pode desprezar as críticas céticas à metafísica tradicional. Por outro lado, no entanto, Hegel não se atém ao racionalismo moderno e suas implicações ao saber, tanto dual quanto restrito ao âmbito da consciência.

Uma coisa externa, efetiva, um objeto não fica restrito ao externo, mas ela carrega *em si* o universal.³¹ O singular simples é, ao mesmo tempo, o anúncio de si e da universalidade presente nele. Um pedaço de papel é, também, todo papel, diz Hegel.³² Ao se pretender falar do simples e imediato, anuncia-se o universal e mediato. A consciência, ao indicar esse pedaço de papel simples, anuncia, ao mesmo tempo, todo pedaço de papel, universal. A crítica de Hegel consiste em que o saber que se apresenta dicotomizado pelos filósofos modernos nos inviabiliza a contradição. A pretensão desses pensadores seria encontrar, como fixidez, um Parmênides em Heráclito. No entanto, a palavra não consegue fazer com que sua certeza se torne sua verdade, exatamente porque é impossível fazê-la. Procura-se um ponto fixo e anuncia-se o seu contrário. Não há como manter o mundo em seu aspecto externo, efetivo, da mesma forma como ele não se garante na interioridade da consciência. A palavra tem o poder de inverter a realidade, porque ela não se mira na adequação a esta. Não se trata das palavras e das coisas, mas da efetividade de ambas. O que vigora é o processo. Esse se remete ao externo e se

²⁹ HEGEL, G.W.F. "Texte zur Philosophischen Propädeutik". In: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 73: "Das Bewußtsein ist überhaupt das Wissen von einem Gegenstande, er sei ein äußerer oder innerer, ohne Rücksicht darauf, ob er sich ohne Zutun des Geistes ihm darbiete oder aber durch diesen hervorgebracht sei". A seguir esta obra será indicada pela sigla Ph.P.

³⁰ Cf. Ph.G: 87. FE: 93.

³¹ Cf. Ph.G: 88. FE: 94.

³² Cf. Id. Ibid.

desliga do interno, a este retornando por meio do seu Outro para, de novo, se reiniciar.

A 'Certeza Sensível', que vê sua garantia expressa inicialmente no *aqui* e no *agora* diante dela, faz a experiência de si pelo Outro dela e, nesse processo, altera sua concepção acerca do saber. Passa-se de simples e imediato a universal mediatizado. Ela vai ao Outro por ela, mas se vê outra nesse processo incessante de busca de ponto fixo na confluência contraditória. Hegel pretende afirmar a contradição e nos lançar ao indizível da história. O mundo externo muda a *forma* como a consciência sensível se refere a ele e a ela, mas seu olhar continua inabalado no que concerne ao *conceito*. Sua ânsia cultural de ponto fixo a empurra para seu além. Em verdade, a faz *sair* para dentro de si mesma. Pode parecer correto afirmar que a consciência se duplica por ela mesma. Haveria outra forma? Pela vontade, própria da consciência, ela se lança para fora de si. É como se ela se duplicasse. Ela é consciência, se dá o seu próprio padrão de medida. Mas a partir daí afirmar, como o fez Martin Heidegger em seu *Holzwege*,³³ que a consciência se auto-examina, não se sustenta. O fato é que o exame da consciência não passa somente por ela. A consciência, diz Hegel, tem a certeza por meio de um Outro.³⁴ Ela sai de si mediante um Outro e não por meio do *seu* outro. Não se trata de uma autofagia da consciência, mas do *vir* para fora de si por meio do Outro de si. Não é por acaso que Hegel escreve uma seção com o título de 'Consciência', onde o mundo se põe diante dela.

Poder-se-ia argumentar que o que está diante, antes se encontra dentro dela. O fato é que a consciência ainda não se dá conta disso. Como poderia ser diferente? Sendo a consciência histórica, ela é também e, ao mesmo tempo, uma gama enorme de reflexos da história universal. O 'estar dentro dela' não significa o absoluto fechado como algo pré-determinado a nós. Poder-se-ia ser nele mesmo. No entanto, Hegel não começa seu texto discorrendo sobre o Absoluto, mas sobre a consciência: o que nós nos colocamos ou o que para nós é o Absoluto. Não há como, nesse sentido, retornar às idéias de Platão ou mesmo desprezar o ceticismo. A consciência é, em geral, o saber do objeto, quer ele seja

³³ Cf. HEIDEGGER, *Holzwege*, op. Cit.

³⁴ Ph.G: 80: "Ich habe die Gewißheit *durch* ein anderes, nämlich die Sache; und dieses ist ebenso in der Gewißheit *durch* ein anderes, nämlich durch Ich". FE: 86.

externo ou interno a ela.³⁵ O que faz com que a consciência se lance ao indizível é, ao mesmo tempo, sua vontade e o Outro dela. Pela vontade, a consciência se remete adiante. Mas somente se lança adiante porque alguma coisa efetiva se lhe apresenta. E, no âmbito de vontades, seu espaço se garante quando por inteiro ela se coloca no processo de sua formação, validando a história universal, externa a ela, tanto quanto sua internalização, enquanto exame particular da consciência a partir do Outro dela, não do *seu* outro, como um auto-conhecimento ou uma autofagia.

Os três primeiros parágrafos da figura 'Certeza Sensível' servem como introdução e primeiro momento dessa busca desesperada da consciência por si mesma. Inicialmente, a consciência natural acredita-se sabedora do mundo. Não se dá conta, no entanto, de que esse mundo para ela é somente a ela. Há outros que o vêem de maneira diferente da dela. Poder-se-ia argumentar que, sendo histórica, a consciência ingênua o vê da forma como lhe foi ensinada vê-lo. Daí seu projeto de auto-conhecimento e a redução do mundo à consciência poderiam estar nos sugerindo uma consciência que teria como consequência o desdobrar-se a partir de si mesma, já que ela retém em si o mundo externo de si. Acontece que o Absoluto, embora presente desde a figura da 'Certeza Sensível', não é sabido pela consciência em seus primeiros exercícios dialéticos. Daí, o mundo não é tido como formal. Trata-se do mundo mesmo. Aquilo que a consciência vê diante de si não é sua exteriorização ou sua compreensão sobre o mundo, mas o mundo mesmo.

Executam-se, nessa figura, três experiências. Uma primeira expressa a verdade retida no objeto diante de um Eu que se coloca como exemplo. Surge a primeira experiência da 'Certeza Sensível'. O Objeto é o ser-sendo³⁶ (*das Seiende*) simples e imediato. O outro lado do saber, o Eu, é posto como inessencial e imediato. O Eu "... não é mais em-si, mas por meio de um Outro: o Eu, um saber que sabe o objeto só porque ele é; saber que pode ser ou não".³⁷ O verdadeiro é o Objeto. Ele é, não importando se a consciência o sabe ou não. O saber só é porque o Objeto, também, o é. O Eu, por seu lado, sabe o objeto

³⁵ Ph.P: 73: "Das Bewußtsein ist überhaupt das Wissen von einem Gegenstande, es sei ein äußerer oder innerer, ohne Rücksicht darauf, ob er sich ohne Zutun des Geistes ihm darbiete oder ob er durch diesen hervorgebracht sei".

³⁶ Paulo Menezes traduz esse termo por "essente".

³⁷ Cf. Ph.G: 80. FE: 86.

porque este o é. O Objeto é independente do Eu. Esta tese inicial será o entrave da reflexão hegeliana e, por isso mesmo, momento inicial da tese que ora se apresenta. Trata-se da necessidade de fazer com que a consciência sensível se encaminhe por outros olhares. O primeiro será aquele da não distinção principal entre interno e externo. O segundo olhar, resultante do primeiro, é que emerge da não separabilidade entre interno e externo, uma metafísica dialética na qual o absoluto se apresenta desde sempre na consciência, de forma tal que o espírito, em suas figuras, propicie a alteração desse primeiro olhar.

A passagem da primeira à segunda dialética da 'Certeza Sensível' denuncia o início de um processo que se prolonga adiante. Trata-se da situação da consciência natural. Ela sofre seu primeiro impacto: dar-se conta de seu equívoco em relação ao seu saber sobre o mundo. Não se trata somente de uma dúvida teórica ou do colocar em suspensão o conhecimento sobre algo distante dela. O equívoco quanto ao seu saber acerca do mundo retorna a ela com igual força. Colocando o mundo em dúvida, a consciência ingênua se vê em desespero em relação a si. A primeira dialética da 'Certeza Sensível' nos apresenta o desespero da consciência quando esta se depara com a contradição. A consciência se confronta, pela primeira vez, consigo mesma e se vê como agente de um saber a se desfazer à medida que ele não mais corresponde à sua verdade. A consciência constata que sua certeza não é a sua verdade. Ao mesmo tempo, ocorre o aparentemente impossível. O saber que era posto como o mais rico se apresenta como a mais pobre reflexão. A consciência se enriquece nesse trabalho.

A segunda e a terceira dialéticas dão conta dessa busca desesperada por um ponto fixo que garanta o saber e possa dar um equilíbrio à consciência. Ledo engano! Ao tentar se agarrar numa estrutura que possa evitar a contradição, a consciência se vê novamente empurrada à frente. Não por alguma coisa ou Ser, que, exclusivamente, de fora a remete adiante, como a força do Deus cartesiano, do qual provém o movimento dos seres e das coisas, como um sinal em nós, de fora para dentro, nos lançando ao indizível. Não se trata, também, de um *conatus* ao bom estilo de um Thomas Hobbes. Não há por que argumentar em prol dos corpos que se lançam uns aos outros, como num mecanismo material na busca de uma possível organização material das coisas e dos seres do mundo. Nem

mesmo poder-se-ia argumentar em favor de um subjetivismo de uma consciência que se examina por si, em si e para si mesma. O para si se remete ao Outro e este nos permite ultrapassarmos a nós mesmos. Hegel criticará a consciência natural quando esta, no final da terceira dialética da 'Certeza Sensível', se fecha em si mesma. Caso fosse correto esse padrão de medida, se examinando por ela e mediante ela mesma, não haveria lugar a essa passagem.

Ocorre que quando a consciência ingênua não quer dar mais um passo adiante, algo deve fazer com que ela se remeta ao indizível. Esse algo é o Outro dela e não exatamente o *seu* outro. Não se trata de um outro dela que nela já se encontra como uma possibilidade de auto-conhecimento. Não se trata, também, de um Outro a ela, independente e excludente dela. A consciência, ao se buscar, anuncia que há um Outro em relação a ela. Mas nesse instante, o Outro a ela é também a busca de si mesma ou o outro dela que ela, por sua vontade, busca. Esse trocadilho não expressa as intrigantes e dificultosas linhas da *Phänomenologie* de Hegel. Pretende, antes, anunciar que no ir ao mundo, o que seria *vir* para nós, o que nos empurra é, tanto nossa vontade de nos reconhecer nesse mundo, quanto o anúncio dos Outros. Saímos de nós por nós mesmos, na medida em que um Outro diante de nós anuncia que somos, mas em processo de formação. Não é nem o subjetivismo cartesiano, nem o ceticismo humeano. Muito menos seria o inter-subjetivismo kantiano. O sair de nós é também o retornar a nós. O Mesmo necessita do Outro para que se veja como *Mesmo-Outro* para que, suprassumindo-o, seja um *Mesmo-Outro* de si. Eleva-se. Ultrapassa-se a si mesmo na medida em que o Outro faz o mesmo consigo.

É por isso que a análise do *agora* e do *aqui*, expressa no décimo sétimo parágrafo da 'Certeza Sensível', fala-nos de um *agora* e de um *aqui* indicados e que, enquanto tal, já passaram. Diz Hegel: "E vemos que o agora é precisamente isto: quando é, já não ser mais. O agora, como nos foi indicado, é um que-já-foi – e essa é sua verdade; ele não tem a verdade do ser. É, porém, verdade que já foi. Mas o que foi é, de fato, nenhuma essência. Ele não é; e era do ser que se tratava".³⁸ O fato de indicar nos remete à necessidade de nos lançarmos no

³⁸ Cf. Ph.G: 85: "Es wird das *Jetzt* gezeigt, *dieses Jetzt*. *Jetzt*; es hat schon aufgehört zu sein, indem es gezeigt wird; das *Jetzt*, das ist, ist ein anderes als das gezeigte, und wir sehen, daß das *Jetzt* eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu sein. Das *Jetzt*, wie es uns gezeigt wird, ist es ein *gewesenes*, und dies ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seins. Es ist also

mundo em busca de nós mesmos. No entanto, essa busca se mostra como fluidez. A história da formação cultural filosófica ocidental guiou-se pelo caudal gnosiológico acreditando na possibilidade da consciência se reconhecer pelo viés do saber. Desconsiderou a metafísica como Princípio Lógico a partir do qual o problema do conhecimento poderia ser posto e não o seu contrário, como defendem muitos intérpretes de Hegel. Mas o inesperado sempre se apresenta. É claro que, nesse momento, outro anúncio aparece: a mediação. Embora a consciência ingênua relute contra isso, luta desesperadamente para se ater a um ponto fixo, inviabilizando a contradição, seu ser-existência não se suporta estático. A certeza sensível tem que se dar conta de sua historicidade. Ela é isso, história.

É claro que a dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história de seu movimento ou de sua experiência; e a certeza sensível mesma não é outra coisa que essa história apenas. A consciência natural por esse motivo atinge sempre esse resultado, que nela é o verdadeiro, e disso faz experiência; mas torna sempre a esquecê-lo também, e começa de novo o movimento desde o início.³⁹

Não há por que se ater à coisa efetiva, aos objetos externos, nem somente a todo universal. A coisa simples, ao ser anunciada, mais indica a universalidade das coisas do que sua singularidade. Da mesma forma, a universalidade se refere a toda singularidade. O anúncio do simples já está carregado de seu todo. O todo, por sua vez, faz referência à cada coisa. Tão caro à consciência é tanto o interno quanto o externo a ela. O simples anuncia o universal e este só é possível em relação àquele. A consciência se forma (*bilden/formieren*) no liame entre o necessário e o ocasional, na confluência da história individual com a história universal. Há desde o início da figura 'Certeza Sensível' a necessidade de fundamentação de uma metafísica dialética na confluência entre a totalidade das experiências da consciência com a crítica, própria a esse processo dialético.

doch dies wahr, daß es gewesen ist. Aber was *gewesen* ist, ist in der Tat *kein Wesen*; es *ist* nicht, und um das Sein war es zu tun". FE: 91.

³⁹ Ph.G: 86: "Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anderes als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anderes als nur diese Geschichte ist. Das natürliche Bewußtsein geht deswegen auch zu diesem Resultate, was an ihr das Wahre ist, immer selbst fort und macht die Erfahrung darüber, aber vergißt es nur ebenso immer wieder und fängt die Bewegung von vorne an". FE: 92.

A 'Certeza Sensível' assume o que visa, o singular, como universal. Tenta garanti-lo pelo saber, mas se certifica da impossibilidade de dizê-lo. Tanto a consciência natural como a filosófica devem tomar a coisa como ela é e, ao contrário de sabê-la, devem apreendê-la verdadeiramente. Isto é, se a linguagem corrompe o que se visa, não se pode dizê-lo, mas percebê-lo. A certeza sensível admite, como resultado, a fragilidade do discurso, do saber, mas, mais do que isso, ela põe em questão a filosofia ocidental e seu Princípio Lógico erigido pelo crivo gnosiológico. De forma que se a linguagem corrompe o que se visa, não se pode dizê-lo, mas percebê-lo.

2. O tornar-se outro de si

Nas intrigantes linhas da 'Percepção' (*die Wahrnehmung*), um enriquecimento, para usar uma expressão de José Henrique Santos,⁴⁰ se apresenta. Ocorre, de início, uma alteração na forma como a consciência se relaciona com o saber. Passa-se de simples e imediato a universal mediatizado. O *isto* da 'Certeza Sensível' é alterado. Na 'Percepção', não se trata nem do isto (*das Diese*) nem do visar (*das Meinen*) que se pode ter sobre ele. A inversão ocorre uma vez que a consciência percebe haver necessidade de se adentrar na coisa e tentar escapar ao engano. Mas, principalmente, a figura 'Percepção' se inaugura com a fragilidade do saber como Princípio Lógico filosófico.

A questão que se põe na figura 'Percepção' não é mais aquela de se enfrentar o *agora* e o *aqui* diante da consciência. Não se trata de uma consciência ciente de si defronte a um objeto imediato. A consciência recorre às coisas do mundo e procura, por dentro delas, manter-se em sua figuração de consciência. Pretende eliminar a contradição, encontrando um ponto fixo no saber. A busca do ponto zero do conhecimento é que se apresenta. A coisa deve permitir determinar um Parmênides em Heráclito. O que faz, inicialmente, essa figura ser polêmica é a necessidade de determinação do ser da coisa. Não se trata mais de um olhar distante, mas de verificação interna do que se apresenta externamente a ela, a coisa.

⁴⁰ Cf. SANTOS, José Henrique. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993. (Col. Filosofia; 30).

Inicialmente, o problema deve ser apresentado à luz de caracterizações léxicas. Há que se determinar o liame entre algumas categorias empregadas por Hegel. No título dessa figura está escrito: 'A Percepção; ou a coisa e o engano' (*Die Wahrnehmung; oder das Ding und die Täuschung*). Segundo Inwood,⁴¹ a interpretação de que *Wahrnehmung* (percepção) derivaria de *wahrnehmen* (perceber), no sentido de verdadeiro, não é correta. Inwood afirma que o *wahr* de *wahrnehmen* não se relaciona etimologicamente com *wahr* (verdadeiro), mas com o significado empregado em inglês *aware*, ou seja, 'ciente de', 'informado de', 'consciente de'. Altera-se o 'aceitar a verdade' por 'estar ciente de'. A *Wahrnehmen* – como é empregada na *Phänomenologie* – não carrega o sentido de distinguir e acatar a verdade presente na coisa. Hegel cairia, nesse sentido, em certo Empirismo.⁴²

A palavra *Wahrnehmen* (percepção) pode ser caracterizada por conhecimento de coisas que se manifestam ou como mediatos de dados sensíveis com propriedades e com unicidades. A acepção mais significativa da *Wahrnehmen* – utilizada por Hegel nessa passagem – é anunciar a *necessidade* do saber. A consciência se encontra diante da coisa e esta, enquanto aquilo que se põe frente ao saber, se deixa acatar pela consciência. Uma segunda acepção se refere à coisa enquanto *das Ding*, ou à coisa assumida enquanto aquilo que se apresenta, em dissonância com *die Sache*, também coisa, mas empregada para caracterizá-la em seu sentido próprio ou a coisa-em-si-mesma. Nesse sentido, a coisa (*das Ding*) aparece como objeto da percepção. O objeto da 'Percepção' é a coisa enquanto *das Ding* e não como *die Sache*. O problema é que para a consciência percipiente o *das Ding* é o *die Sache*. O que a consciência se mostra de forma imediata é a coisa em sua verdade. Em outras palavras, a consciência – na 'Percepção' – considera, inicialmente, a certeza como verdade. Vale ressaltar uma terceira acepção da palavra *Wahrnehmen*. Hegel não defendeu que a consciência permanece inalterada diante das variações dos objetos, nem o seu contrário, a consciência varia com as alterações dos seus objetos. Hegel foi um ferrenho crítico do dualismo kantiano. Enfim, a *Wahrnehmen* (percepção) é aqui caracterizada como o estágio da consciência elevada à necessidade do saber.

⁴¹ Sobre a terminologia filosófica hegeliana ver INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. (Dicionários de Filósofos). Sobre o termo *Wahrnehmen* Cf. INWOOD, op. cit: 193-95.

⁴² Ver INWOOD, op. cit: 194-95.

Ela assume, pelos sentidos, a existência de objetos externos relacionados aos sentidos internos dela, pelos quais a consciência pode se tornar ciente de alguma coisa.

Acréscimo significativo à palavra *Percepção (Wahrnehmung)* é o subtítulo dessa figura: *ou a Coisa e o Engano (oder das Ding und die Täuschung)*. Ou seja, Hegel pergunta-se a si mesmo: a consciência deve estar consciente ou ciente de quê? A consciência deve estar disposta à coisa (*das Ding*) e tentar escapar ao engano (*die Täuschung*). Há que se ater com mais cautela aos termos *das Ding* e *die Täuschung*. A categoria *coisa* assume conotações díspares. Em língua alemã, dois termos equivalem a coisa, *das Ding* e *die Sache*. *Das Ding* sugere o contingente, aleatório, algo finito e limitado. Trata-se daquilo que se mostra imediatamente. O *die Sache* assume o significado de ‘coisa-em-si’, ‘aquilo que importa’, ‘essência’, ‘aquilo que é em verdade’, ‘a própria coisa’ ou o ‘próprio ser’.⁴³ No caso da filosofia de Hegel, ambas se correlacionam com *denken* (pensar) ou com *Gedanken* (pensamento). A conexão entre coisa e pensamento ou entre ser e pensar é preservada; o pensar é a própria coisidade. Retorna Hegel à tese parmenideana ‘ser é pensar’, mas na medida em que ‘pensar é ser’ e se mantém no caudal metafísico ocidental, erigido por Heráclito e Parmênides, desviado gnosiologicamente a partir de Sócrates. A consciência percipiente – embora considerando a filiação entre ser e pensar – a desloca a consciência aos sentidos da percepção e não se eleva à verdade. Encontra-se na exterioridade da coisa (*das Ding*) caracterizando-a como verdade (*die Sache*).

Hegel emprega, constantemente, a expressão *die Sache selbst*, ‘a coisa ela mesma’. Essa forma de expressar de Hegel nos indica que a coisa não é um eu, mas assume o sentido mais amplo de produção de alguma obra na qual a pessoa que a produziu encontra-se situada nela. Nesse sentido, a *die Sache selbst* é muito importante neste trabalho.⁴⁴ Ela assume sentido universal. Apresenta-se numa variedade de contextos lógicos, resguardando a inseparabilidade lógica inicial entre externo e interno. Estes se apresentam não tanto com relação ao estado de uma ação ou resultado externo ou interno, mas ambas numa formação dialética. A questão central seria a de que a consciência não se deixe enganar ao

⁴³ Id. Ibid.: 194-95. Sobre as distinções entre *die Sache* e *das Ding* ver INWOOD, op. cit: 70-72.

⁴⁴ Sobre *Die Sache Selbst* ver as considerações léxicas expostas por Inwood, op. cit.: 72.

distinguir o seu próprio método de cognição e o objeto de estudo. Em outros termos, a *die Sache selbst* serve, nesse contexto, para caracterizar que o interno e o externo encontram-se em interdependência e que o procedimento da consciência deve ser o de deixar absorver-se na *Sache selbst* e seguir o seu movimento ou o seu desenvolvimento próprio. No caso específico da figura 'Percepção', sem lhe impor reflexões externas.

O termo *Täuschung*, por sua vez, não deve ser compreendido como ilusão. Hegel, propositalmente, não emprega a palavra *Schein*. Sua filosofia não se refere a algo que se esconde, uma aparência ou um fenômeno incognoscível. A palavra *Erscheinung*, ao contrário, aparece constantemente no texto da *Phänomenologie*. *Erscheinung* significa aparência de uma essência, mas de forma distinta do significado de *Schein*. Esta, por sua vez, se apresenta e se esconde no ato mesmo do seu aparecer. A *Erscheinung* não conserva nada oculto. A interpretação é diametralmente dirigida à filosofia crítica. Ao contrário de *Schein*, a *Täuschung* não indica que as coisas sejam diferentes do que parecem ser. Hegel emprega *Täuschung* e não *Schein* no título da figura 'Percepção'. O emprego de *Täuschung* assume um cuidado filológico na filosofia hegeliana, principalmente no que tange às considerações kantianas acerca do fenômeno e do noumeno.

O eu-pensante kantiano se refere, via entendimento, ao mundo sensível. Quando, no entanto, o enfoque se desloca do fenômeno para o noumeno, utiliza-se não do entendimento, mas da razão. Ou seja, a filosofia crítica se filia mais à *Schein* do que à *Erscheinung*. Kant nos fala de algo escondido e se afasta do principal da filosofia, a verdade. Hegel se opõe a essa interpretação ainda na 'Introdução' à *Phänomenologie des Geistes*. Representações que antes de se aterem a objetos introduzem instrumentos e meios, acentuando diferenças entre o conhecer e o absoluto e, mesmo assim, fora do absoluto, pressupõem serem verdadeiras, nada mais acentuam do que medo da verdade.⁴⁵

⁴⁵ Ver Ph. G: 65: "Sie setzt nämlich *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*, auch einen *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen* voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute *auf einer Seite* stehe und *das Erkennen auf der andern Seite* für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles [sei], oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, - eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt". FE: 72.

Entendimento e razão, kantianos, se referem à mesma coisa. No entanto, o primeiro (entendimento) diz respeito à compreensão daquilo que se apresenta e que, mediante ele, torna-se possível se referir àquilo que pode ser dito. O segundo (noumeno), no entanto, é pensado pela razão, mas sem a possibilidade de ser conhecido. Kant nos afirma que há algo incognoscível. Ou seja, uma aparência implica algo que aparece e que não é em si mesmo uma aparência. Hegel critica o dualismo kantiano. Não separa razão de entendimento, fenômeno de noumeno.⁴⁶

Hegel não faz teoria do conhecimento, mas filosofia da história, o que não significa ser a gnosiologia tema central da *Phänomenologie des Geistes*.⁴⁷ Já em sua 'Introdução', Hegel tece duras críticas ao dualismo kantiano. Não há um absoluto apartado da realidade. O que *lá* se encontra, de certa forma, de *cá* se apresenta. Respeitando a distância teórica e espaço-temporal entre Hegel e Aristóteles, sente-se, nesse aspecto, um eco da teoria do repouso do estagirita na filosofia do dialético alemão. O repouso, segundo Aristóteles, nada mais é do que a atualização do movimento. Na ausência do movimento ou do repouso, o Movente Imóvel (o Absoluto) não se sustém. As críticas de Aristóteles a Platão reforçam tal tese. A causa motriz fortalece tal argumento. Nesse sentido, parece-nos que a tradução de *Täuschung* por ilusão não é a mais conveniente.

A tradução de *Täuschung* por engano responde melhor às expectativas de Hegel. Não se trata exatamente de uma *Schein* (ilusão). Hegel quer escapar às armadilhas da dicotomia kantiana e assumir a palavra no significado da verdade, expressão da verdade da coisa, mas que se coloca num processo constantemente fugidio, o que requer do pensador um cuidado léxico. O se referir à aparência é anúncio daquilo que a coisa é. Não há como se filiar a uma inspeção intelectual como a de Kant. Diz Hegel:

Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois

⁴⁶ Cf. HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Leipzig: Felix Meiner, 1949, principalmente dos parágrafos 40 a 60.

⁴⁷ Ver BORNHEIM, G. "Da Superação à Necessidade: o desejo em Hegel e Marx", in: *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que ‘visamos’.⁴⁸

Para Hegel, a linguagem só exprime esse verdadeiro. Não se trata de uma espécie de convenção kantiana. Na *Vorlesungen über die Ästhetik*, por exemplo, Hegel não considera a arte como decorativa, mas ela deve exprimir as mais compreensivas verdades do espírito.⁴⁹ Ela não é nem ilusão nem fraude. Na *Phänomenologie des Geistes*, a percepção não pode recair nem na *Schein* (ilusão) nem no *Täuschung* (engano). A questão da arte é decorrente de um sistema filosófico. A justificativa filosófica é própria a esse campo do saber. Um filósofo deve elaborar seus conceitos. A arte, sendo decorrente de um sistema filosófico, é uma produção ou uma atividade humana,⁵⁰ histórica. Resulta daí a necessidade racional do homem de realçar tanto o mundo interior quanto o exterior – No caso da *Phänomenologie des Geistes*, e também no da *Ästhetik*,⁵¹ – enquanto consciência espiritual para si como objeto (*der Gegenstand*) no qual ele reconhece o seu próprio eu, distinguindo-se, assim, da dicotomia kantiana.

Na *Ästhetik*, Hegel distingue o belo artístico do belo natural. Considera aquele superior a este. Justifica que a superioridade do belo artístico em relação ao belo natural se dá pelo fato do primeiro ser produto do espírito. Ou seja, o belo artístico é superior ao belo natural por participar do espírito e, por conseguinte, da verdade. O belo natural nada mais é do que um reflexo do espírito, o que Hegel caracterizou, na seção ‘Religião’ da sua obra ienense, pelo trabalho do artesão. Trata-se de um modo incompleto do espírito como um modo privado de independência e subordinado ao espírito. Vê-se, claramente, que Hegel não admite a separação no que condiz à essência e à existência. Essa separação se encontra na filosofia kantiana. Contra ela é que Hegel se posiciona.

Os desdobramentos da figura ‘Percepção’ devem justificar as considerações até aqui expostas. Inicialmente, o resultado dialético pelo qual a ‘Percepção’ é fruto da ‘Certeza Sensível’. Ele nos apresenta, desde seu início, o

⁴⁸ Ph.G: 82: “Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere *Meinung*; und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Sein, das wir *meinen*, je sagen können”. FE: 88.

⁴⁹ Gf. HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

⁵⁰ Id. Ibid.

⁵¹ Id. Ibid.

curioso fato de que, nesse processo, a consciência percipiente não se encontra em dúvida, mas em desespero com o ser da Coisa. A dúvida lança-nos a um questionamento profundo, à possibilidade do conhecimento. Mas o que se verifica, desde a figura 'Certeza Sensível', é que as dialéticas pelas quais a consciência tenta provar a possibilidade do conhecimento na determinação de algum ponto fixo revelou-se, antes, vida, caracterizada como processo nesse fluxo. De forma que a consciência não se encontrava em dúvida ou ao nível do saber, todavia mais propriamente em desespero. Isso se põe pelo fato dela ter ido ao encontro de algo e ter encontrado um outro algo, diferente do inicialmente procurado. Desespero por não poder agarrar a *Coisa* com todo o seu poder racional e ter de deixá-la falar, como, também, de se deixar aberta ao encontro do absoluto. Desesperada, em última instância, por perceber que, ao querer dizer o simples e o imediato, chegou ao universal e mediatizado. Enfim, o se perder apresenta, agora — na 'Percepção' — não mais a espontaneidade do processo do conhecimento, mas a *necessidade* de reconhecer-se a si mesma. A novidade da figura 'Percepção' reside no universal que, doravante, está sempre presente no processo do saber e isso de forma necessária e não mais espontânea — como ocorria na figura precedente. A totalidade das experiências deve compor à crítica e, nesse sentido, o universal deve ser garantido por uma metafísica que o sustente e permita o processo das experiências da consciência nas apresentações das figuras-de-espírito.

Com a figura 'Certeza Sensível', o resultado edificado foi o universal como seu verdadeiro. Foi exatamente por isso que a consciência se fechou em si mesma, colocando-se como universal. Caracterizada como universal, a consciência transfere o problema ao como indicar esse universal no qual ela se encontra inserida. A consciência se enriquece nesse processo. Ela assume que o dizer tem mais do que o poder de inverter a realidade. Há várias formas de se referir ao mundo. Mas não basta acatar a diversidade de representações. Há necessidade de determinação dos objetos. Sem ela, tornar-se-ia impossível a convivência social. No entanto, a consciência insiste em sua figuração (*die Gestalt*) de consciência, na busca de determinação de um ponto fixo que lhe garanta a verdade. Tenta escapar-se do problema do mal infinito. Navega, no entanto, nas mesmas águas da eliminação da contradição já apresentada na figura 'Certeza Sensível'. Para tal, a consciência tem

que se colocar diante do objeto e determiná-lo por dentro dele, evitando o engano (*die Täuschung*).

A certeza sensível não deu conta do ser do mundo, presente nela, enquanto consciência imersa no mundo, mas externo a ela, enquanto participante da formação (*die Bildung*) cultural da qual ela participa. Uma vez que sua verdade não foi atingida nem no Eu externo ao mundo, nem no *isto*, externo ao Eu, muito menos na relação entre ambos, a figura ‘Percepção’ se envereda em outra possibilidade. A consciência pretende garantir, em detrimento da contradição, um ponto fixo. A consciência percipiente tenta se certificar de sua verdade não mais no *isto*, mas na *coisa*.

Seu olhar, no entanto, não sofre mudança radical. Há nele presente a necessidade de determinação, antes do *isto*, agora – da *coisa*. Houve, sim, um enriquecimento interno da consciência, mas que não interferiu decididamente em sua concepção geral. Com isto, a figura da ‘Percepção’ parte do universal da ‘Certeza Sensível’. Esta tem no universal seu resultado, sua verdade. Aquela, seu ponto de partida. "... o Eu é um universal, e o objeto é um universal".⁵² A ‘Percepção’, portanto, é a suprassunção da ‘Certeza Sensível’ de forma tal que o ponto de chegada da ‘Certeza Sensível’ é o ponto de partida da ‘Percepção’, isto é, o universal e o mediato resultantes da ‘Certeza Sensível’. Universal e mediato são o princípio da ‘Percepção’. Esta suprassunção só foi possível porque a ‘Certeza Sensível’ queria captar o *isto*.⁵³ E por querer captá-lo, ela tem, agora, de indicar o “*agora é dia*”.

O universal resultante da ‘Certeza Sensível’ não é mais um apreender aparente, mas *necessário*. Não aparece, na ‘Percepção’, como algo espontâneo, mas como resultado ou como conseqüência de uma *experiência*. A ‘Percepção’ surge marcada pelo ato de indicar. E o indicar aparece como conseqüência de nem o objeto nem o sujeito serem concebidos como simples imediatos. O indicar, dirá

⁵² Ph.G: 89: “Wie die Allgemeinheit ihr Prinzip überhaupt, so sind auch ihre in ihr unmittelbar sich unterscheidenden Momente, Ich ein allgemeines und der Gegenstand ein allgemeiner”. FE: 95.

⁵³ Ph.G: 89: “Die unmittelbare Gewißheit nimmt sich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine; sie aber will das *Diese* nehmen”. FE: 95.

Hegel, é "... o movimento que exprime o que em verdade é o agora"⁵⁴ ou, como coloca Paulo Menezes, "... é fazer a experiência de que o agora é um universal".⁵⁵ O momento da 'Percepção' é resultado de uma gênese dialética. O simples e o imediato foi ultrapassado e o objeto é para ele um novo objeto. Mas não significa que a gênese seja o saber primeiro e imediato a partir do qual as dialéticas da 'Certeza Sensível' se iniciaram. A gênese em questão não é gnosiológica. O universal que surge à consciência natural é síntese de um processo gnosiológico que anuncia, antes, que para percorrê-lo, fora necessário algo ou alguma coisa por detrás da consciência.

Agora se apresenta um universal em que o pensamento tem que apreendê-lo. Aliás, ele é o movimento que apreende o objeto, enquanto este é o próprio movimento.⁵⁶ Mas ambos (a Coisa e o perceber) resultam como sendo universais.⁵⁷ Porém, quando se relacionam, somente um pode sê-lo. Começam as experiências da figura 'Percepção'. Tal e qual ocorreu na 'Certeza Sensível', mas num estágio diferente, o objeto figura inicialmente como o essencial, "... indiferente a ser ou não percebido...",⁵⁸ e o perceber, como o inessencial, aquilo "... que pode ser ou não ser...".⁵⁹

Esse objeto — que deve agora ser determinado mais de perto — tem como princípio, resultante de sua primeira aparição, o universal e o mediato. Como universal, ele está sendo posto como essência. Ele se mostrará como "... coisa de muitas propriedades".⁶⁰ A partir de então, não se vai mais ao objeto como algo simples e imediato, mas como algo universal e mediatizado. E, por conseguinte, por ser mediatizado ou composto de propriedades, a percepção tem sempre presente a negação, "... a diferença ou a múltipla variedade em sua essência".⁶¹

⁵⁴ Ph.G: 86: "Das *Aufzeigen* ist also selbst die Bewegung, welche es ausspricht, was das Jetzt in Wahrheit ist, nämlich ein Resultat oder eine Vielheit von Jetzt zusammengefaßt; und das *Aufzeigen* ist das Erfahren, daß Jetzt *Allgemeines* ist". FE: 91.

⁵⁵ MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1985, p. 38. A seguir, esta obra será indicada pela sigla PLFE.

⁵⁶ Cf. Ph.G: 89. FE: 95.

⁵⁷ Cf. Id. Ibid.

⁵⁸ Cf. Ph.G: 90. FE: 95.

⁵⁹ Id. Ibid.

⁶⁰ Id. Ibid.

⁶¹ Id. Ibid.

O isto que agora se apresenta é posto como não-isto, dado que foi supressumido.⁶² É algo que surgiu da *experiência*. Por consequência, o sensível ainda está presente, só que não mais como ocorria na 'Certeza Sensível' ou como certeza imediata, mas como coisa que será determinada por suas propriedades. A consciência percipiente adentra a coisa (*das Ding*) e tenta, desesperadamente, garantir sua intuição. Mas a percepção lida com o sensível supressumido (*die Aufhebung*) em universal.⁶³ Apresentam-se, aqui, dois momentos extremos: a universalidade (dado que guarda em si a mediatez ou o negativo) e a singularidade absoluta da coisa. Em outros termos, Hegel se põe o problema da metafísica moderna: pensar a modernidade criticamente.

Enquanto universalidade, a coisidade é o *aqui* e o *agora*, ou o conjunto simples de muitos. A consciência percipiente tenta se garantir mediante o *mas também* e o *enquanto que*. Em outros termos, o resultado no qual chegou a consciência percipiente a fez conceber que há a possibilidade da determinação do universal. Com a figura 'Percepção', Hegel tenta demonstrar que a filosofia ocidental, em determinado momento de sua constituição teórica, tentou provar que era possível congrega o simples com o universal. Recorreu ao *mas também* para explicar como processava a multiplicidade que compunha esse universal. Depois, como necessidade de determinação gnosiológica, a cultura ocidental se pautou pela determinação essencial. O momento do *enquanto que* tenta dar conta dessa situação de determinação da unicidade do ser. Com o exemplo do sal, Hegel não somente o utiliza para reforçar o composto de muitas propriedades, mas também o aspecto excludente do uno que faz da coisa algo determinado. De forma que surgem duas formulações: o uno enquanto momento da negação e a possibilidade de determinação da coisa, mediante essa negação. Sendo assim, tal que a consciência percipiente consiga escapar-se do engano no movimento mesmo da própria coisa e se pôr ciente dessa determinação.

⁶² A categoria *Aufhebung* foi traduzida por Hyppolite por *dépasser* ou ultrapassar. Esta tradução foi criticada em 1967 por Yvon Gauthier que propõe a tradução de *Aufhebung*, para o francês, por *sursumer*, *sursomption*. Esta tradução foi adotada por Labarrière e por Paulo Menezes. O último traduziu a *Phänomenologie des Geistes* para o vernáculo.

⁶³ Ver MENEZES, Paulo, op. Cit., p. 39-40.

O que se revela à consciência percipiente "... é sua dissolução ou a reflexão sobre si mesma".⁶⁴ A consciência joga para si mesma a responsabilidade de ter um perceber enganoso. Mas esse perceber enganoso atesta a possibilidade do perceber a *coisa* como ela é *em-si* ou o verdadeiro, corrigindo, assim, o primeiro perceber. "A consciência, porém, através desse reconhecimento é capaz, ao mesmo tempo, de suprasumir essa inverdade: distingue seu apreender do verdadeiro, da inverdade do seu perceber; corrige-o".⁶⁵ De agora em diante, a consciência não deve ter um comportamento somente perceptivo mas, também, reflexivo, separando-o da simples apreensão. Há o certificar-se quanto à possibilidade de apreender a coisa erroneamente. "O comportamento dessa consciência, a ser tratado de agora em diante, é de tal modo constituído que a consciência já não percebe, simplesmente, senão, que também é cônica de sua reflexão-sobre-si, e se separa da simples apreensão".⁶⁶

Nesta nova intelecção do verdadeiro, inicialmente, a consciência não reconhece pura e simplesmente que a verdade se acha do seu lado. Antes, pelo contrário, a consciência reconhece que nela está a não-verdade. Mas, precisamente porque reconhece isto, a consciência, como adiantamos, distingue a sua apreensão do verdadeiro da não-verdade da sua percepção. Em outras palavras, ela supera tal não-verdade. Ora, enquanto ela executa essa correção, a verdade da percepção incide nela, na consciência como tal.⁶⁷

A experiência termina quando a consciência percebe e se encontra ciente de sua reflexão. O perceber não é o bastante. A consciência percipiente reflete sobre a correspondência entre pensamento e coisa. Nesse momento da experiência da consciência já começa a aparecer certo tipo de subjetivismo, quando se exprime: "... essa coisa é branca só para nossos olhos, e também tem gosto salgado para nossa língua...".⁶⁸ A consciência começa, a partir daí, a fazer a sua própria experiência. Ela se vê de duas formas: 1) universal passivo – quando vê diante de si *coisas*, não excluindo a própria *coisa*; 2) e como Uno. Desta feita, a contradição antes posta na

⁶⁴ Ph.G: 94: "Es hat nämlich die Erfahrung über das Wahrnehmen gemacht, daß das Resultat und das Wahre desselben seine Auflösung oder die Reflexion in sich selbst aus dem Wahren ist". FE: 100.

⁶⁵ Id. Ibid.

⁶⁶ Id. Ibid.

⁶⁷ AQUINO, M.-F. "Certeza Sensível e Percepção na Esfera da Consciência: duas experiências na Fenomenologia do Espírito", in: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, UFMG, vol. XXI, 68(1995): 46. Doravante, ao citar este texto, empregarei a sigla CS.

⁶⁸ Cf. Ph.G: 95 e FE: 101.

coisa encontra-se, agora, também, na consciência percipiente. Isto é, a *coisa* é o verdadeiro, mas é composta por propriedades que, por sua vez, são percebidas pela consciência.⁶⁹ Tentando encontrar uma fixidez, a consciência recorre ao *também* e ao *enquanto que*.⁷⁰

A consciência reflete aquilo que a coisa é para ela, ou seja: um *também*, pois o sal é branco, *mas também* salgado, *mas também* tem peso etc; mas é igualmente um *enquanto que*, isto é: *enquanto* é branco não é cúbico; *enquanto* é sávido não é branco, etc. A *coisa*, por sua vez, é enquanto se relaciona. A consciência introduz o *enquanto que*, tentando garantir a fixidez tão almejada. O *enquanto que* consegue, portanto, manter a *coisa* como um *também*, mantendo-a separada das demais coisas. "Com esse fim, a consciência ali introduz o *enquanto que*, mediante o qual as mantém separadas umas das outras, e mantém a coisa como o *também*".⁷¹

Mas a *coisa* engana-se a si mesma imaginando que a verdade está fora dela. Está claro que é a consciência que percebe a *coisa*, mas, "... não deve, portanto, fazer que na coisa coincida o Uno".⁷² Ou seja, deve evitar a coincidência desses termos com a *Coisa Mesma (Die Sache Selbst)*,⁷³ voltando ao *enquanto que*, tentando evitar a contradição. Portanto, a consciência experimenta o ser-uno da *coisa*, mas tem de admitir que uma outra consciência pode, sobre a *coisa*, ter uma outra verdade. Mas o resultado mais significativo à consciência percipiente é ter alcançado, em sua reflexão, a não-fixidez e não a determinação do ser do mundo, mas antes o para-outro.

Na coexistência do *mas também* com o *enquanto que*, a consciência adentra mais detidamente na complexa totalidade metafísica moderna. O em-si, o para-si e o para-outro assumem significado *necessário*. Por outro lado, a não possibilidade de determinação do Uno ou sua fixidez externa empurra a consciência percipiente a encontrar a determinação do saber no interior da consciência. Mas, desde o início de sua *Phänomenologie*, interno e externo já eram pensados em co-relação de um ao outro e o deslocar do objeto ao conceito assume tônica na próxima figura. Na

⁶⁹ GE: 104.

⁷⁰ CS: 47: "Para a consciência a coisa é percebida como também, ou como medium universal onde as múltiplas propriedades coexistem sem se tocarem e sem se separarem. Mas a consciência enquanto percebe a coisa assim, é consciente de que reflete em si mesma".

⁷¹ Ph.G: 97. FE: 101.

⁷² Id. Ibid.

⁷³ GS: 90-91.

‘Força e Entendimento’, o *saber* encontra o *conceito*, mas ainda na objetividade do mundo. Com esta figura, saber e conceito se põem pela primeira vez na inseparabilidade lógica principal que os mantém pela indissolúvel inter-relação entre interno e externo, característica primordial da metafísica dialética que Hegel pretende erigir.

3. A essência ou o universal

Hans Georg Gadamer, em sua obra *Hegels Dialektik; Fünf Hermeneutische Studien*,⁷⁴ mais propriamente no texto destinado ao mundo invertido, afirma que as linhas da figura ‘Força e Entendimento’, nas quais se encontra a passagem do mundo invertido, é a parte mais árdua, dentro do contexto geral da história da consciência que Hegel descreveu. Gadamer ainda vai mais além. O mundo invertido é, por ele, considerado como central no edifício de toda a *Phänomenologie des Geistes*. Isto se justifica pelo teor da preocupação de Hegel nesse aspecto. Como os modos do conhecimento poderiam guardar entre si certas conexões, tais como a intuição, o entendimento, a unidade da apercepção, já investigadas pela crítica kantiana? A preocupação se volta para uma questão: como a consciência ultrapassa-se em consciência-de-si? Melhor dizendo: como a consciência se torna consciente de sua consciência-de-si? A tese de Gadamer é a de que, para conseguir demonstrar a conversão e o progresso da consciência em consciência-de-si, Hegel põe conscientemente o esquema conceptual kantiano – intuição, entendimento e autoconsciência – na base de sua própria argumentação.

Gadamer ressalta que, para se enveredar pelas linhas teóricas de Hegel, é de fundamental importância ter presente a necessidade do progresso. Nesse sentido, nós mesmos, enquanto consciência que contempla esse espetáculo, devemos captar quais figuras da consciência vão aparecendo e como umas se sucedem às outras até que se encorpe a necessidade da passagem, sentida pela própria consciência, à consciência-de-si. Trata-se de acompanhar as figuras (*Gestalt*) e figurações (*Gestaltung*) descritas por Hegel em sua *Phänomenologie*.

⁷⁴ GADAMER, Hans Georg. *Hegels Dialektik; Fünf Hermeneutische Studien*. Tübingen: Mohr, 1971.

Essa exposição, embora Gadamer não a defenda claramente, se mantém numa concepção orgânica da obra supracitada, de tal forma que uma figura se sucede a outra. Uma figura se apresenta como resultado da anterior e princípio de outra figura e/ou figuração. Todo esse progresso se desenrola no revelar-se de si mesmo como único e adequado objeto ou conteúdo.

O mesmo acima referido é apresentado por Hegel logo no início da *Phänomenologie des Geistes* de 1807: a consciência é autoconsciência. Afirma Gadamer que não se trata de um dado, e sim de uma figura. A tarefa que Hegel se põe é a de descrever como a consciência, que desde sempre é autoconsciência, desvela-se a si mesma como autoconsciente. Trata-se da autoconsciência, segundo Kant, a síntese da apercepção, como algo estabelecido, dado, um ponto fixo, mas como algo que tem que ser demonstrado ou demonstrar a verdade em toda consciência. Em outros termos, trata-se de descrever como a consciência ultrapassa-se a si mesma em autoconsciência.⁷⁵ Enfim, a questão que se põe Gadamer é: em que sentido pode-se chamar de invertido o mundo verdadeiro que se oculta por detrás das aparências?

Mas, nessa filiação conceitual a Kant, reside o problema inicial dessa exposição de Gadamer. Argumento semelhante foi apresentado por Marx, embora em sua peculiaridade. A tese de que a consciência é autoconsciência se caracteriza nessas filosofias como ponto fixo inicial a partir do qual o edifício filosófico hegeliano se erige. O equívoco reside exatamente nesse Princípio Lógico. A 'Consciência', que é a primeira figuração da *Phänomenologie*, não é, no entanto, o Princípio Lógico que a sustenta, mas sim a substância, entendida como espírito. Essa substância é o espírito; é o seu *vir-a-ser* para ser o que ele é *em si*. O espírito é o movimento que é conhecer, a transformação da substância em sujeito, do objeto da consciência em objeto da consciência-de-si, o objeto supprassumido, o conceito.⁷⁶

⁷⁵ Cf. GADAMER, Hans Georg. *Hegels Dialektik; Fünf Hermeneutische Studien*. Tübingen: Mohr, 1971.

⁷⁶ Cf. Ph.G: 558-59: "Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das *Werden* seiner zu dem, was er *an sich* ist; und erst als dies sich in sich reflektierende *Werden* ist er *an sich* in *Wahrheit* der *Geist*. Er ist *an sich* die *Bewegung*, die das *Erkennen* ist, - die *Verwandlung* jenes *Ansichs* in das *Fürsich*, der *Substanz* in das *Subjekt*, des *Gegenstandes* des *Bewußtseins* in *Gegenstand* des *Selbstbewußtseins*, d.h. in ebensowohl aufgehobenen *Gegenstand* oder in den *Begriff*". FE: 539.

Mas Gadamer vê a importância desse problema por ele levantado no próprio título da figura 'Força e Entendimento'. Não se trata mais do *isto* da 'Certeza Sensível', nem da *coisa* da 'Percepção', mas da *força* como a verdade da percepção. A consciência percipiente percebe que as propriedades que compõem a coisa não garantem a coisa em suas propriedades, mas é o jogo das forças que a mantém. Há truncadas interpretações acerca dessa passagem. Costuma-se compreendê-la como uma força que quer exteriorizar-se a si mesma, enquanto um dado, algo fixo, e que se exterioriza quando é solicitada por algo alheio a ela, uma outra força, também fixa, dada, que solicita sua exteriorização. A interpretação de Gadamer é a de que o que solicita a exteriorização de uma força deve ser, em verdade, em si mesmo uma força. O que permanece é um jogo de forças. Em outros termos, o solicitar e o solicitado são, ao mesmo tempo, o mesmo processo. Não se trata de uma força potencial, ou aquela que se sujeita a si mesma, mas que só existe na medida em que é seu próprio efeito. Gadamer nos propõe que a força é a interna realidade da coisa. Em última instância, o que existe são forças e o jogo entre elas.

Gadamer parece argumentar que não há nem a força em si mesma, nem a exteriorização, externa à força que a solicita. Havendo forças e jogo entre elas, o que se mantém é a intrínseca co-relação entre o jogo de forças. Interpretações que tentam apresentar um Hegel como fundante de um discurso que se sustenta por si mesmo, enquanto consciência que é autoconsciência, no sentido de internalização desde sempre já presente e que tudo a ela se remete, não se sustenta. Ao contrário, argumentar que as figuras expostas por Hegel em sua *Phänomenologie des Geistes* nada mais seriam do que momentos da constituição da história que se apresentam enquanto momentos objetivos, concretos, exteriores que foram se compondo, resultando em uma antropologia ou na formação do homem, agente histórico, desprezam a constituição da consciência, fixando-se ao externo a ela. O que se mantém é um jogo de forças, portanto, interno e externo à consciência num desenvolvimento progressivo da mesma, no sentido de conversão de certeza em verdade. Mas, dessa tese, ele se distancia quanto ao princípio que norteia tal movimento, que a seu ver é a consciência enquanto autoconsciência. Essa tese defende que é a substância enquanto espírito que necessita da consciência para em seu vir-a-ser tornar-se o *em-si* enquanto conceito. Mesmo assim, há a necessidade de investigar mais

detalhadamente a figura ‘Força e Entendimento’ à luz das questões que governam as *forças*, para que se alcance o intento de percorrer os caminhos da verdade da realidade.⁷⁷

Na tese do mundo invertido, segundo Gadamer, o que permanece já não é mais o oposto ao que desaparece, mas é a verdade do que desaparece. Não há um além supra-sensível (Platão), nem noumênico (Kant). Há o que permanece no que desaparece. Segundo Gadamer, essa é a tese maior do mundo invertido. Não há, enfim, um mundo efetivo e um outro mundo inefável distintos um do outro. O que permanece é, precisamente, aquilo que está continuamente desaparecendo. Mas em que consiste esse interior anunciado? Existirá um mundo interior expressamente oposto a um outro mundo exterior a ele? Haverá o mundo da aparência oposto ao da realidade? O dualismo no princípio é exatamente a tese sobre a qual Hegel dirige suas “críticas”. Assim, Hegel concebe a aparência como a totalidade do aparecer. A aparência é a totalidade mesma. A lei é o que permanece no que desaparece; é a imagem constante das aparências flutuantes. E é nesse sentido que Hegel concebe o mundo supra-sensível como o tranqüilo reino das leis. Trata-se de um além presente no mundo percebido como sua tranqüila e imediata imagem.

Hegel se coloca filosoficamente diante de Platão, Galileu Galilei, Isaac Newton e Kant. No além platônico, o mundo real se opõe ao mundo aparente. A ‘Alegoria da Caverna’ de Platão nos expõe um além que corresponde a um aquém, as idéias de animal, vegetal e mineral e os próprios entes objetivos dessas idéias. Mas não se remete somente a Platão, mas também a Galileu e, com mais propriedade, a Newton e à sua tese da atração universal ou de que o todo guarda uma diferença constante no que diz respeito a qualquer outra coisa. Hegel identifica o mesmo problema, em sua forma peculiar, também no tocante à filosofia de Kant, exatamente pelo aspecto do noumeno em relação ao fenômeno. Algo permanece velado, distante, apartado. Há forças distintas. Hegel nos indica outro caminho de reflexão. Há a absolutez da troca. Trata-se do princípio da alteração. É o problema do princípio expresso em suas formas peculiares tanto na *Phänomenologie des Geistes* quanto na *Wissenschaft der Logik*. O começo é ausência de princípio objetivo, mas que se deixa objetivar em fases distintas de

⁷⁷ Ver Id. Ibid.

sua apresentação. A tese hegeliana é a de que a diferença é precisamente o que é real.

Mas nesse sentido, Gadamer ainda propõe que se pergunte o porquê da verdadeira realidade ser chamada mundo invertido. A questão que se põe é a contraposição à tese de que a cada lei corresponde um caso. Nenhum caso é um puro caso de uma lei. O mundo real ou aquele da aparência, que fôra apresentado em oposição à verdade, é, também, em certo sentido, invertido. As coisas não ocorrem nele de forma correspondente ao ideal de um mundo supra-sensível. O ser-invertido-em-si é o voltar-se-contrá-si e, segundo Gadamer, essa é a estrutura do ser vivo.

Mas essa inversão não significa falsidade ou incorreção. O mundo verdadeiro não é o mundo supra-sensível apartado do mundo da aparência; não é o mundo tranqüilo das leis, mas a transversão do mesmo. Mas não se trata de oposição, e sim o contrário de si mesmo. É semelhante ao que Labarrière entendeu por opositivo.⁷⁸ O oposto se apresenta na relação com o contrário. O opositivo é co-relacionado ao contraditório. O mundo supra-sensível é opositivo ao mundo real. O mundo supra-sensível não está além do mundo da aparência, mas imediatamente presente nele.

Há um ponto que convém ser analisado. Gadamer não corrobora, embora não se exponha claramente, com a interpretação heideggriana acerca do sistema *Phänomenologie* em relação à *Wissenschaft der Logik* e do sistema *Encyclopädie*. Não há, como defende Heidegger, dois sistemas totalmente distintos, ou como afirmar uma alteração na filosofia hegeliana da *Phänomenologie* em relação *Wissenschaft der Logik*. Há, sim, para Gadamer, co-relação conceptual, embora se trate de outro assunto, no aspecto de permanência da concepção de Hegel no tangente à relação entre *Phänomenologie* e *Wissenschaft der Logik*. O conceito de lei da *Wissenschaft der Logik* recorre aos mesmos estágios do mesmo conceito na *Phänomenologie des Geistes*.

A mesma concepção à qual me refiro é no tocante ao mundo invertido. O que se encontra no mundo invertido não é o contrário do mundo existente.

⁷⁸ Cf. Passim LABARRIÈRE, P. J. e JARCZYK, Gwendoline. *Les Premiers combats de la reconnaissance*. Paris: Aubier-Montaigne, 1987.

Gadamer o entende como sátira, ou seja, a contra-possibilidade permite iluminar o verdadeiro. Apresentar a inversão do mundo é, satiricamente, ser forçado a reconhecer-se nela como invertido, o qual nos leva a ver as suas verdadeiras possibilidades. É o mundo real que se projeta em suas possibilidades e em suas contra-possibilidades. Na medida em que o mundo se apresenta enquanto invertido, ele anuncia a inversão do mundo existente. Trata-se do invertido de si mesmo. O mundo verdadeiro é a verdade projetada como ideal e sua própria inversão. Gadamer concebe a sátira pela tarefa de pôr em descoberto a hipocrisia moral, a falsidade do mundo. Isso acentua a sua própria crueza ao sentido do mundo invertido. É um retrato satírico, o contrário de si.

O mundo invertido não é, portanto, o contrário da aparência, como se houvesse a coisa-em-si apartada de sua aparência. O que se coloca é o mundo contendo ambos os aspectos e se dividindo a si mesmo nessa oposição. Mas tal problema surge numa dialética que necessita ser localizada nos meandros internos à mesma. Seguindo a orientação de Eduardo Luft,⁷⁹ convém que nos enfronhemos pelos caminhos emaranhados da interna dialeticidade que compõe a estrutura do texto hegeliano para que, por dentro do sistema, possamos argumentar.

O título dessa figura corrobora com tal afirmação: 'Força e Entendimento; Fenômeno e Mundo supra-sensível' (*Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt*). A figura 'Força e Entendimento' sugere o ultrapassar do dado imediato e se desloca à potência e ao entendimento como características intrínsecas de entidades e não, simplesmente, dos conceitos que as formam. Assim, o título dessa figura nos indica uma potência que se expressa e a necessidade de entendimento das características intrínsecas dos seres e das coisas que devem ser descritas. A discussão se situa em nível do que se apresenta, a aparência (*Erscheinung*) com relação ao mundo invertido (*übersinnliche Welt*) ou o imediato convertendo-se em aparência. A discussão hegeliana se remete não ao que se coloca e, ao mesmo tempo, se esconde, como a separabilidade platônica entre real e aparência ou a kantiana, entre fenômeno e noumeno. A aparência carrega nela mesma o seu aparecer ao mesmo tempo em que se desaparece.

⁷⁹ LUFT, Eduardo. *As Sementes da dúvida*. São Paulo: Mandarim, 2001, p. 20-23.

Platão e Kant tinham, em seus modos específicos de pensar, enfrentado o problema do que se põe e do que se esconde. Ambos, respeitando as distinções teóricas entre eles, concordam em um ponto. Há o real e a aparência se coloca apartada dele. Há um para além do fenômeno. Hegel transfere o que se esconde para a alçada ou instância do aparecer. A aparência carrega em si o seu “além”. Em termos da figura ‘Força e Entendimento’, a questão não reside na determinação do conceito que forma a coisa, mas antes do entendimento das características internas de ser e coisa. A consciência que se vê enquanto entendimento e deve se encaminhar não ao conceito dos seres e coisas, mas para se ver como conceito; encaminhar-se para se ver enquanto conceito e não determinar conceitos. Essa é a necessidade da presença da força.

Nos quatro primeiros parágrafos da figura ‘Força e Entendimento’, Hegel, segundo observa Marcelo de Aquino, "... recapitula os diferentes níveis que a consciência vem alcançando no seu itinerário para o Saber Absoluto".⁸⁰ Segundo Aquino, nesses quatro primeiros parágrafos encontra-se uma introdução ao movimento de autodestruição da consciência em busca de reconhecimento. Nas figuras precedentes à ‘Força e Entendimento’, a consciência tentava garantir o saber na exterioridade do discurso, primeiramente no simples, depois no universal condicionado. Com a ‘Força e Entendimento’, a consciência lança para dentro de si a multiplicidade posta fora de si; a consciência retorna a si, tornando-se conceito, mas não se reconhece nesse conceito.

Nela se apresenta o que aqui se denomina externo e interno. Trata-se de um só movimento. O que doravante estava posto fora da consciência e que tinha de ser percebido, isto é, tanto as multiplicidades das matérias subsistentes quanto a unidade que anulava sua independência, são mantidas ou trazidas para a consciência, de tal forma que o objeto só se torna ser-para-si quando se relaciona com-um-outro, no seu duplo aspecto de Outro de si e outro para-si. Ou seja, quando o objeto é posto como Universal Incondicionado. A duplicidade, antes denominada essencial e inessencial, agora reunida no interior da consciência, não implica em dois pólos distintos, no ato da reflexão, mas em uma única reflexão ou, se quiserem, "[...] a consciência está de tal modo implicada que a reflexão é a mesma dos dois

⁸⁰ AQUINO, M.-F. “Gênese e Formação da Necessidade da Universalidade do Saber Conceitual”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Portugal, vol. XXXIII, 1977, p. 43-44. A seguir, esta obra será indicada pela sigla GF.

lados, ou seja, é uma reflexão só".⁸¹ Porém, cabe ressaltar que a consciência, nesse movimento, tinha como conteúdo uma essência objetiva, "[...] e não a consciência como tal [...]",⁸² o que deve aparecer, para ela, como algo objetivo e, portanto, a necessidade da consciência retirar-se do resultado ou do movimento, de tal sorte que esse movimento, como objetivo, lhe seja a essência.

O resultado desse movimento é a supressão da inverdade, isto é, "[...] o que lhe resultou em consequência foi o conceito do verdadeiro [...]",⁸³ mas que não é ainda o conceito, ou seja, "... ainda está privado do ser para si da consciência...".⁸⁴ É o atestado da presença do verdadeiro, em sua livre manifestação na consciência, sem que esta o saiba como tal, mas "[...] o contempla e puramente o apreende".⁸⁵ As resultantes desse processo é um objeto plenamente constituído, por isso a consciência o deixa livre, portando-se como consciência concipiente. Trata-se da alteração ou da consciência tornar-se para si mesma consciência concipiente. A tarefa é marcada pela experiência da consciência, fazendo com que esta conceba o conceito como conceito e não somente o deixe manifestar-se livremente nela.

Por sua vez, a consciência se surpreende novamente consigo mesma, embora não se sabendo, ainda, como conceito. Mas a sua surpresa não é recebida, inicialmente, como algo de bom. Ela resiste ao fato de conceber a contradição como algo positivo, retendo-a num "... sentido negativo e abstrato, de que a consciência negava seus conceitos e os abstraía; e, a bem dizer, os abandonava".⁸⁶ Mas o processo mostra-se, por si só, como positivo, dado que o abandono significa, mesmo que ainda não concebido, como a unidade nele do ser-para-si e do ser-para-outra, ou, como disse Hegel, como "... a oposição absoluta".⁸⁷ Ao invés, portanto, de abandonar seus conceitos, a consciência os vê surgirem novamente, mas agora em sua forma incondicionada. Em outros termos, a tentativa de se livrar do absoluto é novamente frustrada. Diante dele, não é possível se precaver, como queria René Descartes, mediante a tentativa de um método que pudesse agarrá-lo no final, mas admite-o como algo presente desde sempre e acompanha o seu movimento, respeitando o fenômeno como fenômeno e deixando-o falar por si só.

⁸¹ Id. Ibid.

⁸² Id. Ibid.

⁸³ Ph.G: "und was ihm dadurch geworden, ist der Begriff des Wahren". FE: 108-09.

⁸⁴ Id. Ibid.

⁸⁵ Id. Ibid.

⁸⁶ Id. Ibid.

⁸⁷ Id. Ibid.

Esse movimento fará com que ele se mostre à percepção como incondicionado, não por oposição exterior ao seu movimento, mas, justamente, o contrário do que se imaginava. O externo de si enquanto interno a si.

A consciência retém em si a multiplicidade do mundo ou traz para si, em forma de conceito, a multiplicidade que se encontrava externa a ela e se mantém como gonzo desses conceitos. Essa multiplicidade, inicialmente, aparece como forças independentes e opostas umas das outras, mas que no decorrer do movimento irão se mostrar dependentes e opostas. Trata-se do 'Interior' ou a reciprocidade de forças opostas, mas dependentes umas das outras. Em realidade, trata-se da mesma força que se duplica ou do primeiro universal. Um segundo universal resulta dessa forma imediata do primeiro universal e apresenta a relação entre o entendimento e o interior, indicando este como o verdadeiro da coisa. O entendimento, por sua vez, é a tentativa de chegar, de apreender, esse verdadeiro das coisas.

O fenômeno, resultado desse processo, já é uma primeira totalização que manifesta o todo-em-aparência, que constitui o 'Interior'. O universal, resultante desse movimento, ganha definição ulterior: o todo como todo. Isto é, a reflexão do jogo das forças. Com o fenômeno, Hegel promove uma primeira totalização que se estende à 'Infinitude' ou como "... essa inquietude absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo",⁸⁸ momento de passagem da relação consciência *versus* mundo à relação consciência-de-si *versus* consciência-de-si; melhor dizendo, passagem da seção 'Consciência' à seção 'Consciência-de-si' da *Phänomenologie des Geistes* de Hegel. A 'Infinitude' é, assim, momento de crucial importância na arquitetura da obra e etapa fundante da dialética do reconhecimento, porquanto se nota que essa Infinitude vai se transformando de força em vida, alterando a consciência e seu intento de entendimento do mundo em consciência-de-si. Em outros termos, o problema gnosiológico vai cedendo lugar à metafísica e perdendo espaço no aspecto da determinação de pontos fixos.

A tese de Gadamer de que a consciência é autoconsciência nos sugere a não separabilidade entre externo e interno. Nesse sentido, Gadamer se encontra, nesse aspecto, respaldado na tese aqui defendida. Mas dela se distancia em relação ao Princípio Lógico que faz com que a consciência inflada se transforme

⁸⁸ Id. Ibid.

em autoconsciência. Essa aporia se resolve, segundo Gadamer, dado que a consciência, no princípio, é autoconsciência. De forma que a mola propulsora do processo do ser ao pensar expresso na *Phänomenologie des Geistes* pressupõe em sua base a consciência que, desde o início, é autoconsciência ou o aspecto gnosiológico como gonzo no qual se desenrolam as dialéticas expressas pela *Phänomenologie des Geistes*.

Primeiramente, há que se distinguir entre consciência do objeto e consciência de si mesma. A consciência do objeto é a que lida com o verdadeiro para ela. A consciência de si mesma é consciência de seu saber na verdade.⁸⁹ O Princípio Lógico que norteia a *Phänomenologie des Geistes* não é a consciência enquanto autoconsciência. Ambas estão assentadas na substância que se mostram enquanto figuras-de-espírito à consciência para que seu vir-a-ser se torne em si enquanto conceito. De forma que o Princípio Lógico da obra em questão não é uma espécie de teoria do conhecimento, mas Hegel sente a necessidade da elaboração de outra metafísica distinta das anteriores, a partir da qual tanto o monismo da antiguidade clássica quanto o dualismo moderno cedam lugar a um monismo estendido à dualidade. O processo da figuração 'Consciência' foi necessário para que Hegel pudesse inicialmente apresentar sua crítica às teorias do conhecimento dos filósofos modernos. No entanto, para garantir a viabilidade do seu "método do desenvolvimento",⁹⁰ Hegel tinha como problema um novo fundamento a partir do qual fosse possível sua concepção acerca do saber.

Com a "Infinitude", Hegel congrega dentro da consciência, mesmo que esta não esteja consciente de si mesma nesse processo, a multiplicidade do mundo, mantendo-se na inquietude do seu próprio mover. Mas, principalmente com a 'Infinitude', ocorre a passagem do entendimento à vida. O fenômeno aparece como totalidade objetiva de um objeto em si como essência espiritual. Nessa primeira totalização, Hegel defende a não separabilidade entre entendimento e interior, mediatizadas pelo fenômeno; admite que o entendimento deve se efetivar enquanto vida, exatamente a passagem da seção 'Consciência' à figuração

⁸⁹ Cf. Ph.G: 72: "Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst; Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtsein seines Wissens davon". FE: 79.

⁹⁰ Cf. Ph.G: 70 e FE: 77.

‘Consciência-de-si’. Essa passagem de entendimento à vida caracteriza o primeiro resultado da insuficiência do saber como Princípio Lógico norteador da obra em questão.

Terry Pinkard⁹¹ defende que a *Phänomenologie des Geistes* é obra de teoria do conhecimento. O próprio Hegel inicia a figura ‘Certeza Sensível’ se referindo ao objeto em questão, o saber: “O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto...”.⁹² No entanto, para que se torne possível os posteriores desdobramentos do saber, há que se determinar o Princípio Lógico a partir do qual ele será focado. Hegel necessita de fundamentação principal distinta da do monismo arcaico e medieval, bem como da do dualismo moderno. Em uma palavra, Hegel precisa de outra metafísica que lhe permita focar o problema do saber, diferentemente da dos seus predecessores. Tal metafísica deve viabilizar o seu método do desenvolvimento. De forma que o problema central da *Phänomenologie des Geistes* não é, precisamente, teoria do conhecimento. Essa tese é contrária a toda proposta hegeliana. Trata-se antes de filosofia da história, uma vez que a separabilidade fundada pelos modernos entre homem e natureza não é comugada por Hegel. Essa filosofia da história, no entanto, requer uma metafísica dialética a partir da qual os desdobramentos internos acerca do saber se tornem possíveis.

Essa disposição metafísica dialética é afirmada pelo próprio Hegel ao encerrar a sua *Phänomenologie*: “o Eu é consciência”.⁹³ O Eu está no conteúdo como diferenciado, refletido sobre si. Esse conteúdo, por sua vez, é o movimento do espírito que se percorre a si mesmo. O saber é a essência mesma, o conceito que se converte em elemento do ser-aí, determinado de forma objetiva para a consciência, de tal maneira que o saber, pretendo tema central da *Phänomenologie*, é forma objetiva para a consciência que a ela se lança pelo

⁹¹ Cf. PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

⁹² Ph.G: 79 e FE: 85.

⁹³ Cf. Ph.G: 556: “Die Natur, Momente und Bewegung dieses Wissens hat sich also so ergeben, daß es das reine *Fürsichsein* des Selbstbewußtseins ist; es ist Ich, das *dieses* und kein anderes *Ich* und das ebenso unmittelbar *vermittelt* oder aufgehobenes *allgemeines* Ich ist. - Es hat einen *Inhalt*, den es von sich *unterscheidet*; denn es ist die reine Negativität oder das Sichentzweien; es ist *Bewußtsein*. Dieser Inhalt ist in seinem Unterschiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des Sichselbstaufhebens oder dieselbe reine Negativität, die Ich ist. Ich ist in ihm als unterschiedenem in sich reflektiert; der Inhalt ist allein dadurch *begriffen*, daß Ich in seinem Anderssein bei sich selbst ist”. FE: 537.

movimento do espírito, o qual, mediante figuras-de-espírito, anuncia o *saber conceituante* ou o absoluto. Dessa feita, a *Phänomenologie des Geistes*, antes de se pôr como obra na qual o saber é seu tema gerador, anuncia a necessidade de uma metafísica dialética que sustente, em sua objetividade, o saber como seu objeto ou objeto da consciência. Uma leitura descuidada pode tomar o secundário do saber como elemento principal dessa obra que é, antes, metafísica.

Evidentemente, Gadamer estaria correto ao considerar que Consciência e autoconsciência são momentos fundamentais do processo experiencial da consciência, mas como consequência necessária da substância expressa em forma de figuras-de-espírito que se põe no processo mesmo do seu desaparecer. Daí Hegel ter a necessidade da formulação de uma metafísica dialética que comungue totalidade e crítica e, mediante a qual se faz necessária uma nova concepção acerca do saber. De forma tal que nem o tema central da *Phänomenologie des Geistes* é a teoria do conhecimento, nem que seu Princípio Lógico esteja assentado na consciência que é autoconsciência, e sim na substância que se apresenta em figuras-de-espírito, pela qual a consciência enquanto autoconsciência se forma. A máxima 'ser é pensar' está presente desde o início da *Phänomenologie des Geistes*, mas de forma ainda não ciente pela consciência. Esta obra é, antes de exposição crítica tanto do saber monista arcaico e medieval quanto do saber dicotômico dos modernos, proposta de uma metafísica dialética a partir da qual o saber é concebido em outra perspectiva distinta das filosofias que precederam a de Hegel. Seu Princípio Lógico é metafísico, assentado no absoluto; daí ser ontologia, mas como se expressa em figuras-de-espírito, comunga totalidade e crítica.

Capítulo II: O Espírito como universalidade do saber

1. Consciência-de-si e auto-causação

A seção ‘Consciência-de-si’ (*B. Selbstbewußtsein*), da *Phänomenologie des Geistes* inicia-se com um subtítulo sugestivo: “a verdade da certeza de si mesmo” (*Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst*). Resultado dos desdobramentos anteriores, pelos quais a consciência natural passou, na série das figuras com as quais ela se defrontou – e nos quais a certeza era tida como verdade -, a consciência-de-si surge como a verdade da consciência. Na seção ‘Consciência’, essa certeza enquanto verdade se manifestou evanescente e a consciência não deu conta de determinar a verdade pretendida. Aliás, o *isto* da ‘Certeza Sensível’, a *coisa* da ‘Percepção’, a *força* da ‘Força e Entendimento’ não deram conta de se firmarem na sua pretensa conclusão de que a certeza era a verdade. A seção ‘Consciência-de-si’ (*Selbstbewußtsein*) se apresenta enquanto síntese dessa fase frustrada da consciência, mas enriquecida pelos desdobramentos pelos quais ela passou. Agora, sim, a certeza iguala-se à sua verdade. A certeza é o objeto e a consciência-de-si é, para si mesma, seu verdadeiro.

Com a seção ‘Consciência-de-si’ entramos, afirma Hegel, na terra pátria da verdade. Trata-se do saber de si mesmo em contraposição à seção ‘Consciência’ (*Bewußtsein*), o saber de um outro. O saber que pretende ser de si mesmo, conserva em si o saber de um Outro. A ‘Consciência-de-si’ (*Selbstbewußtsein*) se inicia anunciando a si mesma enquanto causada e causante, numa identidade presente desde sempre. O absoluto encontra-se, agora, para a consciência, em sua terra firme. Ele, enquanto a consciência pensa causá-lo para ela – no fundo permitido por ele – se estende além. Torna-se causante. A consciência-de-si é auto-causante. Mas teria sentido deslocar o problema hegeliano da auto-causação, que aparece na ‘Lógica da Essência’ de sua *Wissenschaft der Logik*, para poder pensar a figuração ‘Consciência-de-si’ da *Phänomenologie des Geistes*? Uma vez que o absoluto está presente, desde o início, em ambas as obras supracitadas, embora com nuances e propostas distintas, e assumido enquanto Princípio Lógico indeterminado que se permite determinações

ulteriores, é possível, penso, investigar a primeira figura de seção 'consciência-de-si' pelo tema da auto-causação.

Mas como se processa essa auto-causação da consciência-de-si-mesma? Se se considerar, a princípio, o interno a ela, então se identificará nas *experiências* anteriores da consciência, suprassumidas na consciência-de-si, limitando-se no *espaço* determinado da consciência, mesmo que enriquecido pelas figuras anteriores.⁹⁴ Se se filiar ao externo a ela, enquanto contraposição de entidades cristalizadas, então se aproximará do ceticismo.⁹⁵ Em ambos os casos, não há saída. A questão se insere em outros patamares. A consciência-de-si é auto-causação. Trata-se de uma consciência que não despreza a certeza, mas que a vê enquanto momentos da verdade de um ser-sendo, retendo em-si a exterioridade do mundo e a interioridade do si.

Há dois momentos aparentes. Um primeiro seria o da consciência-de-si portando dentro de si as experiências realizadas pelas figuras precedentes a ela. Nesse aspecto, para a consciência-de-si, o seu outro é para ela enquanto momento diferente. Por outro lado, ela é a unidade de si mesma consigo mesma, mas como um segundo momento diferente. A consciência é auto-causante: diferente de si enquanto se põe a si; presente a si enquanto de si se afasta. O que se mantém é a verdade, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. O que se retém é a consciência-de-si enquanto auto-causação. Ela se encontra, enfim, diante de si mesma. A consciência-de-si é desejo em geral.

A consciência a tem diante de si enquanto objeto do seu desejo e, ao mesmo tempo, um outro que é *ela mesma*, mas em que ela se vê enquanto reflexo naquele primeiro momento. Este é o desejo de si. O segundo momento é

⁹⁴ Ver LABARRIÈRE, P. – J. *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de L'Esprit*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979. "Hegel, 150 anos depois", in: *Síntese Nova Fase*, São Paulo, vol. IX (24): 11-22, 1982. "La Phénoménologie de l'Esprit comme discours systématique: histoire, religion et science", in: *Hegel-Studien*, Alemanha, vol. IX: 131-153, [s.d.]. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968. *Phénoménologie de L'Esprit*. Paris: Ellipses, 1997. LABARRIÈRE, P.-J. e JARCZYK, Gwendoline. *Les Premiers combats de la reconnaissance*. Paris: Aubier-Montaigne, 1987.

⁹⁵ Ver HYPOLITE, Jean. *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*. Paris: PUF, 1953. Ver, também, do mesmo autor as seguintes obras: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1978. "Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna", in: *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 45: 45-61, 1938. Ver, também, KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Galimard, 1968. *La Idea de la muerte en Hegel*. Tradução de Juan José Sebreli. Buenos Aires: Editorial Leviatan, 1987. *La Dialectica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1987.

ela mesma. A consciência-de-si enquanto auto-causação é o momento no qual essa oposição é ultrapassada e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela. Ocorre que a consciência se volta, nessa figura, a ela mesma. Reflete sobre si. Dessa forma, o objeto vem-a-ser vida. Tanto para a consciência quanto para a consciência-de-si, o objeto do desejo imediato é a vida. O que permanece é o movimento da consciência-de-si que se desnuda em consciências. O movimento da consciência-de-si faz dela auto-causação. Projeta-se a si mesma, por ela mesma, enquanto portadora de experiências enriquecidas, portanto, por meio de um Outro dela e se lança ao seu interior, que, por ser auto-causação, se pro-jeta adiante.

Nessa pro-jeção, a independência das figuras se manifesta. Tornam-se consciências imediatas, determinadas uma para a outra. O externo incomoda o interno. Aliás, não há, no princípio, separação entre eles. Claro que a consciência se enriquece pelo Outro dela. Mas esse suprassumir já se encontra nela. A fluidez, ou a própria independência igual a si mesma, é o subsistir ou a substância. E essa substância é infinita. Essa fluidez universal simples é o *Em-si*; a diferença das figuras é o Outro.⁹⁶ A consciência-de-si é a fluidez. A unidade consigo mesma é justamente a fluidez das diferenças ou a dissolução universal que a arrasta ao infinito. A auto-causação não tem início nem termo determinados. Ela é; é movimento; um princípio indeterminado no começo, mas que se permite objetivar nas *experiências* pelas quais a consciência vai passando.

A auto-causação se põe como vida. Esta se apresenta como "... o todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento".⁹⁷ Trata-se da inseparabilidade entre externo e interno numa correlação recheada por *experiências* que, nesse fluxo, se pro-jeta de dentro para fora, de forma tal que o subsistir de figuras independentes é subjugada à infinitude das diferenças. A consciência, por sua vez, caracteriza-se por ser a negação e, ao mesmo tempo, coloca-se como independente de Outra. A consciência-de-si é, diferente daquela, negação absoluta, o gênero como tal.

⁹⁶ Ph.G: 137. FE: 139.

⁹⁷ Ph.G: 138: "Sondern das sich entwickelnde und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze [zu sein]." FE: 140.

Assim, a consciência-de-si se diferencia e, ao mesmo tempo, se inscreve na consciência, enquanto esta experencia aquela. A consciência não tem como pôr a si a figura do desejo. Ela é a negação e a independência de Outra. Fica presa em sua certeza e não dá conta ou ainda não se sabe a si mesma; ela está certa de si como consciência-de-si. Mas a consciência está certa de sua certeza enquanto esta aparece para ela como sua verdade e mais: tenta transpô-la às Outras como verdade universal oriunda de sua certeza simples. A consciência-de-si é diferente. Nela, a certeza de si mesma só ocorre pelo suprasumir desse Outro, a vida independente. A consciência-de-si é desejo, mas ela só alcança sua satisfação em uma Outra consciência-de-si.

Assim, a consciência-de-si fica constituída. Primeiramente, ela tem no puro Eu imediato seu primeiro objeto. Ela se sabe a si mesma enquanto consciência-de-si. Mas essa imediatez é absoluta mediação. Ela é fruto do objeto independente; é desejo. Sua satisfação ou a satisfação do seu desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza enquanto verdade. E, enfim, a verdade dessa certeza é uma reflexão redobrada, duplicada da consciência-de-si. Assim, a consciência-de-si é objeto para a consciência que quer dar conta de si enquanto desejante, mas enquanto consciência-de-si põe em si mesma seu ser-Outro. Ela não é diferença de nada e, nesse sentido, é independente. Enfim, a consciência-de-si é auto-causante enquanto independente desdobrar-se sobre si mesma pelo Outro dela, também auto-causante, que faz em si o que a Outra faz nela mesma. “É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si”.⁹⁸ Nesse momento, se faz novamente presente o espírito. Aliás, ele nunca deixou de estar presente no ser-sendo.

A consciência, por sua vez, é a experiência do que é o espírito ou experiência da vida na não separabilidade entre externo e interno. Nesse sentido, a parábola ‘Dominação e Servidão’ se inicia como experiência pura e, depois, fenomenológica da/para a consciência, enquanto necessidade de compreensão do absoluto auto-causante em sua característica de consciência-de-si infinita ou de ser “imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta”.⁹⁹ A consciência se reconhece nesse desdobramento do absoluto, enquanto

⁹⁸ Ph.G: 140: “Es ist *Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*”. FE: 142.

⁹⁹ Ph.G: 141: “Oder unmittelbar das Gegenteil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu sein”. FE: 143.

consciência-de-si ou auto-causação – como unidade espiritual – duplicada nessa dialética pura e fenomenológica do reconhecimento, expressa em seus dezenove parágrafos.

A consciência-de-si é, ao mesmo tempo, infinitude e determinidade. Trata-se do problema da causalidade, em termos específicos, e do saber, em termos genéricos. Sendo autocausante e caracterizada pela determinidade e pela infinitude, a consciência-de-si se põe dois problemas: gnosiológico e metafísico. A questão gnosiológica se remete à causa e ao efeito e questiona como manter um sistema coerentemente ordenado sem resolver a aporia de onde incidirá o último efeito. A série causal linear não pode se estender ao infinito. Para resolver esse problema, o último efeito deve incidir na primeira causa. Esse viés de interpretação da *Phänomenologie des Geistes* a remete ao aspecto do saber, assumindo-o como tema central da obra em questão, de forma que a preocupação principal de Hegel na obra supracitada se direciona ao conhecimento e ao método. Nesse sentido, Hegel parece anteceder o que somente no final da primeira metade do século XX para cá a teoria geral de sistemas nos apresentará em forma científica. Em todo caso, e excetuando comparações mais detalhadas sobre Hegel e a Teoria Geral de Sistemas, o que não é nosso caso neste trabalho, a consciência-de-si se apresenta enquanto sistema auto-causante. O duplo sentido que reside na sua essência – infinitude e determinidade – a empurra adiante num processo que Hegel denomina reconhecimento.¹⁰⁰

Esta tese propõe se deter no que considera Princípio Lógico norteador da *Phänomenologie des Geistes*, a substância, o que faz da mesma obra metafísica que tem como consequência a necessidade de fundamentação gnosiológica. A ‘Dialética da Dominação e Servidão’ dá um passo adiante ao problema aqui enfrentado. Para uma consciência-de-si há uma outra consciência-de-si. A dialética do reconhecimento somente poderá ocorrer nessa condição primeira. Uma consciência-de-si encontra-se aparentemente organizada ou auto-organizada. Ela se encontra fechada em si mesma. No entanto, há uma outra

¹⁰⁰ *Anerkennen* = reconhecer. *Anerkennen* → *erkennen* = julgar, sentenciar ou = conhecer = ter consciência de. *Anerkennen* sugere mais um reconhecimento aberto e prático do que meramente intelectual. Sobre a temática do “processo circular”, ver CIRNE LIMA, C. R. “Causalidade e auto-organização”. In: *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

consciência-de-si em semelhante situação inicial. Mas Hegel acrescenta: "... ela veio para fora de si".¹⁰¹ Ocorre uma dupla significação: uma consciência-de-si se perde em Outra consciência-de-si, exatamente por se achar em outra essência, mas suprassume a Outra, uma vez que ela não vê a Outra, e sim a si mesma na Outra. De fato, a consciência não *vai*, mas *vem* para fora de si. Ela se perde e se acha, mas por Outra consciência-de-si. Não se trata de uma questão espacial; muito pelo contrário. O que ocorre é uma típica entropia ou buscar no Outro de si a energia que necessita para se reconhecer (no caso específico desta passagem). Melhor: busca numa outra estrutura organizacional, circular, o que ela necessita para ultrapassar-se a si mesma. De forma que, por detrás da pretensa tese gnosiológica de Hegel, defendida na *Phänomenologie*, o que se desvela é certa estrutura aparentemente oculta da substância que permite, pelas figuras-de-espírito, que a consciência percorra o seu processo de formação.

Somente pela entropia, é possível para a consciência-de-si ultrapassar ou suprassumir esse seu-ser-Outro. Hegel afirma seu duplo sentido. Primeiro, a consciência-de-si suprassume a outra essência; depois, suprassume a si mesma pela outra. A consciência-de-si foi perturbada. Ela é plástica, mas, ao mesmo tempo, participa de uma estabilidade conjugada: uma vez perturbada em sua organização, a consciência-de-si tende a se reconstituir, a se recompor. Defender que tanto o aspecto interno quanto o externo são caros à *Phänomenologie des Geistes* de Hegel é situar a sua obra ienense na alçada da necessidade de um sistema fechado enquanto pelo seu aspecto organizacional, mas aberto sobre o aspecto externo que lhe perturba e, por isso mesmo, o faz suprassumir-se.¹⁰²

Mas esse suprassumir também sofre de duplo sentido, pois ao suprassumir o Outro de si, ela retorna a si e deixa a Outra consciência-de-si livre, novamente. Não há aqui uma concepção newtoniana de causa e efeito. A causa não vem antes e produz o efeito ulteriormente. Ambas ocorrem ao mesmo tempo. Assim, também, não se trata mais da dialética do desejo, exposta em sua alçada introdutória à 'Dialética dominação e servidão'. Trata-se de outro desejo. Não há mais o objeto do desejo. A consciência-de-si se tornou independente. Agora, o

¹⁰¹ Ph.G: 141: "[...] es ist *außer* sich gekommen". FE: 143.

¹⁰² Sobre essas considerações referentes à epistemologia ver o belíssimo trabalho de CIRNE LIMA, "Causalidade e auto-organização", in: *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. Cirne Lima, neste texto, tenta elucidar o problema gnosiológico em uma síntese superior entre os sistemas aberto e fechado.

que uma consciência-de-si fizer, a Outra tem que fazer o mesmo. O agir deixa de ser unilateral e excludente. O reconhecimento só virá em ambas as consciências. Da mesma forma, o agir, também, tem duplo sentido: é agir sobre si mesmo e sobre o Outro de si, enquanto é agir de ambas as consciências.

Por força da necessidade do seu reconhecimento, digo: da manutenção da sua própria vida, a consciência-de-si se decompõe em duas consciências como extremos opostos. Mesmo enquanto sistema fechado em seu aspecto organizacional, a consciência-de-si ultrapassa-se a si mesma e se divide de dentro para fora, exatamente porque o externo a ela a forçou a isso. Sua característica plástica a empurra para sua reconstituição, na terminologia hegeliana, empregada na 'Dialética dominação e servidão', a impulsiona ao seu reconhecimento. No ato de sua duplicação, a consciência-de-si se divide em pólos. Cada um deles se apresenta como ser-fora-de-si e ser-em-si. Cada extremo é, para o Outro, o meio-termo. E assim, eles só se reconhecem reconhecendo-se reciprocamente.

Até o oitavo parágrafo da 'Dialética da dominação e servidão', a consciência-de-si se mostra em seu aspecto auto-causante, realizando sua entropia em busca de seu reconhecimento. A partir dele, Hegel se refere à dialética especulativa do reconhecimento. Até o oitavo parágrafo, a referência se faz em forma geral; trata-se da dialética pura do reconhecimento. Do nono ao décimo nono parágrafos ocorre uma outra descrição: a dialética especulativa do reconhecimento. Para tal, surge o que é reconhecido e o que só reconhece.

Com a dialética especulativa do reconhecimento, iniciada após o oitavo parágrafo da 'Dialética da dominação e servidão', o que se punha de forma geral se especifica e Hegel desloca o problema gnosiológico à vida e tenta resolver o problema do saber em termos metafísicos. Hegel, de súbito, refere-se ao indivíduo. Diz ele: "Um indivíduo se confronta com outro indivíduo".¹⁰³ Trata-se do aspecto de entidades cristalizadas, dois indivíduos, figuras independentes uma à outra, consciências imersas no ser da vida, como define Hegel. O que antes se expunha em aspecto puro e geral, agora se coloca na exterioridade, presente na interioridade de cada consciência-de-si, sem que elas se dêem conta disso. Cada consciência ainda não se apresenta, uma para a outra, enquanto consciência-de-

¹⁰³ Ph.G: 143: "es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf". FE: 145.

si reconhecida. Cada uma se põe fora da outra. A dialética do reconhecimento, nesse momento, se apresenta pela necessidade de cada um reconhecer o outro de si e se reconhecer pelo outro dele. Há como que dois sistemas fechados em si.

Um sistema auto-organizado se coloca diante de outro sistema auto-organizado, mas eles ainda não se vêem enquanto sistemas cibernéticos. Pensam que valem por si mesmos. Cada um se coloca como vida e, assim, repudia o outro de si, a morte. Trata-se da presunção de pensar que seu agir independe do outro de si. Pensa que sua organização se basta a si mesma. Sua certeza é sua verdade. Cada um quer manter sua vida, mas, para que isso ocorra, tende à morte do outro. Nesse momento, a consciência assume o outro, mas em seu aspecto negativo, uma negação absoluta de si mesmo. Não sabe, ainda, que o anúncio e a preocupação com sua vida é, ao mesmo tempo, apresentação da morte. Ainda não se vê enquanto necessidade do externo. Retorna à sua interioridade e se move nela.

Põe o outro enquanto auto-organização independente dela. Fica presa em sua negação natural do seu ser-outro e, assim, não se eleva ao reconhecimento. Ambas as consciências colocam-se enquanto independentes e livres; tornam-se coisas. Essa operação se apresenta na contra-mão da dialética do reconhecimento. E, dessa forma, não se reconhecem, não suprassumem o outro de si, não o vêem como necessário a si mesmas. Pelo aspecto gnosiológico, a consciência-de-si não consegue se estabelecer. Recorre-se à metafísica e a vida é posta enquanto sua determinidade. O problema gnosiológico posto pela consciência quer dar conta de determinar a coisa no embate entre externo e interno que compõe a estrutura da consciência-de-si. Esse problema se desenrolará tanto na 'Dialética da dominação e servidão' quanto na figura posterior, desembocando na figura da 'Consciência infeliz'. Ao aspecto metafísico, oriundo do surgimento da vida, é acrescentado a noção de infinitude.

A dialética pura e especulativa do reconhecimento, desenvolvida como primeira figura da seção 'Consciência-de-si', acentua dois aspectos essenciais a essa tese: a consciência tenta se garantir no mundo pelo saber que dele tem, mas seu resultado fortalece ainda mais a necessidade metafísica e a impossibilidade de um saber que possa traduzir o mundo e formar a consciência

em sua objetividade. Nesse sentido, a vida é posta enquanto sua determinidade. A consciência se vê como pura consciência-de-si, independente do seu outro. Põe o outro de si enquanto coisa (der Dingheit) e termina por se colocar enquanto coisa. O senhor se vê como a própria vida, desigual e oposta aos outros; põe-se como independente, tendo o seu-ser-para-si como essência. O escravo, por sua vez, é posto pelo senhor e assume-se a si mesmo como consciência dependente, serviçal, para a qual sua essência é o senhor.

Resulta dessa situação gnosiológica ocidental alguns aspectos relevantes a essa tese. Primeiramente, o senhor é uma consciência para-si-sendo, mas enquanto diante de outra consciência-de-si que é, da mesma forma, ser-para-si-sendo. Em outros termos, a filosofia ocidental edificada no problema do conhecimento admite a relação estabelecida no processo do saber. Esta relação é tanto externa (senhor e escravo, por exemplo) quanto interna. No caso da 'Dialética da dominação e servidão'; essa relação ocorre tanto com o senhor quanto com o escravo. Depois, o resultado dessa figura se mostra surpreendente. A consequência da relação entre senhor e escravo ou entre essência e exemplo é que o escravo, a consciência dependente, se constitui como a essência ou como a verdade da consciência independente. Como argumentar gnosiologicamente que a verdade advém do contingente, do universal, do simples? Esse resultado da 'Dialética da dominação e servidão' corrobora com a tese de que a crítica de Hegel ao saber, exposta na *Phänomenologie*, somente se sustenta na elaboração de uma metafísica dialética que suporte outra estrutura gnosiológica distinta do monismo arcaico e medieval e do dualismo moderno.

2. Espírito e infelicidade

A segunda parte da seção 'Consciência-de-si' se apresenta como fecho desta seção e passagem à seção seguinte, 'Razão' (*Vernunft*), na qual a razão é posta enquanto verdade da 'Consciência' e da 'Consciência-de-si'.¹⁰⁴ Trata-se, de forma bem característica, da articulação entre exterior e interior. Na fase anterior,

¹⁰⁴ Ver JARCZYK, Gwendoline & LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Hegel: le malheur de la conscience ou l'accès à la raison – texte et commentaire*. Paris: Aubier-Montaigne, 1989, p. 71. Doravante esta obra será citada pela sigla MC.

Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtsein; Herrschaft und Knechtschaft, a consciência-de-si parte da vida e se endereça pela dialética do reconhecimento ao gozo da vida, mas no aspecto negativo. Pólos inicialmente distintos, senhor e escravo se enriquecem na medida em que, na busca da realização do seu gozo, o senhor se vê na presença intermediária do servo entre ele e seu objeto de desejo. A dialética do reconhecimento começa a emergir no meio da vida. As nuances dessas experiências põem a característica inicial do senhor, para além da própria vida. Ele se basta, inicialmente, a si mesmo. Sente-se conhecedor de si mesmo e pensa ter o mundo em suas mãos. No decorrer do percurso textual, o senhor se vê diante da necessidade de relacionamento com o servo. Mais ainda, ele se percebe necessitado do trabalho do servo. Sem o servo, seu gozo fica irrealizável. Pela angústia, característica do servo, e sua exteriorização no trabalho, este forma o objeto, emprestando-lhe seu desejo refreado, inscrevendo-se naquele. Assim, ser-em-si e ser-para-si já não se encontram apartados.¹⁰⁵ Surge a liberdade quando o trabalho impõe uma forma no mundo.¹⁰⁶

Mas a consciência ainda não se dá conta de que esse resultado do formar (*formieren*) faria com que ela se colocasse a si mesma, em sua simplicidade, na diferença absoluta. Ela ainda permanece na alçada dicotômica do ser-em-si diante de uma outra consciência, a do senhor, como ser-para-si. Ela se vê enganosamente livre, uma vez que teria emprestado ao objeto seu desejo refreado que, por meio do trabalho, o formou. Ela compreende liberdade pelo aspecto do seu trabalho, colocando-se independente do senhor. Mas não consegue, ainda, fazer coincidir o ser-em-si com o ser-para-si. Tenta se resguardar no solipsismo do 'Eu sou Eu'; mantém-se no aspecto do saber e ainda não consegue compreender que sua exteriorização só fora possível porque algo por detrás da consciência a empurrou adiante. Trata-se da substância, enquanto indeterminação, posta no começo da *Phänomenologie*.

No entanto, trata-se, também, de uma mesma coisa, a forma e o ser-para-si. O conceito da consciência independente, por sua vez, nada mais é do que o ser-em-si, a consciência. O ser-em-si, a coisidade, que recebeu a forma do

¹⁰⁵ Ver GS: 172-75.

¹⁰⁶ Ver MC: 72: "Ce qui fut gagné – le valet se trouve porteur de ce savoir nouveau – c'est 'expérience de la "culture", au sens premier où le travail impose une forme au monde".

trabalho refreado, não é outra coisa senão a consciência. A consciência é, em si mesma, o puro movimento da consciência, algo que pensa, livre. Hegel desloca a afirmação kantiana do 'Eu sou Eu' (*Ich bin Ich*) para o 'Eu sou livre' (*Ich bin frei*). A distância é enorme. A consciência-de-si é consciência pensante em geral.¹⁰⁷ E é nisso que consiste o pensar, não um eu abstrato, mas a conjunção do ser-em-si com o ser-para-si nela. O que está *próximo* também se encontra *para*, destinado a... É dessa forma que Hegel tenta escapar das armadilhas kantianas. Muda-se o conceito de representação dos filósofos modernos.

Não se trata mais de desvelar o velado da natureza,¹⁰⁸ no aspecto daquilo que esconde no ato de se pôr, como um recurso transcendental, mas da imanência do absoluto que se põe e se afasta; ele não se esconde, como uma impossibilidade conceitual, mas como possibilidade de conceituá-lo não enquanto determinação fixa e sim pelo viés de uma filosofia da história. Assim, Hegel defende que o pensar não se move em representações ou "figuras", mas exatamente enquanto conceito.¹⁰⁹ Isto é, o pensar se move num ser-em-si (*Ansichsein*) diferente que imediatamente para a consciência não é nada diferente dela. Trata-se da "crítica" de Hegel à concepção de representação dos pensadores modernos. Não é somente algo que é para mim, mas, ao mesmo tempo em que é para mim, é meu conceito. Reuni na consciência o em-si e o para-si. Em outros termos, não se trata de uma representação de uma "figura", algo fixo, mas de uma representação de uma figura enquanto ser-sendo (*das Seiende*). É um *ser-sendo* enquanto na consciência mesma. A consciência se vê conceptualizando algo que nela permanece sendo. Aí ela se percebe cônica de sua unidade com esse ser-sendo determinado e diferente dela. O diferente a ela encontra-se nela, não enquanto ela é algo distinto dela, como fora apresentado na 'Força e Entendimento', mas ela mesma. O conceito para mim é conceito em mim. O *an* e o *für* são reunidos na consciência.

¹⁰⁷ Ph.G: 154 "sie *denken* des Bewußtsein überhaupt". FE:154-55.

¹⁰⁸ Ver as considerações sobre a noção de representação nas obras tanto de Michel Foucault quanto nas de François Jacob e Jacques Monod. Cf. FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses – une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966. Ver, também, JACOB, François. *La Logique du Vivant*. Paris: Gallimard, 1970. Há, também, a obra de MONOD, Jacques. *Le Hasard et la Nécessité*. Paris: Seuil, 1970. Em português, o filósofo José Ternes interpretou esse problema com muita precisão e cautela. Cf. TERNES, José. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. Goiânia: Ed. UCG: Ed. UFG, 1998.

¹⁰⁹ Ph.G: 152: "Dem *Denken* bewegt sich der Gegenstand nicht in Vorstellungen oder Gestalten, sondern in *Begriffen*". FE: 152-53.

É dessa forma que Hegel chega à assertiva segundo a qual eu sou livre. Eu não me encontro mais em um outro de mim, mas permaneço em mim mesmo; e o objeto, que para mim é a essência, é meu ser-para-mim, numa unidade indivisa; e o conceito, melhor dizendo conceitos – o movimento em conceitos – ocorre em mim mesmo. Enfim, a consciência pensante é a unidade imediata do ser-para-si e do ser-em-si. Gwendoline Jarczyk e Labarrière comentam que o senhor permanece num solipsismo que lhe impossibilita toda relação real com o mundo.¹¹⁰ O eu do senhor se torna incapaz de se diferenciar dele mesmo, perdendo-se enquanto tal. O servo, por sua vez, não sofre dessa limitação, uma vez que ele empresta seu trabalho refreado ao objeto, e aí se apresenta certa “liberdade”, enquanto ele opera certa conjunção entre externo e interno. Mas ele permanece cravado em uma insuficiência estrutural. Com a coisa, ele consegue atingir uma unidade real quando ele a ela empresta seu desejo refreado, dando-lhe forma. Mas na sua relação com o senhor, o servo permanece numa exterioridade tal no que tange à sua essência. Há ainda, para além do senhor e do servo, uma terceira etapa, a da figura mesma da consciência infeliz. Trata-se da tensão entre a exterioridade singular do mundo e a interioridade universal do pensamento. É por aí que se caracteriza o pensar, enquanto reunião do em-si e do para-si.

Nessa complexa exposição inicial, Hegel emprega uma descrição exposta em três partes. Na primeira, acima exposta, há um retornar temático na ‘Dialética da dominação e servidão’ no aspecto de apontar a reunião do em-si com o para-si na consciência. Na segunda parte, Hegel amplia essa perspectiva nas acepções do pensar e do representar, composta por três proposições. A primeira se refere ao ato de pensar e sua determinidade na relação a um objeto ou a uma realidade que se tem em face de [...]; objeto que se coloca em face da consciência. Ele não é posto nem se impõe. Enfim, trata-se do representar e de seu conceito. Este, por sua vez, não é outro senão o processo inteligível segundo o qual o objeto, em sua diferença, está imediatamente relacionado à consciência como não-diferente dela.¹¹¹ A segunda exposição nos apresenta a distinção entre a representação e o conceito. Ambos são na relação à objetividade do ser-sendo. A terceira

¹¹⁰ Cf. MC: 73: “[...] la conscience du maître demeure enfermée dans un solipsisme qui lui interdit tout rapport réel avec le monde...”.

¹¹¹ Ver MC: 76.

exposição apresenta o pensar enquanto movimento que a consciência exerce nela mesma e nas coisas.

O Estoicismo é essa liberdade da consciência-de-si. Trata-se de essência pensante e relacional com o mundo, mas somente quando se coloca enquanto essência pensante. A consciência estóica se apresenta como a supressão do senhor e do escravo como diferença retida nela mesma. É consciência pensante, mas não dependente do ser-aí do senhor ou do escravo ou de qualquer ser-aí singular. Filia-se à universalidade do pensamento ou congrega em si mesma a história universal e a liberdade individual, elevando-se ao livre pensar.

Seu pólo oposto é o ceticismo. Este, tenta ser a realização do que o estoicismo mantinha somente no conceito. É a liberdade efetiva; liberdade que em-si é o negativo. É o avesso do estoicismo, cai fora da infinitude do pensamento o *ser aí* independente, a determinidade permanente. Com o ceticismo, as coisas se invertem, a total inessencialidade e a inautonomia desse outro, uma vez que o cético se volta para o vazio da determinação. O estoicismo se coloca enquanto consciência independente. O cético corresponde à realização da consciência estóica enquanto atitude negativa para com o ser-Outro, ao desejo ou a assimilação do objeto e ao trabalho que lhe empresta e por ele reflete. A consciência retém em si o pensar ou a infinitude como resultado da figuração precedente, e por isso mesmo vê o externo a ela como grandezas evanescentes. Assim, tudo que dista dela é diferença da consciência-de-si.

A consciência infeliz reúne, em si, a liberdade do pensamento estóico com a liberdade efetiva cética e apresenta-se cindida dentro de si ou como ciente da contradição de sua essência. Essa contradição se expressa na impossibilidade da eliminação da outra consciência que não pode ser eliminada dela. Assim, ao chegar à unidade de si, logo se vê desalojada de si mesma. Ela é, ao mesmo tempo, a unidade de si e da outra consciência-de-si. Mas, para si ou ao refletir sobre ela, ainda não se vê como unidade das duas consciências-de-si. A primeira caracterização da consciência infeliz é ela ser essa unidade imediata das duas consciências-de-si, o estoicismo e o ceticismo. Imediata pelo fato das duas consciências unidas pela consciência infeliz não ser expressão da unidade efetiva. Permanecem opostas uma em relação à outra. Oposição que assume a forma provisória de essencial e inessencial. Essencialidade do uno e imutável.

Inessencialidade do múltiplo e mutável. Elas permanecem, segunda característica, na consciência infeliz como opostas uma da outra. Essa oposição assume uma forma provisória de denominação, essencial e inessencial, uma simples e imutável e outra mutável e inessencial. O problema, que aqui denominaremos externo e interno, é o da necessária e aparentemente impossível conjunção entre esses dois aspectos.

A consciência infeliz, primeiramente, é cônica dessa contradição e, depois, se põe do lado da consciência mutável. Assim, torna-se, para si mesma, inessencial. Mas o fato é que não se trata de uma indiferença recíproca ou uma diferença da consciência infeliz para com o imutável. Isto porque ela é, ao mesmo tempo, ambas as consciências, mutável e imutável. A relação que se estabelece entre ambas é uma relação da essência com a inessência, de tal sorte que esta última deve ser suprassumida. Mais ainda característico é o fato de que não há contrário. Não há uma consciência, estoica, por exemplo, e seu contrário, uma outra consciência, a cética. A consciência infeliz é a reunião de ambas numa só. Isso se expressa na afirmação de Hegel, segundo a qual "... o contrário não chega ao repouso em seu contrário, mas nele se reproduz somente como contrário".¹¹²

A luta travada pela consciência infeliz tem como inimigo ela mesma. Ela não pode absorver nem reduzir a singularidade, mas a vê sempre num processo de ressurgimento nela. Busca-se constantemente a si mesma; remete-se ao imutável. Trata-se de um silogismo. A primeira premissa é a apresentação do engendramento do contrário em seu contrário. A segunda premissa é atingida pela dor da consciência por tal realidade. A conclusão é o surgimento da figura imutável e a necessidade da consciência infeliz encontrar um meio termo entre imutabilidade e singularidade.

O resultado é a permanência da consciência infeliz na oposição que constitui sua unidade mesma. Evidentemente que ela dá um passo adiante ao congregar externo e interno. Mas, situada no saber enquanto possibilidade de sua garantia mundana, a consciência infeliz não consegue se encontrar. Tenta se manter em seu afrontamento com o mundo. Seu esforço por atingir esse ser-um,

¹¹² Cf. Ph.G: 159: "In welcher das Gegenteil nicht in seinem Gegenteil zur Ruhe kommt, sondern in ihm nur als Gegenteil sich neu erzeugt". FE: 160.

diz Hegel, é o mesmo que um movimento tríplice: 1º) o movimento da consciência enquanto pura consciência; 2º) o movimento da consciência singular que se efetiva como desejo e trabalho; 3º) a consciência enquanto ser-para-si mesma. Em outros termos, a consciência que se pensava pura e que compreende, após esse processo em sua formação (*bilden/formieren*), a necessidade de se manter consciência, mesmo no fluxo da efetividade; a consciência que se compreendia enquanto desejante, o estoicismo, e enquanto trabalhadora, ceticismo, pretende agora se reencontrar enquanto ser-para-si, isto é, busca-se enquanto consciência infeliz, que já sabe da reunião por ela realizada entre externo e interno, ceticismo e estoicismo, manter-se ou manter seu ser-para-si na congruência de sua autoconsciência interior com a consciência em seu afrontamento com o mundo. Trata-se do anúncio da seção 'Razão' (*Vernunft*).

A consciência infeliz retém em si os opostos externo e interno, mas não consegue se ver nessa contradição. Assume-se opositiva, mas se apresenta fugidia no processo do seu reconhecimento. Deseja saber-se, mas encontra-se constantemente como singularidade além imutável e inatingível. De um lado, é imutável, de outro, em sua efetividade, não se põe em sua totalidade. Não consegue se determinar como algo singular e efetivo; nunca é encontrada; permanece-se como coisa desvanecida; não pode nem viver nem morrer, colocando-se em luta num esforço que tem que fracassar; nunca se efetiva realmente; sua singularidade almejada é sempre evanescente. Encontra-se em labirinto. De lado a lado, não se mantém. Apresenta-se como imutável e evanescente. A consequência dessa sua situação é a renúncia da busca de sua singularidade imutável como efetiva¹¹³ ou de se ver impossibilitada de fixá-la como evanescente. Mas é exatamente aí que a consciência está apta a encontrar a singularidade verdadeira, universal.

Enfim, a função resolutiva se apresenta na transição em uma terceira experiência da consciência infeliz. Trata-se do mais alto grau de infelicidade. A consciência se torna consciente de seu desdobramento e de sua contradição. Mesmo se a consciência singular renunciar à satisfação. Escolher a renúncia é

¹¹³ Cf. Ph.G: 164: "Allein indem es diese Erfahrung gemacht, daß *das Grab* seines *wirklichen* unwandelbaren Wesens *keine Wirklichkeit* hat, daß die *verschwundene Einzelheit* als verschwundene nicht die wahre Einzelheit ist, wird es die unwandelbare Einzelheit als *wirkliche* aufzusuchen oder als verschwundene festzuhalten aufgeben, und erst hierdurch ist es fähig, die Einzelheit als wahrhafte oder als allgemeine zu finden". FE: 165.

assumir-se como consciência que deseja, trabalha e goza. O Imutável oferece seu dom. Sua ação de graças é igualmente seu próprio agir. Ao renunciar ao agir, a consciência se põe enquanto consciência trabalhadora. O que ocorre é que a consciência não renuncia a si mesma. O resultado, a efetividade, foi apenas a dupla reflexão de dois termos; foi a ruptura e a consciência dessa ruptura na consciência singular. O saber de si se põe como a suprassunção do saber de um outro. A metafísica dialética hegeliana acrescenta o elemento formal do Si como razão necessária de por um outro ultrapassado no Si e apresentado em sua forma pura e fenomenológica na 'Dialética da dominação e servidão'. A reunião do mundo com o Si, a totalidade.

3. Espírito e razão objetiva

Os três primeiros parágrafos da seção 'Razão' (*Vernunft*) recapitulam e dão novo fôlego ao processo filosófico exposto pela consciência. Sua novidade consiste em verdade na reunião do singular e da Figura Imutável, permanecendo em relação mútua. Não se trata, portanto, de uma verdade externa que garanta por fora a multiplicidade dos seres e das coisas. Ela é, em si, mantida pela relação de ambos, que não são mais separados. Trata-se da certeza que é verdade. Em outros termos, a consciência está certa de si quando trouxe o mundo em forma de conceito para si e se expõe, enquanto, agora, consciência-de-si, na relação entre objetividade e subjetividade. É a expressão positiva da razão. Até a seção 'Razão', o Si tenta se salvar à custa do mundo ou de si mesmo, vale dizer, externa ou internamente. Ambos se mostram negativamente em relação ao Si. A 'Razão' reúne ambos em um só. Agora é a verdade que se põe e o Si está certo disso. Ela é a objetividade. Disso o Si tem certeza. Seu movimento é o movimento da verdade. Pensar e Ser finalmente se reúnem e Hegel chega a Parmênides como o primeiro a pensar filosoficamente no Ocidente, embora Heráclito seja o primeiro a expor a logicidade corrente desse movimento contraditório.

Na seção 'Consciência', a consciência considerava o objeto um outro do ser-em-si.¹¹⁴ Na 'Consciência-de-si', o objeto é somente o próprio eu. A seção 'Razão' reúne em si ou lida com a identidade do Pensamento e do ser. Trata-se da síntese dialética entre 'Consciência' e 'Consciência-de-si' – e isso somente

¹¹⁴ Cf. GS: 211.

ocorre se a consciência-de-si tornar-se verdadeiramente, nela mesma, consciência de si mesma. Paulo Meneses¹¹⁵ se refere à razão emergente como imperfeita ou unidade do ser e do objeto sem, no entanto, ter passado pelo movimento dialético. É o que Labarrière entende por “... a objetividade sob a forma de um singular subsumido idêntico ao universal”.¹¹⁶ Trata-se da singularidade entre o indivíduo singular e a realidade universal,¹¹⁷ permitida pela associação mediata no Imutável absoluto. A ‘Razão’ seria, enfim, e da mesma forma como a interpretam Jean Hyppolite e Meneses, a unidade da ‘Consciência’ e da ‘Consciência-de-si’,¹¹⁸ com a ressalva da necessidade do processo como condição da razão correspondente à forma da subsistência se suprassumir ao espírito ou na substância que se tornou sujeito objetivo.

Daí a figura do Idealismo surgir como a certeza da verdade de si. Trata-se de novidade filosófica. Hegel põe o Idealismo nas figuras da formação. Nicolai Hartmann foi quem primeiro colocou o deslocamento de Hegel diante do idealismo alemão. Hegel não trata o idealismo alemão como filosofia, mas como fenômeno da história do espírito. Ele não é teoria nem sistema; é manifestação do fenômeno da história. Daí sua importância somada à deficiência de um idealismo que Hegel se propõe enfrentar. Mas, contrariamente a Hyppolite, não se trata exatamente de que a razão seja posta enquanto efetividade e somente efetividade. Há que se resguardar a internalização do processo do saber, lado contrário apresentado por Labarrière, mas que se direciona à parúsia do saber. Lado a lado, o que se põe é a necessidade de se pensar na efetividade e na congruência de um processo inseparável entre externo e interno, não enquanto entidades, mas como apresentação de dois “neutros”, linguisticamente falando.

Hegel propõe, assim, que a filosofia se põe como razão e idealismo e não como puro idealismo. Mas, novamente, contrariando a abordagem hyppoliteana, o idealismo não é somente resultado de um longo processo histórico indispensável a essa tese filosófica.¹¹⁹ Cabe lembrar a interpretação heideggeriana de representação em seu livro *Holzwege*. Hegel não reduz a representação a aspectos históricos somente, mas ao representar alguma coisa, o filósofo

¹¹⁵ Cf. PLFE: 83.

¹¹⁶ SM: 95: “[...] dans l’objectivité sous la form d’un singulier sursumé *identique à l’universef*”.

¹¹⁷ SMD: 95-96.

¹¹⁸ SMD: 96.

¹¹⁹ Ver GS: 217-20.

representa-se no ato do representar. Daí ser importante o processo histórico, mas tanto quanto a forma como os homens se viram ao vê-lo, a subjetividade pela qual a mola da história não se reduz somente ao processo histórico como um ser que daqui analisa o que dali se apresenta. Há sempre a impossibilidade de separabilidade entre externo e interno. Nesse sentido, a consciência-de-si é toda a realidade não porque se demonstra ser essa realidade, mas porque a realidade se põe enquanto inefável, fluida, no ato mesmo do seu constituir. E não se remete também a uma realidade do Ser, exposta como a entende Labarrière. Ambas, a exterioridade e o Si, encontram-se num fluxo constante. Hyppolite considera que o que há de mais original na filosofia de Hegel é a reconciliação da história do pensamento com o próprio pensamento. Mas desloca o pensamento à efetividade ou o identifica com o engajamento.

O Idealismo é expressão desse fenômeno da história do espírito, dado que nele se encontra expressa a certeza de ser sua verdade. O 'Eu sou Eu' é, ao mesmo tempo, objeto e essência. É expressão da efetividade se mostrando não externamente a ela. Isso já não é mais possível após a seção 'Consciência-de-si', exatamente por haver um Outro de mim, também objeto e essência. De forma que não há a *minha efetividade*. Para tanto, eu me retiro do Outro, em geral, e me mantenho como efetividade ao lado de outra efetividade. A afirmação de si se dará quando eu tomar consciência de que minha reflexão sobre essa certeza se dá como oposta ao que surge como afirmação de si, o Outro de mim. Não mais como certeza, mas como verdade ou como razão que se sabe razão. Trata-se de pólos opostos, para usar uma expressão de Labarrière,¹²⁰ de forma tal que se caracterize um movimento contraditório de "lados opostos" dentro de uma única verdade. Nesse sentido, o que se apresenta, o imediato que surge, nada mais é do que abstração de seu ser-presente; não é outro do que o separar-se do ser que se apresenta. E, assim, a consciência vai determinar sua relação com seu ser-outro conforme a etapa do espírito-do-mundo. Assim sendo, o 'Eu sou Eu' é expressão do espírito do mundo e Hartmann compreende muito bem o sentido da crítica hegeliana ao idealismo alemão.

¹²⁰ PCR, passim.

Sem dúvida que a razão é a certeza de ser toda a realidade.¹²¹ Trata-se do primeiro momento da consciência-de-si enquanto positividade. Mas o Eu dessa positividade está apenas como pura essencialidade do ser-sendo e não sua essencialidade como antes ocorria. A passagem de essencialidade à pura essencialidade significa que consciência-de-si e ser são a mesma essência. Em outros termos, o externo e o interno são a mesma realidade. Daí não se pode argumentar coerentemente que o Princípio Lógico da sistemática hegeliana na *Phänomenologie des Geistes* se situa na interioridade do absoluto ou da consciência, como pretende Labarrière ou na efetividade da história, como opostos, interpretação hyppoliteana.¹²² Mas se agora na seção ‘Razão’ é-nos apresentada a categoria do Eu na confluência da consciência-de-si é porque isso, de certa forma, já estava presente. A consciência toma posse dessa situação e procura determinar sua veracidade ou fazer da sua certeza a verdade.

O problema do Idealismo é que a consciência assume como seu princípio o puro Eu. Desse modo, abandona a imediatez, a efetividade, mas é a si mesma que se põe como efetividade. A imediatez é abandonada e o conceber se inicia. O mundo é a partir dos meus juízos, como um achado. Isso não somente representa o Idealismo alemão, mas apresenta uma nova figura da consciência no processo do espírito, ainda imperfeita, é claro, mas que se assevera o poder de liberdade iniciada nos idos do século XVII e que transfere ao Eu a possibilidade de anunciar o mundo de forma desvencilhada da *Physis* e de Deus. Trata-se do período da autonomia da razão, das sensações ou das duas ao mesmo tempo. Trata-se da época da vontade de potência do sujeito que se vê em possibilidade de se remeter ao mundo e dele tirar suas considerações, mas condicionadas aos parâmetros do Eu. Kant seria o anúncio de uma formação necessária, mas deformada da consciência. O critério para o saber é o Eu, uma afronta à ciência que, desde o primeiro sistema filosófico ocidental, lida com o conhecimento enquanto universal e verdadeiro.

A filosofia, até a época de Hegel, e é essa sua crítica, apresentou-se como apática em relação ao movimento e desviou-se de sua origem metafísica. Transformou-se em mero ‘ter conhecimento’, negando-se o caráter de elevar-se à

¹²¹ Ph.G: 178: “Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein”. FE: 175.

¹²² Cf. PCR. Ver também: LABARRIERE. P. J. *Structures et Mouvement Dialectique Dans la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968. Cf. HYPOLITE, Jean. GE.

universalidade. Afirma Hegel, em *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), que tem que se considerar que todo sistema é apto para ser abordado historicamente. Dessa forma, a filosofia anterior à de Hegel se põe como totalidade sem interior, interior morto, não movido e uma liberdade enquanto neutralidade. Trata-se somente de uma filosofia que se pretende conhecer, mas um conhecimento opinativo, algo estranho, um espírito estranho, sem revelar seu interior.¹²³

Tal procedimento impede que a filosofia se coloque enquanto fenômeno da história do espírito, como afirma Hartmann sobre Hegel. Além disso, Hegel considera que tal investigação está baseada em uma concepção que se tem de filosofia como artesã ou descobrimento constante de novas manipulações técnicas que não cessam de se aperfeiçoar. Baseada nessa consideração, a filosofia se coloca como saber de segunda ordem, o que foi tese para Gaston Bachelard no século XX. Hegel se opõe a essa concepção de filosofia enquanto teoria do conhecimento tipo kantiana ou marcada pela dualidade do saber.

Dessa forma, a seção 'Razão' surge, assim, como as demais figurações e figuras, como resultado do Princípio Lógico indeterminado. Razão e entendimento não são postos como entidades, algo dado e determinado em si, mas são, antes, categorias, na especificidade hegeliana do termo, a unidade do Eu e do Ser, a categoria.¹²⁴ Dessa mesma forma, a especificidade reconhece o conhecimento em sua totalidade, mas um conhecimento que está no absoluto e fora dele se torna nulo. Não se reduz a mera limitação ou não separa ser de sua aparição.

Dessa mesma forma, o idealismo que se põe a asserção do 'Eu sou Eu' desconsidera o caminho que levou a tal asseveração e toma como verdade sua certeza imediata de que o Eu é minha essência e meu objeto. Apela para a imposição da identidade. Apelo que surge da incompetência ou da carência de pensamento ao apresentar sua efetividade, retirando o Outro de si como dispensável. Isso, na verdade, se daria de outra forma. Não dá para sancionar que há para mim um Outro de mim. Pior ainda, não dá para elidir de mim o Outro

¹²³ Sobre a passagem da consciência ao espírito ver o IBER, Christian. "Mudança de paradigma da consciência para o espírito de Hegel". In: *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*. Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia).

¹²⁴ Cf. Ph.G: 252: "aber dies, was Ding ist, ist das Selbstbewußtsein; es ist also die Einheit des Ich und des Seins, die *Kategorie*. FE: 246.

a mim ou de pressupor lados opostos naquilo que não permite determinações opostas ou pontos fixos dados no Princípio.

Não se trata de um Eu consciente de mim mesmo, mas a consciência nada mais é do que o espírito-do-mundo que-se-torna-consciente de si;¹²⁵ a tese idealista de que a razão é a certeza de ser toda a realidade, como afirma Hegel.¹²⁶ Ocorre que esse em-si ou a realidade não pode ser assumido como resultado da singularidade. Assim determinada, representaria a pura abstração do Eu como critério aleatório da realidade. Da simples categoria do Eu, elevada à universalidade, resultaria a realidade. Portanto, constituindo-se como uma arbitrariedade do pensamento. Essa situação só se tornou possível porque o Eu se caracterizou como a essência do que se manifesta ou do ser-sendo e se pôs enquanto efetividade pensante. O que deveria ser o percurso da metafísica ocidental originário na unidade do ser com o pensar na base dos desdobramentos posteriores foi sutilmente alterado. A filosofia do idealismo moderno assumiu o Eu como a unidade da consciência-de-si com o ser. A essência, que deveria se localizar na unidade entre ser e pensar, é deslocada ao Eu como gonzo que envolve a consciência-de-si e o ser.

A distinção kantiana entre razão e entendimento é entendida – por Hegel – como ultraje à ciência. Essa assertiva se justifica pelo fato de ambos terem sido determinados pelo critério da subjetividade do Eu, como um achado, e a partir desse achado, arvorar-se em determinar o mundo. O entendimento que tem por tarefa a determinação da manifestação não sabe demonstrar-se nem a si mesmo como constituinte, nem tem a competência de determinar o mundo. Advindo da concepção kantiana de razão e tendo em vista o surgimento do entendimento, a ciência caminhou pelo viés da dualidade do saber e pressupôs determinações, via entendimento, não do ser das coisas, mas na possibilidade da determinação, via entendimento, dos fenômenos mundanos. E assume, a partir dessa categoria, a possibilidade da solução dos nossos problemas. Partiram de pressuposições abstratas e objetivaram o mundo sobre a fina areia do entendimento. Tudo que se referia ao outro se tornou estranho ao entendimento.

¹²⁵ Cf. Ph.G: 178: “Das Bewußtsein wird sein Verhältnis zum Anderssein oder seinem Gegenstande auf verschiedene Weise bestimmen, je nachdem es gerade auf einer Stufe des sich bewußtwerdenden Weltgeistes steht”. FE: 175.

¹²⁶ Ph.G: 178. FE: 175.

Hegel propõe outra forma de se conceber a razão. Ainda na figura 'Percepção', Hegel nos apresenta o termo *Täuschung*, confrontando-se com a filosofia crítica. Ao contrário de *Schein*, que conserva o sentido de essência que se apresenta e ao mesmo tempo se mantém escondida, a *Täuschung* não sugere que as coisas sejam diferentes do que parecem ser. Hegel emprega *Täuschung* e não *Schein* no título da figura 'Percepção'. A Razão não é concebida como no idealismo ou como conceito abstrato, um achado, mas é toda a realidade. Não é, porém uma razão inconseqüente. Ela é só a certeza de ser toda a realidade e sabe que não é toda a verdade. E, por isso mesmo, é impelida a elevar sua verdade à Verdade. A razão é resultado da consciência da consciência-de-si, fruto da reunião do externo com o interno, mas que se estabelece na objetividade do mundo e pretende assumir-se como verdade.

A seção 'Razão' se apresenta como primeiro fecho das totalizações das figurações e figuras. O conjugar totalidade e crítica requer que Hegel se enverede na relação entre consciência e mundo. Trata-se das condições entrópicas na qual um sistema se encontra aberto às intempéries do mundo. A seção 'Consciência' se pauta pela incursão de certa metafísica que se baseia e tem como pressuposto, ou como Princípio Lógico, a dualidade presente na articulação entre sujeito e mundo, momento pelo qual o saber se apresenta. Nessa seção, a plasticidade da consciência se apresenta mediante a *coisa* da 'Certeza Sensível', o *isto* da 'Percepção' e a *força* da 'Força e Entendimento'. Trata-se de figuras que levantam nossa filiação ao externo que nos incomoda. Por meio dessa relação, na qual a consciência se vê imersa no mundo, ela pretende se manter a partir de um ponto fixo que garanta sua certeza como verdade.

Nas filosofias cartesiana e kantiana, o Princípio Lógico no qual esse saber se assenta é o sujeito. Ele nunca é posto em dúvida. É exatamente esse Princípio Lógico que deve ser questionado por Hegel. No entanto, a *Phänomenologie des Geistes* não é obra que tenha como objetivo principal criticar a forma como os pensadores modernos concebem o saber. Hegel não se filia à crítica ao conhecimento pura e simplesmente, mesmo admitindo ser o saber o objeto da *Phänomenologie des Geistes*. Há que se formular uma metafísica dialética a partir da qual esse saber possa ser criticado. Antes de crítica, a *Phänomenologie* edifica

metafisicamente as condições para propor, contrariamente às teorias do conhecimento modernas, a sua filosofia da história.

A figuração 'Consciência' apresenta-nos a forma inicial pela qual todo saber parece ser focado. De início, a relação se dá entre um sujeito, nunca é posto em dúvida, em sua relação com um mundo ou com um objeto sobre o qual a razão cartesiana, as sensações humeana e o eu-pensante kantiano, em suas formas específicas, tentam garanti-lo. O inesperado é que todas essas filosofias partem de Princípio Lógico insustentável, uma vez que não haveria como suspender o mundo no qual dele se participa para depois erigir um saber que pudesse a ele se referir. A questão é que a totalidade não é garantida como algo apartado, separado de mim que com ela se relaciona com propósito de finitizá-la. A seção 'Consciência' nos apresenta a *coisa* assumida em seu aspecto externo e a possibilidade de sua determinação pelo saber.

Depois, o adentrar no *isto* que se põe diante do sujeito cognoscente, com o mesmo propósito de reduzi-lo aos critérios anteriormente elaborados. Mesmo quando se retorna à interioridade da consciência e se deixa mover a força do mundo em forma de conceito na interioridade da consciência, essa pretensa determinação se escapa aos conceitos. Aliás, é essa concepção mesma que deve ser alterada. É o Princípio Lógico que deve ser mudado. O conceito deve ser constituinte e ser formulado no momento mesmo do seu aparecer. Trata-se do *das Seiden* ou do ser que se apresenta no momento mesmo de sua aparição. O resultado não poderia ser outro, na impossibilidade de determinação de pontos fixos, via exterioridade do mundo, do que retornar ao Si da consciência-de-si e tentar, por meio da interiorização, marcada inicialmente pela 'Infinitude', deslocar o problema para seu oposto: a 'Consciência-de-si'.

Pela 'Consciência-de-si', a consciência tenta salvar a totalidade do mundo em forma de conceito. Mas esbarra em outra consciência-de-si que a ela se opõe na mesma condição de sua permanência. Uma e outra se confrontam. Inicialmente, senhor e escravo expressam a negatividade, que deve constar na totalidade, que no instante mesmo de sua assunção afirma o outro dela. No entanto, ambas são forçadas a se perceberem como relacionais e, por essa via, reconhecerem-se pelo seu outro. A interioridade se apresenta e a totalidade se vê empurrada à interioridade do discurso com o propósito de determinação do Si na

objetividade da razão estóica ou da praticidade cética. A metafísica dialética hegeliana só se suporta quando externo e interno, juntos, se põem. Ambas se juntam na 'consciência infeliz', por se acharem na encruzilhada de ter que optar pelo externo ou pelo interno do saber.

A estabilidade conjugada que caracteriza a consciência-de-si é marcada pela plasticidade ou insistente entropia que as desestabiliza e anuncia a necessidade do conjugar 'Consciência' e 'Consciência-de-si' – ou o mundo como objeto de um sujeito que também é mundo. A metafísica dialética hegeliana necessita desses dois pressupostos: o mesmo e o outro, o mundo e o Si, numa estabilidade co-relacional, que tanto forma o Si como o mundo e que a 'Razão' tenta estabelecer objetivamente. Na seção 'Razão', ocorre o congregar 'Consciência' e 'Consciência-de-si' no âmbito objetivo. Trata-se da primeira totalização das figuras e figurações, participantes da construção da consciência. Essa experiência, por sua vez, se mostrou de forma crítica. Mas esse processo só se torna possível porque externo e interno não se separam no Princípio Lógico. Este, por sua vez, é indeterminação e é exatamente por essa característica que se tornam possíveis desdobramentos ulteriores.

SEGUNDA PARTE

TOTALIDADE EFETIVA

Capítulo III: O Espírito consciente de sua razão objetiva e efetiva

1. A objetividade: realidade multiforme e a expressão do Si

A 'Razão observadora' se inicia como fenômeno da história do espírito e não como determinação vazia, um achado ou uma escolha subjetiva. Hegel se distancia do conceito moderno de razão. Não o aborda enquanto faculdade, como ocorre na filosofia de Descartes – com características de distinção entre o verdadeiro e o falso e com possibilidade de, no seu bom uso, chegar-se ao entendimento dos seres e das coisas. No entanto, Hegel herda da filosofia cartesiana a não separabilidade, mas a co-respondência entre razão e entendimento. O que distancia a concepção hegeliana de razão da de Descartes é o fato deste pressupô-la como achado e crivo de verdade ou falibilidade, desconsiderando-a como fenômeno da história do espírito.

Hegel herda, de David Hume, a consequência da interação entre sensação e mundo sensível na expressão da percepção recolhida e concatenada a outros significados presentes na mente humana. Em outros termos, Hegel herda do ceticismo moderno o abordar a razão como resultante de um processo, mas se afasta de Hume quando este reduz a razão à imediatidade sensível do critério do Eu. Por fim, Hegel se afasta da distinção elaborada por Kant entre razão e entendimento, concebendo-a no âmbito do indizível, fazendo dos fenômenos mundanos algo aleatório e contingencial. A razão, segundo Kant, enuncia reflexivamente a coisa-em-si que ao entendimento se põe como algo externo e exclusivo do pensar da razão. O conceito kantiano de razão se fecha no 'Eu sou Eu' como critério de verdade morta, inerte e distinta do mundo fenomênico. Este, por sua vez, transforma-se em contingencial e aleatório, somente tendo validade via entendimento.

A seção 'Razão' explicita o conceito de razão como resultado de um longo processo ocorrido na 'Consciência' e na 'Consciência-de-si'. Sua característica formal primeira é marcada pela reunião do conceito na exterioridade objetiva, oriunda da seção 'Consciência', com a interioridade do Si, da 'Consciência-de-si'. Em termos de conteúdo, a 'Razão' se principia com a totalidade do mundo em forma de conceito e se caracteriza pelo aspecto da objetividade desse mesmo mundo. Ela surge assentada na certeza de ser toda a realidade, resultante da junção entre a exterioridade mundana e a interioridade do Si no aspecto objetivo do mundo. Essa situação permite à 'Razão observadora' confrontar consciência e natureza, num primeiro momento, elevando-se à 'Razão operante' na relação entre consciência e espírito sintetizada pela 'Razão unificadora' – nesta ocorre a junção dos momentos precedentes e anúncio da efetividade do mundo ético. Sendo assim, na seção 'Razão', a consciência tenta se garantir, ainda pelo aspecto cognoscente, na confluência da consciência com o mundo, de forma tal que seu desdobramento deve anunciar a necessidade da efetividade da consciência num mundo também efetivo. A positividade de sua objetivação mundana, de um lado, a faz permanecer na alçada do saber, mas, de outro, a empurra à efetividade do Si, de forma que o espírito tome consciência de sua razão objetiva, deslocando-se ao espírito como unidade simples do saber.

A 'Razão' é retorno ao mundo de forma objetiva, uma vez que ela não assume posição negativa diante do objeto nem se mantém temerariamente frente ao outro que ameaça sua liberdade. Resultado da suprassunção da 'Consciência infeliz', ela surge marcada exatamente pela característica da totalidade acima descrita. Antes, nas dialéticas do desejo e do trabalho, a consciência se opunha ao mundo, agora ela se vê nele. Não se trata mais de pelo trabalho realizar seu gozo em outro objeto (o mundo), mas de realizar-se a si mesma na confluência com o mundo. Ela é o mundo, é toda a realidade. O Idealismo surge como expressão desse desenvolvimento do pensamento ocidental. Sua tese máxima é: a consciência é a realidade toda. A noção de realidade é enriquecida pela noção de ser-outro erigida ainda nas figuras da seção 'Consciência', mas, também, pelo seu esvaziamento, sempre fugidio e nunca determinado enquanto ser-em-si. A consciência pensa a realidade como a si mesma; sua verdade é, inicialmente, a abstração da razão centrada na tese do 'Eu sou Eu'. fato positivo, uma vez que a

razão se coloca na objetividade mundana e, nela, tem que se achar ou converter sua certeza em verdade.

O problema é que o fruto no qual o Idealismo é brotado resguarda ao saber a condição de fundamentação do Princípio Lógico que permite que a consciência se forme. A 'Observação da natureza', centrada no orgânico e no inorgânico, dá mostras disso. A razão, que agora se põe imersa no mundo e que a partir daí tem a oportunidade de se reconhecer objetivamente, equivoca-se mais uma vez. Antes ela tinha se esvaziado por pensar se encontrar na imediatidade do mundo, na coisa, na força conceitual, na vida, no pensamento, na liberdade. Agora que ela reúne em si todas essas facetas, externas e internas, seu equívoco reside em retornar à objetividade do mundo e não em compreender que mais relevante do que se conhecer na objetividade mundana é se perguntar sobre aquilo pelo qual as coisas são conhecidas.¹²⁷ Ou seja, o que deve ser conhecido é "... aquilo através do qual as próprias coisas se arrancam".¹²⁸ Os sinais da natureza devem estar de acordo com essa própria natureza; eles não têm somente relação essencial com o saber, mas são as determinidades essenciais das próprias coisas.

De um lado, os sinais característicos das coisas devem servir para conhecê-las. De outro, o que deve ser conhecido é o que é arrancado do interior da coisa, "... da continuidade universal do ser em geral. O conceito da coisa ou o sinal artificial deve ser conforme a essência da coisa. Os sinais, as palavras, devem coincidir com as coisas. O sistema artificial deve ser conforme o sistema da própria natureza e exprimir, unicamente, esse sistema"¹²⁹. Na relação entre consciência e natureza (seres animados e inanimados) a determinidade não se garante pela objetividade dos sinais, como, no caso dos seres animados, o formato do rosto, as unhas ou dentes não dão a determinidade desse animal. Não se trata do sinal ou do mundo, mas, a partir do corpo animalesco, determinar o conceito do animal por inteiro.

A ciência clássica, edificada a partir do século XVII e estabelecida por Newton, no século XVIII, é expressão desse instinto-da-razão. Lida com circunstâncias e, por meio delas, tenta descobrir leis. De forma que essa lei

¹²⁷ Cf. Ph.G: 186. FE: 182.

¹²⁸ Cf. Ph.G: 187. FE: 183.

¹²⁹ Cf. Ph.G: 187. FE: 183.

concebida como verdade serve para distinguir o necessário do ocasional, sem, no entanto, nada saber desse necessário. Por isso, o instinto-da-razão é um mero aceitar provável de uma lei que se transforma em verdade, sem que se saiba o que em verdade ela própria é. Serve para distinguir e determinar, mas o que a consciência desejava era exatamente transformar sua certeza em verdade e saber efetivamente. No entanto, o sinal característico de alguma coisa é determinidade universal ou unidade dos opostos.¹³⁰ De um lado, há a determinidade do sinal; de outro, a universalidade na qual se encontra o sinal. A ciência clássica se edifica no sinal, triunfando sobre a universalidade ou parte do simples e, probabilisticamente, o generaliza. Mas o universal conserva seu domínio sobre a coisa. Ela não é determinidade pura; é um feixe de relações. Os sinais característicos da planta, do animal, aquilo que os manteriam firmes em seu repouso e pontos fixos "... vê-se atormentado por instâncias que lhe tiram qualquer determinação".¹³¹

As distinções apresentadas por Hegel nas figuras precedentes, tais como o *agora* e o *aqui*, o *mas também* e o *enquanto que*, a *força* e a *lei*, a *vida* e a *morte*, o *pensamento* e a *liberdade* é, agora, devido à especificidade do objeto da 'Razão', convertida em *orgânico* e *inorgânico*. Evidentemente, a consciência se enriqueceu nesse processo. Entretanto deixou de se pautar pelo equívoco filosófico ocidental criticado por Hegel: direcionar-se gnosiologicamente na determinidade do mundo ao querer reconhecer-se a si mesmo nesse próprio mundo, e, principalmente, assumir como Princípio Lógico da filosofia ocidental a distinção entre ser e pensamento. Trata-se do instinto-da-razão, próprio das ciências da natureza da época de Hegel: descobrir o que ocorre em tais e tais circunstâncias e concluir em forma de lei. Trata-se de razão imperfeita, pois ela não se vê a si mesma nesse processo. Pior ainda, a lei daí alcançada se perde nesse ser sensível, nesse processo do saber, transformando seres em coisas. É claro que Hegel está se referindo criticamente às ciências da natureza de sua época que partem da descrição, enveredando-se pela classificação e concluindo com a formulação de leis.

¹³⁰ Cf. Ph.G: 188. FE: 184.

¹³¹ Cf. Ph.G: 188. FE: 184.

A 'Razão observadora' se inicia marcada pela alteração da vida em consciência-de-si. A razão se vê impedida de se reconhecer na vida. Esta é exemplo e não vida universal. A morte, por sua vez, não é espiritual; é natural. A 'Razão' não abandona: ela incorpora, em sua análise, as particularidades da totalidade e inverte sua relação formal com a exterioridade e com a interioridade subsumida a uma lógica empírica para uma filosofia do espírito. Este será o processo percorrido pela 'Razão': uma razão observadora e individual que se eleva à universalidade, erigindo, daí, o espírito no qual ocorre a passagem da objetividade à efetividade da consciência-de-si no mundo concebida naturalmente, como negação objetiva e não espiritual; algo natural e não a negação da negação. Percebe-se que o surgimento da 'Razão' fora marcado pela necessidade da consciência-de-si se afirmar no mundo objetivo. De forma que o conhecer, na relação entre animal animado e inanimado, se altera. De um lado, porque se trata de seres em repouso e em movimento, e, principalmente, porque a universalidade do saber lida com o universal enquanto sistemas que se expressam nele mesmo. De forma que tais sistemas permanecem iguais a si mesmos, mantendo-se no seu processo dialético e comportando-se de forma específica a cada um deles. Mas passam-se ao seu contrário, uma vez que o sinal característico nada mais é do que a determinidade universal ou a unidade dos opostos semelhante à situação entrópica e plástica da 'Dialética da dominação e servidão'.

Assim, a 'Razão observadora', que visa o simples, alcança a confusão em seu próprio princípio e não o universal; como fora expresso nas dialéticas da 'Certeza Sensível'. O resultado desse processo é a não representação da constituição da natureza, mas "... *momentos* evanescentes do movimento que se desdobra sobre si mesmo".¹³² Trata-se de momento no qual a razão, enquanto consciência-de-si, não se vê essencialmente como ser-para-si, mas como momento de passagem ao seu oposto. Essa situação não somente a fragiliza, mas a confunde, momento no qual a razão busca na lei e no seu conceito a possibilidade de se resguardar na alçada gnosiológica e reconhecer-se nesse caudal. Refere-se à lei enquanto experiência, essencialmente conceito ou ser-aí

¹³² Ph.G: 189: "Was wesentliche Merkmale genannt werden, sind *ruhende* Bestimmtheiten, welche so, wie sie als *einfache* sich ausdrücken und aufgefaßt werden, nicht das, was ihre Natur ausmacht, verschwindende *Momente* der sich in sich zurücknehmenden Bewegung zu sein, darstellen". FE: 184.

necessário e vê a possibilidade de alcançar o universal enquanto presente e efetivo. “O que é universalmente válido, também vigora universalmente. O que *deve-ser*, também é, de fato. O que apenas *deve ser*, sem ser, não tem verdade nenhuma”.¹³³ A ‘Razão’ se põe como possuidora dessa realidade e a verdade da lei é essencialmente realidade.

O problema da representação incide diretamente no que Hegel analisa nessa figura. A consciência sofre desesperadamente por sua própria maneira de agir. Ela se representa no ato mesmo de se representar. Em outros termos, o representar significa representar-se ao representar os seres e as coisas. Mais especificamente: o instinto da razão, apesar da razão, não consegue ver que a busca de si mesma se desvanece pelo crivo gnosiológico estabelecido como Princípio Lógico a partir do qual a consciência-de-si possa se estabelecer. O que se mantém é a transformação que a razão promove nos seres e nas coisas, alterando-os em conceitos, assumindo-os como conceito consciente e efetivo, mas um efetivo como fim e não como processo no qual ser e pensar estejam presentes. Daí, sua relação é contingencial e aleatória: tanto a essência quanto o agir da razão são coisas diferentes do que ela é. Sua relação com o ser orgânico é diametralmente oposta entre consciência-de-si e outra vida distinta dela, de forma que a relação da razão é, com outra coisa, distinta dela; na intenção de objetivá-la em forma de lei. Assim sendo, a razão se mantém fora do processo e a lei objetivada é mero achado da razão, crivo do Eu elevado à universalidade e estabelecido como verdade. O que se conserva, nesse processo, é o estabelecimento de leis contratualmente estabelecidas por partes individuais e suas transformações de simples a universal ou a passagem da certeza à verdade. De forma que esta se vê erigida a partir do aleatório e a ‘Razão observadora’ presencia sua transformação de vida em coisa e retorno à objetividade mundana, incidindo fora do seu ser.

Presencia-se o percurso da ‘Razão observadora’ experimentando e classificando as coisas mundanas com o propósito de formular leis nas quais elas se encaixem e possam ser determinadas, e para que a consciência-de-si se

¹³³ Ph.G: 189-90: “aber ohne darum seine Natur zu verlieren und in das träge Bestehen oder die gleichgültige Aufeinanderfolge hinabgefallen zu sein. Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend; was sein *soll*, *ist* in der Tat auch, und was nur sein *soll*, ohne zu *sein*, hat keine Wahrheit”. FE: 185.

reconheça nesse novo patamar no qual se encontra. Mas o que se concretiza, ao contrário de realizar seu intento de determinação das essências das coisas, é a alteração do seu olhar. A razão experimenta as coisas enquanto entes objetivos, transformando-os em conceitos. A determinação do conceito em lei ou da verificabilidade particular à lei universal exige a ação da 'Razão observadora' que se converte de simples a universal. O resultado é atingir o universal pelo aleatório e contingencial. O que inviabiliza a metafísica hegeliana, nesse momento, é a impossibilidade de reunião do ser e do pensar, ou de que a razão que se põe enquanto realidade, não se transforma em ser que é pensar e muito menos se exprimi no pensar enquanto ser.

A 'Razão observadora' procura manter-se no mundo, tentando se salvaguardar mediante determinações de leis. Porém, como se viu, ela não consegue afirmar um sistema racional que garante a universalidade da vida, uma vez que o ser vivo é simples e aleatório. Dessa primeira frustração da 'Razão observadora', seu propósito de se reconhecer na objetividade do mundo se converte de vida em consciência-de-si. No entanto, sua referência se instaura no âmbito de leis lógicas e psicológicas e, não exatamente, em uma filosofia do espírito. Sua preocupação se volta para o pensamento, o que não deixa de ser um avanço. Porém, examina o pensamento para tentar encontrar leis lógicas e não ontológicas. A 'Razão observadora' se mantém no caudal gnosiológico, inviabilizando a metafísica. Mas logo se dá conta da vulnerabilidade e pulverização das leis lógicas.

A consciência observadora é conduzida à psicologia como forma de acolher os diversos modos apresentados e de se adaptar ao que foi encontrado, ou seja, aos hábitos, costumes e modos de pensar, bem como de se saber, frente a esses modos, com a finalidade de adaptar o objeto a si mesmo. A 'Razão observadora' se comporta, dessa forma, de maneira duplamente negativa: a si mesma, enquanto singularidade e para com o espírito, e de forma universal. A consciência se põe, portanto, na forma da individualidade em geral, permanecendo no interior da efetividade universal encontrada e, como indivíduo, se põe naquela. O mundo da individualidade, por sua vez, tem dupla significação: mostra-se no mundo enquanto ser-sendo, mundo e a si mesmo presentes nesse fluxo, e o próprio indivíduo, também de duas maneiras: ele subvertido pelo mundo

ou o mundo subvertido por ele. De forma que, na possibilidade de estabelecimento de leis, na relação entre individualidade e universalidade, pelas leis da psicologia, o resultado é contraditório – uma vez que a relação entre indivíduo e mundo é marcada pela dicotomia entre homem e circunstâncias que o formam. Leis estabelecidas a partir da contingência não se sustentam teoricamente. A consciência se fragila, mais uma vez, em seu propósito de se determinar gnosiologicamente.

Dessa maneira, a ‘razão observadora’ tenta se salvar na relação entre consciência-de-si e efetividade imediata. Lida com ciências específicas: a fisiognomia e a frenologia. Ambas se põem enquanto relacionais. A primeira se propõe determinar a interioridade do indivíduo a partir de características externas corporais evidentes nele, de forma que pela exterioridade corporal de um indivíduo seria possível conhecer sua interioridade. A frenologia é exatamente o oposto da fisiognomia. Mantém-se enquanto relacional, mas a estabelece pelo avesso da outra ciência. Na frenologia, conhece-se o indivíduo pelo seu crânio ou pelo indivíduo objetivo. Trata-se do externo como expressão de sua interioridade. A frenologia ultrapassa a fisiognomia. Sua característica maior consiste em ser conceito relacional e não uma coisa específica e imóvel, de forma que não se deve esquecer de que ser e dever-ser estão congregados, imbricados no ato mesmo de representação. De forma tal que, sendo o homem um ser livre, há possibilidade de alterações. O resultado é que a razão deve se deslocar para o pensamento verdadeiro, o ser como a verdade do espírito.

O resultado encontrado pela ‘Razão observadora’, o Si, põe o espírito como uma coisa. O espírito é. Ele é uma coisa. A ‘Razão operante’ não se propõe encontrar-se como algo, como coisa, mas produzir-se a si mesma. Dessa forma, o objeto apresentado não é mais uma coisa, contudo, assume aspecto negativo. Não se trata mais de uma coisa – é um processo. Na ‘Razão observadora’, o objeto resultou em algo positivo, uma consciência-de-si enquanto coisidade, uma coisa, um objeto independente. A ‘Razão observadora’ repete, no elemento da categoria ou da unidade do Eu e do ser, o movimento da ‘Consciência’ que se encerra na individualidade. A ‘Razão operante’ se refere, por sua vez, ao movimento do reconhecimento expresso na ‘Dialética da dominação e servidão’, bem como no âmbito da liberdade. Apresenta-se o espírito interiorizado como

substância e amadurecido ou reconhecendo os diversos *Sis*; a 'Razão operante' apresenta o reino da eticidade. "Esse reino se caracteriza em ser a absoluta unidade espiritual dos indivíduos em sua efetividade independente".¹³⁴

A 'Razão observadora' se encontrou como coisa: para ela, o Si é uma coisa, uma efetivação. Ela é positiva; não é mais uma certeza imediata de ser toda a realidade, mas esse imediato tem para ela a significação de ser um suprassumido, no qual o interior e a essência é a própria consciência-de-si. Mas um algo independente nada estranho à consciência-de-si, pois por ele a consciência-de-si sabe poder ser reconhecida. O resultado não é outro do que a consciência-de-si ter a certeza de ter sua unidade consigo mesma. Torna-se espírito. Mas ela tem de elevar-se à verdade. Antes, a 'Razão observadora' retornou às dialéticas da seção 'Consciência', em nível superior àquela figuração, retomando a necessidade da objetividade mundana. Agora, a 'Razão ativa' recupera, também em nível suprassumido, o Si da seção 'Consciência-de-si'.

A lei moral, no caso específico da eticidade, não é representação, ela é resultado da crítica de Hegel à teoria de causa e efeito de Newton. Trata-se do espírito universal da lei em que cada um tem a certeza de si mesmo e do outro de si. Cada um está tão certo de si como está também – e da mesma medida – certo do Outro de si. Não se trata do 'Eu sou Eu', mas do 'Eu sou enquanto somos'. De forma tal que, num povo livre, a razão está efetivada e o espírito está vivo e presente, afirma Hegel.¹³⁵

O reino da eticidade é o estabelecimento da reciprocidade entre os diversos *Sis*. Certeza e verdade se encontram na relação entre consciências-de-si. A razão figura como alma individual, transposta como essência, a substância universal. Hegel recorre ao mundo grego arcaico e faz dele exemplo a partir do qual se edifica teoricamente seu reino da eticidade baseado na verdade da razão e na presença do espírito. Trata-se de momento no qual a singularidade dos indivíduos é por eles reconhecida. Diz Hegel: "Para nós, a verdade dessa consciência-de-si racional é a substância ética".¹³⁶

¹³⁴ Cf. Ph.G: 256. FE: 250.

¹³⁵ Ph.G: 258. FE: 252.

¹³⁶ Ph.G: 260. FE: 254.

No mundo moderno, o que impera é um sutil disfarce ético. Na modernidade, com a moralidade, a individualidade se torna universalidade. O Eu se põe como universal, mesmo não se reconhecendo como tal. Trata-se do momento da individualidade universal. O que prevalece é a lei do coração ou somente aquilo que a consciência-de-si reconhece a si mesma. Trata-se da particularidade da consciência-de-si se pondo como essência, efetividade, universalidade. O mundo, dessa forma, se desloca para a subjetividade do Eu, e o que antes se relegava à *Physis* e a Deus, agora se põe ao nível da razão.

Assim se articula o mundo moderno. Cada um tenta impor sua individualidade com pretensões de universalidade e encontra a crítica dos demais, que também pretendem o mesmo. O que sobra é uma sociedade que propõe se formar pelo contingente de individualidades, mas não pela necessidade universal. Torna-se uma sociedade de guerra de todos contra todos e não uma necessidade de reconhecimento mútuo necessário a todos com critérios de universalidade ao invés de assunções de individualidades.¹³⁷ Afirma Hegel:

O que parece ser *ordem* pública é assim essa beligerância geral, em que cada um arranca o que pode, exerce a justiça sobre a singularidade dos outros, consolida sua própria singularidade que igualmente desvanece por obra dos outros. Essa ordem é o *curso do mundo*, aparência de uma marcha constante, mas que é somente uma *universalidade 'visada'*, e cujo conteúdo é antes o jogo inessencial da consolidação das singularidades e da sua dissolução.¹³⁸

Primeira expressão dessa situação moral é descrita pela figura do prazer e da necessidade. O prazer, que se institui em sua própria busca de gozo em outra consciência-de-si, estabelece esse outro objeto de sua satisfação como mera coisa. Mas se descobre diferente na realização de seu prazer. A coisa se transforma em sujeito, consciência-em-si autônoma, livre. Esse acontecimento faz com que a consciência prazerosa, ao invés de se manter na individualidade do seu gozo, encontre exatamente o pensamento pelo qual se torna possível sair da

¹³⁷ Ver a obra de Axel Honneth, op. cit.

¹³⁸ Ph.G: 273: "Was öffentliche *Ordnung* scheint, ist also diese allgemeine Befehdung, worin jeder an sich reißt, was er kann, die Gerechtigkeit an der Einzelheit der anderen ausübt und die seinige festsetzt, die ebenso durch andere verschwindet. Sie ist der *Weltlauf*, der Schein eines bleibenden Ganges, der nur eine *gemeinte Allgemeinheit* und dessen Inhalt vielmehr das wesenslose Spiel der Festsetzung der Einzelheiten und ihrer Auflösung ist". FE: 267.

superficialidade e se encontrar na necessidade ou no destino. O pensamento é estabelecido como a única possibilidade de realização da unificação do prazer com a necessidade. Hegel recoloca a questão metafísica. É importante que se remeta à metafísica parmenideana, onde 'ser é pensar', mas, também, é necessário que ela seja retomada no âmbito da história, onde 'pensar é ser'. Não se trata de um pensamento estéril em relação às partes envolvidas no processo de reconhecimento: prazer e necessidade. Reafirma Hegel, na primeira figura moral, a importância de se rever a noção de Princípio Lógico que norteou a filosofia ocidental. Nele, externo e interno não se encontram inicialmente separados, determinados. O pensamento se dá na efetividade mundana e vice-versa.

Com a segunda figura moral: 'a lei do coração e o delírio da presunção', a lei do coração surge como consciência-de-si sabedora de sua situação de universalidade e necessidade. Esse aspecto universal é a lei e esta se encontra imediatamente no ser-para-si.¹³⁹ Coloca-se diante à efetividade, tornando-se presunçosa, arbitrária, arrogante e opressora. Assume o critério do Eu como referência universal e, distinto da figura precedente, sucumbe ao delírio da presunção. Desrespeita a individualidade e se põe enquanto universal.

Com a terceira figura moral: 'a virtude e o curso do mundo' impera a disciplina e o respeito pela lei edificada. Nela, individualidade e universalidade se mantêm em unidade opositiva. Trata-se de momentos tanto da lei universal quanto da individualidade. Uma vez que a lei fora estabelecida no curso do mundo, a individualidade a ela se põe submissa. Agir pela individualidade é corromper a universalidade ou subverter a virtude, isto é, o bem em si, o essencial, a verdade. A individualidade, no entanto, ainda não se põe na efetividade do mundo, mas veicula na objetividade dele e qualquer luta que se empenhe realizar, transforma-se em corrupção. O curso do mundo deve prevalecer contra qualquer ação adversa que, como tal, não pode passar de irresponsabilidade social.

Na 'Razão ativa', portanto, a consciência-de-si se constitui por três determinações. A primeira consiste na individualidade pura colocada à universalidade. Na segunda, tanto a individualidade quanto a universalidade se

¹³⁹ Cf. Ph.G: 266. FE: 260.

mantém enquanto universal e particular. Na terceira, virtude e curso do mundo se mostram em unidade opositiva. O que resulta dessas relações é exatamente a necessidade de estabelecimento da objetividade mundana com a presunção da individualidade congregada ao curso do mundo. No entanto, a consciência-de-si, que se pretende efetiva no curso da história, reconhecendo-se, ainda não se encontra efetivamente nesse processo – o que faz com que o curso gnosiológico da formação da consciência-de-si requeira que a individualidade seja real em si e para si mesma.

A razão que se põe como sendo toda a realidade alcança o conceito; a consciência-de-si reúne as considerações da ‘Razão observadora’, iniciada no negativo dela e anunciando seu término no exterior como expressão do interior, como ‘Razão operante’ ou como expressão da necessidade da consciência-de-si de realmente se objetivar no curso do mundo. Enquanto na ‘Razão observadora’ o movimento da consciência-de-si estava determinado pelo Ser, na ‘Razão ativa’ ele se pôs ao lado do Si. A ‘Razão unificadora’ reúne o Ser e o Si. Há a unificação do Particular com o Universal. O agir é a sua própria efetividade e verdade. O fim nada mais é do que a expressão de sua individualidade marcada pela inseparabilidade entre Ser e Si. Por esse motivo, apresenta-se o caminho do conceito, depois sua efetivação e, por fim, o objetivar-se numa obra.

A pura consciência ou a consciência-de-si é a essência espiritual no seu ser simples.¹⁴⁰ O indivíduo perde seu significado enquanto natureza originária determinada ou enquanto o pensado e o Em-si contrastante com o agir e com a obra. A individualidade perde seu aspecto positivo de ser em-si o elemento principal e a finalidade da obra. Ele se transforma em Si. O indivíduo se põe como Si universal. Esse Si assume o significado do modo de ser da coisa, dependente da natureza ou da essência de um ser em relação aos outros. Por outro lado, a Coisa mesma, que congrega em si a exterioridade, se implementa na individualidade agente. De um lado, o indivíduo não se exclui. De outro, a Coisa mesma, ou a inseparabilidade entre externo e interno, se efetiva pela individualidade agente. Dessa forma, a categoria é o ser absoluto ou a simples igualdade-consigo-mesma do ser.¹⁴¹

¹⁴⁰ Ph.G: 301. FE: 293.

¹⁴¹ Cf. Ph.G: 301. FE: 293.

A razão, enfim, que alcança o conceito como sendo toda a realidade, apresenta a Coisa mesma (*die Sache Selbst*) ou a realidade externa como resultado da expressão do Si. Razão e realidade se congregam, de maneira que o movimento da individualidade é a própria realidade do universal. Agora, sim, é possível que se refira à substância e à consciência ética. A consciência tem o objeto por verdadeiro, a Coisa absoluta (*die absolute Sache*). Esta não sofre de oposição entre certeza e verdade, entre universal e singular, entre fim e realidade. Aqui, sim, após passar pelo momento da ‘Consciência-de-si’, na qual o exterior e o interior realmente são assumidos pela consciência enquanto inseparáveis, mas em nível especulativo, assume característica objetiva de não separabilidade. O que naquela figura era expresso por “Eu, que é Nós, Nós que é Eu”,¹⁴² se transforma na Coisa mesma: “o ser que é Eu, ou o Eu que é ser”.¹⁴³

A consciência ética só é possível quando exterior e interior são objetivamente concebidos. A coisa ética surge como resultado das diversas supressões pelas quais passou a consciência, atingindo a possibilidade de um formar (*bilden/formieren*) na inseparabilidade que antes se tornou impossível – especulativamente falando – retornando, agora, em seu aspecto objetivo. Seu objeto é o verdadeiro. Consciência-de-si e ser encontram-se numa unidade. Aliás, dela nunca saíram. Mas a consciência tem, agora, essa certeza como sua verdade. E, assim, a consciência não quer mais ultrapassar esse objeto, porque ela lá se encontra. De agora em diante, esses momentos não mais se separam. O absoluto tem nele a diferença da consciência; é objeto real nele mesmo.

A Coisa mesma se transforma em Coisa absoluta e, assim, atinge-se a operação espiritual de cada um e de todos. Mas a questão é, antes, de Princípio Lógico. A conclusão, que seria norma de princípio de ação, é que cada um deve falar a verdade. Nesse sentido, a verdade deveria passar pelo crivo de cada indivíduo. Dessa feita, o que seria universal se transforma em simples e contingente, pois falar de crivo individual eliminaria o aspecto da universalidade ou ele seria pressuposto somente no aspecto formal. O “Cada um deve falar a verdade” significa que cada um deve falar o que pensa ser a verdade e isso não significa exatamente universal, mas contingencial. Portanto, a consciência-de-si

¹⁴² Cf. Ph.G: 140. FE: 142.

¹⁴³ Cf. Ph.G: 300. FE: 293.

se vê impedida de legislar, dado que seus pensamentos emanam de um pensamento particular e a lei assume caráter de mandamento e desloca-se do reino humano para o reino do senhor. Assumem caráter arbitrário e impossibilitam sua efetividade, a não ser como imposição individual aos seus pares.

O que deveria ser a validade da lei na inseparabilidade entre externo e interno se apresenta como contingencial. Sua verdade depende do crivo da razão na assunção desse ou daquele caminho, dessa ou daquela lei. Dessa forma, a consciência-de-si não se vê em condições de erigir alguma lei universal. O resultado não é outro que aquele da renúncia a um conteúdo absoluto universal, dado que um mandamento ou a escolha depende da expressão de um ser ético imediato. Da renúncia de um conteúdo absoluto pelo qual a razão pudesse legislar, o que resta à razão legisladora é a pura forma da universalidade e, enquanto seu agir, a razão é rebaixada à examinadora.

Resta um último recurso ao Si: examinar as leis. Melhor, ocorre um deslocamento. Na razão que legisla, a substância se põe sob a forma de um querer ou legislar imediatamente. Agora, na 'Razão examinadora', a substância se coloca sob a forma de um saber ou examinar por si mesma a lei. Em ambos os casos, a consciência se mostra em seu comportamento negativo perante a substância ética. Em ambos os casos, prevalece ou o querer ou o saber do indivíduo. Mas não que esses momentos sejam suprasumidos; ambos retornam ao Universal, desaparecendo as oposições.

O que se mantém é a substância ética, mas, agora, a essência espiritual é substância efetivamente real dado que esses modos não valem mais enquanto distintos ou separados. As leis não são mais mandamentos arbitrários de uma consciência individual. Não se trata mais de uma lei via querer ou via saber. A lei se torna algo espiritual, "... *absoluta vontade pura de todos*, que tem a forma do ser imediato".¹⁴⁴ A consciência efetuou essa mediação de retirar o caráter arbitrário da lei e retornar ao ser consciência-de-si da substância ética. Agora a essência se torna consciência-de-si, e a consciência-de-si se torna consciência da essência. Atinge-se o espírito enquanto substância concreta.

¹⁴⁴ Ph.G: 310. FE: 301.

A seção 'Razão' alcança o grau da objetividade do Princípio Lógico, a congruência, antes separada, agora reunida, entre consciência e consciência-de-si, externo e interno. Trata-se de momento objetivo da consciência que, congregando nela a exterioridade do saber e a interioridade da consciência, erige o mundo objetivo da lei. Transforma a lei do querer e do saber, pelo critério subjetivo do eu estendido à universalidade, no aspecto universal. Na 'Razão', inicialmente, a objetividade do mundo se apresentou. Mas, no seu fecho, o Si efetivo se anuncia e a consciência sente a necessidade de se manter nesse processo contínuo de elaboração de leis. A objetividade se torna necessária, desde que respeitando o Si no fluxo da efetividade da vida. Sua grande novidade, ao se pensar a metafísica elaborada por Hegel ainda em sua *Phänomenologie des Geistes*, é encorpar o 'Eu, que é Nós, Nós que é Eu' apresentado no momento da internalização do mundo, ao 'Ser que é Eu, ou o Eu que é Ser', resultado da objetividade da razão.

A metafísica dialética elaborada por Hegel acresce a noção de objetividade, não mais externa e independente do sujeito ou crivada por este, mas na congruência do Eu e do Ser, culminando no Si. Isto significa que há dependência e co-relação entre o Eu e os outros e, assim, eleva-se do reino da objetividade de uma lei oca e estéril à eticidade efetiva, requerida pela consciência, no fluxo mesmo da elaboração dessas próprias leis. De forma que a metafísica hegeliana, sustentada pela substância, exige da consciência sua efetividade – e não apenas a objetividade de leis inócuas.

2. O Espírito na unidade simples do saber e a essência absoluta

A seção 'Razão' se articulou em três momentos específicos: a razão que observa, opera e unifica. Nas duas primeiras, o que ocorreu foi o conceito da consciência-de-si como razão que tem certeza de si mesma como realidade ou o conceito do filósofo sobre a razão. Somente na 'Razão unificadora' a consciência faz de si mesma razão. A categoria ou a unidade do Eu e do Ser foi a marca, a novidade da seção 'Razão'. E seu movimento se efetuava no elemento da categoria. Na 'Razão observadora', a categoria estava determinada pelo Ser. Na 'Razão operante', sua determinação se desloca para o Si ou assume o significado de modo de ser da coisa dependente da natureza ou da essência de um ser em

relação aos outros. Somente na ‘Razão unificadora’ há uma espécie de co-penetração dos momentos anteriores. A categoria (a unidade do Eu e do Ser) com o Si ou a consciência-de-si que tem a pura categoria como objeto.

A consciência-de-si, agora, encontra-se ciente de si mesma enquanto Eu, Ser e Si. Melhor ainda, a consciência se sabe como Eu unido ao Ser no modo de ser da coisa e na dependência da essência de um ser, mas considerando ou se relacionando com os Outros. Enfim, a individualidade unifica o Universal e o Particular e já não visa um fim alheio a ela, dado que ela mesma é sua própria efetividade e verdade e o fim é expressão disso. Parece ocorrer, no surgir dessa figuração, a realização da metafísica hegeliana, a reunião de ontologia e metafísica num fluxo totalizante e crítico, marcado pelas diversas supressões figurativas descritas por Hegel e pelas quais a consciência veio passando. Mas somente parece. Resta-nos ainda o aspecto efetivo: o espírito na unidade simples do saber e o *saber conceituante*. Ou seja, o caminho do Si e sua totalização na ‘Religião’ e a ontologia no ‘Saber Absoluto’.

Afirma Hegel: “A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e quando ela está ciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si”.¹⁴⁵ O espírito, por sua vez, é a essência em-si-e-para-si como ser-sendo que, ao mesmo tempo, é efetiva como consciente e que se representa a si mesma para si.¹⁴⁶ O espírito é a efetividade ética, e sua essência espiritual é a substância ética. Ele é o Si da consciência efetiva pela qual o espírito se contrapõe a si mesmo. Ou seja, o Si da consciência efetiva se contrapõe ao mundo efetivo objetivo. Mas ocorre que tanto o Si quanto o mundo perderam o seu aspecto de exclusividade. Não se encontram mais separados um do outro. Especificamente no enfocado, por ora, nesse trabalho, Hegel se refere a uma substância ética como *background* ou como aquilo que se encontra subjacente a qualquer ação e pensamento. Nesse sentido, Hegel se afasta dos teóricos modernos, principalmente no que tange ao contrato social. Para ele, não se trata de sujeitos como indivíduos reflexivos em pensamentos e ações. Há algo mais, um *background*, a própria substância ética.

¹⁴⁵ Ph.G: 313: “Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewußt ist”. FE: 304.

¹⁴⁶ Ph.G: 314: “Das *anundfürsichseiende* Wesen aber, welches sich zugleich als Bewußtsein wirklich und sich sich selbst vorstellt, ist *der Geist*”. FE: 304.

A substância assume o significado de *obra* universal.¹⁴⁷ Ela recoloca a necessidade de unidade e de igualdade no agir da consciência efetiva e viva. Trata-se exatamente da categoria espírito, a essência real absoluta, a própria existência, aquela realidade objetiva – requerida pela razão – é efetivada, torna-se viva no espírito. Dessa forma, o espírito sempre esteve presente. Lá onde ocorriam os primeiros desdobramentos da seção ‘Consciência’, ele já estava presente. Em outras palavras, interno e externo já se apresentavam como inseparáveis desde o início das figurações, figuras e momentos descritos por Hegel em sua obra de 1807.

O próprio Hegel nos adverte dessa presença do espírito desde o início de sua *Phänomenologie*. Inicialmente, nas figurações ‘Consciência’, ‘Consciência-de-si’ e ‘Razão’ o espírito se pôs enquanto manifestação presente desse ser-sendo objetivo no qual a exterioridade do mundo, a interioridade da consciência e a objetividade da congregação de ambos na razão e, conseqüentemente, seu resultado na reunião de Si e Ser ou da Coisa mesma com a Coisa absoluta permitiu que o espírito, agora, deslocasse a razão do mundo objetivo ao mundo efetivo, transformando-se em essência ética efetiva.¹⁴⁸ A metafísica hegeliana é acrescida efetivamente da substância.

O espírito é a própria vida ética de um povo onde nada é estranho à consciência. As figuras anteriores são abstrações do espírito e momentos cruciais ao surgimento da consciência ciente dele. O espírito é, realmente, a própria consciência, mas não da forma como ela se apresentou nas primeiras três seções da *Phänomenologie des Geistes*. Ela não se põe negativamente em relação ao mundo, mas na unidade simples do saber. A consciência se expressa a si mesma em sua verdade imediata ou no indivíduo que é mundo. Cabe agora ao espírito encaminhar-se para a consciência disso que ele é imediatamente, ou atingir o saber de si mesmo. A figuração ‘Espírito’ anuncia figuras diferentes das anteriores. Isto porque se trata de espíritos reais ou efetividades propriamente ditas. Não se trata mais de figuras da consciência, mas de *um* mundo. O espírito é o mundo ético vivo. Ele sabe disso ou ele atinge o saber abstrato de sua essência. E, dessa forma, “... a eticidade decai na universalidade formal do

¹⁴⁷ Cf. Ph.G: 314. FE: 305.

¹⁴⁸ Cf. Ph.G: 315. FE: 305-06.

direito”.¹⁴⁹ O espírito torna-se cindido em si mesmo. De um lado, há o elemento objetivo, uma efetividade rígida, um dos seus mundos, o reino da cultura. De outro lado, e em contraste com ele, apresenta-se o pensamento, o mundo da fé, o reino da essência.

A consciência torna-se o espírito em sua verdade simples. Sua ação divide o espírito em substância e consciência dessa substância. Estas ainda são subdivididas em essência universal e fim, por um lado, e efetividade singularizada, por outro. O meio-termo é a consciência-de-si que se caracteriza pela unidade de si e da substância. A realização de seu si e da substância como obra que lhe pertence é a própria eticidade. Nisto consiste a efetivação da substância, a própria eticidade, obra de todos e de cada um. Mas essa divisão da substância é marcada por uma ética diferenciada entre uma lei humana e uma lei divina, sagrada. Quando a consciência-de-si atribui sentido de essência a um desses pólos, se põe em engano. O saber enganoso seria aquele que parte de dicotomias, separações.

Desde o início de sua *Phänomenologie*, Hegel insiste na impossibilidade de erigir o saber sem o querer ou vice-versa, anunciando tanto sua crítica ao Princípio Lógico filosófico do Ocidente cravado no viés gnosiológico quanto a necessidade de edificação de metafísica dialética a partir da qual outra concepção de saber, mais coerente com a realidade, se apresente. Da distinção entre saber e querer, o resultado não poderia ser outro do que a própria contradição daquelas potências, bem como do seu saber sobre a eticidade e sobre a sua ação. Nesse momento de separação entre externo e interno, instaura-se a sua ruína. Em outros termos, a ruína da eticidade consiste em erigir o critério do Eu como parâmetro de decisão. É fato que a consciência-de-si se efetiva ou o Si se torna, ao mesmo tempo, em-si-e-para-si-come-ser-sendo. Mas, precisamente aí, a eticidade se despedaça.

O espírito verdadeiro é o mundo ético. Ele veicula entre a universalidade e a singularidade. Ao prevalecer o espírito em sua existência imediata, o reino ético, no caso específico, a bela individualidade espiritual, declina-se. O resultado é a dilaceração e a submissão. O espírito opõe-se a si mesmo: sua essência se encontra para além de sua realidade, o que o faz se colocar externo a si mesmo.

¹⁴⁹ Ph.G: 315. FE: 306.

O indivíduo se afirma na assumência do externo e do interno. E seu declínio consiste em não colocar o Princípio Lógico na inseparabilidade deles. Assim como a 'Certeza Sensível' passou à 'Percepção' e essa se tornou coisa de muitas propriedades, a percepção ética assume o agir como eticidade de múltiplas relações éticas. Na 'Percepção', afirma Hegel, presenciava-se a supérflua relação de multiplicidades das propriedades. A percepção ética, agora, por sua vez, assume a dualidade de uma lei da singularidade e de uma lei da universalidade, o espírito todo. Lá, a substância era posta na distinção entre singularidade e universalidade. Aqui, essas determinações exprimem a oposição superficial recíproca entre lei humana e lei divina. A consciência também é outra. Aqui se trata da consciência-de-si em geral. Lá, da consciência singular contingente. Por isso a substância ética é efetiva ou "... o espírito absoluto realizado na multiplicidade da consciência aí-como-ser-sendo".¹⁵⁰ Trata-se da consciência ética consciente ou do Princípio Lógico expresso no espírito. Diz Hegel:

É o espírito que é *para si* enquanto se mantém nos *reflexos dos indivíduos*, e que é *em si* – ou substância -, enquanto os contém em si mesmo. Como *substância efetiva*, o espírito é *um povo*; como *consciência efetiva*, é cidadão do povo.¹⁵¹

A efetividade das leis de um povo prevalece no espírito desse mesmo povo. A forma moderna de como se concebe um contrato social anuncia sua própria falência em seu princípio. Logo de início, pressupõe a interferência alheia, denominada equivocadamente ética, de um terceiro excluído. O que nos arrasta adiante não é a cultura ou o espírito de um povo, mas o querer e o saber imposto à vontade e à herança cultural. O *Dasein* figura no princípio como escolha que passa pelo crivo do Eu. Agora, o Eu que era Nós passa ao Ser que é Eu. A exclusividade da ação individual se fragiliza diante dos outros e esses em relação ao universal, ao espírito de um povo.

É por isso que Hegel afirma ter a consciência sua essência no espírito simples e ter a certeza de si mesma na efetividade desse espírito, no povo total. Fora, isso só resta mandamentos e submissões. Esse efetivo vivo é o ser-sendo,

¹⁵⁰ Ph.G: 318. FE: 308.

¹⁵¹ Ph.G: 319. FE: 309.

o espírito vigoroso, existente, a lei humana, efetividade consciente dela mesma, disposta como universal, a lei conhecida, e como singular, a certeza efetiva de si mesmo no indivíduo em geral. O governo é a certeza de si como individualidade simples. A lei humana, a lei conhecida e o costume, a potência ética, enfim, se contrapõe a outra lei, a divina.

Essa polarização, presente nesse mundo ético entre lei humana e lei sagrada, comunidade e família, homem e mulher, pode existir, e, realmente, existe, mas ela deve permitir que a consciência possa se movimentar entre esses pólos que, em verdade, são opositivos. A lei humana só vigora enquanto ação consciente de si em sua manifestação no Estado. Trata-se da efetividade, da vida. Seu outro, a família, é a própria morte. A família é esse momento de redução da eticidade ao elemento da imediatez. Trata-se de uma consciência imediata de si, tanto em relação à essência quanto em relação ao Si em um Outro. Ela é uma comunidade ética natural que se contrapõe ao povo. A família é conceito interior carente-de-consciência contraposta à efetividade consciente de si e à eticidade que se forma e se sustém pelo universal. A comunidade, por sua vez, é compreendida por Hegel como "... a substância ética como agir efetivo consciente de si".¹⁵²

Hegel afirma em sua obra *Texte zur Philosophischen Propädeutik*: "A consciência é em geral o saber acerca de um objeto, quer ele seja externo ou interno, sem atender a se ele se oferece sem ajuda do espírito ou se foi por ele produzido".¹⁵³ Mas ocorre que, nessa polaridade, as particularidades pretendidas podem empalidecer as características do mundo ético efetivo da comunidade. Nas relações entre marido e mulher, pais e filhos, irmão e irmã, somente desta última pode ocorrer a passagem da lei humana à lei divina. Não há nessa relação nem a situação natural que ocorre na relação entre marido e mulher nem a de submissão que existe entre pais e filhos. Tratam-se do próprio mundo ético em sua plenitude e equilíbrio. O irmão se transfere à lei humana. A irmã se põe na lei divina. Ambos só se efetivaram exatamente por haver detrás dessas consciências condições objetivas e efetivas para tais procedimentos. Objetivamente, avançam-

¹⁵² Ph.G: 319. FE: 309.

¹⁵³ Ph.P: 73: "Das Bewußtsein ist überhaupt das Wissen von einem Gegenstande, er sei ein äußerer oder innerer, ohne Rücksicht darauf, ob er sich ohne Zutun des Geistes ihm darbiete oder aber durch diesen hervorgebracht sei".

se pela origem natural da relação entre seus pais. Efetivamente, se suprassumem quando ultrapassam a submissão e a autoridade paterna. Essa totalidade se mantém no equilíbrio conduzido pela justiça, expressa pela lei humana, o governo do povo e pela lei divina, a potência retirada dos seus escombros ou uma substância que por detrás da consciência, movida pelas figuras-de-espírito, se eleva adiante em busca de seu reconhecimento, expressão da tese aqui defendida.

Antes, na 'Dialética da dominação e servidão', presenciou-se a luta entre vida e morte no embate entre senhor e escravo, em busca de reconhecimento, puro e fenomenológico. Na seção 'Razão', a consciência eleva essa busca de reconhecimento puro e fenomenológico a um reconhecimento objetivo. Agora, na seção Espírito, a consciência busca se reconhecer efetivamente. O estado de direito descreve a absoluta multiplicidade de indivíduos, como versão atualizada da dialética ocorrida entre senhor e escravo. Contudo, isso se dá no âmbito de uma vontade que domina e outra que obedece. De forma que a perda de espaço político da comunidade ética ao estado de direito gera o estranhamento.

O estado de direito promove como resultado a cisão entre o Si e o mundo, de forma que este é posto enquanto exterior e negativo ao Si da pessoa. O que se torna estranho é exatamente a efetividade. Desse estranhamento, origina-se o mundo da cultura, o mundo do ser-aí da efetividade, na compenetração do ser e da individualidade, mas como obra sua. Essa unidade entre a consciência de si mesma do Si e da essência pela qual a substância se transformou em espírito é mantida pela alienação, pela renúncia do Si em relação ao mundo. A consciência tem que se elevar à unidade da consciência efetiva (o mundo) com a consciência pura (o Si) e permitir ao espírito que se reconheça enquanto consciência efetiva objetiva, ou que o Si da pessoa singular passe ao Si Universal e a consciência capte o conceito como conceito.

Mas o que acontece na história da formação do espírito é o transmutar do ser-aí na unidade entre ser e pensar em ser-para-si. O mundo dos dois *Sis*, acima citado, originou a pura inteligência e, com esta, elaborou-se o Iluminismo – máxima expressão da alienação. A consciência não se suporta na contradição. Tenta constantemente se garantir em pontos fixos, traduzindo-os gnosiologicamente. O resultado é que a consciência, que pretende se reconhecer

pela esteira do saber, perde-se constantemente ao ilidir de seu processo a manifestação da substância enquanto Princípio Lógico indeterminado que somente no seu próprio processo de reconhecimento retorna ao ponto inicial, o ser-aí. A consciência coloca-se, novamente, em polaridade. O Iluminismo é o mundo efetivo. O outro mundo, oposto a ele, é o da fé, a fuga da objetividade mundana.

Cultura (*Bildung*), alienação (*Entfremdung*), exteriorização (*Entäusserung*) e rememoração (*Erinnerung*) são termos caros ao mundo espiritual no momento de sua formação (*Bildung/formieren*). O cultivar não é expressão passiva de um desenvolver-se harmônico por meio de um crescimento espontâneo. A consciência-de-si só é algo ou só tem realidade, diz Hegel, na medida em que se aliena a si mesma.¹⁵⁴ A novidade hegeliana consiste no movimento dialético da formação da consciência enquanto “tornar-se estranho a si mesmo” (*sich entfremden*).¹⁵⁵ Essa igualdade com todos não é aquela apresentada pelo direito moderno. Não é voltada para a efetividade ou ao Si rígido ou somente porque a lei diz que é assim e não de outra forma.

Mas por ter se tornado conforme o universal estranho a si no ato de se exteriorizar, levando em conta a rememoração e a formação, com tônicas no formar, enquanto *Bildung* e *formieren*, ou referente ao interno e ao externo inseparáveis no Princípio Lógico que se estende à dualidade na efetividade. O direito de que se trata aqui acolhe, em sua determinação, por estar carente-de-espírito, qualquer determinação do ser-aí. A universalidade que agora vigora é cultura, melhor dizendo, é formação, não somente no aspecto de *Bildung*, mas também de *formieren*, da universalidade que veio-a-ser e que se exterioriza exatamente porque se aliena ou se torna estranha a si mesma num processo de rememoração. Por isso mesmo ela se efetiva. A lei é movimento do universal vindo-a-ser-constante e não rigidez cega.

¹⁵⁴ Cf. Ph.G: 351. FE: 339.

¹⁵⁵ Sobre o assunto ver: LIMA VAZ, Henrique – C. “Cultura e ideologia: sobre a interpretação do capítulo VI da Fenomenologia do Espírito”. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, UFMG, vol. XX. (67), 1973-1974. Ver, também, GS: 371-82. Cf. HYPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF, 1071, p 122-145. GUAVIN, J. ““Entfremdung” et “Entäusserung” dans la Phénoménologie de l’Esprit”, in: *Archives de Philosophie*, Paris. (25), 1962, p. 555-571. CHAPELLE, A. “Entfremdung” et “Entäusserung”, ensai de definition, *Hegel et la Religion*, II, Annexe VII, Paris, ed. Universitaires, 1967, p. 101-125. MASSOLO, A. ““Entäusserung”, “Entfremdung” nella Fenomenologia dello Spirito”, in: *Hegel-Studien*, Alemanha, (4): 81-91, 1969.

O indivíduo só alcança vigência e efetividade pela cultura. Hegel emprega aqui o termo *Bildung*. Salieta-se que o acrescentar juntamente com *Bildung* o verbo *formieren* deve-se ao fato de considerar de um lado a especificidade da cultura na seção ‘Espírito’ e, portanto, como *Bildung*. Mas, por outro lado, considera-se que, na ‘Dialética da dominação e servidão’, Hegel tinha descrito a impossibilidade de se pensar um formar cultural distinto de um formar enquanto fabricação ou um formar (*bilden*) voltado para a interioridade, no aspecto de rememoração e um formar (*formieren*) da efetividade. Como aqui se trata do formar do espírito, Hegel utiliza o substantivo *Bildung*, mas isso não significa que o *formieren* esteja elidido da reflexão ou ausente na formação cultural. É, ao contrário, exatamente o que se vê na afirmação do filósofo em questão quando argumenta que “Essa individualidade se forma para ser o que é *em si*, e só desse modo é *em si* e tem um ser-aí efetivo; tanto tem cultura, quanto tem de efetividade e poder”.¹⁵⁶

A forma da individualidade concebida pelo direito, aqui em questão, é entendida como ser-aí ‘visado’. Nele não há estabilidade, pois esta é alcançada na efetividade que se aliena, e, portanto, que é universal. O indivíduo singular se manifesta em relação à cultura pelo fato de passar da universalidade pensada à efetividade. O movimento da individualidade que se forma ou se cultiva é o vir-a-ser do mundo efetivo. E a força do indivíduo consiste em ajustar-se à substância, em alienar-se do seu pai, em tornar-se estranha de si mesma. Daí, a cultura e a efetividade do indivíduo ser a efetivação da substância ética. Em outros termos, o Si só é efetivo para si como suprassumido. Assim, o Si não é a unidade de sua consciência de si com o objeto. O objeto é seu negativo. Um oposito vivifica o outro. Melhor, o indivíduo é um opositivo, uma consciência plástica, na qual cada um dá ao outro a sua subsistência e, desse outro, a recebe, tal e qual a entropia ocorre na linguagem hodierna. O problema reside quando se assume essa vigência como algo imutável, na absoluta oposição entre o bom e o mau. O ser-aí tem a caracterização de inversão de toda determinidade em seu oposito, e, somente assim, a alienação é a essência e o sustentáculo do todo.

¹⁵⁶ Ph.G: 351: “Diese Individualität bildet sich zu dem, was sie *an sich* ist, und erst dadurch *ist* sie *an sich* und hat wirkliches Dasein; soviel sie Bildung hat, soviel Wirklichkeit und Macht”. FE: 340.

O mundo da cultura é diferente do Estado de Direito, pois naquele a pessoa é reconhecida pelo simples fato de ser. No mundo da cultura o critério não é o da imediatidade do ser, mas da alienação ou, melhor, na ação de alienar-se, tornar-se estranho a si mesmo e, dessa forma, anunciar o Si conforme o Universal. A efetividade só é possível, no mundo da cultura, quando o indivíduo sai de si mesmo como apresentação do universal. Fim e conteúdo de sua vontade não residem no Eu, mas só podem ser enquanto um universal. A consciência-de-si tem a possibilidade de construir seu mundo mediante a sua extrusão. A fase do estranhamento deve conduzi-la à extrusão. A consciência-de-si, ao se alienar na cultura, se coloca como universal. Somente assim ela pode se extrusar, formar seu mundo, formando-se nele; somente assim ela se efetiva objetivamente, conseguindo viver no interior das dicotomias, mas entrecruzando-as numa harmonia superior suprassumida. A consciência-de-si deve ultrapassar o discurso dilacerado entre Iluminismo e fé.

Há eco do *Poema* de Parmênides e da ontologia platônica nessa passagem. Parmênides nos lembra que devemos evitar o caminho do não-ser, dado que só há o caminho do ser. Dessa forma, ele mesmo institui aquilo que nega. Platão, em seu diálogo *Teeteto*, discutindo sobre o que é conhecimento, questiona a tese de Protágoras segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas. Essa afirmação, aos olhos de Platão, significa que todos os homens podem se referir a qualquer coisa e que um discurso equivale – problema tratado também no *Σοφισθα* – a qualquer outro. Sendo assim, cada homem tem o mundo à sua medida e, nesse aspecto, todo homem deve aceitar a sua tese e a do outro, ou seja, acatar o ser e o não-ser, de tal modo que a contradição se apresenta e o seu oposto está posto imediatamente na tese.

O Iluminismo incorre no mesmo erro lógico. A razão se apóia no seu bom uso e na possibilidade de atingir a verdade e ter entendimento do mundo; a fé é posta superstição e caminho oposto ao que se propõem os discursos científico e filosófico. A fé é verdade revelada e oposta à loucura da razão. Os dois pilares anunciam a impossibilidade da dicotomia entre externo e interno. Antes de tudo, anunciam que o inefável, o oculto, o que se esconde, seja via razão ou crença, se refere ao mundo sensível e que a razão dele faz uso ao esperar, um dia, chegar à verdade das coisas e dos seres, bem como a fé faz uso da linguagem mundana

para se referir ao seu Deus. Ambas anunciam o seu oposto no ato mesmo de se afirmarem. Mas ambas se colocam na contra-argumentação incoerente em ambos os lados por estarem postas no mundo sensível e abordarem o mesmo objeto por óticas distintas. O Iluminismo é o combater a si mesmo mediante tais erros; combate-se a si mesmo e se refere ao que ele mesmo nega: a fé.

Para o Iluminismo, a fé é contingência mundana. Para a fé, o Iluminismo é loucura da razão. Mas ambos são o mesmo, "... a consciência da relação do finito como ser-sendo em si com o absoluto sem-predicados, desconhecido e incognoscível; só que ele é o Iluminismo *satisfeito* e ela é o Iluminismo *insatisfeito*".¹⁵⁷ Fé e Iluminismo se apresentam da mesma forma: relacional entre o ente finito e o absoluto incognoscível. Essa distinção ganhará adeptos na formação da cultura ocidental pós-século XVII e se concretizará na filosofia crítica, em sua forma específica. O resultado metafísico desse processo formativo culminou em um absoluto apartado, desconhecido. É exatamente esse viés cognoscente que insiste em se afirmar na formação da cultura ocidental. A Crítica de Hegel na *Phänomenologie des Geistes* é endereçada frontalmente à edificação da cultura ocidental, assumindo como Princípio Lógico o saber e não a metafísica. Kant encerra os desdobramentos filosóficos iniciados nos idos do século XVI com a alteridade recíproca entre ser e pensar. O ser é outro que o pensamento e a metafísica como ciência se torna impossível, segundo Kant. Essa tese significa afirmar que ser e pensamento são coisas distintas e que o pensamento é de outra ordem da do ser e não o atinge. Enquanto a ontologia é entendida como o sistema de todos os conhecimentos puros a priori, a metafísica ultrapassa os limites da natureza, constituindo-se como filosofia da natureza, dependente de princípios a priori; lida com objetos incognoscíveis, tornando-se desconhecida e apartada da realidade.

Estas considerações conceituais kantianas são rebatidas constantemente na *Phänomenologie des Geistes* de Hegel. O problema principal dessa obra não é o saber, mas o que significa ciência. Isto é, o que permite o saber. O objeto dessa obra, expressa por Hegel, ainda na figura 'Certeza Sensível', o saber, não deve ser indagado pelos seus resultados, métodos ou qualquer outra característica ulterior do seu desdobramento, mas o inverso. A pergunta hegeliana, na obra

¹⁵⁷ Ph.G: 407. FE: 395.

supracitada, é o que faz com que a consciência deseje saber. Em outras palavras, o que está por detrás da consciência e a empurra adiante, desejosa de saber. Trata-se da substância que, pelas figuras-de-espírito, permite à consciência se reconhecer no processo de sua formação. Portanto, antes de obra gnosiológica, o Princípio Lógico no qual se assenta a *Phänomenologie* é metafísico. O percurso da consciência, que se desenvolve nessa obra, revela constantemente que a garantia da consciência nesse mundo só será atingida quando o saber se transformar em *saber conceituante* ou quando o Eu, o Si e o Ser se encontrem efetivamente congregados.

Estamos presenciando a insistência da consciência em se reconhecer gnosiologicamente, mas, ao mesmo tempo, sua frustração de, em cada determinação sua, surgir contrapostos: Eu e mundo, coisa e engano, força e lei, senhor e escravo, pensamento e liberdade, orgânico e inorgânico, fé e razão. Mas, ao mesmo tempo, aparece inesperadamente a síntese desses momentos em um patamar superior: a infinitude, o reconhecimento especulativo, a consciência infeliz, a razão unificadora, a boa consciência, a religião revelada, o *saber conceituante*. Trata-se de “crítica” à estrutura gnosiológica pela qual o ocidente se edificou, a partir de Sócrates, e a proposta hegeliana, apresentada ainda na *Phänomenologie* de retomar a origem metafísica ocidental baseada na tese parmenideana do ‘ser é pensar’, mas suprassumida no pensar que também é ser, própria da filosofia da história de Hegel.

A moralidade lida com o espírito certo de si. Trata-se da vontade impregnada de saber que absorveu a objetividade mundana, tornando-a efetiva que culmina na figura da ‘boa consciência’ (*Gewissen*). Trata-se da ‘bela alma’, ou desse puro saber de si mesmo ao qual ainda falta sua realização. Mas somente na consciência universal é possível à consciência adentrar no reconhecimento efetivo. Sua ação deve ser verdadeira. Mas ao anunciá-la surge o mal e seu perdão e a consciência se vê novamente diante de opostos. Tenta se garantir nesse fluxo e só consegue êxito quando se abre à Outra consciência-de-si e perdoa, momento no qual aparece a ‘Religião’ como possibilidade de edificação da metafísica hegeliana, em que consciência e essência efetivamente se congregam. Os primeiros parágrafos da seção ‘Consciência’, ao dar início às figuras pelas quais a consciência se experenciará, são acentuadamente

marcados por duas teses que, de maneira embrionária, a ela se referem, a saber: imediato e simples. A consciência, inicialmente, se compreende dessa forma. No final da obra, especificamente na seção ‘Saber Absoluto’, Hegel afirma:

É isso o movimento da *consciência*, e nesse movimento ela é a totalidade de seus momentos. A consciência deve igualmente relacionar-se com o objeto segundo a totalidade de suas determinações, e deve tê-lo apreendido conforme cada uma delas. Essa totalidade de suas determinações faz do *objeto em si* a essência espiritual; e isso ele se torna em verdade para a consciência, mediante o apreender de cada determinação sua singular como o Si, ou pelo relacionamento espiritual para com elas, acima mencionado.¹⁵⁸

Na seção ‘Consciência’, a consciência deve saber o objeto como a si mesma mediante três determinações ocorridas nos desdobramentos dessa figuração. O objeto deve ser visado, percebido e concebido como: 1) ser imediato (‘Certeza Sensível’); 2) um tornar-se outro de si (‘Percepção’); 3) essência ou universal (‘Força e Entendimento’). Mas atrás da consciência há o espírito enquanto substância ou ser como silogismo ou movimento do universal. A consciência que deve saber o objeto como a si mesma, porém, não aborda o saber como um conceituar puro do objeto. Os momentos que lá aparecem nada mais são do que formas das figurações da própria consciência. O objeto ainda não aparece na forma da essencialidade espiritual. Por esse motivo, a seção ‘Consciência’ é, de um lado, a figura da consciência em geral e, de outro, certo número de tais figuras.

A primeira interrogação que se impõe a esse trabalho, no que concerne à estrutura da *Phänomenologie des Geistes* é: porque Hegel, na seção ‘Saber Absoluto’, passa da seção ‘Consciência’ à seção ‘Razão’ e não faz recurso à seção ‘Consciência-de-si’? O subtítulo da seção ‘Razão’ é sugestivo a tal encaminhamento teórico: *Certeza da verdade da razão*. O que se presencia aqui é que a consciência arranca de si mesma seu ser-para-si e faz dele um ser. Esse

¹⁵⁸ Ph.G: 549-50: “Dies ist die Bewegung des *Bewußtseins*, und dieses ist darin die Totalität seiner Momente. - Es muß sich ebenso zu dem Gegenstande nach der Totalität seiner Bestimmungen verhalten und ihn nach jeder derselben so erfaßt haben. Diese Totalität seiner Bestimmungen macht *ihn an sich* zum geistigen Wesen, und für das Bewußtsein wird er dies in Wahrheit durch das Auffassen einer jeden einzelnen derselben als des Selbsts oder durch das eben genannte geistige Verhalten zu ihnen”. FE: 530-31.

processo veio-a-ser para a consciência sua unidade com esse universal. Unidade essa que incide dentro da consciência. A consciência tem a certeza de que só se experimenta no mundo e a razão é a certeza de ser toda a realidade. A consciência *vem* à cena como razão que tem em si a certeza de ser toda a realidade ou tem em si essa certeza imediata. Mas, ao mesmo tempo, a razão efetiva está certa de, embora de início ter a certeza de ser toda a realidade, não ser ainda a realidade em sua verdade e, assim, é impelida a elevar sua certeza à verdade e alcançar o reino do conceito como conceito. A ‘Razão observante’ executa exatamente essa tarefa de buscar e encontrar a si mesma nessa coisa indiferente.¹⁵⁹ Ou a razão busca ser *para si* tão consciente de seu agir como algo exterior quanto é ciente do objeto como objeto mediato.¹⁶⁰

Mas quanto ao seu conceito, trata-se de seu interior que, como afirma Hegel, nele *ainda não está disponível*.¹⁶¹ Ou seja, a tese da não separabilidade entre externo e interno enquanto Princípio Lógico indeterminado poderia ser questionada nessa passagem. Mas a afirmação de que *ainda não está disponível* nos confirma exatamente essa inseparabilidade. Propriamente pelo fluxo que marca a distinção no princípio entre externo e interno. Faz-se necessário acompanhar seus desdobramentos e possíveis determinações ulteriores para que o ‘Saber Absoluto’ possa ser compreendido como é *em si mesmo, saber conceituante (das begreifende Wissen)*¹⁶² ou o espírito que se sabe em figuras-de-espírito. Como afirma Hegel, “... o espírito que ao mesmo tempo dá ao seu conteúdo perfeito e verdadeiro a forma do Si, e por isso tanto realiza seu conceito quanto permanece em seu conceito nessa realização”.¹⁶³

Na ‘Consciência-de-si’, certeza e verdade se equivalem. Mas o objeto é para ela seu negativo. O objeto retorna a ele mesmo dentro da consciência-de-si e esta retorna também a si como reflexão sobre si mesma e, assim, esse objeto se torna para ela vida. Trata-se do ser refletido sobre ela mesma. Mas embora interno à consciência-de-si, o objeto ainda figura como seu negativo. A seção ‘Razão’ capta que a consciência singular é, *em si*, a essência absoluta. Ou seja, a

¹⁵⁹ Cf. Ph.G: 551. FE: 531.

¹⁶⁰ Cf. Ph.G: 551. FE: 531-32.

¹⁶¹ Cf. Ph.G: 531. FE: 532.

¹⁶² Ph.G: 556. FE: 537.

¹⁶³ Ph.G: 556: “der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt”. FE: 537.

consciência retorna a si, por um lado, e a consciência-de-si se desdobra em 'Razão', mas agora em seu aspecto positivo, a saber: retorna à consciência e arranca de si mesma seu ser-para-si, fazendo dele um ser. A seção 'Razão' dessa forma é a suprassunção da 'Consciência', resguardando seu aspecto de interioridade, a 'Consciência-de-si', mas pretendendo transformar ou elevar seu ser ao mundo como certeza de sua verdade. Portanto, a seção 'Razão', embora faça a reunião entre 'Consciência' e 'Consciência-de-si', situa-se ao nível da 'Consciência' que pretende exteriorizar-se e fazer-se efetividade do mundo.

A 'Razão' ainda permanece no nível da consciência espiritual e não se elevou à consciência-de-si como substância de si mesma. E, assim sendo, o mundo a ela se torna estranho. Com a seção 'Espírito', presencia-se a alienação, uma extrusão da consciência como ser-sendo. Não se trata de uma alienação ou de um tornar-se estranho a si mesmo pelo Outro que retorna à consciência e a suprassume, mas se torna unidade idêntica a si mesmo, e de si como o oposto ao poder-do-Estado. E, assim procedendo, o poder-do-Estado emerge, também, como Si próprio a ela oposto. Cabe lembrar que o Si assume o significado de modo de ser da coisa, dependente da natureza ou da essência de um ser em relação aos outros. Ele é o ser-para-si ao qual retorna o ser para outro. E, dessa forma, a substância consciente de si mesma é o espírito, o próprio mundo. Cabe dizer, mundo efetivo e objetivo que perde toda sua significação de algo estranho da mesma forma como o Si não se separa mais desse mundo.

Por essa forma mesma, a 'Consciência-de-si' que expunha seu olhar a partir da suprassunção da imediatidade e simplicidade ou que traz para dentro da consciência-de-si o seu Outro, admitido como conceito do conceito puro, tem, agora, a sua elevação ao espírito em seu aspecto positivo de ser ela mesma, a consciência-de-si, efetiva e objetiva. A seção 'Espírito' é a suprassunção da seção 'Consciência-de-si'. O espírito é a essência em-si-e-para-si como ser-sendo que, ao mesmo tempo, é efetiva como consciente e que se representa a si mesma para si. Ele é a efetividade ética e sua essência consiste em ser substância ética. O espírito é a essência absoluta real que a si mesma se mantém; é a vida ética de um povo enquanto expressa a verdade imediata; ele é o mundo ético vivo, a lei humana como tal.

Na pura inteligência e o Iluminismo, o saber da coisa ainda não chegou à sua perfeição, dado que a coisa deve ser conhecida não somente em seu aspecto de imediatez do ser e segundo sua determinidade, mas como algo interior ou essência. Ou seja, o saber perfeito é exatamente a reunião conceitual entre externo e interno, desde sempre posta como inseparáveis. O que ocorre na *Phänomenologie des Geistes* de Hegel é um desmembramento do mesmo para se chegar à sua re-unificação no final, considerando que o começo nada mais é do que o fim não-desenvolvido e, o fim, o começo desenvolvido. Dessa forma, o espírito é a supressão da 'Consciência-de-si' considerada em seu aspecto negativo ('Consciência-de-si'), que resultou da interioridade do mundo oriundo da seção 'Consciência', e positivo ('Razão'), tentando se efetivar no mundo objetivo. Mas que ainda não chegou a ser consciência do espírito. A 'Religião' é essa totalidade *simples*, o Si absoluto desses momentos. Trata-se de fecho totalizante, ainda não completamente absoluto, pela reunião da 'Consciência' com a 'Consciência-de-si' em seu duplo aspecto: objetiva ('Razão') e efetiva ('Espírito'). A 'Religião' realiza a reunião da 'Razão' com o 'Espírito', a consciência consciente de sua essência absoluta, mas que ainda requer o aspecto absoluto.

TERCEIRA PARTE

TOTALIDADE ONTOLÓGICA

Capítulo IV: Totalidade crítica – religião e metafísica.

Há enorme riqueza teórica contida na seção ‘Religião’ (*Die Religion*). Há nela desde a antecipação do saber absoluto até a permissão de se discutir a arte, a idéia de representação e o Si propriamente dito. O caudal que deságua nessa figuração, resultante do percurso percorrido pela consciência, desde a imediatidade do objeto da ‘Certeza Sensível’ até a efetividade do espírito, que culminou na ‘Religião’, apresenta a metafísica dialética edificada por Hegel. O momento da criação, a arte, é de suma importância nos desdobramentos necessários dessa passagem. Especificamente, a religião é, para Hegel, diferente da moral. A religião de um povo traduz certa visão original do mundo, mas considerando a contingência da história. A ‘Religião’ retoma a positividade do mundo, ultrapassando a objetividade da razão e a efetividade do espírito.

Desde a primeira figuração da *Phänomenologie des Geistes*, a ‘Consciência’, a religião já vinha sendo apresentada. A objetividade do objeto, a necessidade do mundo e a permanência do Eu já anunciavam que a religião se manifestava, mesmo que ainda de forma restrita à consciência e de maneira absolutamente geral. Restrita ao ponto de vista que a consciência tinha dessa essência absoluta. O mundo supra-sensível, expresso na figura ‘Força e entendimento’; já se referia a esse interior que é mundo, ser-aí ao mesmo tempo em que é espírito. Aquém e além mantidos numa síntese aparentemente objetiva, mas efetivamente processual. Trata-se de um interior carente de si mesmo, universal sem a presença da efetividade do conceito, sem a presença do espírito sabedor de si mesmo.

Na ‘Consciência-de-si’, a religião também já se encontrava presente. A figura da ‘consciência infeliz’ a expressa. Nela, a consciência-de-si reuniu a razão e a efetividade, marcadas por suas características ainda muito elementares; ela trouxe para si a dor resultante do pensamento estóico livre de toda dependência

singular do ser-aí – restringindo-se à essencialidade simples do pensamento – e do pensar cético, a realização oca, a liberdade efetiva, mas vazia. Lá, a religião se encontra presente. O objetivo e o efetivo é o que se buscava. O estoicismo, que relega a vida ao pensar, só o fazer por viver. O ceticismo que instaura a consciência negativa frente ao ser-Outro e o põe na inessencialidade e inautonomia, coloca-se no vazio da determinação, no ato mesmo em que se determina. Ambos reunidos na ‘consciência infeliz’ a determinam enquanto resultado dessa cisão interna, presente em sua constituição, ou a contradição de sua essência. Daí a sua dor de anunciar a impossibilidade de eliminação de uma dessas consciências; sua tristeza em não poder sair da objetividade do ser-aí mundano nem de se fechar a este, resguardando-se no pensamento. A figura ‘consciência infeliz’ já carregava em si a religião; expressava tanto o acaso quanto a necessidade, o externo quanto o interno ou, em termos hegelianos, a objetividade do ser-aí mundano e a efetividade do espírito. Exatamente o ponto inicial no qual se encontra a seção ‘Religião’.

A ‘razão’, oriunda dessa situação de dor e sofrimento, tenta se garantir restringindo-se na objetividade mundana, no imediato do mundo, entendidos pela congregação entre a essência objetiva geral da consciência e a presença do Si ainda não espiritualizado da consciência-de-si. Em outras palavras, a ‘Razão’ se restringe a um imediato, distinto daquela da figuração ‘Consciência’, bem como de uma consciência-de-si enriquecida em relação à segunda seção da *Phänomenologie des Geistes*. O imediato do ser-aí ao qual se refere a ‘Razão’ é o mundo objetivo. Nele não há religião.

Ela retorna no mundo ético. Mas só o faz porque de lá nunca saiu. Fora abafada pela ânsia de determinação, de objetivação, de eliminação da dor iniciada com a ‘consciência infeliz’. Herança de uma consciência desesperada que não admitia se reduzir à dúvida; consciência que questionava a possibilidade de seu reconhecimento pelo viés gnosiológico; consciência que não pretendia se reduzir à objetividade mundana sem a presença do Si. Com o mundo ético, universalidade e singularidade se recolocam imbricados. A presença inseparável do externo e do interno no Princípio Lógico é novamente posta. Em termos metafísicos, a tese ‘ser é pensar’ ressurgiu dos escombros da razão supressumida

em espírito. Os mundos ctônico e eumênico, a noite e a luz, a universalidade e o Si compõem, agora, na essência absoluta: Eu, Ser, Si como ser-em-si-e-para-si.

No mundo ético, presencia-se, de um lado, a religião do mundo ctônico, a crença na noite do destino, negatividade pura, sob a forma universal e, de outro lado, a negatividade da figura da singularidade, do simples que partiu, a Eumênia. De um lado, urgem os espíritos do mundo terráqueo (ctônico) e, de outro, ainda, as divindades olímpicas, telúricas, opostas ao mundo subterrâneo, as Erínias, deusas encarregadas de castigar os crimes. Do lado ctônico, apresenta-se a universalidade do mundo. Do lado eumênico, a forma singular. O primeiro se rende ao mundo; o segundo, aos deuses olímpicos, ao céu. O primeiro é o Si como algo presente, forma singular, mas como sombra que se separou de si, como a universalidade que é o destino. É um Si suprassumido e, por isso, universal. O segundo se apresenta como Si universal.

Na “*religião do iluminismo*”,¹⁶⁴ a fé veiculava no pensamento sem conteúdo, enquanto a razão se colocava como pura inteligência contra a fé. Ambas anunciam, em verdade, a necessidade de inseparabilidade no Princípio entre externo e interno, no tocante ao saber, ou entre Ser, Si e si, no aspecto metafísico. Contrapunham-se, mas validando seu contrário; pensavam-se distintas e opostas, mas encontravam-se opositivas. Não se tratava de fé e razão. A fé se resguardava no Além; a razão, no aquém. A religião do iluminismo reinstaura o Si, sem sabê-lo, bem como revive a potência e o Além vazio e distante, desembocando no Eu como parâmetro universal do saber. No Iluminismo histórico, se expressa a religião da razão.

Com a moralidade, o espírito se encontra certo de si mesmo, ponto máximo do espírito naquele momento. Neste, vontade e saber absorvem toda a objetividade do mundo e desejam desesperadamente manter-se no caudal gnosiológico – traçado equivocadamente como Princípio Lógico pelo qual o reconhecimento da consciência se efetivaria. O saber de sua liberdade se transforma em substância. Torna-se fim nele mesmo e conteúdo exclusivo do Eu. A moralidade se transforma em essência absoluta, mas enquanto objetividade mundana. O Si se encerra em si mesmo; coloca-se enquanto diferente e absoluto.

¹⁶⁴ Cf. Ph.G: 474. FE: 459.

No entanto, percebe-se sucumbido na contradição, pelo destino de ser, ao mesmo tempo, objetivo e efetivo.

Na 'Religião', a consciência-de-si se põe enquanto objetiva e efetiva. Ela é resultado suprassumido das diversas figuras pelas quais a consciência tentou se resguardar no mundo, mas que obteve, como resultado, a falência de não se reconhecer pelo fluxo saber. Na 'Religião', o espírito sabe de si como consciência presente na objetividade do mundo, mantendo-se na efetividade do mesmo. Atinge-se como ser que se põe enquanto ser-sendo. Na figura da 'boa-consciência', o espírito se submete ao mundo objetivo, mas mantendo-se como consciência-de-si no fluxo da história. Ele consegue elevar-se a espírito universal enquanto toda essência e toda efetividade, mas pelo aspecto do pensamento. Deu-se conta de que saber e ser se mantêm interligados, mas somente pelo pensamento. A 'Religião' retoma a polaridade enfrentada na 'Dialética da dominação e servidão', suprassumida nas figuras do estoicismo, do ceticismo e da consciência infeliz e tenta transformá-la em efetividade. Contudo, somente enquanto universalidade pensada. Ainda não é *saber conceituante*; ainda não alcançou o Eu como consciência absoluta. Enfim, com a 'Religião', essa dicotomia desaparece e o espírito é o mesmo em ambos os pólos.

A 'Religião' surge como a perfeição do espírito consciente da essência absoluta. Ela tanto pressupõe os momentos descritos pelas figuras precedentes quanto se põe como totalidade, ainda simples, desses momentos. Nela se encontra a totalidade de todas as figurações e figuras anteriores atingidas pela consciência que, como sadio senso comum, percorre e se matém crítica em todas as suas passagens. Ela se inaugura com o projeto de demonstrar que a efetividade seja compreendida pela religião, bem como o espírito se torne efetivo e objetivo da consciência-de-si. Hegel reúne nessa secção o mundo ctônico com o eumênico, a totalidade do saber com a crítica, e tenta estabelecer, em novos parâmetros, sua metafísica, distinta daquela instituída por Kant na modernidade. Na 'Religião', o ser-aí é livre e independente, todavia, nele falta a perfeição, ou não é atingido o que deveria representar, que é o espírito consciente de si mesmo enquanto *saber conceituante*.

Hegel tenta conjugar universalidade e singularidade num movimento reflexivo, de forma que o primeiro momento que se apresenta nessa empresa é a

necessidade de demonstrar como o espírito pode exprimir-se como espírito consciente de si mesmo. E isso só se torna possível se o objeto de sua consciência for efetivamente livre. O movimento da consciência até a seção 'Religião' percorreu as figuras-de-espírito presentes nas figurações 'Consciência', 'Consciência-de-si', 'Razão' e 'Espírito'; nestas, o espírito ainda se apresentava de forma imediata. A 'Religião' suprassume essas figuras. Trata-se do seu segundo momento. Ela é a Totalidade delas tomadas em conjunto e que expressa a reunião suprassumida da objetividade do mundo iniciada na 'Consciência' e objetivada na 'Razão', com a efetividade do mundo, inicialmente apresentada na 'Consciência-de-si' e efetivada no 'Espírito'. Por isso, Hegel se refere a ela como totalidade ou Si absoluto. Mas acrescenta que se trata de totalidade simples. Isto significa que a 'Religião' requer o absoluto, momento ulterior, no qual razão e efetividade se põem absolutamente congregadas uma à outra.

Por fim, o terceiro momento é sua determinação singularizada. As figurações são as determinações ou meio-termo pelos quais o absoluto desce de si para e por meio delas permitir ao espírito, em sua forma singularizada ou efetivada de se reconhecer. De forma que no Absoluto, figurações e figuras se articulam. A *Phänomenologie des Geistes*, que se compõe estruturalmente de figurações, figuras e momentos, é obra metafísica na qual o absoluto, por meio das figurações, apresenta-se à consciência que, através das figuras-de-espírito, pode alcançar o mesmo absoluto posto no início de forma não enriquecida para a consciência e que ressurge no final, enquanto desenvolvido, enriquecido para ela.

A 'Religião' expressa, portanto, a liberdade do espírito que percorre a si mesmo como totalidade e que permite à consciência, em sua singularidade, se reconhecer nesse absoluto. A seção 'Religião', ao mesmo tempo em que elabora a metafísica dialética erigida por Hegel, anuncia a necessidade de se rever o percurso percorrido pela filosofia ocidental que teria abandonado sua origem metafísica e que, desde Sócrates, deslocou o Princípio Lógico do ser ao saber, distinguindo-os no começo. Com a 'Religião', a tese 'ser é pensar' é novamente recolocada de forma total, suprassumida, de maneira que o absoluto se deixa desvelar pela consciência. Como o espírito alcançou o estágio da efetividade, o 'ser é pensar' ocorre na medida em que 'pensar é ser'.

Com a 'Religião', a substância se faz patente, apresentando-se como ela realmente é. Não há mais o princípio singular como totalidade isolada dentro de si. "Esse espírito certo de si, e seus momentos, é sua verdadeira efetividade e o *ser em si e para si* que a cada Singular corresponde".¹⁶⁵ Ser-em-si e ser-para-si se constituem em momentos e não como partes do vir-a-ser. Sujeito é predicado na medida em que predicado é sujeito. "No que se refere à efetividade do espírito, só importa saber qual é, em sua *consciência*, a determinidade na qual ele exprime o seu Si; ou em que figura o espírito sabe sua essência".¹⁶⁶

O significado desse resultado se encontra no espírito que, agora, é absoluto. As figuras precedentes da consciência são ultrapassadas em forma de espírito. Em verdade ele já se apresentava desde o princípio do processo das experiências da consciência. A novidade que agora se apresenta é que a consciência-de-si se preenche consigo mesma; seu objeto deixa de ser figura e passa a ser espírito. Essa passagem da consciência ao espírito já tinha sido anunciada nos primeiros embates da consciência,¹⁶⁷ mas sua efetivação enquanto espírito absoluto só se completa na 'Religião'. O espírito é a substância: unidade entre consciência e consciência-de-si, o sujeito: "unidade imediata do espírito consigo mesmo".¹⁶⁸ Não há mais dualidade, mas unidade. É no interior dessa unidade que ocorre a dissociação entre sujeito e objeto, porém, enquanto criação. A consciência alcança o espírito criador em sua própria manifestação. Trata-se da arte, momento no qual o sujeito se coloca no ato mesmo de sua extrusão.

Três efetividades marcam o espírito nesse momento: enquanto figura para a própria consciência, a religião natural; como religião da arte, na qual objetividade ('Razão') e efetividade ('Espírito') se encontram imbricadas e a religião revelada – como unidade e síntese das figuras precedentes. Esse caminho do espírito ao conceito ainda está marcado por duas características, figura e representação. Essas categorias distam-se da forma como eram definidas anteriormente. Ambas se encontram no conceito. Não se trata de uma figura que se apresenta à consciência, como antes ocorria, mas da própria consciência-de-si

¹⁶⁵ Cf. Ph.G: 478. FE: 463.

¹⁶⁶ Cf. Ph.G: 479. FE: 463.

¹⁶⁷ Sobre este assunto ver IBER, Christian. "Mudança de paradigma da consciência para o espírito de Hegel", in: *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*. Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia).

¹⁶⁸ Id. Ibid.

que se desdobra por si, devido a ter suprassumido em si a objetividade e a efetividade, o mundo e o Si. A representação também não veicula mais à exclusividade gnosiológica. Representa-se no momento mesmo da representação. É necessário que se conceba que o que está sendo representado não é mais a consciência na oposição com o espírito absoluto, mas o próprio conceito. Antes somente captado, tal conceito, afirma Hegel,¹⁶⁹ atinge, agora, o espírito. Ambos, figura e representação, situam-se no conceito que é espírito.

A 'religião natural' é a primeira figura que surge dessa alteração conceitual. Nela ocorre a verdade da fé, momento pelo qual o espírito se reconcilia com a fé, o espírito tomando consciência de si mesmo. Trata-se do espírito que quer saber-se como consciência de si mesmo. Ele está para si; a oposição entre objetivo e efetivo, somente acentuada na figura da 'religião da arte', recai no interior da consciência-de-si. Entretanto, após os desdobramentos suprassumidos das figuras precedentes, pretende saber-se consciência-de-si mesmo. A consciência tenta se manter no caudal gnosiológico no qual se edificou grande parte da filosofia ocidental. O espírito na 'religião natural' quer sair da carência-de-consciência e tornar-se expressão consciente-de-si-mesmo.

O que se apresenta na 'religião natural' é o espírito em sua forma imediata, descrita por três figuras: a essência luminosa (*das Lichtwesen*), centrada na consciência-de-si ciente de ser toda a verdade, na efetividade e no Si; a 'religião da percepção', o panteísmo, marcado pela pluralidade espiritual e a 'religião do artesão' ou o espírito que se faz coisa na combinação entre natureza e consciência-de-si. A essência luminosa é apenas conceito, relação simples do espírito consigo mesmo, afirma Hegel.¹⁷⁰ É puro conceito que a tudo reduz, como luminosidade aposta às trevas, mantendo-se, no entanto, sem forma; é o ser imediato coincido com o Si; pulverização das diferenças. O resultado não é outro do que o espírito ter-se tornado sabedor de si mesmo na forma do Si. Há determinação de um senhor, mas sem a positividade que ocorreu na 'Dialética da dominação e servidão'. Não se trata de um senhor determinado, mas de mil caras

¹⁶⁹ Cf. Ph. G: 480: "Alsdann hat der Geist den Begriff seiner selbst erfaßt, wie wir nur erst ihn erfaßt haben, und seine Gestalt oder das Element seines Daseins, indem sie der Begriff ist, ist er selbst". FE: 465

¹⁷⁰ Cf. Ph.G: 483. FE: 468.

e formas díspares. Não se trata exatamente de um sujeito, mas de um Si, como pura luz, capaz de dar forma às coisas.

A passagem do espírito ao Si ou da necessidade de busca de um Princípio Lógico pelo qual as diversas formas da natureza possam a ele retornar, como expressão de um sistema bem-organizado, volta a se apresentar como aquela plasticidade descrita pela 'Dialética da dominação e servidão'. Agora suprassumida na figura de um senhor sem determinação, Ser-puro, pelo qual coisas e seres se originam, pulverizando-se no mundo. De forma que sua determinação recaí num ser-para-si ou num panteísmo, multiplicidade de coisas criadas que se espalham numa variedade infinda de seres vivos, em que se vê a religião das plantas e dos animais. Conseqüência dessa situação é a efetivação de espíritos diversos, expressos na multiplicidade de espíritos-de-povos em luta constante, em ódio recíproco. Posição negativa que somente revela a inconsistência objetiva e efetiva desse Si carente-de-essência, exatamente por ter assumido como princípio de sua formação não a si mesmo em processo, não o Ser, mas o saber como critério de verdade. Contra isso, Hegel edifica sua metafísica. O artesão, próxima figura, apresenta-nos o espírito transformando-se em coisa ao recair no âmbito do saber.

Com a figura do artesão presencia-se, novamente, a tentativa da consciência em si conservar nesse caudal gnosiológico. Ela recorre a um nível mais elevado de saber, reconhecendo-se em sua obra. Não que se entenda pela obra, mas que a obra é ela; a obra de arte recebe o espírito do artesão; exatamente aí ela é morta, ser separado, mas destituído de espírito; a realização do artesão foi trabalhar e objetivar uma obra. Trata-se de transferência vazia e morta de um eu-aí, artesão, a um objeto-aí, obra. Logicamente que o artesão encontra-se na 'Religião'. Nesta, o espírito está presente, mas ainda não de forma absoluta. É espírito simples que não se encontra vivo e efetivo, mas se converte em coisa, produção externa, na qual o espírito do artesão está presente, infundindo alma em um corpo aqui estranho.

Evidentemente que a figura do 'artesão' dá um passo adiante; serve-se do ser-aí, como a vida vegetal, mas destituindo-a de sacralidade. Mantém-se na congruência entre as duas figuras anteriores, o céu e a terra, o que antes fora denominado ctônico e eumênico. Apresenta a necessidade de objetividade do

saber e se coloca como espírito simples. Cria coisas e nela imprime sua alma, mas ao se colocar na coisa transforma-se a si mesmo em coisa. Cria a alma da coisa, mas como um Si exterior e não como interior; é mudo; fora transferido. O artesão unifica o natural com a consciência-de-si, expresso nas duas figuras anteriores, resultando na linguagem de um interior, o artesão, que se expressa em forma de produção – sua obra. O artesão alcança o espírito como espírito. O espírito se eleva à figura da ‘religião da arte’.

Com essa nova situação, o artesão se eleva da forma ao espírito. O que ocorre inicialmente na religião da arte é a passagem do artesão ao artista. É o momento no qual o artesão se tornou trabalhador espiritual, afirma Hegel.¹⁷¹ Há a transmutação da individualidade natural e dispersa à substancialidade universal do espírito objetivado, obra consciente de si, um espírito universal individualizado e concreto. Antes o homem era esmagado pela religião da natureza, nela não se encontrando. Na religião da arte, a consciência-de-si do espírito se apreende como essência. Ela é meio termo entre a religião da natureza e a religião cristã. São três os momentos que se apresentam: a obra e arte abstrata, a obra de arte viva e a obra de arte espiritual.

A obra de arte abstrata suprassume a imediatidade e a objetividade de sua realização, elevando-se ao patamar da consciência-de-si. Por essa situação, ela é considerada correlata ao espírito ético, unidade do povo com a substância. Move-se nessa relação da apresentação objetiva do espírito, sua efetividade e sua encarnação. Presencia-se o avançar do espírito simples ao espírito absoluto, a individualidade ética à substância enquanto encarnação de um povo, universal. O soçobrar da individualidade revelou o que lá se encontrava, mas estava velado, a substância. Antes, na religião do artesão, ocorria o conflito entre pensamento e linguagem, a presença da coisa muda, mera transferência de linguagem do artesão à sua obra. Desse conflito, erige-se a retomada da individualidade, mas ao nível da universalidade da substância. Trata-se do surgimento da religião da arte. O resultado da obra de arte viva expressa essa situação da linguagem em se mostrar por um conteúdo que seja claro e universal. Daí Hegel enfatizar a tragédia e a comédia, representantes de obras de arte superiores. Suas efetividades somente podem ser realizadas pela linguagem. Nesta há condições

¹⁷¹ Ph.G: 490: “ist er geistiger Arbeiter geworden”. FE: 473.

da consciência entrecruzar exterioridade com interioridade; nela há como intercambiar a exterioridade-interior com a interioridade-exterior, a própria efetividade da consciência-de-si.

Com a obra de arte espiritual, os espíritos se reúnem na linguagem expressa no silogismo dessa epopéia, tendo em Zeus a universalidade, nos heróis, o meio-termo e, no aedo, as proposições enquanto singularidades. Há o acaso e a necessidade. Esta representa a unidade do conceito. A tragédia é expressão de uma linguagem superior, onde ocorre a reunião entre essência e mundo, edificada no conceito. Expressa uma consciência-de-si sabedora de seus desejos e direitos, de suas necessidades. Dão a parecer que sabem do seu interior, realçando-o. Expurga de si o contingencial e se põe como necessário, mas ainda sempre inconclusa. As máscaras anunciam a necessidade de apresentação da substância em sua absolutez, ao mesmo tempo em que urge serem retiradas, não por algum agente ou situação externas, nem por uma interioridade vazia. O que nos apresenta é a substância, expressa por Zeus, na tragédia grega arcaica, polarizada entre Apolo, representante do saber, e as Erínias, o que se oculta. A tragédia se desenrola no retorno a Zeus, a substância, exatamente o que ocorre na seção 'Religião': o espírito simples que se passa ao espírito universal; deste à substância e desta ao sujeito.

A comédia, por sua vez, é a consumação desse processo trágico. Os heróis retiram suas máscaras; atingem a substância e se fazem sujeitos nela. Retorna o problema do saber, iniciado ainda na 'Introdução' da *Phänomenologie des Geistes*. O herói tira sua máscara e se põe como consciência consciente-de-si; apresenta-se como aquele que sabe, como consciência universal. Ainda não se dá conta de que o saber não o expressa em sua universalidade, mas somente em sua totalidade. Há algo mais: a consciência-de-si deve se encaminhar para a essência absoluta, que não se encontra na forma de conceito, pensamento, saber, mas de forma manifesta, revelada.

Duas características da figura 'Religião manifesta' são importantes a esta tese: consciência religiosa e representação. Consciência religiosa por se tratar de momento no qual a consciência-de-si se realiza enquanto essência absoluta, não pelo aspecto cognoscente, mas metafísico, anunciado e ainda não implementado. Por outro lado, há a representação, reunião entre o imediato e o universal, mas o

imediatamente sensível com a universalidade do pensamento. Trata-se do sujeito como espírito se movendo nele mesmo, reflexo dentro de si, mas ainda lhe falta o conceito. O espírito manifesta essa sua revelação por três momentos: a essência simples igual a si mesma; o seu-outro como negativo de si e retorno à universalidade da essência.

A 'Religião' promove a reconciliação entre consciência (externo) e consciência-de-si (interno) efetuada em seus dois lados: no espírito religioso e na própria consciência com o tal. Ela conclui as séries de figurações do espírito. Mas ainda não se encontra efetivada, já que o espírito chega a se saber nela como em si e para si. Mas essa reconciliação, que afirma Hegel já ter acontecido em si, pois dela nunca se saiu, que ocorreu também na 'Religião', assume somente o lado do 'em si' contraposto ao movimento da consciência-de-si. De forma que o 'ser-em-si' não se tornou ser-para-si-absoluto', o que é desenvolvido na seção 'Saber Absoluto'. Precisa-se do lado da reflexão sobre si mesma, contendo o 'ser-em-si' e seu conteúdo na inseparabilidade entre externo e interno no princípio – enquanto 'em si', mas da necessidade de sua exteriorização como atualização do conteúdo pelo tempo ou pelo puro Si *exterior* intuído, mas não compreendido pelo Si, o conceito apenas intuído e a natureza, o espírito extrusado, a eterna extrusão de sua substância, o vir-a-ser do espírito, seu vivo e imediato vir-a-ser.

A consciência atinge, dessa forma, o saber absoluto ou a última figura do espírito que, ao mesmo tempo, dá ao seu conteúdo perfeito e verdadeiro a forma do Si e, com isso, tanto realiza seu conceito quanto permanece em seu conceito nessa realização. A 'religião revelada' manifesta o espírito em seu retorno à universalidade da essência. Esta não se encontra apartada, separada do mundo. Não há mais a distinção entre razão e sensibilidade, entre noumeno e fenômeno, *res cogitans* e *res extensa*, sujeito e objeto. Apresenta-se a essência eterna situada na inseparabilidade, no começo, entre externo e interno. A seção 'Religião' reúne em forma de totalidade as figuras pelas quais a consciência passou e promove a metafísica hegeliana. Reunião entre ser-em-si e ser-para-si-absoluto, ainda no aspecto da representação, mas apresentando o absoluto imerso na congruência entre consciência-de-si reflexiva e mundo efetivo.

O 'saber Absoluto' aparece como resultado desse processo descrito pela 'Religião' e que tanto dá ao seu conceito a forma do Si quanto se realiza na

realização desse conceito, permanecendo nele. O 'Saber absoluto' é, portanto, "... o espírito que se sabe em figuras-de-espírito, ou seja: um *saber conceituante*".¹⁷² Um posto que se põe, o interno na inseparabilidade, no princípio, com o externo. A 'Religião', portanto, é figuração que apresenta uma segunda revolução metafísica opositiva àquela instituída por Kant na modernidade. Contrapõe-se Hegel à distinção entre fenômeno e noumeno, diferença na qual o absoluto se punha como algo apartado da realidade.

Na 'Religião', o espírito que já se sabe a si mesmo é imediatamente sua própria consciência-de-si. Trata-se do espírito consciente de si como espírito, não mais simples, mas absoluto. Promove a perfeita reunião, como iguais, entre o espírito no seu mundo e o espírito consciente de si como espírito. Reúne o espírito singular com o universal. E é assim que ele se apresenta como ser-aí livre independente. Dessa forma, a 'Religião' descreve o ser-aí na totalidade do espírito, expondo a si mesmo. Retorna Hegel ao tema descrito ainda na 'Introdução' à *Phänomenologie*, na qual o Absoluto não figura como algo afastado da realidade, mas se põe nela, apresentando-se e se afastando, mas não se escondendo. O ser-aí que se apresenta, descreve ao mesmo tempo o espírito que se deixa mostrar. É o sujeito que, ao se pôr, coloca, ao mesmo tempo, o espírito atualizado. De forma que a 'Religião' é a perfeição do espírito e Hegel, nesse momento, promove uma segunda revolução metafísica: aquela da inseparabilidade entre absoluto e realidade, expressa formalmente na também inseparabilidade entre externo e interno.

Os momentos que se seguiram da efetividade do espírito como seu próprio objeto ou o conceito da religião mesma (a figura da 'Religião Natural'), a efetividade do espírito na figura do Si (a figura da 'Religião da Arte') e a junção de ambas (a figura da 'Religião Revelada'), na qual reúne a efetividade da consciência com o Si da consciência-de-si ou a expressa na figura do ser-em-si-e-ser-para-si, dão os fundamentos de uma metafísica dialética instituída por Hegel. De forma que o Absoluto se mostra no ato mesmo de apresentação da consciência na busca incessante, processual e suprassumida da reunião entre saber e conceito, inaugurando uma metafísica dialética. Trata-se do Absoluto que

¹⁷² Ph.G: 556: "ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das *begreifende Wissen*". FE: 537.

se põe enquanto figura-de-pensamento da consciência e da consciência-de-si em busca de sua atualização.

O desenvolvimento acima descrito relatou as experiências pelas quais a consciência passou em seu processo de formação (*bilden/formieren*). Viu-se, da ‘Certeza Sensível’ à ‘Religião’, um embate entre ser e pensar. Esse processo só se tornou possível porque, no Princípio Lógico, que norteia a *Phänomenologie des Geistes* e que permitiu esses desdobramentos, não era algo determinado. Não se tratou da consciência como autoconsciência, como defenderam Karl Marx, Heidegger, Gadamer e Labarrière. Muito menos era condicionado pela exterioridade do discurso, movido por entidades cristalizadas, como queriam Alexandre Kojève e Hyppolite. Por ser exatamente indeterminado no começo é que o Princípio Lógico permitiu à consciência acompanhar-se ao se dispor, como sadio senso comum, ao processo do ser que é saber ou ao *saber conceituante* de certa consciência que, ao se pôr, não se afasta, mas se encontra imbricada no Absoluto. Enfim, exatamente porque o Princípio Lógico é indeterminado é que foi possível à consciência ultrapassar-se a si mesma.

Esse Princípio Lógico, no entanto, articula-se na inseparabilidade entre externo e interno, dado ser a *Phänomenologie des Geistes* pilar para uma metafísica e uma ontologia futuras ou a co-edificação conceitual das mesmas. No aspecto ontológico, porém, o absoluto está posto desde o início do processo. Saber e pensar estão postos desde o começo da *Phänomenologie*. Lá na ‘Introdução’, Hegel já os tinha articulado. De um lado, afirma Hegel que, no âmbito ontológico, “só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto”.¹⁷³ De outro, que a tarefa da filosofia era fornecer esse conceito.¹⁷⁴ Ser e pensar são apresentados no começo. O título da obra ienense de Hegel é sugestivo nesse sentido. *Phänomenologie* se põe como o estudo do aparente em contraste com o real e daquilo que aparece, o que se põe. Em outros termos, Hegel nos indica que a forma que se deve referir aos seres e às coisas deve preservar o sentido daquilo que se manifesta e, ao mesmo tempo, que o que se apresenta carrega em si o absoluto, o ser, de forma tal que ser e pensar não se distinguem. A particularidade carrega no seu aparecer a totalidade; o simples, a unicidade.

¹⁷³ Ph.G: 65: “Diese Konsequenz ergibt sich daraus, daß das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut ist”. FE: 72.

¹⁷⁴ Cf. Ph.G: 65-66. FE: 73.

Dessa forma, fez-se necessário um estudo meticuloso, sem pretender esgotar o assunto, dos momentos, figuras e figurações que compõem a *Phänomenologie des Geistes* para apresentar por dentro da própria obra o tema dessa tese: a totalidade crítica que se articula com a ontologia hegeliana ou o problema da metafísica na *Phänomenologie des Geistes*.

No início da figura ‘Saber Absoluto’, Hegel retorna a essa tese inicial da ‘Introdução’ e afirma ser a seção ‘Religião’ a totalidade dos momentos pelos quais a consciência passou: “É isso o movimento da consciência, e nesse movimento ela é a totalidade de seus momentos”.¹⁷⁵ Essa totalidade expressa em suas fases pelas figuras pelas quais a consciência foi passando teve como propósito fazer com que a consciência concebesse o objeto constituído na imbricação de três partes constituintes: ser imediato, tornar-se outro de si e essência, universal. Ou seja, no aspecto da totalidade e da ontologia.

Mas se, desde o começo, o absoluto estava presente, porque se enveredar por essa busca se lá ele já se encontra? Esse problema foi exaustivamente debatido pela vulgata hegeliana. Defende-se, nessa tese, que o início é o começo não desenvolvido e o fim é o começo desenvolvido. Por isso mesmo é que se refere à totalização. As fases pelas quais a consciência foi passando promoveram seu inflar, de forma que o ser possa aparecer na congruência com o pensar, mas não como um achado, como no caso da conversão platônica ou como no da transcendência kantiana, mas como um resultado do processo mesmo do ser como pensar.

É nesse sentido que Hegel reinaugura a problemática sobre o saber. A *Phänomenologie des Geistes* não é obra de teoria do conhecimento, mas de filosofia da história. O saber é, nessa obra, consequência importantíssima e necessária de se ver imbricado no absoluto. O saber à consciência se mostra por momentos, figuras e figurações que vão se encorpando ao ponto de a consciência estar ciente de si na confluência de sua consciência-de-si. O que ocorreu de forma externa, objetiva e totalizante no aspecto da consciência, nas seções ‘Consciência’, ‘Razão’ e ‘Religião’, por um lado e, por outro, de forma interna e efetiva no âmbito da consciência-de-si, nas figurações ‘Consciência-de-si’ e

¹⁷⁵ Ph.G: 548-49: “Dies ist die Bewegung des *Bewußtseins*, und dieses ist darin die Totalität seiner Momente”. FE: 530

‘Espírito’. No entanto, com a ‘Religião’, ocorre o que Hegel denominou por “totalidade simples ou o Si absoluto dos mesmos”.¹⁷⁶ No entanto, afirma Hegel:

...o que na religião era conteúdo ou forma do representar de um *outro*, isso mesmo é aqui *agir* do próprio *Si*: o conceito o obriga a que o *conteúdo* seja o *agir* próprio do *Si*; pois esse conceito é, como vemos, o saber do agir do *Si* dentro de si como saber de toda a essencialidade e de todo ser-aí: o saber sobre *este sujeito* como [sendo] a *substância*, e da substância como [sendo] este saber de seu agir.¹⁷⁷

O que está por detrás do saber e o garante é a substância que se põe enquanto sujeito, à medida que o absoluto nele se encontra, mas que por meio dos desdobramentos das experiências da consciência a totalidade se apresenta e de forma crítica é enfrentada para que daí o absoluto se apresente de forma efetiva. Ou seja, a substância se torna sujeito, ser é pensar, enquanto ser-sendo. De forma tal que conhecimento é mais consequência do que princípio ou tema central dessa obra. Não há como separar ser de pensar. E isso é defendido desde o início da *Phänomenologie*. Se Hegel começa a figura ‘Certeza Sensível’ afirmando que o saber é o objeto da obra em questão, no ‘Saber absoluto’ ele também afirma que a efetividade é o saber, de uma parte como singular e de outra como universal. Ou seja, o saber é necessário para que a consciência venha a ter ciência de si mesma e isso só é possível se ela se abrir ao absoluto e se expor diante dos momentos, figuras e figurações até que conceba que ser é pensar em sua absolutez.

É nesse sentido que Hegel critica as teorias monistas e dualistas. Platão, por exemplo, apresenta-nos, em seus diálogos, perguntas que se remetem aos pressupostos irrefutáveis de todo e qualquer tipo de conhecimento ou pelos pressupostos sem os quais o pensamento não se efetivaria. Trata-se sempre de apresentar pensamentos que diferenciem algo de algo e possam retê-lo, mesmo que enquanto indagação. Sem essa condição primeira, não seria possível o

¹⁷⁶ Ph.G: 476: “Die Religion setzt den ganzen Ablauf derselben voraus und ist die *einfache* Totalität oder das absolute Selbst derselben”. FE: 461.

¹⁷⁷ Ph.G: 556: “Was also in der Religion *Inhalt* oder Form des Vorstellens eines *Anderen* war, dasselbe ist hier eigenes *Tun* des *Selbsts*; der Begriff verbindet es, daß der *Inhalt* eigenes *Tun* des *Selbsts* ist; denn dieser Begriff ist, wie wir sehen, das Wissen des *Tuns* des *Selbsts* in sich als aller Wesenheit und alles Daseins, das Wissen von *diesem* *Subjekte* als der *Substanz* und von der *Substanz* als diesem Wissen seines *Tuns*”. FE: 536.

conhecimento. Aristóteles, por exemplo, fazia ciência discriminando seres da mesma espécie e separando-os diferentemente de outros seres, às vezes de mesmo gênero, mas espécie diferente, realizando assim o intento de, pela semelhança, encontrar a diferença. Em outros termos, fazer ciência era (pela semelhança) identificar a diferença entre os seres. A tese não é outra do que a de determinação. Melhor, todo ato de conhecimento tem de captar algo determinado ou, de outra forma, somente o determinado é cognoscível. Pensar, portanto, é diferenciar e reter nessa indiferenciação. Esse algo determinado é o próprio ser, tema central da filosofia grega clássica.

Na filosofia moderna, o enfoque se desloca do ser ao Eu. Os critérios do saber passam pelo crivo do Eu. Não há mais a pergunta por critérios lógico-ontológicos. A questão é outra. Altera-se o olhar. Passam a concentrar suas análises no processo de ação mediante o qual um conhecimento surge. A questão que se põe é: o que significa conhecer algo? Esse é um dos sentidos relevantes da *Phänomenologie* de Hegel, mas que necessita de fundamentação metafísica, de forma que se torne possível criticar tanto a metafísica tradicional e kantiana quanto erigir daí uma metafísica dialética. O problema do saber que abre a *Phänomenologie* é parte integrante desse processo, como forma única de compreensão do mundo, mas conseqüência do absoluto que, pelas figuras-do-espírito, abre-se à consciência.

Hegel enfrenta tal problema, mas diante da filosofia crítica. Kant promoveu a revolução copernicana na filosofia ao assumir a problemática cética humeana em relação à metafísica moderna e o procedimento proposto por Hume para enfrentar os problemas acerca do conhecimento e propor novo método. Em última palavra: trata-se de relacionar pensamento, linguagem e realidade. Melhor, altera-se ontologia para epistemologia, cujo projeto básico é conhecer o que pode ser conhecido, a aparência. Daí a filosofia não ter, para Kant, questões de fato, mas somente demonstrar a validade ou legitimar ou não conhecimentos empíricos.

Acordado pelo sono dogmático ao ler Hume, Kant tenta ultrapassá-lo. Este se contrapõe a Hume na medida em que aquele pretende encontrar elo entre subjetivo e objetivo, procurando demonstrar que possuímos categorias universais e válidas, afirmando o conhecimento como objetivamente válido. Todas as informações que nos chegam são contingenciais. Podem ser para mim de uma

forma distinta da que seria para outra pessoa. Mas ela se torna compreensível para o sujeito que a experimenta, sendo estruturada e constituída enquanto objeto. Portanto, Kant transforma algo aleatório em necessário.

Hegel se põe esse mesmo problema, mas tenta resolvê-lo de forma distinta. Recorre antes às categorias kantianas como funcionais ao Eu. Retorna ao Princípio Lógico a partir do qual se torna possível um pensamento. O primeiro é a contraposição entre objetividade e subjetividade e, assim, todo conhecimento possível se dá na não separabilidade no princípio entre sujeito e objeto. Ou seja, a primeira tarefa da *Phänomenologie* de Hegel seria desfenomenalizar-se ou superar a cisão entre sujeito e objeto como princípio fundamental do pensar. Nesse sentido, Hegel retorna, em sua forma específica, à dimensão onto-lógica dos filósofos clássicos, o que significa dizer que as determinações do pensamento são, ao mesmo tempo, determinações do pensamento e das coisas, retornando ao problema do ser é pensar, mas na medida em que pensar é ser. Ou seja, no âmbito do sujeito e da história. E é dessa forma mesma que Hegel compreende a sua *Phänomenologie* – como a exposição do espírito que se manifesta.¹⁷⁸

Passo seguinte à ultrapassagem da dicotomia entre ser e pensar efetuado por Hegel: trata-se de explicitar a dimensão da explicação de algo. Nesse sentido, Hegel retorna à tese da filosofia arcaica da identidade entre ser e pensar, mas a desloca ao sujeito da história. Algo pode ser pensado como alguma coisa determinada exatamente porque o Princípio Lógico é indeterminado e aí nos dá a liberdade de determinação dos seres-aí. As determinações não são exposições lógicas e válidas do pensamento, mas determinações das próprias coisas.

Não se trata de elevação do pensamento puro ao transcendente, mas de representar a coisa como exposição do absoluto que se põe no processo mesmo do saber, pleno de conteúdo e de determinação. Daí se tratar de auto-apresentação do absoluto compreendido como totalidade, mas conhecido enquanto figuras-do-espírito que se põem à consciência. Por detrás da consciência se instaura o absoluto que permite a substância se constituir como Eu e este como consciência em seu elo conceitual com a história. É nesse sentido que a *Phänomenologie des Geistes* tenta conciliar totalidade e crítica, mantendo-

¹⁷⁸ Ver o artigo de OLIVEIRA, Manfredo, de Araújo. “Hegel, síntese entre racionalidade antiga e moderna”. In: *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia).

se no aspecto relacional e reflexivo do saber, na junção de certeza e verdade. Ou a base da *Phänomenologie des Geistes* é metafísica uma vez que “... a ciência das coisas captadas em pensamentos considerados capazes de exprimir as essencialidades das coisas”¹⁷⁹ empurra a consciência adiante de si. Ou mesmo que a metafísica é justamente a exposição das determinações universais de pensamento que toda consciência necessariamente pressupõe. A *Phänomenologie*, nesse *corpus* filosófico, é, portanto, a forma como a consciência expõe em-si e para-si, ou no momento mesmo de sua representação, o representar-se a si mesma. Ela é a maneira pela qual a consciência encontra guarida; é a exposição da experiência da consciência na apresentação das figuras-do-espírito ou a exposição do espírito que se manifesta.

¹⁷⁹ Id. Ibid: p. 56.

CONCLUSÃO: Totalidade ontológica

Na primeira dialética da consciência, descrita pela ‘Certeza Sensível’, início que marca as experiências da consciência que compõem a *Phänomenologie des Geistes*, a consciência inaugura seu processo de reconhecimento de si na confluência do em-si, do para-si e do para-outro com a imediatidade de duas certezas: o Eu e o Objeto. Estas não seriam formalmente postas em dúvida, caso não houvesse presente a substância enquanto Princípio Lógico que se encontra por detrás da consciência e que permite a sua própria extrusão. Ou seja, o Princípio Lógico que abarca toda a *Phänomenologie* é o conceito que se sabe como conceito, o todo implementado, e o processo das experiências da consciência é o movimento desse Todo.¹⁸⁰ Esse Princípio Lógico que sustenta a obra em questão é anterior a esses momentos; é o próprio Todo, mas não-conceituado. Trata-se do absoluto no começo da *Phänomenologie* que, pelas figuras-de-espírito, permite-se ser desvelado à medida que o conceito vai se configurando como conceito.

Em termos de conteúdo, no entanto, o verdadeiro que marca o início da *Phänomenologie* é, para a consciência, o outro que é ela mesma. Inicialmente, a verdade encontra-se no objeto. No ‘Saber Absoluto’, última figuração da *Phänomenologie des Geistes*, a verdade, que inaugurou o processo das experiências da consciência, se encerra no eu, mas como sendo a própria consciência: “o Eu é consciência”,¹⁸¹ afirma Hegel. É o espírito extrusado na subsistência, a natureza, e o espírito extrusado no tempo, a história.¹⁸² O que permanece e permite o processo do saber é o espírito. Como afirma Hegel: “é o espírito que se percorre a si mesmo”.¹⁸³ De forma tal que Hegel, ao término de sua

¹⁸⁰ Cf. Ph.G: 558: “In dem *Begriffe*, der sich als Begriff weiß, treten hiermit die *Momente* früher auf als das *erfüllte Ganze*, dessen Werden die Bewegung jener Momente ist. In dem *Bewußtsein* dagegen ist das Ganze, aber unbegriffene, früher als die Momente”. FE: 538.

¹⁸¹ Cf. Ph.G: 556: “Die Natur, Momente und Bewegung dieses Wissens hat sich also so ergeben, daß es das reine *Fürsichsein* des Selbstbewußtseins ist; es ist Ich, das *dieses* und kein anderes *Ich* und das ebenso unmittelbar *vermittelt* oder aufgehobenes *allgemeines* Ich ist. - Es hat einen *Inhalt*, den es von sich *unterscheidet*; denn es ist die reine Negativität oder das Sichentzweien; es ist *Bewußtsein*”. FE: 537.

¹⁸² Cf. Ph.G: 563: “Dieses sein letzteres Werden, die *Natur*, ist sein lebendiges unmittelbares Werden; sie, der entäußerte Geist, ist in ihrem Dasein nichts als diese ewige Entäußerung ihres *Bestehens* und die Bewegung, die das *Subjekt* herstellt. FE: 544.

¹⁸³ Ph.G: 557: “denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar *für sich* als Geist durchläuft, dadurch, daß er die Gestalt des Begriffes in seiner Gegenständlichkeit hat”. FE: 537.

Phänomenologie des Geistes, congrega metafísica e ontologia. A primeira se constituindo do todo que se põe como vir-a-ser das figuras da consciência até a seção 'Religião', momento no qual o todo está constituído. Na segunda, por sua vez, a consciência requer a garantia desse todo ou do *saber-conceituante*, a ontologia, expressa na figuração 'Saber Absoluto'. A presente tese defende que a *Phänomenologie des Geistes* é obra metafísica que carece de fundamentação ontológica no sentido de que a consciência possa se experenciar nas figuras-de-espírito por ela percorrido.

A Primeira Parte dessa tese descreve os embates da consciência, capítulo I, e da consciência-de-si, capítulo II, como anúncio do problema proposto e preparação ao começo da seção 'Razão', com vistas à unidade da consciência com a consciência-de-si. A proposta desenvolvida nessa exposição apresenta as dialéticas pelas quais a consciência e a consciência-de-si passam. O capítulo I desenvolve o caminho da consciência na exterioridade do saber, marcada pelas dialéticas do *isto*, da *coisa* e da *força*. O capítulo II aborda o tema da interioridade do saber na consciência-de-si, iniciada pela tentativa de reconhecimento puro e especulativo expressa pela 'Dialética da dominação e servidão' e, depois, pela insustentabilidade do externo separado do interno onde a consciência infeliz se vê inserida. Na Segunda Parte, expressa no capítulo III, externo e interno, em termos gerais, ou consciência e consciência-de-si, no âmbito específico da *Phänomenologie*, mostram-se imbricados e, por essa união, a consciência tenta salvar a totalidade do mundo em forma de conceito.

Ainda na figura 'Consciência Infeliz', Hegel apresenta uma consciência-de-si posta na oposição a outra consciência-de-si, mas como condição de sua permanência. De forma que a objetividade da razão estóica ou a praticidade cética devem permanecer imbricadas e a 'Consciência Infeliz' se estabelece nessa união de ambas. Uma vez de uma, outra vez de todas. A figura 'Consciência Infeliz' nos apresenta duas características prementes a esse trabalho: o saber é relacional, mas de maneira que deva constar na totalidade das figuras que o compõem. Na seção 'Razão', essas características são mantidas, contudo, elevadas à objetividade do mundo.

No início da seção 'Razão', ocorre o estabelecimento da necessidade da junção entre a 'Consciência' e a "Consciência-de-si", com a objetividade do

mundo. A Primeira Parte desta tese defende que externo e interno se encontram imbricados desde o começo da *Phänomenologie des Geistes*. De forma que a totalidade das experiências pelas quais a consciência passa resulta na não separabilidade entre externo e interno. Isto, em verdade, já se encontra no começo da obra em questão. Contudo, a consciência ainda não tem ciência e necessita passar pelas experiências com a exterioridade do mundo e com a interioridade dela mesma para que, daí, resulte a consciência ciente de si enquanto relacional. Da mesma forma, a consciência se percebe como totalidade das figuras e dos momentos percorridos por ela.

A razão oriunda desse processo é, portanto, resultado e não princípio. Mas trata-se de resultado enquanto fenômeno da história do espírito que se deixa desvelar à consciência e não como determinação vazia ou uma espécie de escolha subjetiva, o que caracteriza em muito as filosofias que precedem o texto hegeliano de 1807. A razão, nesse sentido, assume a não dicotomização entre externo e interno e se põe, no momento da seção 'Razão', como sendo toda a realidade. Ainda que a consciência não esteja ciente de ser a própria realidade em verdade, ela, no entanto, sente a necessidade de ser toda a realidade elevada à verdade. O capítulo III desta tese aborda o espírito consciente de sua razão objetiva e efetiva e defende que a unificação entre 'Consciência' e 'Consciência-de-si' tem que se encaminhar ao estabelecimento da lei no âmbito da objetividade do mundo como algo universal. No entanto, condicionada pelo crivo da razão na assunção de um ou outro caminho, a razão não se vê em condições teóricas sustentáveis de erigir, daí, uma lei universal. O resultado não é outro daquele da renúncia a um conteúdo absoluto pelo qual a razão possa legislar. Resta somente a pura universalidade da razão, transformando-a em mera examinadora de leis.

No entanto, outro aspecto se apresenta à consciência. A razão se dá conta de que a essência espiritual é substância efetivamente real, retornando à junção entre externo e interno e, assim, concebendo que as leis não são mandamentos arbitrários nem escolha de certa consciência individual. A lei não é oriunda do querer ou do saber, mas se torna algo espiritual ou, como coloca Hegel: "... *absoluta vontade pura de todos*, que tem a forma do *ser imediato*".¹⁸⁴ Nesse

¹⁸⁴ Ph.G: 310. FE: 301.

sentido, o que resulta da seção 'Razão' é a substância ética ou a necessidade, que será desenvolvida na figuração seguinte, em forma da unidade entre essência e consciência-de-si ou o espírito enquanto substância concreta.

A objetividade da 'Razão' clama por sua efetividade e, assim, encaminha-se ao espírito na unidade simples do saber com a problemática da substância ética enquanto obra universal. Trata-se da figuração 'Espírito'. Seu início é caracterizado pela consciência sabedora do Eu enquanto ser e do ser enquanto Eu no modo da efetividade e não somente pelo aspecto objetivo, resultante da seção 'Razão'. Caracteriza-se pelo modo de ser da coisa na dependência da essência de um ser, considerado ou relacionado com os Outros. Com o 'Espírito', a certeza de ser toda a realidade eleva a consciência à verdade. Trata-se do momento no qual a consciência se encontra segura de si mesma na confluência com o mundo.¹⁸⁵ O espírito se configura como a essência em-si-e-para-si do ser-endo ou como consciência efetiva que representa a si mesma para si. Determina-se como a própria efetividade ética, anúncio do Si na contraposição ao mundo efetivo objetivo, a junção do Si com o mundo. Inaugura-se o momento no qual a substância ética se apresenta como subjacente a qualquer ação ou pensamento. Ela assume significado de obra universal pela qual as ações de todos e de cada um se encontram imbricadas, transformando o agir em essência viva e efetiva. Trata-se da própria existência e, dessa forma, o espírito sempre esteve presente. Foi exatamente essa a sua característica maior: estar presente desde o começo da *Phänomenologie des Geistes* e, no âmbito do conteúdo, percorrer a si mesmo.¹⁸⁶

O espírito se manifesta, inicialmente, na 'Consciência', de forma externa, objetiva e imediata. Depois, desloca-se à interioridade da 'Consciência-de-si' no aspecto do ser-para-si. Na seção 'Razão', o espírito centra a razão no âmbito da junção da exterioridade da 'Consciência' com a interioridade da 'Consciência-de-si' ou objetivamente. Na seção 'Espírito', o que antes, na 'Razão', punha-se como objetivo é, agora, efetivado. Com o capítulo IV, expresso na Terceira Parte deste trabalho, à metafísica dialética hegeliana é acrescida a efetividade da substância

¹⁸⁵ Ph.G: 313: "Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewußt ist". FE: 304.

¹⁸⁶ Cf. Ph.G: 557: "Dieser Inhalt, bestimmter angegeben, ist nichts anderes als die soeben ausgesprochene Bewegung selbst; denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar *für sich* als Geist durchläuft, dadurch, daß er die Gestalt des Begriffes in seiner Gegenständlichkeit hat". FE: 537.

ética. O espírito é a própria vida ética ou o indivíduo que é mundo, a efetividade. Seu processo culmina na unidade entre o puro pensar e a individualidade. Trata-se da apresentação e do desenvolvimento do Si em seu aspecto negativo, resultante da suprassunção da ‘Consciência-de-si’, bem como da ultrapassagem da ‘Razão’. No âmbito positivo da consciência, na tentativa de se efetivar no mundo objetivo.

Mas resta ainda à consciência estar ciente do espírito. À ‘religião’ cabe essa tarefa, a reunião entre a objetividade da razão com a efetividade do espírito. O capítulo IV desta tese expõe a ‘Religião’ como totalidade simples das figurações que a precederam: ‘Consciência’, ‘Consciência-de-si’, ‘Razão’ e ‘Espírito’. Trata-se de fecho totalizante, ainda não absoluto, da junção entre ‘Consciência’ e ‘Consciência-de-si’ ou da inseparabilidade entre externo e interno no aspecto objetivo, expresso pela ‘Razão’, com a efetividade de ambas as categorias, marcada pelo espírito. Com a ‘Religião’, Hegel alcança a essência absoluta na reunião da objetividade da ‘Razão’ com a efetividade do ‘Espírito’.

No capítulo IV, encontra-se exposta a totalidade metafísica e sua fundamentação ontológica. Inicialmente, à ‘Religião’ cabe apresentar a metafísica dialética hegeliana centrada na não dicotomização entre externo e interno no aspecto objetivo e subjetivo. Com ela, o pensamento hegeliano culmina na exposição da totalidade simples, a efetividade do espírito no objeto, no Si e no ser-em-si-e-para-si. Diz Hegel que “O processo *da religião em geral* está contido no movimento dos momentos universais”.¹⁸⁷ O espírito da ‘Religião’ é o espírito total. Mas, a ‘Religião’, ao mesmo tempo em que anuncia a metafísica dialética hegeliana, na reunião entre objetividade e efetividade, ainda não ultrapassa sua consciência como tal ou falta a ela elevar-se à efetividade de sua consciência-de-si ao objeto de sua consciência. Resta a ela o momento da sua absolutez ou a junção entre forma e conteúdo como espírito absoluto.

Na seção ‘Religião’, está contida a fundamentação da metafísica hegeliana. Sua tarefa não é outra do que reunir o que já se encontra unido desde o início das figurações e figuras que compõem a *Phänomenologie des Geistes*, mas que a consciência ainda não se dá conta da presença da substância desde a

¹⁸⁷ Cf. PhG: 477: “Das Werden *der Religion überhaupt* ist in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten.” FE: 462.

figura 'Certeza sensível'. Contudo, mesmo que a 'Religião' tenha executado a reunião totalizante das figurações precedentes, constituindo-se enquanto totalidade simples e fundamentando a metafísica dialética hegeliana, resta-lhe, ainda, ter consciência dessa mesma totalização, mas em âmbito absoluto. Em outros termos, a garantia da metafísica erigida por Hegel requer fundamentação ontológica.

Nesse sentido, o absoluto se apresenta como forma do 'ser é pensar' à medida que 'pensar é ser'. Em outro sentido, externo e interno encontram-se congregados desde o início da *Phänomenologie des Geistes*, expressos pela 'Consciência', em seu aspecto externo da objetividade do mundo e interno, pela 'Consciência-de-si', suprassumidos; aquela, na seção 'Razão', e esta, na figuração 'Espírito'. De forma que cabe à 'Religião' promover a suprassunção da objetividade da razão e da efetividade do espírito enquanto momento de um mesmo processo, mas que requer fundamentação ontológica que permita à consciência percorrer as suas próprias experiências. Nesse sentido, o Princípio Lógico norteador dessa obra é metafísico, uma vez que se mantém enquanto inseparabilidade entre externo e interno, resultado ao qual chegou a 'Religião', Mas que só se garante porque a substância se põe desde o início do processo do saber e que, pelas figuras-de-espírito, é possível à consciência experimentar-se no processo do seu reconhecimento.

Cabe, também, ao capítulo IV, alcançar o tema da totalidade crítica. A 'Religião' reúne, em si, a totalidade do saber de forma crítica e Hegel estabelece em novos parâmetros uma metafísica dialética distinta daquela impetrada por Kant na modernidade. Trata-se do ser-aí livre e independente, mas que lhe falta o espírito consciente de si mesmo. Este, por sua vez, só pode se exprimir porque a consciência transforma-se em ser efetivo e livre. Nesse sentido, Hegel conjuga universalidade e singularidade num movimento reflexivo, expresso na distinção entre 'Espírito' e 'Religião'. Na 'Religião', o espírito se sabe a si mesmo como sua própria consciência-de-si pura.¹⁸⁸ Nela, as figurações 'Consciência', 'Consciência-de-si', 'Razão' e 'Espírito' apresentam o espírito como imediato ou o espírito que ainda não é consciência de si. O resultado tomado em sua totalidade ou em seu conjunto constitui o espírito em seu ser-aí mundano, em geral, e a 'Religião' se

¹⁸⁸ Cf. Ph.G: 474. FE: 458.

estabelece como a suprassunção das figuras precedentes, ao mesmo tempo em que a totalidade simples ou o Si absoluto dos mesmos, o resultado dos processos precedentes. Por fim, o espírito se distingue dos momentos e ainda determina sua singularidade oriunda dessa distinção. A 'Religião' se apresenta, dessa forma, como a perfeição do espírito. Nesta, as figurações que a precederam assumem o significado de momentos singulares da 'Religião', a totalização deles. 'Consciência', 'Consciência-de-si', 'Razão' e 'Espírito' constituem em conjunto a efetividade aí-essente do espírito total, momento que diferencia seus lados e retorna a si, à 'Religião'.

O espírito da 'Religião' é posto como o espírito total ou como momento no qual as figurações precedentes alcançam a efetividade perfeitamente igual à sua essência, de forma que externo e interno, existência e essência são postos como espírito efetivo determinado. A partir da 'Religião', a substância se põe como sendo a profundidade do espírito certo de si. Com a 'Religião', ocorre a reunião dentro de si da determinidade do todo ou do ser-em-si e do ser-para-si dentro da consciência e igualmente sendo igual à determinidade do todo. "No que se refere à efetividade do espírito, só importa saber qual é, em sua *consciência*, a determinidade na qual ele exprime o seu Si; ou em que figura o espírito sabe sua essência".¹⁸⁹

A 'Religião' é o espírito distinto das figurações precedentes nas quais o espírito se sabe como espírito. Nessa figuração, iguala-se consciência e consciência-de-si. Ela é a totalidade simples. Mas, a 'Religião' ainda necessita do absoluto ou de sustentáculo a todo esse processo. O 'Saber absoluto' retoma a tese de 'ser é pensar' e encerra os desdobramentos anteriores de forma ontológica. Com a seção 'Religião', a metafísica dialética de Hegel se efetiva. Ela se apresenta como totalidade desse processo de 'ser é pensar', exposto de forma crítica pelas figuras e figurações descritas por Hegel em sua *Phänomenologie des Geistes*. No entanto, seu sustentáculo está ancorado no Princípio Lógico indeterminado que se coloca enquanto substância, que agora, no 'Saber Absoluto', é apresentado como sujeito que já se mostrava presente nas primeiras figuras da *Phänomenologie*, mas de forma *inconsciente*.

¹⁸⁹ Cf. Ph.G: 479. FE: 463.

Esse saber absoluto se expressa pelas figuras-de-espírito, mediante as quais a consciência tem possibilidade de se formar. Enfim, o término da Terceira Parte dessa tese analisa o *saber conceituante* como momento no qual sujeito e história se congregam em termos estruturais na *Phänomenologie des Geistes* onde ocorre a suprassunção da ‘Religião’ ou dos momentos precedentes a ela. Nesse momento, totalidade e crítica se apresentam de forma que ser e pensar são recolocados em íntima relação, inseparáveis desde o Princípio Lógico, mas apresentados pelo trabalho da consciência em sua formação, enriquecida constantemente pela absolutez do *saber conceituante*. E, enfim, o ‘Saber Absoluto’ congrega totalidade e ser como pressuposto dessa metafísica dialética edificada e defendida por Hegel em sua *Phänomenologie des Geistes*.

Se na ‘Religião’ ocorre o desenvolvimento do processo de reunião da ‘Consciência’/‘Razão’ com a ‘Consciência-de-si’/‘Espírito’ de forma que a consciência-de-si como espírito se põe como consciência da essência absoluta em geral, no ‘Saber Absoluto’ apresenta-se o *saber conceituante*. Hegel necessita se fundamentar metafisicamente para dar conta dessa sua novidade acerca da ciência e do conhecimento complexo em detrimento do conhecimento generalista dos filósofos que o antecederam. Ainda na *Phänomenologie des Geistes*, Hegel promove uma segunda revolução metafísica *opositiva* àquela primeira estabelecida por Kant, na modernidade. Sua novidade consiste em conjugar história e dialética num fluxo constante. Tentar resolver o problema da metafísica em contraposição à herança moderna no conjugar ontologia e totalidade de forma crítica: o Princípio Lógico da *Phänomenologie des Geistes* movido pela inseparabilidade lógica principial entre externo e interno, assentada no espírito que se sabe enquanto figuras-de-espírito, e, mediante tal processo, é possível escapar à armadilha kantiana do noumeno separado do fenômeno.

Hegel encerra a *Phänomenologie des Geistes* reunindo conceito e ser-aí, em termos metafísicos, e o espírito manifestando-se à consciência, em termos gnosiológicos. De forma que o saber – expressão e não princípio desse processo – congrega o Eu simples com o Eu universal ou se põe como imediatamente mediatizado. O Eu se mostra como consciência. Ele está na consciência refletindo-se sobre si mesmo. É conteúdo conceituado. Trata-se do espírito que

percorre a si mesmo e se realiza para ele mesmo ou na sua objetividade.¹⁹⁰ O conteúdo é conceito,¹⁹¹ mas um conteúdo no qual o espírito alcança o puro elemento do ser-aí ou que apreende o seu conceito. Trata-se do espírito que se sabe a si mesmo ou a igualdade de si mesmo, a certeza sensível, imediata, ou o início da *Phänomenologie des Geistes*.

A meta estava posta no começo. A ciência – que é totalidade crítica – tem a necessidade de se extrusar. Esta ocorre mediante duas formas interligadas: natureza e tempo. A primeira é o imediato vir-a-ser ou o próprio espírito extrusado. A segunda é a história. A primeira é o sujeito. A segunda é o tempo. A meta desse processo, afirma Hegel, é o conceito absoluto ou o espírito que se sabe como espírito.¹⁹² Hegel retoma o pensamento filosófico metafísico originário do Ocidente. Tenta estabelecer, na *Phänomenologie*, a necessidade de se manter nesse veio metafísico erigido por Parmênides e Heráclito. A *Phänomenologie des Geistes* descreve o caminho do Eu que vai se descobrindo como substância, ao mesmo tempo em que retoma, de um lado, a metafísica ocidental originária, estabelecida por Heráclito e Parmênides, e, de outro, mostra, de forma crítica, a insistente busca de reconhecimento pelo viés gnosiológico.

O absoluto que sustenta o edifício metafísico erigido na *Phänomenologie* é o todo fundido nele mesmo. Ele se mantém no limite da necessidade da consciência natural que busca se reconhecer nesse caudal metafísico, mas que contraditoriamente, e de forma constante, o enfoca gnosiologicamente. Trata-se da dicotomia entre ser e pensar. O resultado é sempre fugidio. Hegel retorna à tese parmenideana, segundo a qual o pensar é idêntico ao ser – uma vez não ser

¹⁹⁰ Cf. Ph.G: 556-557: “Die Natur, Momente und Bewegung dieses Wissens hat sich also so ergeben, daß es das reine *Fürsichsein* des Selbstbewußtseins ist; es ist Ich, das *dieses* und kein anderes *Ich* und das ebenso unmittelbar *vermittelt* oder aufgehobenes *allgemeines* Ich ist. - Es hat einen *Inhalt*, den es von sich *unterscheidet*; denn es ist die reine Negativität oder das Sichentzweien; es ist *Bewußtsein*. Dieser Inhalt ist in seinem Unterschiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des Sichselbstaufhebens oder dieselbe reine Negativität, die Ich ist. Ich ist in ihm als unterschiedenem in sich reflektiert; der Inhalt ist allein dadurch *begriffen*, daß Ich in seinem Anderssein bei sich selbst ist. Dieser Inhalt, bestimmter angegeben, ist nichts anderes als die soeben ausgesprochene Bewegung selbst; denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar *für sich* als Geist durchläuft, dadurch, daß er die Gestalt des Begriffes in seiner Gegenständlichkeit hat.” FE: 537.

¹⁹¹ Cf. Ph.G: 562: “Der verschiedene Inhalt ist als *bestimmter* im Verhältnisse, nicht an sich, und [ist] seine Unruhe, sich selbst aufzuheben, oder die *Negativität*; also ist die Notwendigkeit oder Verschiedenheit, wie das freie Sein, ebenso das Selbst; und in dieser selbstischen *Form*, worin das Dasein unmittelbar Gedanke ist, ist der Inhalt *Begriff*.” FE: 542.

¹⁹² Cf. Ph.G: 564: “*Das Ziel*, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen.” FE: 545.

possível conceber algo fora do ser – e defende que o pensamento se produz e o que se produz é pensamento. A *Phänomenologie* discorre sobre a necessidade de se pôr o ser como verdadeiro, identificando sensação e pensamento ou retomando a tese ‘ser é pensar’ ou do pensamento que se abarca no ser de Parmênides. A substância alcançada pela consciência, no final da *Phänomenologie des Geistes*, já se encontrava presente no seu início.

O processo dialético percorrido desde a ‘certeza sensível’ apresenta-nos uma consciência como ser-sendo ou como se colocando no momento mesmo do seu desaparecimento. Hegel retorna à filosofia de Heráclito transportando a tese do pensamento imediato à determinação do processo. O absoluto que se põe, de forma velada, no começo da *Phänomenologie*, não pode ser determinado de maneira abrupta como algo existente. Esta provável determinação do Princípio Lógico colocaria o ser separado do não-ser, o que denotaria o conceito infinito. Hegel retoma Heráclito ao definir o Princípio como processo especulativo e o tempo como primeira categoria da natureza.

A *Phänomenologie des Geistes* se encerra com as categorias do tempo e da natureza. O tempo não é entendido como momento específico, passado ou futuro, mas como o conceito mesmo ou a harmonia que se mantém no opositivo. A natureza, por sua vez, é a realização do conceito objetivo puro, infinita e processual em si mesma, ou o último vir-a-ser do espírito. A consumação dessa natureza que nunca descansa é o que Hegel denominou por re-memoração (*Er-Innerung*),¹⁹³ o interior ou a forma mais elevada da substância, sustentáculo da *Phänomenologie*, expressa pelo todo como trânsito da necessidade ao seu desdobramento e deste ao uno. É nesse sentido que o processo especulativo se põe não somente como pensamento, mas como ser.

Na ‘Certeza Sensível’, início do processo dialético da *Phänomenologie des Geistes*, presencia-se a ausência de verdade que garanta a permanência da consciência. Não em si mesma, mas para ela. A consciência, ao invés de pensar enquanto é ou coincidir certeza e verdade, se distancia do veio metafísico originário do Ocidente e tenta se estabelecer gnosiologicamente. A consciência se apresenta na busca de si mesma, o ser, mas anuncia sempre o seu contrário, o não-ser. Esse percurso descrito por Hegel é a insistente e desesperada busca da

¹⁹³ Cf. Ph.G: 564. FE: 544.

consciência em se reconhecer pelo viés do saber, ao mesmo tempo em que ele propõe outro caminho. A consciência deve se desenrolar da necessidade, do absoluto e da substância presente no começo da *Phänomenologie des Geistes*. Esta, antes de obra gnosiológica, é texto metafísico. Hegel retoma a tese parmenideana do ‘ser é pensar’, elevando esse pensamento imediato à determinação do processo heracliteano. O absoluto está posto no começo da *Phänomenologie* como unidade entre ser e não-ser ou entre interno e externo ou entre consciência e consciência-de-si, ainda não conceituada, mas que, exatamente pelo absoluto, a consciência é arrastada da totalidade ao conceito.

A tese central aqui defendida é que a *Phänomenologie des Geistes* é obra metafísica. Essa posição implica uma nova concepção do conhecimento mais próximo do que hoje se denomina complexidade. Hegel, ao mesmo tempo em que sente a necessidade de conjugar ontologia e totalidade de forma crítica – em uma concepção metafísica dialética – promove uma antimetafísica ao discordar da elaboração filosófica edificada de Aristóteles a Kant. Há sempre um distanciar o absoluto do fenômeno, de maneira que aquele permanece escondido no processo do saber. De forma que o Princípio Lógico no qual se assenta o edifício hegeliano retorna, como ponto de partida, a Heráclito e Parmênides, recolocando o pensamento como metafísica e se afastando do princípio gnosiológico que sustenta, equivocadamente, a filosofia ocidental.

A vulgata hegeliana que se dedica à análise e interpretação da *Phänomenologie des Geistes* a considera obra de cunho gnosiológica. Hegel a teria elaborado com propósito claro de criticar a forma como os modernos interpretam o saber. A retomada desse texto pelo mundo ocidental, iniciada na década de 30 e 40 do século XX, por Kojève e Hyppolite, consecutivamente, estendida na metade superior do século XX, Labarrière, Pinkard, Höhle, Robert Pippin – dentre outros –, ainda a concebe como obra na qual a proposta de Hegel consiste em discordar da teoria do conhecimento dos filósofos modernos e edificar ou uma nova teoria do conhecimento ou uma filosofia da história. Vale dizer, situam a *Phänomenologie* no âmbito do conhecimento, interpretando-a como obra epistemológica.

Nossa tese sustenta que a *Phänomenologie des Geistes* é obra metafísica e, por isso mesmo, Hegel retoma as teses de Heráclito e Parmênides e se

mantém no caudal metafísico do Ocidente, criticando seu viés gnosiológico. A partir dessa consideração é que Hegel se propõe o problema do saber e do método – expostos na obra em questão. A sustentabilidade dessa tese é exatamente defender que, por ser obra metafísica, a *Phänomenologie* se assenta na substância que, pela figuras-de-espírito, permite à consciência se experienciar no processo mesmo do saber, garantido pelo Princípio Lógico que a sustenta, a inseparabilidade inicial entre externo e interno. Portanto, tomá-la como obra gnosiológica, baseando-se no pressuposto de que o ponto de partida da *Phänomenologie* é o saber, seria enveredar pela consequência e não pelo princípio a partir do qual esse edifício teórico se estabelece. A *Phänomenologie des Geistes* deve ser retomada pelo enfoque metafísico, o que fora esquecido, apesar de ser exatamente a tese de Hegel, mediante a qual é possível recolocá-la como obra basilar ao referencial metafísico que ampara o Ocidente.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

- HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1952.
- _____. *La Phénoméologie de L'Esprit*. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, [s/d].
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Vozes, 1992.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. 7ª ed. rev. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: USP, 2002.
- _____. *A Fenomenologia do espírito*. Trad. parcial Henrique Cláudio de Lima Vaz, São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Col. Os Pensadores).
- _____. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Leipzig: Felix Meiner, 1949.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo : Loyola, 1995.
- _____. *Wissenschaft der Logik (I)*. Herausgegeben von Georg Lasson. Hamburg: Felix Meiner, 1932.
- _____. *Wissenschaft der Logik (II)*. Herausgegeben von Georg Lasson. Hamburg: Felix Meiner, 1934.
- _____. *Wissenschaft der Logik*. Herausgegeben von Hans-Jürgen Gawoll. Einleitung von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- _____. *Wissenschaft der Logik*. Herausgegeben von Hans-Jürgen Gawoll. Einleitung von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Science de la logique*. Paris: Aubier-Montaigne, 1972.
- _____. *Jeaner Schriften 1801-1807*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Auswahl*. Berlin: Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1958.
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Ullstein Buch, 1972.
- _____. *Escritos pedagógicos*. México: Fundo de Cultura Económica, 1991.
- _____. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UNB, 1995.
- _____. *Vorlesungen über die Ästhetik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

- ADORNO, Theodor. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: drei Studien zu Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- AQUINO, Marcelo Fernandes. “Certeza Sensível e percepção na esfera da consciência - duas experiências na Fenomenologia do Espírito”, in: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, UFMG, vol. XXI, (68), 1995.
- _____. “Experiência e sentido I”, in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, vol. XVI, (47): 29-50, 1984.
- _____. “Analogia e dialética”, in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, vol. XII, (34): 41-51, 1985.
- _____. “Atualidade da filosofia da religião de Hegel”, in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, vol. XI, (32): 21-32, 1984.
- _____. *O Conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.
- _____. “Gênese e formação da necessidade da universalidade do saber conceitual”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Portugal, vol. XXXIII, 1977.
- _____. “Metafísica da subjetividade e remodelação do conceito de espírito de Hegel”, in: *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*, Fortaleza: Edições UFC, 2007. (Série Filosofia).
- _____. “A Questão filosófica da autocausação na Ciência da Lógica”, in: *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel – a ordem do tempo*. São Paulo: Polis, 1981.
- BALANDIER, Georges. *Le Desordre. Eloge du mouvement*. Paris: Fayard, 1988.
- BATESON, G. *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- BEINER, R. *Political Judgment*. London: Methuen, 1983.
- BEISER, F. *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- BERTALANFFY, Ludwig von. *Teoria geral dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 1977. (Col. Teoria de sistemas; 2).
- BICCA, Luís. “Hegel e a Revolução Francesa”, in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, vol. XV, (42): 49-60, 1988.
- _____. “O Conceito de liberdade em Hegel”, in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, vol. XIX, (56): 25-47, 1992.
- BLOCH, Ernst. *El Pensamiento de Hegel*. Traducción directa de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- BLOCH, Ernst. *Sujet-objet: éclaircissements sur Hegel*. Paris: Gallimard, 1977.

- BONACCINI, Juan Adolfo. "O Conceito hegeliano de "Fenomenologia" e o problema do Ceticismo", in: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/revista.htm>. Acessado em: 4 jun. 2006.
- BORNHEIM, G. "Da Superação à necessidade: o desejo em Hegel e Marx", in: *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- BOURGEOIS, Bernard. *El Pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- _____. *Hegel: os atos do espírito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. (Col. Idéias, 14).
- _____. "Dialética e absoluto em Hegel", in: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/revista.htm>. Acessado em: 4 jan. 2006.
- BOHR, Niels. *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: contra Ponto, 1995.
- BROUWER, James. *The concpetion of the hegelian dialectic*. Canadá: University of Ottawa, 1997.
- BRUNET, Christian. L'ontologie dans l'Encyclopédie de Hegel, in: *Revue de Metaphysique et de Morale*, Paris, (4): 449-462, 1960.
- BRUNO, Giordano. *Acerca do infinito, do universo e dos mundos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.
- BUBNER, Rüdiger. "Problemgeschichte und Systematischer Sinn einer Phänomenologie", in: *Hegel-Studien*, Bonn, (5): 129-159, 1969.
- _____. "Zur Struktur eines transzendentalen Arguments", in: *Kant-Studien*, Sonderheft, (65): 15-27, 1974.
- _____. "Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Arguments, in: *Bedingungen der Möglichkeit*, Stuttgart, 1984, p. 63-79.
- _____. *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990
- CASINI, Paolo. *As Filosofias da natureza*. Lisboa: Presença, 1987.
- CHAPELLE, A. "Entfremdung" et "Entäusserung", essai de definition, in: *Hegel et la religion II*, Annexe VII, Paris, ed. Universitaires, 1967, p. 101-125.
- CHÂTELET, François. *Hegel*. Paris: Editions Du Seuil, 1968.
- _____. *O pensamento de Hegel*. Lisboa: Presença, 1985.
- CIRNE LIMA, C. R. "A Dialética do senhor e do escravo e a Idéia de revolução", in: *Ética e trabalho: cinco estudos*. Caxias do Sul: De Zorzi, PyR Ed, 1989.
- _____. "Causalidade e auto-organização", in: *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- _____. "O ser e suas ulteriores determinações", in: *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, FAJE, vol. 34, (109): 185-199, 2007.
- CROCE, Benedetto. *Lo Vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1943.

- DESCARTES, René. *Oeuvres philosophiques*. Tome II (1638-1642). Édition de Ferdinand Alquié. Paris: Garnier Frères, 1967.
- _____. *Principia philosophiae*. Amsterdã: Edição de L. Elzecier, 1644.
- _____. *Discours de la méthode*. Paris: Flammarion, 2000.
- D'HONDT, Jacques. *De Hegel a Marx*. Trad. de Aníbal Leal. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- _____. *Hegel, philosophie de l'histoire vivante*. Paris: PUF, 1966.
- _____. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires: Amorrortu, 1966.
- _____. *Hegel, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: PUF, 1967. (Col. Philosophes).
- _____. *Hegel e o pensamento moderno*. Porto: Res Editora, 1979.
- _____. *Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- _____. *Hegel secret, recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Paris: PUF, 1968.
- _____. *Hegel et le siècle des lumières*. Paris: PUF, 1974.
- DILTHEY, W. *Hegel y o idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.
- DÜSING, Klaus. "Hegels "Phänomenologie" und die Idealistische Geschichte des Selbstbwsstseins", in: *Hegel-Studien*, Bonn, (28): 103-126, 1993.
- _____. "Die Bedeutung des Antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der Sinnlichen Gewissheit", in: *Hegel-Studien*, Bonn, (8), 119-130, 1973.
- _____. "Hegels Vorlesungen an der Universität Jena", in: *Hegel-Studien*, Bonn, (26), 15-175, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses – une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- FULDA, H.- F. "Zur Logik der Phänomenologie von 1807", in: *Hegel-Studien*. Alemanha, Zeiheft (3): 75-101, 1996.
- _____. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt: Klostermann, 1995.
- GADAMER, Hans Georg. *Hegels Dialektik; Fünf Hermeneutische Studien*. Tübingen: Mohr, 1971.
- GARAUDY, Roger. *Dieu est mort*. Paris: PUF, 1962.
- GARAUDY, Roger. *O Pensamento de Hegel*. Lisboa: Moraes, 1971.
- GAUVIN, J. "Le sens et son phénomène: projet d'un lexique de la Phénoméologie de L'Esprit", in: *Hegel-Studien*, Bonn, (3): 263-275, 1965.
- _____. "Entfremdung et Enttäusserung dans la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel", in: *Archives de Philosophie*, Paris, (25): 555-571, 1962.
- _____. "Note sur les proprietes linguistiques du discours philosophique", in: *Archives de philosophie*, Paris, (28): 263-275, 1965.

- _____. “Plaisir et nécessité”, in: *Archives de Philosophie*, Paris, (28): 483-509, 1965; (29): 237-267, 1965.
- _____. ““Gestaltungen” dans la Phénoménologie de l’Esprit”, in: *L’Héritage de Kant – Mélanges Philosophiques*, Paris, 195-208, 1982.
- GILSON, Étienne. *Discours de la méthode: texte et commentaire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- GOMES, Pedro Neto. “O Desejo em Hegel”, in: *Estudos*, Goiânia, vol. 18, (¼): 95-103, 1991.
- _____. *Hegel: os primeiros embates dialéticos*. Goiânia: Deescubra, 2003.
- _____. *Hegel*. Goiânia: Deescubra, 2006.
- GUIBAL, Francis. *Dieu selon Hegel: essai sur la problématique de la Phénoménologie de L’Esprit*. Paris: Aubier Montaigne, 1975.
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HARTMANN, N. *Filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [s/d].
- HAURICH, Héctor. *Hegel y la lógica de la pasión*. Buenos Aires: Marymar, 1995.
- HELPER, Inácio. “Autocausação e auto-organização em Hegel”, in: *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1972.
- HECK, José N. *Ceticismo e trabalho*. Goiânia: UFG, 1997.
- _____. e GOMES NETO, Pedro. “Heidegger diante de Hegel: o problema do exame”. In: *Poliedro – faces da filosofia*. Rio de Janeiro: PUBLIT, 2006.
- HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- HÖSLE, Vittorio. *Hegels System*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- HYPOLITE, Jean. *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*. Paris: PUF, 1953.
- _____. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1978.
- _____. “Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d’Iéna”, in: *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, (45): 45-61, 1938.
- IBER, Christian. “Mudança de paradigma da consciência para o espírito de Hegel”, in: *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia).
- JACOB, François. *La Logique du vivant*. Paris: Gallimard, 1970.
- JARCZYK, G. *Système et liberté dans la logique de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1980.

- _____. "O Conceito do trabalho e o trabalho do conceito em Hegel", in: *Filosofia Política 1*, Porto Alegre, UFRS, 1984, 115-130.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Philosophische Bibliothek, Hamburg: F. Meiner, 1956.
- KESSELRING, T. *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*. Frankfurt, 1984.
- KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1991.
- KOYRÉ, Alexandre. "A Contribuição científica da Renascença", in. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Galimard, 1968.
- _____. *La Idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: Editorial Leviatan, 1987.
- _____. *La Dialectica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1987.
- JARCZYK, Gwendoline & LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Hegel: le malheur de la conscience ou l'accès à la raison – texte et commentaire*. Paris: Aubier-Montaigne, 1989.
- JACOB, François. *La Logique du vivant*. Paris: Gallimard, 1970.
- LABARRIÈRE, P.-J. *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de L'Esprit*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.
- _____. "Hegel, 150 anos depois", in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, vol. IX, (24): 11-22, 1982.
- _____. "La Phénoménologie de l'Esprit comme discours systematique: histoire, religion et science", in: *Hegel-Studien*, Bonn, vol. IX: 131-153, [s.d.].
- _____. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- _____. *Phénoménologie de L'Esprit*. Paris: Ellipses, 1997.
- _____. e JARCZYK, Gwendoline. *Les Premiers combats de la reconnaissance*. Paris: Aubier-Montaigne, 1987.
- LAIA, Sérgio. "Sujeito e saber em Hegel e em Lacan", in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, vol. XVI, (45): 49-60, 1989.
- LIMA VAZ, Henrique –C. "Cultura e ideologia: sobre a interpretação do capítulo VI da Fenomenologia do Espírito", in: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, UFMG, vol. XX, (67): 1973-1974.
- _____. "Fenomenologia e Sistema", in: *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, (20): 384-405, 1970.
- _____. "Sociedade civil e Estado em Hegel", in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, vol. VII, (19): 21-29, 1980.

- _____. “Fenomenologia e sistema”, in: *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. XX, 384-405, 1970.
- _____. “Por que ler Hegel hoje?”, in: *SEAF*, Belo Horizonte, vol. I, 1982.
- _____. “Religião e modernidade filosófica”, in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, vol. XVIII, (53): 147-165, 1991.
- _____. “Cultura e Ideologia: sobre a interpretação do capítulo VI da Fenomenologia do Espírito”, in: *Kriterion*, Belo Horizonte, UFMG, vol. XX, 23-59, 1973/74.
- LORENZEN, Max-Otto. *Metaphysik als Grenzgang*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.
- LUFT, Eduardo. *As Sementes da dúvida*. São Paulo: Mandarim, 2001.
- _____. “A Fenomenologia como metaepistemologia”, in: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/revista.htm>. Acessado em: 4 jun. 2006.
- _____. “Natureza e coerência”, in: *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Ed. Grijalbo, 1972.
- _____. “A Falsa e a verdadeira ontologia de Hegel”, in: *Ontologia do ser social*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- MASSOLO, A. ““Entäusserung”, “Entfremdung” nella Fenomenologia dello Spirito”, in: *Hegel-Studien*, Bonn, (4): 81-91, 1969.
- MCCUMBER, J. *The Company of words: Hegel, language and systematic philosophy*. Evanston: Northwestern University, 1993.
- MENEZES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1995.
- MONOD, Jacques. *Le Hasard et la nécessité*. Paris: Seuil, 1970.
- NICOLIN, F. “Zum Titelproblem de Phänomenologie des Geistes”, in: *Hegel-Studien*, Bonn, (4): 113-123, 1997.
- MÜLLER, Marcos Lutz. O Idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade?, In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/revista.htm>. Acessado em: 3 dez. 2005.
- NIEL, H. *De la Médiation dans la Philosophie de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1945.
- OLIVEIRA, Manfredo, de Araújo. “Hegel, síntese entre racionalidade antiga e moderna”, in: *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia).
- _____. “Dialética e auto-organização”, in: *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- PALMIER, J. M. *Hegel, ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1971.

- PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- PIPPIN, R. *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- PEGORARO, Olinto A. *Ética é justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PLATÃO. *Sophistes (Der Sophist)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 307.
- PÖGGELER, O. "Qu'est-ce que La Phénoménologie de l'Esprit?", in: *Études Hégéliennes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.
- _____. PÖGGELER, O. "Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes", in: *Hegel-Studien*, Bonn, (1): 254-294, 1961.
- _____. "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", in: *Hegel-Studien*, Bonn, (3): 27-74, 1966.
- _____. "Hegels Bildungskonzeption im Geschichtlichen Zusammenhang", in: *Hegel-Studien*, Bonn, (15): 241-269, 1980.
- QUELQUEJEU, Bernard. *La Volonté dans la philosophie de Hegel*. Paris: Ed. Du Seuil, 1972.
- SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *O Trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.
- SIMON, Josef. *Das Problem der Sprache bei Hegel*. Kohlhammer: Stuttgart, 1966.
- TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- TERNES, José. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. Goiânia: Ed. UCG: Ed. UFG, 1998.
- UTZ, Konrad. "A Questão do método na "Fenomenologia do Espírito". In: *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*. Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia).
- VALLS PLANA, Ramón. *Del Yo al nosotros: lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Editorial Estela, 1971.
- VIEIRA, Leonardo Alves. "Synanaireísthai e Aufheben: alguns aspectos das dialéticas platônica e hegeliana". In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/revista.htm>. Acessado em: 4 jun. 2006.
- WAHL, Jean André. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: PUF, 1951.
- WANDSCHNEIDER, D. *Selbstbewusstsein*. Forschungsbericht. *Information Philosophie*, (5): 2 – 6, 1980.
- WILBER, K. *A Brief history of everything*. Boston: Shambhala, 1996.

ZAEADER, M. "La Dialectique du crime et du châtimeut chez Hegel e Dostoievski", in: *Revue de Metaphysique et de Morale*, Paris, n° 3: 350-375, 1997.