

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

TESE DE DOUTORADO

***CERTEZA SENSÍVEL E SIGNIFICAÇÃO
NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL***

Wellington Silva Rodrigues

Porto Alegre, 2008.

Wellington Silva Rodrigues

***Certeza Sensível e Significação na
Fenomenologia do Espírito de Hegel***

Tese apresentada ao curso de Doutorado do
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
UFRGS como requisito para obtenção do
Título de Doutor em Filosofia.
Orientador: Dr. Denis Rosenfield.

Porto Alegre
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
2008

Ficha Catalográfica

Página dos Examinadores

Sumário

Resumo.....	5
Abstract.....	6
INTRODUÇÃO.....	7
I – A <i>Fenomenologia do Espírito</i>	14
II – A <i>Fenomenologia do Espírito</i> como Busca por Consistência.....	39
2.1 – Consistência e Efetividade do Conceito.....	40
2.2 - O Mundo captado pela Razão.....	45
2.3 – Efetividade e História.....	47
III - Notas do Prefácio.....	53
3.1 – Interpretação a partir das Notas.....	56
IV – O Prefácio, a Ciência da Lógica e o Argumento Fenomenológico.....	63
V - Notas da Introdução.....	67
VI - Análise da Introdução de Hegel à <i>Fenomenologia do Espírito</i>	70
VII – O Ceticismo e o Dilema do Critério.....	115
VIII - Considerações sobre “Lógica ou Filosofia Especulativa”.....	135
IX - Suma Problemática e Exigência de Determinação.....	153
X – Certeza Sensível: panorama canônico.....	157
XI – Certeza Sensível e Significação.....	166
À GUIZA DE CONCLUSÃO.....	221
Bibliografia.....	230

Resumo

O texto que se segue trata da certeza sensível e da significação na obra de nome *Fenomenologia do Espírito* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Mostramos que Hegel elabora na Certeza Sensível uma teoria da significação que estabelece condições necessárias para o exercício mesmo da filosofia.

Abstract

The following text treats of Sense-certainty and Meaning in Georg Wilhelm Friedrich Hegel's work named *Phenomenology of Spirit*. We show that Hegel develops in the Sense-certainty chapter a theory of Meaning that sets up necessary conditions to the very exercise of philosophy.

INTRODUÇÃO

Pensemos na seguinte questão: na *Fenomenologia do Espírito*¹ de Hegel, o que é, para algo que é, ser? Eis a questão elementar que nos propusemos e que Hegel faz aos que pretendem defender a possibilidade de um saber sensível imediato. Hegel pede apenas que digam o que seus sentidos e sua intuição testemunham tão seguramente. E é na abordagem desta questão que vemos surgir um elaborado esquema de princípios cuja função é, à primeira vista, criticar este tipo de pretensão imediatista, mas estes princípios também constituem uma teoria da significação que estabelece condições necessárias para o exercício mesmo da filosofia.

Há uma série de questões envolvidas num texto como o da certeza sensível. Uma delas deriva de uma certa abordagem contemporânea que vê em

¹ HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. In: **G. W. F. Hegel Hauptwerke in sechs Bänden**, Band 2, Hamburg, Felix Meiner, 1999. De ora avante as citações da *Fenomenologia do Espírito*, por razões de ordem prática, estarão indicadas em parágrafos numerados, tal como ocorre na edição brasileira de Meneses e na edição norte-americana de Miller. Parece-me que isso agiliza para um leitor brasileiro a localização das passagens tanto na edição brasileira quanto numa das várias edições alemãs. Tenho por base a edição histórico-crítica (volume 9) de Bonsiepen e Heede, Editora Meiner, 1980, com a qual comparei todas as citações feitas. Procurei sempre que possível utilizar as

Hegel uma espécie de antecipação do tratamento da linguagem que darão mais tarde os lingüistas e os filósofos da linguagem. Num texto sobre a noção de tempo em Hegel, temos uma mostra do que nos referimos:

“Hegel, ao analisar as palavras-chave do léxico da certeza sensível – *Isto, Agora, Aqui* -, parece prevalecer-se de certos traços característicos desses termos que os lingüistas denominam *embrayeurs* (...) ou *indicadores de ostensão* e que Russel denominava *circunstanciais* ou *particulares egocêntricos* (...). Sem dúvida, Hegel os trata de uma maneira que pode surpreender.”²

O contexto desta passagem nos leva a crer que Arantes está pensando na capacidade descritiva dos termos da certeza sensível, dos dêiticos acima relacionados: isto, agora, aqui e num certo tratamento surpreendente que Hegel teria dado à questões que ocuparam o primeiro plano da filosofia somente cerca de cem anos após a publicação da *Fenomenologia* em 1807. Ademais, Arantes chega a usar a expressão “A *déixis* da certeza sensível”³, referindo-se explicitamente ao nosso vocábulo dêitico, ou dítico, isto é, de acordo com a etimologia, ao que mostra ou demonstra. Assim também o francês *embrayeur*, para o que nós temos o *embreante*, que na sua acepção lingüística designa a

“palavra cuja significação só se precisa quando relacionada a uma situação, e que só adquire valor referencial quando incluída numa mensagem; assim, palavras como *ele, ontem, aqui* têm valor na medida em que se relacionam a algum referente, a um determinado tempo e local da enunciação. Cf. *déixis*”.⁴

É, como nos mostra Arantes, certamente um problema a ser elucidado e um tema muito interessante, e é até mesmo surpreendente que Hegel o tenha, por

traduções de Meneses. Quando achei conveniente alterar algo ou traduzir novamente alguma passagem na íntegra eu fiz a indicação e procurei justificar.

² ARANTES, P. *Hegel - a ordem do tempo*, PP. 79-80, nota 17.

³ Id., p. 3.

⁴ HOUAISS, *Dicionário da língua portuguesa*, p. 1119, entrada: embreante.

assim dizer, antecipado em cerca de cem anos. Mas é também um problema que, comparativamente ao problema das condições de significação, torna-se secundário e posterior. Esta abordagem da linguagem através de seus termos (aqui, agora, eu, isto) e da sua capacidade descritiva conta já com a própria linguagem como algo dado, do que nos cabe apenas fazer análises, estudos, teorias, etc. Este não é o ponto de vista adotado aqui nesta tese que buscamos defender e, além disso, este não parece ser o ponto discutido no texto de Hegel.

O texto de Hegel, em nosso ponto de vista, não supõe sequer a linguagem como fato. Trata de buscar as suas condições de possibilidade num ambiente limite, em condições extremas no que se refere à nossa capacidade discursiva. Chega mesmo a ponto de suspender a linguagem e testar o ato prosaico de indicar coisas com gestos, abrindo, neste caso, mão da ferramenta racional por excelência, a saber, a linguagem discursiva.

Por isso, antes que a discussão dirija-se para problemas que possam talvez ser historicamente derivados deste da significação, ainda que, segundo o juízo de Arantes, Hegel possa surpreender, gostaríamos de manter o tema delimitado ao essencial. E o essencial aqui consiste em explicitar uma teoria que de certo modo está ofuscada pela abordagem que Hegel faz da figura da consciência chamada certeza sensível. O tratamento despedido por Hegel à certeza sensível ofuscaria a teoria que queremos explicitar porque coloca em primeiro plano a série de frustrações argumentativas que ela experimenta na tentativa de pôr-se de pé como modelo de conhecimento. Se, para Hegel, a linguagem é o elemento da universalidade (e antecipamos que é), então uma filosofia que pretenda considerar que a linguagem compreende e expressa os objetos como entidades singulares não

sabe literalmente o que realmente faz. Portanto, primeiro entendamo-nos sobre o elementar: sobre o que podemos falar significativamente?

De certo modo, com este procedimento que adotamos, nosso texto, nossas questões e nosso tema vão para questões levantadas na antigüidade (e não para a nossa contemporaneidade). Dialogamos mais com idéias do que com filósofos nomeados. Aliás, este é o procedimento adotado na *Fenomenologia*: desfilam filosofias, não filósofos (senão raramente). Também isto pode justificar certa carência da abordagem histórica em nosso texto, carência de nomes, datas, vidas e obras. Pois os problemas filosóficos (e esta parece ser também uma das lições da *Fenomenologia*) independem da época em que foram formulados e de quem os formulou. Uma vez formulados, tornam-se patrimônio do espírito humano.

Seguindo esta linha de procedimento, o que se segue nesta tese pretende mostrar o caráter fundamental desta teoria da significação contida na certeza sensível; para tanto, elaboramos um texto que passamos a comentar brevemente.

No primeiro capítulo apresentamos brevemente a série de capítulos da *Fenomenologia do Espírito* para mostrar que cada um deles é uma tentativa de obter uma filosofia consistente. Trata-se também de uma tentativa de apresentar uma visão de todo da obra de Hegel.

No segundo capítulo apresentamos a *Fenomenologia do Espírito* como uma busca por consistência. Por um lado, definimos o que se deve entender por consistência e apresentamos qual é a relação entre consistência e efetividade, a saber, que aquilo que é filosoficamente efetivo precisa também ser conceitualmente consistente. Tratamos também de um aspecto importante para o idealismo que é a

relação da razão com o mundo e, como desdobramento dessa tópica, a relação existente entre efetividade e história.

No terceiro capítulo, apresentamos uma coleção de notas recolhidas do Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* e depois fazemos uma interpretação a partir das notas recolhidas. Segundo a interpretação que apresentamos, Hegel delinea os conceitos que servirão de critério para o conhecimento filosófico. Os conceitos fundamentais aqui são universalidade, necessidade e verdade filosófica, aqueles como critérios para que se possa obter este.

No quarto capítulo, utilizamos uma definição da *Fenomenologia do Espírito* feita depois de sua publicação, que ocorreu em 1807, numa obra intitulada *Ciência da Lógica* (1812) e discutimos a consideração da obra de 1807 como sendo uma dedução e a possibilidade de considerá-la como um grande argumento.

No quinto capítulo, coletamos algumas notas da Introdução à *Fenomenologia do Espírito* e procuramos mostrar que elas levantam uma questão sobre qual é o âmbito no qual unicamente a filosofia, tal como Hegel aqui a concebe, pode se instalar e desenvolver.

No sexto capítulo, dada a característica fundamental do âmbito de desenvolvimento da filosofia apresentada no capítulo quinto, passamos a analisar os problemas que lhe são típicos, especialmente a noção de conhecimento e sua possibilidade.

No sétimo capítulo discutimos o problema do ceticismo, do critério para o conhecimento filosófico verdadeiro e indicamos a confluência filosófica entre epistemologia e discurso significativo ou, em outras palavras, a confluência em filosofia entre teoria do conhecimento e teoria da significação: conhecer é significar.

No oitavo capítulo investigamos o sentido da expressão “Lógica ou Filosofia Especulativa”, uma vez que ela sintetiza o que é a *Fenomenologia do Espírito* considerada como um todo e fornece uma alternativa de solução ao problema levantado pelo ceticismo.

O nono capítulo é uma transição para os capítulos onde tratamos mais detidamente das questões referentes ao título mesmo desta Tese. Assim, no nono capítulo, apresentamos rapidamente uma *suma problemática*, isto é, um resumo do problema até aqui enfrentado de modo esparso e concentramo-nos no principal deles, a saber: a confluência dos temas na direção do estabelecimento da necessidade de uma primeira determinação filosófico-conceitual, o ponto de partida condicionante de toda filosofia racional.

No capítulo dez apresentamos o que se pode chamar de panorama canônico da certeza sensível. Trata-se de uma retomada daquilo que, cremos, são seus temas essenciais e, dentre estes, o da possibilidade da filosofia.

No capítulo onze é onde apresentamos a articulação mais importante envolvendo a certeza sensível, a saber, a articulação que diz respeito à significação. No capítulo final desta tese chegamos às seguintes constatações: há na certeza sensível [1] a exigência de determinação conceitual, [2] o estabelecimento de uma condição universal de significação ou das condições de possibilidade para o discurso significativo, [3] a significação é requerida mesmo para o nível mais elementar de conhecimento. Afirmamos, portanto, que há na certeza sensível uma espécie de teoria hegeliana da significação. O capítulo tornou-se um pouco longo devido à centralidade do tema.

Finalmente, na Conclusão, tratamos de retornar à tese elementar de todo o meu texto de uma maneira mais livre, pois a conclusão propriamente dita

desta Tese está apresentada no décimo primeiro capítulo, corolário de tudo anteriormente escrito. Na seqüência temos a relação das fontes utilizadas.

I – A *Fenomenologia do Espírito*

O Prefácio e a Introdução da *Fenomenologia do Espírito* não nos dão nenhum resumo dos argumentos que constituem a obra. Eles, ao contrário, apenas negam a possibilidade de se fazer qualquer resumo ou apresentação sumária do conteúdo do livro. E isso deve-se à própria natureza do assunto e ao modo como o texto aborda o assunto. O assunto é a possibilidade da compreensão racional do mundo e de uma exposição discursiva a seu respeito. Segundo Hegel, qualquer prefácio, resumo, introdução ou preâmbulo, à medida que não apresenta as etapas constitutivas dos argumentos em sua totalidade, falha no seu propósito. Esta falha ocorre porque deixa lacunas no seu discurso e pode, com isso, torná-lo incompreensível, paradoxal ou irracional; o que justamente quer ser evitado por Hegel. A melhor introdução, portanto, só pode ser a apresentação dos paradoxos presentes nas diferentes filosofias e a explicitação da causa de cada um deles. Uma vez que qualquer argumentação positiva é mais que introdução, uma apresentação dos pontos negativos contrários pode funcionar como uma introdução.

Diferentes interpretações da *Fenomenologia do Espírito* concordam com este propósito elementar da obra, a saber, o propósito crítico e introdutório, embora discordem em outros aspectos. Não se trata aqui de discutir cada uma das diferentes interpretações da *Fenomenologia do Espírito*, mas de buscar as que pretendam encontrar um elemento unificador da obra. Ao invés de problematizar o texto, o que pode nos levar a total perda do seu sentido unitário, o objetivo primeiro aqui é encontrar a sua faceta mais inteligível e consistente, o seu elemento unificador. A menos que se abra mão disso, primeiramente o texto deve ser percorrido e considerado em sua totalidade, desconfiando das teses que tentam sustentar supostas interrupções, quebras, mudanças de planos por parte do autor ou fragmentações de qualquer natureza.

Assim, se há um argumento de Hegel, nenhum prefácio ou introdução a ele pode substituí-lo. Hegel tem o propósito racional de compreender e exprimir o mundo de modo consistente; ou seja, torná-lo adequadamente compreensível para nós e filosoficamente sustentável em si mesmo.

O Prefácio e a Introdução não cumprem, portanto, um papel constitutivo do argumento propriamente dito, mas têm certamente uma função contextual. Eles apresentam a posição de Hegel em relação ao chamado misticismo filosófico, a saber, uma espécie de irracionalismo intuicionista representado principalmente por Jacobi e Schelling⁵ através respectivamente do *salto mortale* e da *intuição intelectual*. Tanto Schelling quanto Jacobi tentavam à época conciliar filosofia e algo que se encontrava fora dos limites do discurso, isto é, ambos apelavam para uma forma de sentimento inexplicável em palavras. Ora, se é assim,

⁵ Tanto Schelling quanto Jacobi são partidários de um tipo de procedimento que Hegel condena por ser incompatível com a racionalidade discursiva ou, noutros termos, mediação racional. Ambos filósofos levam suas demonstrações até um certo ponto, depois concluem com uma solução de tipo imediatista. Veja-se, por exemplo, BECKENKAMP, *Entre Kant e Hegel*, pp. 43-44.

então ambos estão na direção oposta daquilo que Hegel pretende. Hegel pretende encontrar uma explicação plenamente racional do mundo, ou seja, discursivamente viável. Na metáfora de Hegel, um tiro de pistola nunca é racional.

Para lidar com o tipo de problema exemplificado pelos intuicionistas, a saber, a inconsistência teórica de diferentes propostas filosóficas, Hegel apresenta na Introdução à *Fenomenologia do Espírito* a sua concepção metodológica. O seu meio de avaliar a consistência teórica de uma filosofia que pretende ser a explicação racional do mundo é a crítica imanente⁶. Este método, consiste em avaliar uma teoria a partir dos princípios mesmos sustentados por essa teoria e examinar a capacidade de resistir a si mesma como teoria. Não é demais rememorar um preceito proveniente da lógica elementar, a saber, que nenhuma teoria pode abandonar o princípio de não-contradição (PNC) sem ter com isso comprometido toda a racionalidade do seu discurso.

Com este breve aceno a algumas concepções contidas no Prefácio e na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*, podemos passar ao exame dos paradoxos que surgirão naturalmente do interior das teorias abordadas por Hegel. Com o passar dos capítulos da *Fenomenologia do Espírito* e com a concorrente sensação de que nenhuma posição filosófica é ou foi plenamente consistente, passamos a nos questionar como vislumbrar a possibilidade de um discurso racional acerca do mundo, como oferecer uma teoria consistente que cumpra a tarefa na qual, segundo Hegel, todas as outras falharam. É verdade que alguns chegaram bem perto da consistência, mas igualmente falharam.

Retomemos em linhas gerais a *Fenomenologia do Espírito*.

⁶ No *Jornal Crítico de Filosofia*, editado por Hegel e Schelling em Tübingen, temos o tema da crítica imanente abordado no artigo que serve de introdução ao jornal. Trata-se do “*Introdução. Sobre a essência da crítica filosófica em geral, e sua relação com o estado atual da filosofia em particular*”. Cf. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, pp.117-128.

Passemos à Certeza Sensível, primeiro modelo filosófico (primeira figura da consciência) e também local ideal para que possamos exemplificar cada etapa do processo hegeliano de crítica imanente.

O exame empreendido pela *Fenomenologia do Espírito* inicia seguindo uma regra metodológica simples: deve-se partir do mais simples e imediatamente dado e avançar para o mais complexo. Segundo Hegel, o modelo filosófico cujos princípios são os mais simples e imediatamente dados é o chamado por ele de certeza sensível⁷. Este modelo caracteriza-se como o que dá a explicação mais simples do mundo, pois tem por princípio que o mundo é conhecido racionalmente se consideramos que nosso conhecimento dele se dá através do conhecimento imediato dos indivíduos que o compõem.

Por ser uma concepção cuja característica é tomar as entidades como indivíduos, a certeza sensível apresenta-se como um modelo tão simples e imediato que sequer pode utilizar conceitos, uma vez que conceitos são sempre universais e deixam escapar a individualidade como tal.

Convém explicitar aqui um dualismo original neste modelo, a saber, o dualismo entre individualidade e universalidade. Desde o modelo mais simples este dualismo já está presente.

O instrumento de conhecimento da certeza sensível é a sensibilidade e a sua maneira de demonstrá-lo é o discurso racional. Precisamos admitir que um conhecimento não perde nada por ser comunicado a outras pessoas. Entretanto, a linguagem é algo muito peculiar, ela converte em generalizações conceituais o que os sentidos apreendem imediatamente como indivíduos. Ora, os princípios da certeza sensível recomendam que somente a sensibilidade seja utilizada como fonte

⁷ Certeza Sensível é o primeiro Capítulo da *Fenomenologia do Espírito*.

e meio de conhecimento, mas no momento de expressar conhecimento ele apresenta-se como algo não sensível e não imediato. Temos aqui um paradoxo. A certeza sensível não parece um modelo consistente.

Entretanto, a crítica de Hegel a este modelo é a de que nele qualquer ente individual como tal não pode ser elaborado conceitualmente, não pode ser captado pelo conceito sem perder seu estatuto de indivíduo e converter-se em um ente universal. O indivíduo só pode ser captado pela sensibilidade, isto é, apreendido, sentido.

Se o objetivo é obter uma teoria que forneça um discurso racional, e portanto conceitual, acerca do mundo, então o mundo não pode ser considerado como algo composto de entidades individuais, pois estas não são apreendidas conceitualmente e, portanto, não podem fazer parte da linguagem. Uma característica deste modelo ilustrado pela certeza sensível é que ele pensa erroneamente o ente individual como se fosse constituído por uma essência única e individuadora.

Além disso, não apenas não podemos considerar racionalmente o mundo como composto de individualidades, mas nem sequer saímos do âmbito da universalidade, do âmbito discursivo. O mundo quando passa a ser objeto de uma explicação racional que busca a maior consistência possível, mesmo quando nos referimos a ele como um mero *isto*, não passa de algo ainda mais abstrato, mais conceitual e universal do que aquilo que ordinariamente achamos ou cremos saber a seu respeito. O que achamos (*meinen*, no idioma de Hegel⁸) que dizemos e o que de fato dizemos são coisas diferentes.

⁸ Veja-se o título completo do primeiro Capítulo da *Fenomenologia do Espírito*. Lá temos a primeira ocorrência significativa de *Meinen*.

A explicação fornecida pela certeza sensível segundo a qual a individualidade era pensada como sendo constituída por um tipo de essência única individual não resiste ao teste da comunicação do conhecimento. Ao tentar exprimir seu conhecimento sensível sobre o indivíduo apreendido sensivelmente, a certeza sensível só consegue exprimir universais.

Ao chegar a este ponto ocorre a transição para o exame de outro modelo filosófico. Segundo a proposta de Hegel, este novo modelo filosófico deve ser resultado de uma exigência conceitual que não foi suprida pelo modelo anterior. A exigência, no caso, é o abandono dos princípios basilares do modelo. Assim, se o modelo anterior tivesse feito a alteração conceitual necessária para livrar-se de suas aporias, ele já teria se alterado como modelo e não seria mais apenas certeza sensível pura e simples, mas algo nuançada.

Como este estudo leva em conta que se tenha presente aspectos elementares da certeza sensível, é necessário fazer uma retomada do argumento de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. O trabalho mais detalhado de exploração e explicitação das estruturas constitutivas da *Fenomenologia do Espírito* já foi feito muitas vezes.⁹

No primeiro argumento da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel pretende testar os princípios de um tipo de tese filosófica que adota a possibilidade do conhecimento imediato e não conceitual.

Segundo Hegel, a forma de conhecimento mais imediata que se pode conceber é a que não exige a presença dos conceitos, ao que ele dá o nome de

⁹ E foi feito inclusive no espírito estruturalista do século passado. Para constatá-lo basta ver o texto de Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, publicado em 1968 numa coleção dirigida por Martial Gueroult, que é um dos principais representantes do estruturalismo na filosofia.

certeza sensível. Esta seria a mais simples e primitiva forma de saber e, por isso, é por onde se deve iniciar a investigação.

O título do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, *A Certeza Sensível*, contém a expressão utilizada para referir às duas principais características do modelo filosófico aqui analisado: *certeza* está para imediatidade assim como *sensível* está para não conceitual. Deste modo, a certeza sensível é uma designação daquele modo de sabedoria capaz de existir na imediatidade e na ausência de conceitos.

Vários filósofos poderiam ser tomados como representantes deste modelo filosófico que, devido suas características elementares, pode ser chamado, entre outras alcunhas, de realismo ingênuo, pois conta, sem mais, com a realidade de algo. No entanto, Hegel não cita nomes. O fato de não citar nomes sugere que o importante no texto é a tese filosófica em questão, e não tanto o seu representante histórico. Também podemos entender esta sugestão do seguinte modo: a tese filosófica é necessária, já o seu representante histórico não o é.

O realismo ingênuo da *Certeza Sensível* pode ser de dois tipos: um é o que sustenta a realidade do objeto, outro é o que sustenta a realidade do sujeito. Ambos tipos de realismo o fazem de modo imediato, sensível e não conceitual.

O primeiro tipo de realismo analisado por Hegel é o que pretende obter um conhecimento verdadeiro do objeto, tomando-o como uma entidade que é incondicionada em relação ao sujeito. A passagem textual que melhor exprime essa posição, é a seguinte: "ele é, tanto faz que seja conhecido ou não."¹⁰ O conhecimento do objeto, deste modo, é condicionado pela realidade do objeto. E o objeto é, nestes termos e por definição, imediatamente verdadeiro. A sua verdade

¹⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §93.

não sofre nenhuma influência de coisa alguma e nem se altera por nenhuma mediação.

Portanto, a tese da *Certeza Sensível* é a seguinte: "o singular sabe o puro *este*, ou seja, sabe o *singular*."¹¹ O realismo ingênuo acredita que a verdade reside naquilo que a intuição sensível fornece. Expressar o conhecimento da verdade não deveria ser aqui um problema, pois o conhecimento genuíno, verdadeiro, deve poder ser acessado por todos, deve poder ser compreendido universalmente, isto é, deve poder ser transmitido pela linguagem. Hegel exprime isso da seguinte maneira: "(...) uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos."¹²

Temos, portanto, até então e como resultado de uma primeira análise, dois elementos fundamentais: uma tese e um critério.

A tese é a do conhecimento verdadeiro de entidades singulares. O critério é aquele que afirma a universalidade da verdade e do conhecimento através da necessidade de ser expresso pela linguagem. Note-se que aqui eu utilizo o termo linguagem no sentido determinado por Cunha e Cintra como aquilo que designa "todo sistema de sinais que serve de meio de comunicação entre os indivíduos."¹³

O conhecimento verdadeiro não pode ser ao mesmo tempo singular e não singular. E nem pode ser parcialmente verdadeiro, como se a verdade pudesse ser graduada, como se houvesse algo mais verdadeiro do que algo menos verdadeiro. Uma das maneiras pela qual Hegel demonstra a incoerência da *Certeza Sensível* é submetendo-a a uma experiência sensível. Uma experiência sensível,

¹¹ *Fenomenologia do Espírito*, §91.

¹² *Fenomenologia do Espírito*, §95.

¹³ CUNHA, C.; CINTRA, L. *Nova Gramática do Português Contemporâneo*. RJ, Nova Fronteira, 2001, p.1.

pelo menos em tese, não deve transgredir nenhum princípio da sua forma peculiar de conhecimento, a certeza sensível. Hegel diz que se anote uma proposição reputada pela certeza sensível como verdadeira. Ao fazê-lo, Hegel está afirmando que mesmo o conhecimento mais simples precisa passar pelo critério da transmissão pela linguagem, isto é, por aquele critério científico por natureza: a universalidade.

Note-se que este critério fundamental da ciência em sentido amplo não é trazido pronto e enxertado na *Fenomenologia do Espírito*, ele é obtido pela própria *Certeza Sensível* e através do exame de suas premissas. É verdade que Hegel deve saber de antemão que o resultado obtido será exatamente o que ele espera, mas o que Hegel também sabe é que não pode, devido aos seus próprios princípios metodológicos, introduzir uma tese, um critério ou algo do gênero, sem pôr antes a sua demonstração, a sua apresentação.

A forma de explicitar a incompatibilidade entre a verdade propalada pela certeza sensível e a sua noção de objeto se dá através do realce do conflito entre o que é intuído sensivelmente e o que é expresso pela linguagem. Em uma palavra: o conflito entre tese e critério.

A verdade que a certeza sensível defende é limitada à intuição sensível, que intui sensivelmente entidades singulares, objetos individuais no espaço e no tempo.¹⁴ A *Certeza Sensível* é um modelo de conhecimento que, como diz um jovem *scholar*, prioriza a apreensão em relação à compreensão.¹⁵ O erro da certeza sensível, *prima facie*, está em pretender que os seus princípios forneçam mais do que meras opiniões contingentes, isto é, está em pretender ser portadora de conhecimento necessário.

¹⁴ Cf. EMUNDT; HORSTMANN, p.45.

Perguntas como as que ocorrem no interior do capítulo da *Certeza Sensível* (Que é o isto? Que é o agora? Que é o aqui?)¹⁶ precisam ser entendidas como uma indagação sobre o estatuto das palavras utilizadas pela certeza sensível em suas verdades anotadas. As três perguntas citadas acima não se referem a um objeto individual localizado no espaço e no tempo, mas sim ao uso inadvertido de termos que exigem princípios que a certeza sensível não dispõe ou não está autorizada a utilizar. A pergunta é sobre a palavra "isto", a palavra "aqui" e a palavra "agora". Elas são o que Hegel chama de universais. Para Hegel, um universal é o seguinte: "um tal Simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo - um *não-isto* -, e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato verdadeiro da certeza sensível."¹⁷ Isto, aqui e agora são, antes de mais nada, palavras.

A constatação de Hegel quanto à certeza sensível é que esta pretende dizer os objetos como tais. Como a certeza sensível, por seus próprios princípios, é ou pretende ser um conhecimento imediato, sensível e não conceitual, não está ainda de todo excluído que ela pretenda enunciar o sensível singular como singular. Mas Hegel é categórico quanto a esta possibilidade, diz ele: "(...) está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que visamos."¹⁸ Ora, como se poderia admitir a hipótese de um indivíduo dizer alfaces, edifícios ou deuses?

O exame empreendido por Hegel na certeza sensível aborda três termos: isto, agora e aqui. Cada um deles refere-se, respectivamente, a algo no

¹⁵ Cf. STERN, p.44.

¹⁶ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §95.

¹⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §96.

¹⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §97. "Visamos" traduz o verbo *meinen*. Isto ainda será nosso objeto de estudo, pois há vários elementos importantes a considerar em torno deste termo e, principalmente, do verbo substantivado *Meinen*, que aparece no título do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*.

espaço e no tempo (isto), a algo no tempo (agora) e a algo no espaço (aqui). Portanto, para que seja possível a referência ao objeto, precisa haver determinação por meio de algo que não estava previsto nos princípios da certeza sensível, ou seja, a determinação através das *noções* de espaço e tempo; quer sejam tomadas em conjunto, quer sejam tomadas isoladamente. O objeto sensível singular intuído é, nestes termos, contingente. Necessária é a condição de determinação no espaço e no tempo. Ora, espaço e tempo são noções que não pertencem à certeza sensível como tal. E não pertencem a ela por uma razão muito simples: porque são conceitos. Além do fato de espaço e tempo serem conceitos e a certeza sensível ser não conceitual, espaço e tempo não podem, eles mesmos, ser intuídos. Pode-se intuir um objeto no espaço e no tempo, mas não o espaço e o tempo. Não cabe aqui discutir o estatuto destes conceitos, mas simplesmente constatar e admitir que são conceitos.

Como os conceitos de espaço e tempo, como também todo e qualquer conceito, são abstratos e caem fora do esquema teórico da certeza sensível enquanto realismo ingênuo do objeto, por esta razão resta agora a possibilidade de um outro realismo ingênuo, a saber, o do sujeito portador das noções abstratas e conceituais. Assim, o objeto já não é mais incondicionado como pretendia a certeza sensível, não há mais aquela indiferença quanto a ser conhecido ou não.¹⁹ Sabemos agora que o objeto é condicionado pelas noções de espaço e tempo, fato que o exclui como algo verdadeiro para os parâmetros da certeza sensível enquanto realismo ingênuo do objeto. Agora o objeto é, de um ponto de vista, condicionado pelos conceitos do sujeito, pelos conceitos empregados por ele, de modo que a verdade, nos padrões da certeza sensível, está agora no Eu. Mas a peculiaridade da

¹⁹ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §93.

certeza sensível insiste na imediatidade sensível e não conceitual do Eu singular, único, porém com habilidade discursiva.

A palavra empregada pela certeza sensível para designar aquilo que ela entende como sendo a verdade segundo os seus critérios (imediato, não conceitual e sensível) também é um conceito abstrato, universal e que não pode ser intuído sensivelmente. A palavra empregada é *Eu*. Mas a palavra Eu é outro universal e não um sujeito ou um objeto sensível. Podemos, cada um de nós, ter a intuição sensível de nós mesmos, ou seja, de um eu singular imediatamente dado, mas jamais podemos dizer o que intuímos; do mesmo modo e no mesmo sentido em que não podemos dizer alfaces.

Com isso, vimos duas tentativas da certeza sensível de se sustentar pelos seus próprios princípios e duas estratégias para isto. Estratégia é uma palavra mais adequada para designar os engenhos da certeza sensível, uma vez que ela não usa, propriamente, argumentos.

A certeza sensível propõe a intuição imediata como modo de conhecer algo verdadeiramente, Hegel objeta que a linguagem que expressa o conhecimento não comporta a relação imediata que o puro intuir empírico exige.

A certeza sensível utiliza, então, um último recurso, a saber, a afirmação da pura intuição não verbal como modo de conhecimento verdadeiro, ou seja, ela propõe o abandono da esfera discursiva. É uma tentativa radical, já que a esfera da linguagem é um problema que a certeza sensível não consegue equacionar. Como a objeção à certeza sensível é sempre baseada também na exigência de universalidade, mediação e na utilização de noções universais da linguagem, o último argumento de Hegel consiste na exclusão da certeza sensível propriamente dita do universo da linguagem discursiva. Agora o acesso da certeza

sensível à verdade se dá através da indicação,²⁰ apontando o dedo para a coisa. A idéia da certeza sensível é poder captar algo em um instante como a verdade imediata, independentemente do uso da linguagem, valendo-se apenas de gestos. Entretanto, segundo Hegel, entre a intuição sensível imediata e a indicação há uma mediação, há a exigência da compreensão de que espaço e tempo estão necessariamente envolvidos no ato mesmo de indicar algo. Algo é, sempre, algo determinado. Caso algo fosse indeterminado, seria algo sem sentido. Com isso a certeza sensível soçobra.

Propriamente falando, não há possibilidade de sucesso para a certeza sensível, ela jamais será capaz de tornar-se um conhecimento.

Hegel entende que a certeza sensível, segundo seus próprios princípios, deveria poder dizer verdadeiramente o objeto sensível intuído sensivelmente. Ora, é impossível dizer objetos, apenas é possível dizer palavras que designam objetos. Vejamos esta passagem textual esclarecedora:

"Se quisessem *dizer* efetivamente este pedaço de papel que 'visam' - e se *quisessem dizer* [mesmo] - isso seria impossível, porque o isto sensível, que é 'visado', é *inatingível* pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si. Ele seria decomposto numa tentativa efetiva para dizê-lo (...)." ²¹

Considerando que as entidades singulares são acessadas apenas pela intuição sensível imediata, que a linguagem só é capaz de lidar com universais e que o conhecimento é essencialmente universal e discursivo, considerando tudo isso, fica evidente que não é possível o saber imediato e não conceitual, ou seja, intuitivo

²⁰ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §105.

²¹ *Fenomenologia do Espírito*, §110.

e não discursivo. Está excluído que possa haver conhecimento de entidades singulares através da intuição sensível imediata. Em outros termos, a certeza sensível é insustentável enquanto base de um projeto epistemológico, enquanto figura da consciência e enquanto modelo filosófico.

A *Certeza Sensível* é uma figura da consciência que, como as demais presentes na *Fenomenologia do Espírito*, representa uma dada concepção filosófica que se baseia em alguns princípios tomados como adequados por este modelo filosófico para fornecer o conhecimento verdadeiro. A noção de conhecimento verdadeiro ainda não está plenamente estabelecida por Hegel nesta altura da *Fenomenologia do Espírito*. Mas pela análise da certeza sensível vemos que o objeto singular como tal não pode ser conhecido verdadeiramente pela intuição imediata sensível somente. No âmbito da certeza sensível, a contingência da aparência só permite a obtenção de múltiplas opiniões que, como tais, mudam sem nenhuma base científica.

No entanto, pela análise da certeza sensível, chegou-se a um resultado positivo, fruto da crítica ao modelo sustentado por ela: a verdade tem de ser universal e necessária. Esse resultado obtém-se por redução ao absurdo da tese oposta, a saber, que a verdade é singular e contingente. Se a verdade é singular e contingente, a verdade é opinião, o que é absurdo. Se a verdade não é contingente, então é necessária; e se não é singular e nem particular, então é universal.

A nova tentativa de dar uma explicação racionalmente consistente do mundo irá considerá-lo como algo constituído de indivíduos que, como individualidades absolutamente únicas, não podem ser expressos discursivamente – esse foi o ponto onde o modelo da certeza sensível perdeu a consistência –, mas que devem poder ser explicados como individualidades constituídas por algo que é

também constitutivo de outra individualidade, de outra entidade individual. Assim, nesta nova alternativa filosófica, neste novo modelo explicativo ou nesta nova figura da consciência, a individualidade é pensada como constituída por um universal concebido como propriedade sensível comum a muitos. Esta é a forma mais intuitiva de pensar a universalidade, pensá-la como propriedade sensível comum a muitos.

Mas há um problema aqui. A noção de universalidade veiculada por este modelo filosófico é a que considera universal aquilo que é comum a muitos. Assim, *cúbico* é um universal, pois há muitas coisas que são cúbicas e, portanto, este atributo cumpre a exigência para algo ser considerado um universal, a saber, ser comum a muitos. No exemplo de Hegel, o sal é cúbico, isto é, o cristal de sal é formado por uma rede cúbica de íons de sódio e cloro. Assim o halita, a piritita e o diamante também são cúbicos neste mesmo sentido. Neste modelo o problema é o de determinação da individualidade. Se pensarmos o ente individual como idêntico às suas propriedades, então ele não se distingue das propriedades elas mesmas, dissolvendo-se a individualidade numa multiplicidade de propriedades. Por outro lado, se admitimos que a individualidade é o substrato ao qual as propriedades aderem como predicados seus, então voltamos a pensar a individualidade como uma espécie de essência única individual e, assim, recaímos no problema da impossibilidade de um discurso racional a seu respeito.

Podemos notar que há uma oscilação entre unidade e multiplicidade, entre identidade e predicação, entre individualidade e universalidade. Essa impossibilidade de nos decidirmos por um dos extremos entre os quais a teoria proposta por este modelo oscila é uma consequência da própria teoria em questão, que se tornou inviável, inconsistente.

A idéia de uma universalidade baseada na observação não daquilo que os indivíduos têm de comum entre si, mas numa visão mais científica e menos intuitiva de mundo, conduz à noção de força. A força não é algo observável e parece escapar à aporia um/muitos gerada dentro da concepção de uma espécie de ontologia do senso comum onde a universalidade das propriedades contrastava com a individualidade da coisa. Há um deslocamento da concepção de universal sensível e intuitivo para a noção de universal que dispensa esse recurso ao sensível.

Através dessa nova maneira de ver o mundo, este modelo filosófico se apresenta mais apto a fornecer uma concepção com menos aporias e mais próxima de uma explicação racional consistente, pois neste novo modelo a aparência sensível é separada da verdadeira essência das coisas, qual seja, a força. Essa separação, entretanto, cria mais problemas do que soluções, e o principal deles é uma barreira entre o mundo da universalidade da força e o mundo dos fenômenos empíricos, o mundo apreendido, intuído sensivelmente. Na verdade, nós ficamos aquém deste último, ficamos dentro dos limites do intelecto. O mundo dos fenômenos empíricos ficou, assim, além do alcance dos nossos poderes intelectuais,²² por isso o nosso mundo é um mundo supra-sensível (*übersinnliche Welt*).

O risco de um discurso vazio está muito próximo, parece que este modelo se dirige para uma explicação de si mesmo pressupondo a si mesmo. A concepção de leis universais subjacentes às entidades individuais que aparecem para nós conduz a um quadro explicativo do mundo que não o explica em sua totalidade. Neste modelo, há algo de que não se pode falar com consistência, algo

²² Cf. Stern, p.62.

que escapa aos nossos poderes racionais, ao nosso intelecto, a saber, o mundo real, concreto, composto de indivíduos captados por nossos sentidos.

A conseqüência do modelo de explicação científica do mundo cujo conceito principal é o conceito de força é, na raiz e a partir de seus próprios princípios, a impossibilidade de um discurso racional consistente acerca do mundo em sua totalidade. Neste modelo há coisas que podemos pensar, mas que não podemos integrar num discurso explicativo do mundo, discurso este isento de contradições, aporias, paralogismos, antinomias, entre outras coisas a serem evitadas.

A transição do Capítulo III (Força e Entendimento) para o Capítulo IV (A Verdade da Certeza de Si Mesmo) marca também a transição da Consciência (composta pelos três primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*) para a Consciência de Si (composta apenas pelo capítulo quarto). No que diz respeito a esta transição, talvez o único ponto não polêmico seja a simultaneidade de transições apresentada acima. Há muita discordância entre as linhas interpretativas acerca da correção desta transição, acerca das razões que a tornam consistente e coerente com o propósito, com o plano geral da obra e com a concepção hegeliana de filosofia como sistema.

Temos a linha interpretativa dos kantianos (Pippin, Rockmore, Stewart), que vê aqui uma passagem do realismo para o idealismo. Temos, por outro lado, a linha interpretativa de fundo kojèveana (Kojève, Harris), que vê aqui uma passagem da teoria para a prática. Não discutirei aqui nenhuma delas. Apenas anoto que a primeira é altamente problemática, pois coloca Hegel como uma espécie de seguidor de Kant e como alguém disposto a solucionar os problemas que Kant não solucionou, *grosso modo*, a partir dos mesmos princípios de Kant; e a segunda

é mais plausível que a primeira, embora seja demasiado simplista para encontrar a conexão da *Fenomenologia do Espírito* com o programa sistemático da filosofia de Hegel. As duas linhas interpretativas caem ou no privilégio da prática, ou no da teoria sobre o todo, i.e., são unilaterais. E a unilateralidade, segundo Hegel, é fonte de inconsistência.

Os modelos de explicação do mundo apresentados na parte denominada Consciência (Certeza Sensível, Percepção e Entendimento), pelo fato de serem orientados pelo objeto que deveria ser captado por nós, não foram capazes de se sustentar com consistência. As aporias e contradições internas estavam presentes desde o modelo mais simples de conhecimento, desde o empiricamente intuitivo, até o modelo mais complexo do entendimento inteiramente abstrato.

De um extremo a outro, isto é, da apreensão imediata empírica sensível até o entendimento puramente intelectual do mundo estão compreendidas e esgotadas as possibilidades teóricas tradicionais de explicação racional consistente do mundo cujo propósito é dizer o objeto (ou seja: *o mundo*) como uma individualidade concreta radicalmente distinta do sujeito conhecedor.

Uma vez que a universalidade ficava do lado do sujeito e a individualidade do lado do objeto concreto no mundo, instalou-se no modelo filosófico assim orientado uma dificuldade insuperável. Hegel certamente ainda não apresenta a proposta de solução, mas não pretende tornar-se um cético - de longe a posição mais coerente a partir do apresentado na *Fenomenologia do Espírito*. Ao contrário, Hegel pretende ir mais fundo na investigação e verificar se não há um problema da ordem dos fundamentos deste modelo teórico como um todo, uma vez que todos eles padecem da mesma inconsistência. Hegel irá propor um exame das

categorias elementares da filosofia tradicional. Essa tarefa ele irá executar na sua obra que se reputa a mais difícil, a *Ciência da Lógica*.

Aqui na *Fenomenologia do Espírito* a tarefa é outra de agora em diante, a saber, testar a consistência de um modelo orientado para o sujeito e que, portanto, privilegia a prática na tentativa de fornecer uma explicação plausível e consistente do mundo: a consciência de si.

A consciência como um todo, com suas três figuras, se encontra numa aporia insuperável causada pelo modelo mesmo por ela adotada. Neste modelo, o objeto é algo dado, é um pressuposto que está perante o sujeito. Há com isso uma distinção e uma separação radicais entre eles.

A tentativa de Hegel, como filósofo, consistiu em elaborar um modelo de explicação do mundo que não fosse inconsistente como o modelo que a consciência propunha em suas três facetas presentes na *Fenomenologia do Espírito*. Hegel entende que a característica problemática deste modelo é a absoluta exterioridade do objeto, tornando-se impossível dizer algo consistente a seu respeito a partir dos princípios que o fundamentam e estruturam. A característica torna-se explícita como uma espécie de dualismo, o que também ressalta o dualismo como um gênero que se sobressai.

Assim, o sentido teórico da Consciência de Si pode ser apontado já em sua abertura, na passagem em geral chamada de *dialética do senhor e do escravo*. A aparente ruptura com a primeira parte da *Fenomenologia do Espírito* (capítulos I, II e III) se explicita como uma alternativa teórica que Hegel propõe como capaz de solucionar as aporias encontradas nos modelos anteriores. Hegel vai alterar o estatuto do objeto. Anteriormente dado como distinto e radicalmente separado do sujeito, agora o objeto recebe toda uma elaboração teórica especial para torná-lo

criação do sujeito e, assim, para preservar a distinção entre o sujeito e o objeto, mas também para eliminar a separação radical existente entre eles no modelo da consciência. Deste modo, refazendo a ligação entre sujeito e objeto, Hegel pretende ter encontrado uma solução para escapar às inconsistências perante as quais todos os modelos anteriores de explicação tiveram de ceder.

A assim chamada *dialética do senhor e do escravo* (*Fenomenologia do Espírito IV, A*) apresenta dois elementos que Hegel irá impor como necessários para a sua busca por uma explicação consistente. O primeiro elemento pode ser observado no título sugestivo de *Fenomenologia do Espírito IV, A*: "Independência e Dependência da Consciência de Si – Dominação e Servidão". Entre independência e dependência, Hegel opta não por acaso pela dependência, pois o sentido da consciência de si aparece através de um outro, ressaltando que sua noção de significação é de cunho holista, ou seja, os conceitos só adquirem sentido pleno quando associados a outros conceitos. Por exemplo: o conceito de objeto só adquire sentido através do conceito de sujeito. O segundo elemento é a reforma no estatuto do objeto e também do sujeito. Não podendo mais concebê-los isoladamente, Hegel constrói uma teoria que faz do objeto em geral um produto do sujeito, e deste um produtor de objetos. Na relação de dominação e servidão, de independência e dependência, é a partir da relação de dependência do escravo que surge a produção de significado. Nas palavras crípticas de Hegel, a consciência de si só é consciência de si (ou seja: só tem sentido, significado) se ela se desenvolve na dependência. Primeiro na dependência da vida, depois na do senhor, depois na dependência do objeto de desejo, depois ainda, através do trabalho, seu sentido está condicionado ao resultado de sua atividade. Hegel apresenta uma cadeia de conceitos que vão estabelecendo os seus significados entre si, sem nunca perder a ligação originária que têm.

O ponto mais importante destes esboços de sistema lançados fragmentariamente ao longo da *Fenomenologia do Espírito* é a valorização da atividade formadora universal do servo, escravo, enfim, daquele que ocupa o lugar de dependente na relação. Com esse novo estatuto da relação entre o sujeito e o objeto, Hegel dá um passo atrás em relação aos ordinários sujeito e objeto. Ao invés de concebê-los como distintos e separados na raiz, Hegel os pensa holisticamente, i.e., como conceitos que só têm sentido na sua relação e que, fora dela, sem qualquer sentido, só produzem teorias cujas conclusões são aporéticas, contraditórias, inconsistentes.

Estabelecidas as novas bases teóricas (especialmente entre *IV* e *IV,A*), o que se segue ao Capítulo *IV,A* (*IV,B: Liberdade da Consciência de Si: Estoicismo, Ceticismo e Consciência Infeliz*) é uma apresentação das possíveis conseqüências da constatação da falência do modelo não holista. Temos os problemas (*Fenomenologia do Espírito* I, II e III), a solução (holismo) e os que não vêem a solução, só o problema.

O estoicismo, o ceticismo e a consciência infeliz constituem uma transição para uma nova atitude perante o problema da consistência teórica de uma dada explicação do mundo. Como Hegel havia introduzido através da consciência de si uma nova estrutura sujeito-objeto, onde o componente ativo é fundamental para a constituição do sentido de ambos, ele examina agora possíveis desvios neste novo modelo para poder apontar suas contradições ou inconsistências e, assim, descartá-los. O desvio padrão é o unilateralismo gerado a partir da pressuposição da distinção e separação radical entre sujeito e objeto. Cabe a Hegel explicitar este pressuposto que torna qualquer teoria inconsistente.

O Estoicismo é apresentado como um modelo cuja perspectiva filosófica é vinculada ao lado do servo ou escravo (de acordo, por exemplo, com a interpretação de Kojève²³) pelo fato de este, em seu trabalho, lidar com disciplina, medo da morte, resignação, obstinação, etc. Mas o estoicismo a ser considerado é o antigo, cuja característica é ser um tipo de racionalismo primitivo, circunscrito à subjetividade individual, como se o escravo se fechasse em si e não olhasse mais o mundo. Nisso, o estóico se perderia do mundo ficando em meras generalizações, ou seja, cairia novamente no problema universal versus individual. Hegel diz que os estóicos não têm condições de oferecer um critério de verdade em sua epistemologia e que não passam de, por assim dizer, dogmáticos otimistas.

O Ceticismo²⁴ é explicitamente contraditório consigo mesmo, pois na sua descrença acerca dos poderes da razão ele retorna a um sensualismo e, com isso, declara que a realidade não passa de mera aparência e que o pensamento é impotente para conhecer as coisas para além disso. Ora, a conduta cética leva a um anti-racionalismo e ao mesmo tempo prega que a satisfação racional, i.e., a consistência teórica, é impossível para nós. Isso leva a dois erros: contradição performativa e petição de princípio.

A Consciência Infeliz não é ingênua como as duas posições anteriores. O estoicismo e o ceticismo acreditavam que podiam dar conta de maneira satisfatória do mundo, mas suas teorias eram, de algum modo, inconsistentes. A Consciência Infeliz é ciente de sua natureza inconsistente, de sua essência contraditória. A Consciência Infeliz é não por acaso infeliz: ela sabe que não pode ir além das aparências do mundo mutável da sensualidade, mas sustenta que só pode

²³ Cf. *Introdução à Leitura de Hegel*.

²⁴ A propósito do Ceticismo em Hegel pode-se ver o seu artigo sobre a relação do ceticismo antigo e moderno e a passagem das suas lições sobre História da Filosofia.

obter satisfação (quicá consistência teórica) indo para além dele. Trata-se, em outras palavras, de hipocrisia. E a suposta dor²⁵ da consciência infeliz só pode ser proveniente da culpa gerada pela hipocrisia.

Como se vê, trata-se de uma atmosfera altamente pessimista onde persiste a distinção e a separação radical entre o indivíduo e o universal, ou seja: entre o indivíduo finito e contingente e o "reino" da razão universal, eterna e necessária. Oração, trabalho e penitência serão os elementos utilizados pela Consciência Infeliz para tentar conviver com sua infelicidade (entenda-se: inconsistência).

Mas Hegel logo passa desse contexto de religiosidade pessimista para uma outra esfera de otimismo racionalista, pois já detectou na Consciência Infeliz um número suficiente de inconsistências para descartá-la.

A Razão (*Fenomenologia do Espírito V*) caracteriza-se por um exame dos tipos de racionalismo que tentam dar uma explicação consistente do mundo. Todas elas, no entanto, caem na abordagem simplista entre indivíduo e universal. Hegel trata aqui do idealismo e da modalidade científica de racionalismo, que ele chama *razão observadora – observação da natureza*, trata disto aplicado à consciência e também da razão prática.

Todos estes modos de racionalismo têm o mesmo problema, eles não conseguem fornecer uma explicação totalmente consistente do mundo em sua totalidade. Não conseguem conciliar explicações teóricas com fatos individuais que não encontram lugar no quadro conceitual elaborado. Acabam caindo em paradoxos, paralogismos, antinomias, incorrendo em petição de princípio ou alguma contradição.

²⁵ Cf. ROSENFELD, D. A Metafísica e o Aboluto, p.165.

O idealismo comentado por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* é o representado pelo modelo kantiano. O modelo de racionalismo idealista proposto por Kant tem o mérito, segundo Hegel, de explicitar as inconsistências das teorias anteriores que tentaram fornecer uma explicação coerente do mundo. Mas, também segundo Hegel, ele próprio não escapa à inconsistência. Hegel aponta como base da inconsistência do modelo kantiano a sua pretensão de explicação consistente a partir de uma cisão entre dois mundos, o mundo dos fenômenos e o mundo das coisas em si mesmas. Com isso, Kant declara, segundo Hegel, como encerrada a etapa de tentar dar uma explicação consistente do mundo, pois, mais uma vez segundo Hegel, dado que haja uma diferença fundamental nos conceitos ontológicos de modo a se instalar aí uma separação radical, então neste caso, cedo ou tarde, a teoria cairá necessariamente em algum tipo de inconsistência.

Espírito é o estudo das concepções de homem, de sociedade, do público e do privado, da eticidade antiga de Creonte e Antígona, da quebra da unidade ética pelo mundo romano legalista, da cultura e da alienação do mundo moderno, da fé e do iluminismo que desemboca no terror e da moralidade. É um estudo mais próximo daquilo que podemos chamar de a relação das idéias com o mundo histórico, da tentativa de compreender as muitas facetas do espírito humano no seu desenvolvimento. Ocorre que aqui também as inconsistências aparecem e exigem que revisemos os conceitos que formulamos e as ações que praticamos em virtude destas concepções.

Este capítulo é um dos mais lidos e comentados da *Fenomenologia do Espírito* e sua riqueza histórico-cultural é impressionante. Apesar desta sua riqueza, trata-se de um capítulo que inova muito pouco do ponto de vista argumentativo. Hegel apenas dá seqüência a uma estratégia argumentativa que busca teorias

filosóficas consistentes, busca também episódios históricos e culturais e estuda os princípios e conceitos envolvidos neles para então verificar ou não consistência, adequação entre princípio e prática, entre conceito e fato histórico real, as razões que fazem uma determinada figura histórica surgir e desaparecer.

A Religião exprime a última e mais geral dicotomia a ser superada pelo filósofo, pois o homem de fé não se depara com esta necessidade. E especialmente os cristãos, segundo Hegel o grupo que possui a mais racional manifestação religiosa, não devem esperar superar esta dicotomia que preserva uma certa lacuna no sentido mesmo da existência, uma vez que para eles o sentido da existência só atinge a completude na transcendência; além disso, textos cristãos são demasiado metafóricos, com mitos e parábolas. Cabe à filosofia resolver estes problemas de significação aqui e agora, sem o benefício do recurso à transcendência.

No saber absoluto a filosofia aparece como uma atividade que, em primeiro lugar, está a par de todos os problemas enfrentados pelo espírito humano na tentativa de produzir um conhecimento e um discurso racional sobre si mesmo e cuja tarefa, em segundo lugar, é fornecer uma explicação plausível, um discurso significativo, não necessariamente definitivo, que encerre o desfile da "galeria de imagens,"²⁶ mas que possibilite a contínua compreensão do mundo. Está, ademais, num território que sabe da impossibilidade do saber cindido, não absoluto, relativo. A tarefa até aqui foi desfazer a pressuposição de algo originariamente externo à razão, há que se produzir tudo desde o início indeterminado. Só assim se poderá escapar dos problemas que se constituem como obstáculos para o progresso da filosofia.

²⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, §808.

II – A *Fenomenologia do Espírito* como Busca por Consistência

No livro do ano de 2002, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, da série *Routledge Philosophy Guidebooks*, Robert Stern claramente orienta-se pela tentativa de fazer com que a consciência sinta-se *at home*, i.e., que a teoria cujo propósito é explicar o mundo de maneira consistente não seja arrebatada por qualquer aporia, contradição, *petitio principii*, enfim, por nenhuma inconsistência. Segundo Stern, a *Fenomenologia do Espírito* tem um caráter principalmente negativo, ou seja, ela assume uma postura crítica em relação às teorias historicamente anteriores e teoricamente inferiores; e precisamente esta é a sua contribuição para o sistema planejado por Hegel.

A partir de uma linha interpretativa que prima pela consistência mais abrangente possível, Robert Stern faz um comentário da *Fenomenologia do Espírito* que dá unidade e coerência ao texto. E ele o faz segundo os dois aspectos mais relevantes que um texto filosófico pode apresentar: a coerência interna (a consistência dos argumentos da obra dentro de um corpo teórico) e a coerência externa (a sua inserção significativa na história da filosofia).

Stern apresenta ainda as passagens da *Fenomenologia do Espírito* onde ocorre alguma disputa interpretativa mais significativa, mas dissolve a maioria delas apelando para seu único e suficiente critério da consistência. Stern acaba, com isso, deixando de lado toda erudição dispensável e toda especulação filológica exterior à filosofia. Ao tentar evitar a linguagem totalmente técnica, Stern produziu um texto claro sobre Hegel. Um texto que tem o mérito de apresentar os argumentos do filósofo sem a máscara do *skoteinós*, do inteligível obscuro. Deste modo, nosso comentarista inverte a ordem de prioridades presente em alguns dos textos sobre Hegel, Stern privilegia a compreensão dos argumentos do texto e deixa para um plano secundário a problematização de passagens controversas; alegando ainda que muitas das polêmicas criadas em torno de certas passagens são originadas a partir de uma má compreensão do argumento ali presente.

A interpretação de Stern parece coerente e correta, mas devemos discordar que a *Fenomenologia do Espírito* tenha um caráter principalmente negativo. A principal lição de Hegel aqui é o que se obtém a partir deste primeiro momento negativo.

2.1 – Consistência e Efetividade do Conceito

Graças à tecnologia que permitiu a disponibilidade em meios digitais das obras de alguns pensadores, podemos saber quantas vezes e em que contexto ocorre determinado termo com uma rapidez fantástica. Felizmente Hegel é um dos que estão em meios digitais. A busca por consistência através da obra de Hegel

editada pela Suhrkamp retornou seis ocorrências de *Konsistenz*, e nenhuma na *Fenomenologia do Espírito*. Conclusão natural: talvez Hegel não esteja tão preocupado assim com a consistência na *Fenomenologia do Espírito*, uma vez que nem emprega o termo.

Entretanto, Hegel é famoso por defender nesta obra, mas não somente nesta, a crítica imanente²⁷, que nada mais é do que a apresentação da inconsistência interna de uma dada teoria, de uma dada posição filosófica, científica, etc., a partir de seus próprios princípios, ou seja, é a explicitação de um crime lógico cometido por alguma dessas posições (crimes como contradição, petição de princípio, antinomias, paralogismos, falácias de toda ordem, etc.). Ora, segundo a acepção lógica, consistência significa "ausência de contradição, coerência lógica em um pensamento, doutrina ou proposição"²⁸ ou, no idioma de Hegel, "Widerspruchfreiheit."²⁹ Mas isso nos conduz a uma nova conclusão: Hegel está preocupado com a consistência, embora não utilize o termo. Então estamos diante de uma nova questão: se Hegel emprega, ou não, um termo especial para designar a noção de consistência na acepção acima.

A acepção de *consistência* empregada neste capítulo comportará a acepção de *algo livre de contradição*,³⁰ pois procedendo assim partimos de uma noção perfeitamente compreensível e, portanto, não necessitamos recorrer às especificidades da linguagem hegeliana.

²⁷ Já em 1803, no *Jornal Crítico de Filosofia*, editado por Hegel e Schelling em Tübingen, temos o tema abordado no artigo que serve de introdução ao jornal como um todo já em seu primeiro número. Trata-se do "Introdução. Sobre a essência da crítica filosófica em geral, e sua relação com o estado atual da filosofia em particular". Cf. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, pp.117-128.

²⁸ *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2001, p.809.

²⁹ *Wahrig Deutsches Wörterbuch*, München, Bertelsmann, 2000, p.761.

³⁰ Para uma visão clássica sobre o princípio mais certo de todos, consultar Aristóteles, *Metafísica* 1005b18-20.

A questão crucial que se põe, desde o ponto de vista da consistência, para o leitor da *Fenomenologia do Espírito* é a seguinte: a razão fica plenamente satisfeita em algum sistema filosófico?

Ao longo da História da Filosofia podemos ver que, na sucessão das coisas, todas as teorias importantes pretendiam ser perfeitamente consistentes e pretendiam solucionar racionalmente os problemas gerados por teorias próprias ou alheias. Elas pretendiam, com isso, e talvez em seu conjunto, realizar o objetivo maior da filosofia, a saber, fornecer uma explicação racionalmente plausível do mundo, do cosmos, enfim, de tudo. No exame que Hegel faz das teorias filosóficas ao longo da *Fenomenologia do Espírito*, entretanto, vemos que todas elas apresentam algum problema filosófico, ou seja, tornam-se por alguma razão falhas e inconsistentes e acabam remetendo necessariamente a um outro modelo filosófico. Aqui neste contexto, o que chamo de modelo filosófico pode ser associado ao que Hegel chama de figura da consciência. Por exemplo: a certeza sensível, primeira figura da *Fenomenologia do Espírito*, é o modelo filosófico das teorias que tentam sustentar que há conhecimento imediato dos objetos individuais, isto é, que não há elaboração conceitual no processo de conhecimento. Outro exemplo mais óbvio é o da figura do ceticismo, que é o modelo filosófico das teorias que tentam sustentar que não há conhecimento sustentável. Assim, cada figura da consciência presente *Fenomenologia do Espírito* representa um modelo filosófico a ser examinado desde seus próprios princípios para que se possa avaliar sua consistência e, no caso de sofrer de inconsistência, explicitar que ela por si só é insustentável e deve ceder lugar à outra tentativa de outro modelo teórico.

A passagem de uma teoria para outra, ou seja, a passagem de uma tentativa frustrada de obter consistência para outra busca por consistência não se dá

aleatoriamente. Se olharmos cronologicamente para toda a história da filosofia, veremos que há avanços e retrocessos e não uma seqüência linear evolutiva do pensamento. Deste modo parece que o curso das idéias filosóficas ao longo da história é algo fortuito. Entretanto, segundo Hegel, é possível encontrar uma seqüência necessária de modelos filosóficos. Aqui a palavra *necessária* remete também à idéia de ciência e de consistência: o que é consistente é necessário, ou seja, é o que não pode ser de outro modo.³¹ Essa seqüência não pode ser a da série cronológica de todas as correntes filosóficas surgidas no mundo, pois nessa há a contingência dos avanços e retrocessos, várias reincidências em erros já cometidos, desconsideração de avanços já conquistados etc. A seqüência necessária é aquela que possui consistência, é aquela que não pode ser de outra maneira e que, sendo ou podendo ser de outra maneira, torna-se inconsistente, insustentável.

Se Hegel consegue levar a cabo o programa empreendido na *Fenomenologia do Espírito* é algo que podemos afirmar com certeza: sim ele consegue, se admitirmos que a função da *Fenomenologia do Espírito* é justamente apresentar a inconsistência das filosofias anteriores à dele e, convenhamos, de muitas posteriores também. Deste modo, a busca por consistência adquire várias facetas. Uma é o seu lado introdutório, pois o texto da *Fenomenologia do Espírito* é arrumado de modo a descartar concepções dualistas e conduzir à concepção holista de Hegel. Outra é a sua função negativa, pois o arranjo do texto parece interessado em encontrar alguma teoria que seja consistente, mas na verdade se empenha mesmo em explicitar sua fraqueza conceitual. Outra faceta, e talvez a mais importante, é a da unidade da obra, e desta com o sistema de Hegel, explicitada através da crítica imanente veiculada pela busca por consistência.

³¹ Na terceira acepção de *Necessário*, Aristóteles escreve: "Dizemos que aquilo que não pode ser de outro modo é necessariamente como é. E deste sentido de *necessário* todos os outros são, de algum

Nesta pequena consideração acerca da noção de consistência e da *Fenomenologia do Espírito* como busca por consistência, esperamos ter tornado claro o fato de a *Fenomenologia do Espírito* não apresentar nenhum caráter *expressamente* positivo. Note-se que há algo positivo, mas não parece estar em primeiro plano, pois em primeiro plano está a crítica imanente que é negativa e destruidora³². Ao contrário, a *Fenomenologia do Espírito* é uma máquina conceitual de destruição teórica, perante o que tudo que pode é dissolvido, reduzido a algo desprovido de significação. Entretanto, o estratagema preparado por Hegel não pode e nem deve conduzir a um niilismo absoluto, mas a um niilismo relativo a todas as teorias filosóficas que tenham por base o dualismo ontológico originário que, segundo Hegel, é a fonte de toda inconsistência.

Ao contrário do que se poderia pensar, em Hegel não há a reinvenção da consistência, como se pudéssemos esperar um novo conjunto de princípios que substituiria o de contradição, o do terceiro excluído ou o de razão suficiente. A partir de um fundamento holista e não dualista é que podemos esperar um novo estatuto para estes princípios, de modo que a explicação racional de tudo seja possível e não redunde em mais uma tentativa frustrada, isto é, inconsistente.

A consistência requerida por Hegel está bem próxima do que se pode chamar de uma primeira compreensão do que é a efetividade do conceito. O conceito efetivo, em suas primeiras determinações, apresenta-se como algo determinado e consistente. Não podemos aceitar que isto esgote o seu potencial de efetivação, pois o conceito real e verdadeiramente efetivo se põe na realidade

modo, derivados". Aristóteles, *Metafísica* 1015a34-35.

³² "Destruidora" é uma figura retórica, na verdade a crítica apenas torna evidente um problema ou um defeito já presente no elemento criticado.

necessariamente. Destacamos, portanto, que se trata aqui de ver na consistência uma maneira de o conceito efetivo se pôr para nós³³.

2.2 - O Mundo captado pela Razão

A filosofia tem acumulado ao longo de sua história uma série de paradoxos, aporias, contradições, enfim, becos sem saída conceituais. Para Hegel há uma razão para tudo isso e é possível escapar racionalmente de todos estes problemas. A razão é um dualismo originário que permanece inquestionável ao longo da tradição filosófica, e o modo de escapar deles não é recorrendo ao irracionalismo da intuição intelectual e nem ao dogmatismo pré-crítico, mas revendo o ponto de partida dualista e tomando cuidado para não recair nas teorias que cometeram este erro. A *Fenomenologia do Espírito* é, neste sentido, uma cartilha de recomendações contendo boa parte do que deve ser evitado pelo atento filósofo. Segundo Hegel, a concepção originariamente dualista parte da separação entre sujeito e objeto. Aquele filósofo que aceita esta concepção, assume-a como um ponto de partida inquestionável e passa a dedicar o seu tempo à tarefa de encontrar uma maneira de unificar as partes. E nesse contexto gera-se a compreensão do conhecimento como o momento em que ocorre o contato, a passagem, o envolvimento essencial entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido. Isso pode se dar de várias maneiras e receber vários nomes, dependendo da têmpera do

³³ Sobre o uso do “pôr/setzen”, veja-se o artigo de Denis Rosenfield, de 2002, chamado *a Metafísica e o Absoluto* (ver referência completa ao final desta Tese.)

filósofo em questão. Pode ser a priori, a posteriori, pode ser uma apropriação do objeto pelo pensamento, uma posição do objeto pelo pensamento, pode ser uma passividade do sujeito frente ao objeto que se lança sobre ele, pode ser um conhecimento aparente, pode ser essencial, entre outros.

Esta dicotomia limite, ou dualismo extremo, acompanha todo o trabalho de qualquer filósofo sério, pois é na tentativa de construir uma teoria que forneça uma explicação consistente do mundo que se deparam com esse problema e tentam reunir sujeito e objeto da maneira mais plausível possível – o que, segundo Hegel, nunca obteve sucesso.

Há vários paradoxos clássicos. Temos os paradoxos de Zenão, o do negador do princípio de não-contradição, o do critério da verdade, entre liberdade e necessidade, etc. A mera ocorrência destes paradoxos poderia primeiramente indicar duas concepções: primeiro, que o mundo que tentamos explicar é, ele mesmo, paradoxal e a filosofia diz isso, literalmente há milênios, sem admitir que esta possa ser a razão última de explicação do mundo (e está certa em não admitir, pois todo o paradoxo, aporia ou coisa do gênero é, antes, sinal de falta de razão); segundo, que a nossa maneira de explicar o mundo está com algum problema.

Ora, com esta última alternativa, aportamos em terras hegelianas. O mundo tal como é, deve aparecer em nosso discurso filosófico e racional de nenhum outro modo senão o racional, pois se não formos capazes de fornecer tal explicação racional do mundo, nosso próprio aparato explicativo estará em cheque. Com isso, o mundo certamente irá permanecer tal como sempre foi, mas teríamos de decretar o fim da filosofia como ciência das razões últimas das coisas.

Para que uma boa explicação racional do mundo seja dada, uma das principais tarefas, além da sua formulação, é liberar a explicação de paradoxos, pois

eles são a marca da irracionalidade da explicação dada. Se há uma contradição, um paradoxo, uma aporia, uma antinomia ou coisa do tipo, então o discurso que leva até ele está todo contaminado – o que é uma questão de lógica elementar. Trata-se do mundo captado pela razão e não somente pelos sentidos.

2.3 – Efetividade e História

Ficamos com a seguinte impressão acerca da noção de *efetividade*: efetividade é consistência. E consistência significa tudo aquilo que elencamos há algum tempo e que pode ser reunido na noção de algo livre de contradição. O que temos que atentar é que esta compreensão não pode ser a única, a que irá valer para toda obra de Hegel. Estaríamos cometendo uma injustiça tremenda e, talvez, reduzindo Hegel a um de seus alvos de crítica. Pensemos no seguinte: os conceitos, na filosofia de Hegel, têm a estranha características de, num certo sentido, evoluírem. Em outras palavras, os conceitos precisam ser demonstrados pouco a pouco, eles devem surgir através de argumentos, de oposições, contradições e outros movimentos que o pensamento opera para obter o sentido, a significação das coisas, do mundo, do homem, da sociedade e, ademais, os conceitos são fruto de seu tempo. A *Fenomenologia* não é alheia a esta regra. Ela também produz conceitos, e o faz de uma maneira radical, isto é, produz conceitos a partir da ausência deles ou, como se poderia levemente dizer, a partir do nada. Ela se vale também da história, notadamente de momentos marcantes da história ocidental: Grécia clássica, queda do Império Romano, Revolução Francesa, entre outros.

Num certo sentido, podemos pensar sobre a noção de efetividade compreendida como consistência como uma acepção primeira desta noção tão complexa da filosofia de Hegel. Se perguntarmos se esta é uma boa acepção, a acepção que compreende a efetividade como consistência, para que possamos compreender o que seja a efetividade, a resposta é sim, trata-se de uma boa compreensão, mas é incompleta. E é incompleta pelo seguinte motivo: onde há consistência, há efetividade, mas onde há efetividade não há somente consistência, há mais do que consistência. Consideremos, por um lado, o que significa para um conceito puramente teórico, muito abstrato, como o conceito de puro ser, ser efetivo. Ora, significa que ele seja capaz de ser definido ou descrito como um conceito consistente, não contraditório em si mesmo, mas em hipótese alguma significa que ele deva apresentar-se diante de nossos olhos como uma cadeira. Agora consideremos, por outro lado, o que significa para um conceito prático, não apenas abstrato, como o conceito de liberdade, ser efetivo. Ora, concordaremos que para este conceito ser efetivo não basta que seja apenas consistente, apenas conceitualmente livre de contradição e corretamente descrito. É preciso que esteja implicada no conceito de liberdade a passagem para a realidade objetiva, concreta e captável pelo nossos sentidos. Assim, devemos poder “ver” no cidadão, na sociedade, no Estado, na Constituição e nas leis a liberdade efetiva efetivada ou efetivando-se. Se compreendemos bem essa distinção, compreendemos que na *Fenomenologia*, e especialmente no primeiro capítulo, Hegel apresenta a noção de efetividade em seus caracteres elementares, naquilo que podemos chamar aqui de um certo contexto de produção elementar de sentido filosófico.

Em 1812 Hegel publica a *Ciência da Lógica*, que aborda a noção de *Wirklichkeit*, efetividade. Lá, a efetividade aparece no âmbito da Doutrina da Essência. Na doutrina da essência, Hegel trabalha de modo mediado os elementos

que, na Doutrina do Ser (primeira parte da *Ciência da Lógica*), apareciam de modo imediato. Assim, partindo do ser puro, o conceito empiricamente vazio e conceitualmente não derivável, o único que poderia servir como ponto de partida, Hegel chega gradualmente a determinar os conceitos que permeiam toda a realidade. Neste curso, como nos diz a *Lógica*, “Die Wirklichkeit ist die *Einheit des Wesens und der Existenz*”³⁴ ou como nos diz a *Enciclopédia*, “Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Inneren und des Äußeren”³⁵. A noção de *efetividade* aparece, portanto, como aquela categoria que expressa a unidade entre a essência e a existência.

Efetividade é um conceito que, como os demais conceitos da filosofia de Hegel, desenvolve-se no tempo e na história e tem como componente seu este aspecto³⁶. Em obras mais tardias, como a *Princípios da Filosofia do Direito*, de 1821, a noção de efetividade está bem mais desenvolvida e aparece no famoso, e não menos polêmico, adágio “O que é racional, é efetivo; e o que é efetivo, é racional.”³⁷ Ademais, neste contexto os conceitos já aparecem beneficiados dos desenvolvimentos da *Ciência da Lógica*³⁸. O benefício seria o desenvolvimento do método de condução do tema, que já teria, segundo Hegel, sido desenvolvido na obra *Ciência da Lógica*. Além disso, depois da *Lógica* teríamos condições de obter a compreensão correta de que o conceito de possibilidade é uma noção psicológica

³⁴ HEGEL, *GW*, Bd.11, p.213.

³⁵ HEGEL, *Enciclopédia da Ciências Filosóficas*, §142. A Enciclopédia teve três edições: 1817, 1827 e 1830.

³⁶ Croce, em vários momentos refere-se a filosofia de Hegel como sendo uma “filosofia histórica”. Ver, por exemplo, *Vico et le développement postérieur de la pensée philosophique et historique* segundo a edição francesa de *La Filosofia de G.B. Vico, Bari, Laterza, 1911*, tradução de Buriot-Darsiles e Bourgin, p. 78. Croce ainda comenta sobre o caráter histórico da filosofia de Hegel: “foi o maior representante da historicidade no século XIX”, In.: Id., p. 80.

³⁷ HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Phil. Bibl. 5, p. 14.

³⁸ “A natureza do saber especulativo desenvolvi detalhadamente em minha *Ciência da Lógica*.” Id., p.4.

que indica apenas que não se está em condições de determinar agora o que será o caso; e tampouco se usa o conceito de possibilidade para designar que algo ocorre sem necessidade³⁹. Donde a ligação com a noção de história e, como se pode notar, com a idéia de fatos futuros que são possíveis. Ora, quando Hegel diz que o racional é efetivo e vice-versa, ele não está a qualificar os fatos como racionais e, portanto, legais e legítimos, até mesmo porque a noção de *efetividade* não se confunde com a noção ordinária de *fato*. Também “Não se trata, então, de mostrar o conteúdo lógico da existência ética, político-social, mas de apreender conceitualmente essa realidade como sendo dotada do poder de vir a ser outra de si mesma.”⁴⁰ Esse *poder de vir a ser outra de si mesma* é que caracteriza a noção de possibilidade (histórica), uma vez que nada está dado de antemão, ou seja, nada está determinado previamente. Donde se poder notar que, em Hegel, *efetividade*, *contingência* e *história* não são noções excludentes, mas se articulam de modo a produzir um entendimento da história como algo a ser compreendido como o conjunto dos possíveis que se atualizaram por necessidade. Cabe ao homem, especialmente ao filósofo, desvendar as condições que fizeram um dado fato ocorrer e outro não, ou seja, explicitar a sua necessidade, a sua lógica.

“Cada época e cada comunidade têm a *possibilidade* de realizar uma determinação, uma figura, da Idéia de liberdade. Olhando o passado, o conceito organiza os acontecimentos históricos segundo seus princípios e figuras, isto é, organiza a possibilidade que se faz *efetivamente atual*, a possibilidade que encontrou os meios de realizar-se concretamente. A necessidade assim formada resulta da contingência própria da possibilidade que se faz efetiva.”⁴¹

³⁹ Cf. HARTNACK, *Op. Cit.*, p. 75.

⁴⁰ ROSENFELD, *Política e Liberdade em Hegel*, p. 24.

⁴¹ ROSENFELD, *Política e Liberdade em Hegel*, p. 26.

É a partir deste ponto de vista que podemos compreender o adágio hegeliano. A primeira parte do adágio diz que o que é racional é efetivo. Ora, se o que é efetivo, *wirklich*, é aquilo que, entre os possíveis, se atualizou, e se é atual, concreto, é assim por necessidade, uma vez que há uma cadeia de meios remontáveis que o conduziram até a concretude, então o que é racional é racional no sentido em que suas condições de existência podem ser absorvidas e expressas pelos conceitos, pela linguagem, pelo pensamento. O adágio remete para a noção de necessidade no seguinte sentido: o que é, é necessariamente; não é em si mesmo nem bom, nem ruim, nem bem, nem mal, é necessário. Neste sentido há um determinar-se recíproco entre conceito e história, um pôr mútuo. A história fornece um futuro de indeterminações, de possibilidades, que o tempo presente se encarrega de fixar em fatos que passam da mera possibilidade contingente para a efetividade necessária. O conceito trabalha estas determinações históricas buscando o que elas têm em si mesmas de racional. São determinações históricas no sentido em que determinam o indeterminado, atualizam possibilidades. Neste sentido, não há nada inexplicável em si mesmo, pois o que há, há por necessidade e, nesta exata medida, é racional porque pode ser captado e expresso pelo conceito.

Por outro lado, especialmente para os leitores que não passaram anteriormente pela leitura da *Ciência da Lógica*, as palavras de Hegel sobre o seu próprio adágio podem nos levar a uma pequena confusão. A frase imediatamente posterior ao adágio diz o seguinte: “Nesta convicção se sustenta toda consciência ingênua, como a filosofia, que parte dela como uma consideração tanto do universo espiritual como natural.”⁴² A ambigüidade reside em podermos pensar o lema como algo a ser acatado como uma asseveração que diz como as coisas são ou

⁴² HEGEL, Phil. Bibl. 5, p.14.

caracterizam-se e, também, como algo a não ser acatado, pois justamente aí, nesta *convicção*, sustenta-se toda consciência ingênua.⁴³

Podemos desfazer a confusão na medida em que observamos que ela só tem lugar se considerarmos o dito sobre efetividade e racionalidade como uma consideração “tanto do universo espiritual como natural”⁴⁴. Ora, se não o considerarmos assim, podemos tomar o dito como algo a ser acatado. Uma vez que possamos acatá-lo, resta definir o que significa. Já sabemos, pelas abordagens vinculadas à *Lógica*, o que pode significar. Mas a compreensão através da *Filosofia do Direito* pode ser interessante para complementar ou reforçar o sentido de *efetividade*.

Em primeiro lugar e imediatamente o adágio identifica os termos que lhe são constitutivos, pois inverte a proposição e preserva o verbo ser como identidade. Em segundo lugar, como nos adverte Hegel, o racional não está aqui para o espírito como tampouco o efetivo está para o natural, como a convicção ingênua supõe. Trata-se, antes, de reconhecer o seguinte: “depende que se reconheça na aparência do temporal e passageiro a substância, que é imanente, e o eterno, que é [/está] presente”.⁴⁵ Em outros termos, trata-se de lidar primordialmente com aquilo que é imanente e eterno e não com aquelas relações, como diz Hegel, “infinidamente variadas que se constroem na exterioridade graças ao aparecer nela da essência, este material infinito e sua regulação, [pois] não são sem embargo objeto da filosofia”.⁴⁶ A filosofia se limita, portanto, ao necessário, ao que é imanente e eterno, ao que não pode ser de outro modo, ao que é, enfim, racional e efetivo.

⁴³ Cf. Id.

⁴⁴ Cf. Id.

⁴⁵ HEGEL, Phil. Bibl., 5, p.15.

⁴⁶ HEGEL, Phil. Bibl., 5, p.14.

III - Notas do Prefácio

"Chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência, pois, ao demonstrar sua necessidade, estaria ao mesmo tempo realizando a sua meta."⁴⁷

Apresentamos aqui em primeiro lugar uma coleção de notas retiradas do *Prefácio da Fenomenologia do Espírito*. Elas são decisivas para mostrar qual a compreensão que temos da *Fenomenologia do Espírito*. Mesmo sendo notas, procuro apresentá-las de modo a formarem um texto coerente.

A necessidade interior do todo⁴⁸ defendida com razões⁴⁹ constitui o sistema científico que a filosofia deve perseguir⁵⁰. É preciso abandonar a "contingência da pessoa e das motivações individuais."⁵¹ O que importa é a "forma

⁴⁷ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, §5.

⁴⁸ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §5.

⁴⁹ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §4.

⁵⁰ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §5.

⁵¹ *Fenomenologia do Espírito*, §5.

do conceito,"⁵² a "ordem pensada,"⁵³ a "necessidade fria e metódica."⁵⁴ Trata-se, sem dúvida, "de um itinerário muito complexo, e também de um esforço e uma fadiga multiformes"⁵⁵ para produzir algo cuja "*inteligibilidade universal*"⁵⁶ seja propriedade essencial, isto é, que seja "conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser propriedade de todos."⁵⁷ Portanto, não se está autorizado a introduzir algo dado como pronto, algo que não seja produzido pela necessidade do conceito⁵⁸ e apresentado de maneira determinada.⁵⁹ Se considerarmos o conceito como tal algo determinado, então ele também não pode ser pressuposto como algo dado e pronto do qual nos apropriamos para depois fazermos filosofia. Ele precisa, antes, ser produzido. Neste sentido, podemos dizer que a existência do conceito como tal se deve ao fato de ele ser capaz de produzir a si mesmo necessariamente: "a efetividade do conceito é o automovimento."⁶⁰ Isso significa que há um procedimento racional capaz de fundamentar⁶¹ um sistema necessário de conceitos necessários, um reino,⁶² uma rede de conceitos capaz de se sustentar, capaz de ser o que é por si mesmo⁶³ e de modo necessário.⁶⁴ A ciência se dá neste tipo de relação de fundamentação. E a filosofia, enquanto ciência, também se dá nesta mesma esfera

⁵² *Fenomenologia do Espírito*, §6.

⁵³ *Fenomenologia do Espírito*, §7.

⁵⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §7.

⁵⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §12.

⁵⁶ *Fenomenologia do Espírito*, §13.

⁵⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §13.

⁵⁸ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §15.

⁵⁹ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §16.

⁶⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §23.

⁶¹ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §24.

⁶² Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §25.

⁶³ O fato de algo ser justificadamente o que é por si mesmo seria uma boa forma de traduzir o significado da expressão alemã *an und für sich*, usualmente traduzida por *em e para si*. Aquilo que é em e para si é em e por si.

⁶⁴ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §25.

ou, como diz Hegel, neste mesmo elemento.⁶⁵ A filosofia, enquanto sistema científico, necessário, de conceitos que se sustenta por si mesmo, é independente do indivíduo. Ambos, filosofia e indivíduo, são absolutamente independentes.⁶⁶ É tarefa da ciência fornecer para a consciência não científica "a escada para atingir esse ponto de vista,"⁶⁷ isto é, o ponto de vista científico, filosófico. Em resumo, esta, precisamente, é a tarefa da *Fenomenologia do Espírito*⁶⁸ e cada coisa escrita aí, cada etapa do argumento,⁶⁹ "cada momento é necessário."⁷⁰ Portanto, a necessidade imposta pela natureza da *Fenomenologia do Espírito* exige que tudo seja demonstrado, que nada seja pressuposto como já conhecido: não se pode "pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está."⁷¹ É preciso que a apresentação seja necessária e completa,⁷² ou seja, o ser precisa ser totalmente mediado pelo conceito. "A filosofia (...) é o processo que produz e percorre os seus momentos"⁷³ segundo um método:⁷⁴ a necessidade interior daquilo que é, por sua própria natureza, ser seu conceito.⁷⁵ Este método é o que se chama em Hegel de método especulativo, por ele se exprime a necessidade lógica.⁷⁶

⁶⁵ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §26.

⁶⁶ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §26.

⁶⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §26.

⁶⁸ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §27.

⁶⁹ Segundo Hegel, a *Fenomenologia do Espírito* é uma dedução. Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, p. 33.

⁷⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §29.

⁷¹ *Fenomenologia do Espírito*, §31.

⁷² Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §34.

⁷³ *Fenomenologia do Espírito*, §47.

⁷⁴ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §48.

⁷⁵ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §56.

⁷⁶ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §56.

"A ciência exige atenção ao conceito como tal (...)"⁷⁷ e uma distinção fundamental é a que se dá entre conceitos e nomes. É preciso distinguir, por exemplo, o nome "Deus", que não designa ele mesmo propriamente conceito algum, do conceito "Ser". "O ser, o uno, a singularidade, o sujeito, etc. designam eles mesmos imediatamente também conceitos."⁷⁸ A atenção à distinções deste tipo é importante porque o que está em questão é a cientificidade da filosofia através de uma elaboração rigorosamente conceitual, sem tomar por conceito o que não o é, introduzindo um elemento não filosófico na filosofia. Segundo nosso autor,

"só pela cientificidade a filosofia se faz valer. Então posso esperar que essa tentativa de reivindicar a ciência para o conceito, e de apresentá-la nesse elemento próprio, há de abrir passagem por meio da verdade interior da coisa."⁷⁹

Hegel tem um modo todo peculiar de dizer algo relativamente simples: nada é preciso supor, tudo está para ser apresentado e sustentado por sua própria necessidade interna.

3.1 – Interpretação a partir das Notas

O Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* é um texto rico, repleto de dicas e pistas sobre projetos filosóficos e os desdobramentos da filosofia de Hegel

⁷⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §58.

⁷⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §66.

⁷⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §71.

apresentada aqui na *Fenomenologia do Espírito*. Não creio que haja aí qualquer sinal de excentricidade ou obscuridade, mas sim o mero delineamento de um programa que, por seus próprios princípios, não pode ser cumprido em qualquer tipo de texto. Há duas observações a serem feitas sobre isso, a saber, que o programa elaborado por Hegel coloca a sua filosofia no centro das questões fundamentais da tradição filosófica e que ele não tem nada de obscuro.⁸⁰ O que talvez possamos encontrar no texto de Hegel é o rigor, a obsessão pela consistência e um objetivo único: a verdade necessária.

No Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel caracteriza a atividade filosófica, o ato de filosofar, como um esforço de pensamento que afasta o estudante das coisas ordinárias: "O começo da cultura e do esforço para emergir da imediatez da vida substancial deve consistir sempre em adquirir conhecimentos e pontos de vista universais."⁸¹ Entretanto, o esforço por si só não é suficiente para que se atinja o nível filosófico de conhecimento, de saber ou sabedoria. Pela simples razão de que o máximo esforço pode não produzir as conexões conceituais necessárias à filosofia. Por essa mera possibilidade, o saber filosófico não é um prêmio garantido a todo esforçado que se empenhe na busca da verdade necessária.

É preciso ir além do mero esforço para atingir um conhecimento necessário, é obrigatório operar já com universais e é igualmente obrigatório fazer com eles um sistema perfeito e necessário. Somente nestas circunstâncias bem específicas é que a verdade filosófica se mostra. Hegel tem alguns termos que são utilizados em conexão com a noção de verdade filosófica defendida por ele: a

⁸⁰ Em um artigo seu, Adorno se referiu a Hegel como o *skoteinos*, adjetivo grego que significa obscuro, tenebroso, ininteligível. Cf. ADORNO, T. *Tres estudios sobre Hegel*, p.119.

⁸¹ *Fenomenologia do Espírito*, §4.

apresentação (*die Darstellung* – que pode ser entendido como demonstração), a efetividade (*die Wirklichkeit*⁸² – que pode ser entendido como consistência), em e para si (*an und für sich* – que pode ser entendido como algo que é perfeitamente autóctone). A verdade filosófica, conceitual, precisa ser demonstrada (apresentada), precisa ser conceitualmente consistente (efetiva) e precisa realizar seu propósito e natureza de modo a não necessitar de nada mais além de si mesma (em e por si): "A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico; (...) universal e prescindindo da contingência."⁸³ Só o conceito é verdadeiro: universal e necessário.⁸⁴ Neste contexto, há uma série de expressões de Hegel que ajudam a compor uma idéia do que ele está tentando transmitir, trata-se de aprimoramento da forma, de inteligibilidade universal, de algo perfeitamente determinado, exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e ser inteligível: "A justa exigência da consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional."⁸⁵

Não nos parece que exigir universalidade e necessidade para a verdade seja alguma anormalidade. Ao contrário, desde os antigos este é o referencial da filosofia. A divergência de Hegel com alguns filósofos diz respeito ao modo como estes procedem para chegar à tão buscada verdade universal, necessária e, se possível, incondicionada. Isso parece pouco, mas para a filosofia é tudo, pois a filosofia é que trata do que é e de como chegar à verdade. Portanto, uma discordância de método, constitui uma discordância de filosofia. Segundo

⁸² O uso do termo *Wirklichkeit* no sentido de *consistência* foi indicado no segundo capítulo desta Tese, intitulado *A Fenomenologia do Espírito como Busca por Consistência*. Não descartamos o uso do termo efetividade para traduzi-lo, apenas gostaria de especificar o sentido em que compreendo o seu emprego em certos contextos da *Fenomenologia do Espírito* e de outras obras de Hegel.

⁸³ *Fenomenologia do Espírito*, §5.

⁸⁴ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §6.

⁸⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §13.

Hegel, "o verdadeiro é (...) o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio (...);"⁸⁶

"O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo."⁸⁷

Declarações espantosas como essa embaraçam qualquer um e podem levar ao fechamento do livro sob alegação de uma descomunal e explícita petição de princípio ou de uma confusão entre verdade e validade, de que Hegel não sabe a diferença entre absoluto e relativo, entre outras alegações menos acadêmicas.

Entretanto, considerando que o Prefácio é para Hegel uma espécie de exortação contendo um esboço supérfluo e inadequado,⁸⁸ devemos tomar com alguma reserva o que aqui é dito e conservar a esperança de que um bom argumento surja no decorrer do livro. Antes disso, devemos adiantar algumas observações sobre o que seria conveniente entendermos por filosofia, atividade filosófica e congêneres. Primeiro, suponhamos que a distinção entre verdade e validade só tenha sentido num contexto onde haja a distinção entre pensamento e realidade exterior a ele. Neste âmbito, a verdade corresponderia às relações de adequação entre o pensamento e a realidade, ao passo que a validade

⁸⁶ *Fenomenologia do Espírito*, §18.

⁸⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §20.

⁸⁸ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §51.

corresponderia às relações logicamente corretas dos pensamentos entre si, sem a necessidade de ter um correspondente na realidade exterior.

Deste modo, o pensamento de Hegel, se fosse baseado na distinção entre pensamento e algo exterior ao pensamento, se fosse assim, então a sua filosofia seria uma filosofia da validade, uma vez que se isolaria no âmbito do pensamento, e não seria, portanto, uma filosofia da verdade. Sabemos que um dos aspectos mais criticados por Hegel é justamente o fato de algumas teorias filosóficas colocarem na base a distinção entre pensamento e algo exterior. Mas se supusermos que Hegel está certo, que a esfera do pensamento é a única esfera e que todas as distinções ocorrem no seu interior, então a noção de validade corresponderia à de verdade. Por outro lado, sem fazer suposições ontológicas, podemos simplesmente assumir que a verdade filosófica é a validade, a única capaz de produzir universalidade e necessidade, a única capaz de comportar uma petição de princípio. Mas podemos ainda prudentemente suspender o juízo acerca desta matéria e considerar que uma antecipação como a que é feita no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* não pode pretender ser mais que uma exortação. Tendo também em vista que Hegel defende a posição de que a consistência, a efetividade de um conhecimento depende de sua perfeita demonstração sistemática, então, tendo isso em conta, um texto por si só não pode valer por um conhecimento consistente,⁸⁹ efetivo. É preciso que o texto tenha por objetivo a demonstração da consistência de algo, ele deve almejar a verdade filosófica universal e necessária.⁹⁰

O tratamento dado por Hegel ao saber filosófico, ainda que como mera exortação, sugere que assumamos uma posição peculiar ao buscar alcançá-lo: deve-se buscar a necessidade. Esta se produz apenas em determinada

⁸⁹ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §57.

circunstância, a saber, na ausência da oposição entre ser e saber.⁹¹ A verdade filosófica universal e necessária, quando ocorre, deve exprimir pura e simplesmente a identidade entre o ser e o saber sobre o ser, de tal modo que a distinção e a separação entre ambos deixa de existir. Somente nesta circunstância é que se encontra a verdade filosófica universal e necessária. Toda outra forma de verdade não satisfaz às exigências rígidas dos critérios da verdade filosófica universal e necessária.

Verdades que se relacionam com entidades singulares segundo aspectos contingentes e arbitrários não são necessárias⁹² e, portanto, não devem ser objeto da filosofia em sentido estrito.

A radicalidade levada a cabo pela filosofia hegeliana consiste fundamentalmente nisso: o que é meramente intuitivo não pertence à filosofia (o que não é, propriamente, nenhuma novidade). Portanto, o problema da passagem da intuição para o conceito (que podemos chamar de problema do empirismo), o caminho de volta (que pode ser chamado de problema do racionalismo) e talvez a concorrência de ambos (chamemo-lo kantismo) para a produção de um conhecimento filosófico em sentido estrito está excluído - excluído como um problema enquanto tal, pois ele sequer precisa ser resolvido.

Trata-se, acima de tudo, de uma busca pela "necessidade lógica", pelo "racional", isto é, pelo "especulativo."⁹³ Esta característica de ser especulativa confere à filosofia um âmbito de atuação bem específico: onde não há intuição

⁹⁰ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §24.

⁹¹ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §37.

⁹² Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §41.

⁹³ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §56.

sensível, aí pode haver necessidade lógica; onde linguagem e ser não são distintos e nem separados, aí há verdade filosófica.

Ao mesmo tempo, e ao lado de outras tantas pistas fornecidas por Hegel no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, há uma tentativa de mostrar a necessidade de revisar o papel do universal na filosofia e na lógica:

"Por isso o trabalho atualmente não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal."⁹⁴

Quer dizer que a tarefa não é tanto a abstração, que obtém os universais a partir dos casos individuais, que obtém o conceito a partir do objeto individual, mas o contrário.

⁹⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §33.

IV – O Prefácio, a Ciência da Lógica e o Argumento Fenomenológico

De acordo com o que Hegel estabelece na Introdução à *Ciência da Lógica*,⁹⁵ a *Fenomenologia do Espírito* é a dedução do conceito de ciência pura,⁹⁶ é a prova apresentada através da sua necessidade.⁹⁷ Fazer isto é seguir o método de mostrar "a consciência sobre a forma de automovimento interno de seu conteúdo,"⁹⁸ ou seja, ater-se à necessidade formal de todo conteúdo considerado. Segundo este procedimento, para se obter um processo científico é preciso entender "que o negativo é positivo ou que aquilo que se contradiz não se dissolve numa nulidade, no nada abstrato".⁹⁹

⁹⁵ HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, texto de Hegel publicado em partes nos anos de 1812 (Die Lehre vom Sein, revista em 1832), 1813 (Die Lehre vom Wesen) e 1816 (Die Lehre vom Begriff). Por não haver edição em língua portuguesa deste texto, todas as traduções são minhas e as citações são indicadas segundo a paginação do original. Sigo a edição histórico-crítica de Hogemann e Jaeschke, volume 21, editora Meiner, do ano de 1984. Também recorri à tradução em inglês de Miller e à tradução em espanhol dos Mondolfo.

⁹⁶ HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, p. 33.

⁹⁷ Por ser esta a passagem crucial, cito na íntegra: "*Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduction wird in gegenwärtiger Abhandlung also insofern vorausgesetzt, als die Phänomenologie des Geistes nichts anderes als die Deduction desselben ist.*" HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, p. 33.

⁹⁸ HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, p. 37.

⁹⁹ HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, p. 38.

É necessário um esclarecimento breve sobre a maneira segundo a qual o argumento hegeliano é conduzido para que possa fornecer o conceito de ciência pura, tal como a *Ciência da Lógica* enuncia. Atenhamo-nos ao essencial: a partir do que lemos na passagem acima referida, trata-se de uma dedução. E esta dedução é também uma prova. Tendo em vista o que se enunciou acerca da função da negação e da contradição, a saber, que não levam a resultados nulos, pode-se imaginar que a prova consiste em algo como uma redução ao absurdo (ou várias) ou prova indireta.¹⁰⁰

Creio que quando Hegel afirma que aquilo que se autocontradiz precisa ser entendido como fonte de algo positivo para a filosofia e para o progresso da mesma, ele não está inadvertidamente afirmando a falta de observação do princípio mais certo de todos, qual seja, "que o mesmo atributo não pode ao mesmo tempo pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito e no mesmo aspecto."¹⁰¹ Isso seria abandonar de imediato a possibilidade de dizer algo com sentido.¹⁰²

O que parece ser a afirmação de Hegel é o seguinte: se uma dada teoria filosófica, por seus próprios princípios, chega a um ponto em que esses princípios encontram-se em contradição, então pelo menos um de seus princípios não pertence a esta teoria filosófica específica e está em contradição com ela e com o conjunto restante de princípios. Todos os princípios de uma dada teoria filosófica precisam poder coexistir. Se há contradição, então um princípio é verdadeiro e o outro é falso; o que elimina a coexistência dos princípios de sustentação de uma

¹⁰⁰ Cf. WESTPHAL, p. 1 e 9; STEWART, p. 8.

¹⁰¹ ARISTOTLE, *Metaphysics* 1005b15-25.

¹⁰² Como mostra o livro IV, 4, da *Metafísica* de Aristóteles, especialmente de 1005b35 até 1006b12.

suposta teoria consistente. Donde, portanto, a possibilidade de elaborar argumentos por redução ao absurdo e obter bases para elaborar novas teses positivas.¹⁰³

A *Fenomenologia do Espírito* se tornou célebre. Talvez seja uma das obras filosóficas que mais tenha inspirado pensadores no século XX. E é também reputada como um dos textos mais difíceis da História da Filosofia. Isso a coloca na curiosa posição de ser, ao mesmo tempo, muito influente e de difícil compreensão,¹⁰⁴ como bem resume Terry Pinkard, um dos mais recentes biógrafos¹⁰⁵ de Hegel: "A *Fenomenologia do Espírito* de 1807 é uma das obras de Hegel mais lidas, melhor conhecidas e menos entendidas."¹⁰⁶

Em geral há muitos estudos sobre partes específicas da *Fenomenologia do Espírito* e poucos sobre a *Fenomenologia do Espírito* como um todo. Há discussões sobre a impossibilidade de a obra fazer sentido como um todo, de que seu mérito estaria somente em fornecer alguns textos inspiradores. Mas esse tipo de abordagem a desqualificaria como obra filosófica, pois uma obra filosófica precisa ter um sentido unitário, servir a algum propósito e apresentar algum argumento a esse respeito, ainda que o argumento utilizado para isso seja de algum modo problemático. Segundo Hegel, temos na *Fenomenologia do Espírito* um argumento dedutivo que, em tese, deve unificar a obra em torno disso.

Uma das tarefas, então, consiste em considerar a *Fenomenologia do Espírito* como contendo o argumento que a unifica em torno de uma tese filosófica, consiste em tentar localizar e apresentar os conceitos fundamentais e os argumentos que constituem a dedução fenomenológica. Para tanto, ao invés de

¹⁰³ Como ocorre, por exemplo, em Aristóteles, na *Metafísica* 1006a13-29.

¹⁰⁴ Cf. PIPPIN, p. 3-4.

¹⁰⁵ Pinkard lançou uma grande biografia de Hegel no ano 2000.

¹⁰⁶ PINKARD, p. 1.

tratar sinteticamente da obra como um todo, como já fizemos no capítulo um desta tese, pretendemos nos concentrar numa determinada passagem da *Fenomenologia do Espírito* e aí apresentar os argumentos de Hegel. Há muito conteúdo histórico na *Fenomenologia do Espírito*, muitas alusões a personagens, episódios, obras célebres etc., que não fazem diretamente parte dos argumentos, mas ilustram uma ou outra articulação conceitual. cremos que as ilustrações podem saltar mais aos olhos do leitor que os argumentos, mais intuitivas e inspiradoras que estes. Entretanto, o fio condutor que dá unidade filosófica à obra não reside nas ilustrações, mas sim nos argumentos filosóficos. Se a atenção ficar voltada apenas para os exemplos, personagens citados, episódios históricos, metáforas e etc., a obra perderá facilmente sua unidade e consistência filosóficas, tornando-se, aos olhos do leitor, uma colcha de retalhos.

V - Notas da Introdução

A filosofia pode tratar de questões, por assim dizer, de primeira ordem?

A ciência deve libertar-se da aparência,¹⁰⁷ pois a ciência tem a característica da necessidade, ao passo que a aparência se caracteriza pela contingência. O processo de libertação da aparência pelo que a consciência natural, sensível e fenomenal deve passar significa a transição para o domínio conceitual, necessário. Portanto, trata-se da entrada da consciência na esfera filosófica e científica da necessidade conceitual.¹⁰⁸ A libertação da consciência em relação ao saber fenomenal aparente dá-se mediante a completa demonstração da sua falsidade e é conseqüência de uma série necessária de argumentos.

Nestes termos, a *Fenomenologia do Espírito* se apresenta como um grande argumento que não pode ser detido, cujo resultado final deve seguir-se necessariamente das teses de partida. Considerando que uma dedução é, por definição, o raciocínio ou argumento em que a conclusão segue-se necessariamente

¹⁰⁷ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §76.

das premissas, a *Fenomenologia do Espírito* reafirma-se como uma dedução não só a partir do que Hegel enuncia na *Ciência da Lógica*,¹⁰⁹ mas pela definição ordinária de dedução.¹¹⁰ As peculiaridades para o sucesso desta dedução é o que ainda está para ser estabelecido. Uma peculiaridade do processo demonstrativo empreendido por Hegel é o estatuto da negação como negação determinada.¹¹¹ Segundo Hegel, o instrumento para conduzir a demonstração em sua necessidade como um processo que se produz por si mesmo é precisamente a negação determinada.¹¹² Hegel, nesta *Introdução*, não vai além de generalidades sobre a necessidade do processo e o modo de obtê-la,¹¹³ pois uma narrativa acerca de algo não demonstra absolutamente a necessidade deste algo.¹¹⁴ Entretanto Hegel deixa claro que tudo depende de entender o estatuto da negação.¹¹⁵

A *Fenomenologia do Espírito* também faz uma experiência. *Experiência* designa o processo feito pela consciência através do qual chaga-se a um "novo objeto verdadeiro."¹¹⁶ O que Hegel chama de experiência refere-se à experiência que a consciência faz ao passar necessariamente de uma concepção de saber verdadeiro para outra através da negação determinada. É por isso que se chama a *Fenomenologia do Espírito* de "ciência da experiência da consciência."¹¹⁷ O que ocorre na *Introdução à Fenomenologia do Espírito* é a preparação para a análise da pressuposição de um ponto de partida (tema com o qual a referida *Introdução*

¹⁰⁸ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §78.

¹⁰⁹ C. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, p. 33.

¹¹⁰ Cf. COPI, *Introdução à Lógica*, p.35; MARGUTTI PINTO, *Introdução à Lógica Simbólica*, pp.35-36.

¹¹¹ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §79

¹¹² Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §79.

¹¹³ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §81.

¹¹⁴ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §57.

¹¹⁵ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §79.

¹¹⁶ *Fenomenologia do Espírito*, §86.

¹¹⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §88.

termina - como atestam os parágrafos 81 a 89). Esta análise se deve ao assunto a ser tratado na *Fenomenologia do Espírito*: a natureza do saber verdadeiro. A análise que pretende determinar o que é o saber verdadeiro, ou o que é o conhecer, precisa examinar vários tipos de saber, de conhecimento, para então ter condições de decidir qual entre os modelos concorrentes é o saber verdadeiro. Decidir-se por um deles exige, naturalmente, uma justificativa. Antes de enfrentar o problema de justificar uma dada teoria do conhecimento, é preciso notar a peculiaridade da investigação proposta por Hegel: trata-se de saber se o objeto é tal como parece ser para a consciência.¹¹⁸ Isso exige um critério de avaliação para averiguar a correspondência, isto é, um conhecimento anterior que também precisa ser validado ou verificado. Como destaca Westphal, "não se pode comparar o conhecimento que se tem com o objeto ele mesmo."¹¹⁹ Portanto, trata-se de uma investigação de segunda ordem acerca do conhecimento ou, como também se costuma dizer, trata-se de uma meta-epistemologia.

Deste modo, respondendo à questão de abertura deste capítulo, podemos dizer que não é possível, para Hegel, uma filosofia de primeira ordem.

¹¹⁸ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §85.

¹¹⁹ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion*, In: STEWART, J (Ed.), *The Phenomenology of Spirit Reader*, p.86.

VI - Análise da Introdução de Hegel à *Fenomenologia do Espírito*

O livro de Hegel inicia com a consideração daquilo que ocupará toda a sua extensão: o conhecimento. Trata-se, aqui, da *Introdução*. Lá em suas poucas páginas está estabelecida a linha mestra da *Fenomenologia do Espírito* e o problema que aborda.

O primeiro tópico tratado é o da "representação natural"¹²⁰ acerca do conhecimento e o problema do critério. A representação natural é o nome dado por Hegel a um modo ordinário de considerar o conhecimento em que não há mais questionamento acerca do cabimento ou não de se pôr o conhecimento em questão, pois nesta representação natural é natural e comumente aceito que se deve sem mais pô-lo em questão. A representação natural, assim, toma o conhecimento como algo que precisa ser muito bem estabelecido, como algo com o que é necessário "entender-se"¹²¹ primeiro. Em uma palavra, trata-se da justificação do conhecimento.

Portanto há uma representação natural acerca da necessidade de justificar o conhecimento, "pôr-se de acordo,"¹²² "entender-se"¹²³ sobre ele.

¹²⁰ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §73: "Es ist eine natürliche Vorstellung (...)"

¹²¹ *Fenomenologia do Espírito*, §73.

¹²² *Fenomenologia do Espírito*, §73.

A razão de ser dessa postura assumida com naturalidade perante o conhecimento é, por um lado, a consideração do conhecimento como um meio, um instrumento localizado entre o que conhece e o que é conhecido e, por outro lado, a possível constatação da ocorrência de diversos tipos de conhecimento que competem entre si e o possível equívoco na escolha do correto, do verdadeiro conhecimento.

O problema de fundo aparece quando se coloca a pergunta sobre qual conhecimento está em questão. Trata-se do conhecimento verdadeiro e que possa ser justificado como tal. Se o conhecimento é tomado como um meio ou instrumento para se chegar à verdade, então o resultado verdadeiro, uma vez obtido, será sempre algo relativo a este meio. A verdade, neste caso, seria relativa e não absoluta, e a sua dependência em relação ao meio necessário para sua obtenção faz dela algo que pode ser ou não ser, ou seja, a verdade não seria necessária, pois necessário é aquilo que não pode ser de outro modo. Nestes termos, o conhecimento verdadeiro não se justifica absolutamente, pois ele se torna algo impossível de se obter necessariamente. O conhecimento verdadeiro tem de ser necessário e absoluto, isto é, não pode ser contingente e nem relativo.

A conclusão de Hegel sobre a natureza do conhecimento tal como a representação natural o considera, a saber, como meio ou instrumento, é baseada na premissa de que verdade e absoluto são idênticos: "só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto."¹²⁴ Esta explícita reversibilidade dos termos é um atestado mais que óbvio da sua identidade.

¹²³ *Fenomenologia do Espírito*, §73.

¹²⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §75.

Nenhum artifício é capaz de superar a dificuldade encontrada ao considerar o conhecimento como meio ou instrumento para se chegar à verdade, pois a verdade seria assim sempre relativa a este meio. E se fosse possível obter a verdade através de um instrumento, então, uma vez já obtida a verdade, o instrumento como tal se tornaria desnecessário e descartável, pois a verdade não se apresenta como relativa. Assim, ou a verdade se dá de modo absoluto ou não se dá.

Portanto, se entendermos que conhecer é obter a verdade e que a verdade é algo que se dá absolutamente, então conhecer é obter o absoluto. Assim, o conhecimento verdadeiro é o conhecimento absoluto ou, em outros termos, saber é sempre saber verdadeiro e este é saber absoluto.

Um importante estudioso de Hegel coloca a questão nas seguintes palavras: "Filósofos tomam muitas assunções diferentes como pontos de partida; nem todas são igualmente confiáveis. Podemos nós distinguir as assunções mais confiáveis das menos confiáveis? Se podemos, como?"¹²⁵ Ao colocar a questão nestes termos, Westphal chega ao núcleo, segundo sua leitura, da investigação hegeliana.

As perguntas que ficam evidentes agora são: é possível avaliar diferentes tipos de conhecimento? Se for possível, então *como* se pode avaliar diferentes visões de conhecimento? Tem sentido uma tal pesquisa quando se trata do conhecimento verdadeiro? O que é o conhecimento verdadeiro? Quais as condições para o conhecimento verdadeiro? A representação natural está certa ao considerar o conhecimento do modo como ela o faz? Está aberta a possibilidade de

¹²⁵ WESTPHAL, *Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion*, In: STEWART, J (Ed.), *The Phenomenology of Spirit Reader*, p.80.

um revisionismo?¹²⁶ Estas são dúvidas que surgem com os temas da recém iniciada *Introdução à Fenomenologia do Espírito*.

Nestas considerações de Hegel acerca do tratamento dado pela assim chamada representação natural ao conhecimento há uma preocupação especial com o problema do conhecimento propriamente filosófico. Ao afirmar que do ponto de vista da representação natural há vários tipos de conhecimento¹²⁷ e que não se sabe ao certo qual deles é o bom, o genuíno conhecimento, Hegel está também afirmando que há uma indeterminação em relação a qual deles é o mais adequado para se chegar à verdade filosófica, ou melhor, qual deles é o conhecimento filosófico - se é que esta visão de múltiplos conhecimentos misturados é capaz de fornecer o conhecimento filosófico. Essa indeterminação da representação natural sobre o seu conhecimento conduz a uma hesitação perante a possibilidade do erro, isto é, perante a possibilidade de ter determinado como meio mais adequado um daqueles tantos conhecimentos inadequados para a obtenção da verdade em geral e, especialmente, para a obtenção da verdade filosófica. Será que podemos chamar a verdade filosófica de validade?

Segundo Hegel, além da razão que diz que se o conhecimento for tomado como meio, então a verdade será relativa a ele, além desta ainda há razões adicionais para não aceitarmos de imediato a concepção do conhecer como meio. A hesitação perante a possibilidade do erro deve-se a uma série de pressupostos infundados que poderiam ser perfeitamente postos em questão. Pressupostos que são tomados como verdadeiros para justificar uma certa capacidade de chegar à

¹²⁶ 'Revisionismo' é tomado aqui no sentido ordinário de rever antigos princípios, antigas concepções. A idéia de que a *Fenomenologia do Espírito* passa o tempo todo a apresentar princípios, teorias e filosofias supostamente verdadeiros, a demonstrar sua falsidade e a revisar os princípios assumidos anteriormente para adotar outros e assim por diante, esta idéia sugere a adoção aqui de um revisionismo.

¹²⁷ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §74.

verdade filosófica. Hegel cita alguns pressupostos injustificados desta concepção, são eles: o conhecer é um meio ou instrumento; nós somos diferentes deste conhecer; o conhecer e o absoluto são separados; que possa haver algo real (*reeles*) fora do absoluto; que o que está fora do absoluto é verdadeiro.¹²⁸ "Pressupõe com isso que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro,"¹²⁹ resume Hegel, e completa: "suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade."¹³⁰

Quando se detém perante o problema da mediação, do instrumento ou do critério de avaliação, a filosofia está diante das duas possibilidades igualmente prováveis: a do acerto ou da verdade e a do erro ou da falsidade. O que falta saber é se a mudança na concepção do conhecimento entendido como meio ou instrumento irá solucionar o problema da relatividade da verdade.

Pelo que se apresentou até aqui, vemos que a noção de conhecimento está recebendo uma nova significação a partir da explicitação de problemas encontrados na concepção de conhecimento da assim chamada representação natural. Primeiro, há o problema da justificação, segundo, o do critério de justificação, terceiro, o do meio ou instrumento e o relativismo da verdade, quarto, o dos pressupostos não justificados e, quinto, a indeterminabilidade do que é verdadeiro e do que é falso (o que resume bem os problemas anteriores).

A possibilidade do erro é a possibilidade do conhecimento e o "medo do erro,"¹³¹ como comenta Findley, "está excluindo a possibilidade do

¹²⁸ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §74.

¹²⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §74.

¹³⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §74.

¹³¹ *Fenomenologia do Espírito*, §74.

conhecimento."¹³² Temos, portanto, o problema da verdade: há verdade não filosófica para Hegel?

De todos os problemas apresentados espera-se uma solução. Naturalmente, a solução deve apresentar-se a partir da mudança na noção de conhecimento para que ele possa ser justificado corretamente. A exposição de Hegel, de fato, vai na direção da concepção de conhecimento não mais como meio ou instrumento que tem a função de conectar duas coisas separadas, a saber, a verdade e o ser que pretende obter a verdade. Por ora não está colocado positivamente como se deve compreender o conhecimento, mas sim como não se deve concebê-lo e a razão pela qual não se deva assim concebê-lo.

Para justificar a necessidade de alterar a concepção de conhecimento como meio ou instrumento, Hegel precisou de um critério para poder dizer que a concepção criticada não era uma boa concepção de conhecimento. Poderíamos perguntar com justiça se esse critério, por sua vez, é um bom critério perante outros tantos possíveis critérios. Mas somente é possível responder a essa questão lançando mão de outro critério, e esse exigiria ainda outro e assim por diante. Vê-se que o problema a ser enfrentado é o problema do critério.

Curiosamente, Hegel não parece ter uma boa saída para este problema, ainda que tenha, isso sim, explicitado o seu reconhecimento. A saída que Hegel apresenta parece não ter razão de ser, parece um apelo a nossa paciência para que aguardemos por uma boa explicação para a introdução da seguinte passagem (referindo-se aos problemas da concepção criticada por ele e à única solução viável): "Essa consequência resulta de que só o absoluto é verdadeiro, ou

¹³² FINDLEY, J.N. Analysis of the Text. In: *Hege's Phenomenology of Spirit*, Trad. Miller, p. 505. Trata-se do comentário ao parágrafo 74 feito por Findley ao final da tradução da *Fenomenologia do Espírito* para o inglês por Miller. Findlay comenta resumidamente todo o texto da *Fenomenologia do Espírito* parágrafo por parágrafo.

só o verdadeiro é absoluto."¹³³ Hegel não justifica essa premissa, ele apenas diz que para obter as conclusões a que chegou foi preciso aceitar a tese enunciada acima. Hegel ainda diz que "é possível rejeitar a essa consequência,"¹³⁴ aceitando a separação entre verdade e absoluto. Mas, neste caso, voltamos ao problema inicial de um conhecimento verdadeiro que não conhece o absoluto, ou está fora dele, e um conhecimento verdadeiro contingente, isto é, caímos novamente na multiplicidade de concepções de conhecimento e a necessidade de saber qual entre eles é o correto através de um critério de decisão que, por sua vez, exige um critério para si e assim por diante. O fato é que Hegel não justifica positivamente a tese apresentada.

A falta de justificação positiva da tese apresentada acerca do absoluto e da verdade neste ponto do texto de Hegel deve-se a uma razão muito simples, a saber, é precisamente isso que Hegel se propõe a fazer na *Fenomenologia do Espírito*. Sabendo da importância e da dificuldade do tema, Hegel chama para si a responsabilidade de tentar solucionar um dos mais fundamentais problemas filosóficos: o que é o conhecimento.

Uma vez que a representação natural do conhecimento filosófico como algo que precisa pôr-se de acordo acerca do conhecer como meio ou instrumento se apresentou como falível e/ou problemática, "há razões para supor que nossa compreensão do conhecimento é inadequada."¹³⁵

Se a justificação positiva não ocorre, não está excluído que ocorra uma demonstração indireta. Como diz Aristóteles, há princípios que são indemonstráveis

¹³³ *Fenomenologia do Espírito*, §75.

¹³⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §75.

¹³⁵ WESTPHAL, *Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion*, In: STEWART, J (Ed.), *The Phenomenology of Spirit Reader*, p.83.

positivamente, como o princípio de não contradição¹³⁶. Mas sempre é possível uma prova indireta, levando ao absurdo aqueles que sustentam a tese contrária.

Hegel apresenta a causa dos problemas constatados na concepção do conhecimento como meio ou instrumento como sendo a separação do conhecer e do absoluto. Essa separação se dá, segundo Hegel, ora através da concepção "de um absoluto separado do conhecer,"¹³⁷ ora através da concepção "de um conhecer separado do absoluto,"¹³⁸ Independentemente de qual seja a forma de separação adotada, caem ambas no mesmo erro e serão vítimas dos mesmos problemas. Hegel chega a dizer para não nos preocuparmos com semelhantes concepções, pois são desnecessárias: "melhor seria rejeitar tudo isso como representações contingentes e arbitrárias."¹³⁹ Mas simplesmente rejeitar não soluciona o problema, ainda é preciso encontrar uma alternativa à concepção criticada.

A tarefa a ser executada passa pela consideração da distinção utilizada pela representação natural acerca do conhecimento, a saber, a distinção entre a aparência e a essência. Essa distinção também se apresenta sob outras designações, tais como fenômeno e coisa em si, não verdadeiro e verdadeiro, contingente e necessário, relativo e absoluto, e outras neste estilo. Mediante esta distinção, toma-se como usualmente aceito o ponto de vista da aparência. O âmbito da aparência é o irrecusável estado em que imediatamente todos nós nos encontramos. Nesta esfera, devido à contingência reinante por toda a parte, não há como distinguir a ocorrência de algo necessário, um princípio verdadeiro, um conhecimento necessário. Se há algo essencial e verdadeiro, ele precisa ser

¹³⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1005b18-20.

¹³⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §76.

¹³⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §76.

¹³⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §76.

explicitado como não pertencendo à aparência, precisa haver uma espécie de depuração ou, como diz Hegel, uma libertação dessa aparência.¹⁴⁰ Isso também pode ser entendido como uma busca por necessidade através da demonstração da inconsistência da aparência, do não verdadeiro.

A utilização do termo *ciência* neste contexto mostra que no domínio da aparência tanto faz chamar um tipo de saber ou outro qualquer de ciência, pois dizer que algo é ciência não é demonstrar que assim o seja. Se um dado saber pretende ter o estatuto de ciência, ele precisa ser capaz de se sustentar a si mesmo como ciência e, logicamente, não deve contrariar nenhum de seus princípios ou ser incoerente com eles. Portanto, como diz Hegel, "tanto faz neste ponto representar-se que a *ciência* é aparência porque entra em cena *ao lado de outro* [saber], ou dar o nome de "aparecer da ciência" a esses outros saberes não verdadeiros."¹⁴¹ O fato é que ainda não está decidido, no nível da aparência, se aquilo que é declarado como ciência é ou não é ciência. É preciso fazer alguns testes. Eis mais uma tarefa a ser realizada na *Fenomenologia do Espírito*, a saber, fazer uma longa bateria de testes que fará a verificação da coerência, em um dado modelo de conhecimento que pretende ser ciência, entre os princípios que sustenta e os resultados produzidos pelo modelo.

É preciso atentar para algumas coisas que devem ser evitadas. A preocupação de Hegel com a questão da justificação da escolha de um conhecimento em detrimento de outro mostra que há uma preocupação com os erros lógicos mais comuns em matéria de fundamentação. Westphal reúne os erros lógicos indesejáveis numa passagem bastante esclarecedora de seu texto, são eles:

¹⁴⁰ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §76.

¹⁴¹ *Fenomenologia do Espírito*, §76.

"regresso ao infinito, relativismo, assunção, circularidade e discrepância."¹⁴² E Hegel evita estes problemas através daquilo que pode ser considerado a sua primeira e única via possível de demonstração plausível do conhecimento: a crítica imanente. A passagem textual que sustenta esse modo de procedimento é aquela que, no contexto de afirmação da não verdade da aparência, da inaptidão do saber aparente para a ciência, diz o seguinte: "Por esse motivo, aqui deve ser levada adiante a exposição do saber que-aparece [ou saber fenomenal]."¹⁴³ Justamente a exposição deste modo peculiar de procedimento cognitivo é que irá fornecer os elementos a partir dos quais Hegel irá construir a sua argumentação.

É baseando-se nos erros, insuficiências ou inconsistências do saber aparente que Hegel procede uma demonstração indireta? O que se deve entender por ciência? Hegel, ao tentar evitar os erros lógicos tradicionais, segue a lógica tradicional?

A Fenomenologia do Espírito, pelo que se viu até aqui, é um estudo sobre a inapropriação do saber baseado na aparência para ser um saber verdadeiro. Ao mesmo tempo, se a *Fenomenologia do Espírito* consegue levar a cabo esta tarefa sem incorrer nas faltas lógicas mencionadas acima, então ela mesma se torna um saber verdadeiro acerca do saber aparente ou fenomenal. E é neste sentido que a *Fenomenologia do Espírito* é tomada ao considerarmos o seu desenvolvimento textual "como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro."¹⁴⁴

¹⁴² WESTPHAL, K. *Hegel's Epistemology*, p.9. Westphal vincula estes cinco erros aos cinco modos céticos de Agrippa, ou seja, ao ceticismo antigo de Sexto Empírico.

¹⁴³ *Fenomenologia do Espírito*, §76.

¹⁴⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §77.

O objeto de estudo da *Fenomenologia do Espírito* é o saber fenomenal, e Hegel faz questão de enfatizar que é somente (*nur*) o saber fenomenal.¹⁴⁵ Não é a *Fenomenologia do Espírito* saber científico no sentido mais estrito do termo. O que Hegel chama de ciência livre¹⁴⁶ ou ciência pura¹⁴⁷ não tem por objeto o saber aparente, mas o essencial, o verdadeiro, e este só pode ter lugar se a *Fenomenologia do Espírito* desempenhar bem o seu papel, a saber, de deduzir o conceito de ciência pura.¹⁴⁸

Para permanecermos na metáfora peripatética de Hegel, podemos dizer que os passos do caminho são passos de uma dedução do conceito de ciência pura. Dedução esta que somente receberá o estatuto de científica na medida em que comprovar a si mesma como científica. Eis aí algo notável: comprovar a si mesma sem cometer nenhum dos cinco erros lógicos listados, a saber, regresso ao infinito, relativismo, assunção, circularidade e discrepância.

Hegel se vale de outra metáfora para referir-se à dedução, desta vez os termos são alma e espírito. A dedução, nestes termos, seria o caminho da alma impura que se purifica ao ir em direção ao espírito. Registremos, a propósito, uma passagem da *Enciclopédia*: "a alma, em primeiro lugar, existe na sua determinidade natural e imediata."¹⁴⁹ Aqui também o ponto de partida é o imediato e natural, é aquilo de que devemos nos afastar ao caminhar.

A frase mais científica é a que diz da *Fenomenologia do Espírito* que ela pode ser tomada como o caminho da consciência natural até o saber verdadeiro,

¹⁴⁵ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §77.

¹⁴⁶ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §77.

¹⁴⁷ Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, p. 33.

¹⁴⁸ Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, p. 33.

¹⁴⁹ HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, III, §390. Há edição portuguesa e brasileira.

mas isso é uma mera comparação. Notemos que Hegel diz que a exposição *Fenomenologia do Espírito* "pode ser tomada como."¹⁵⁰ Se pode ser tomada assim ou assado, então pode-se escolher a versão que utiliza os termos consciência natural e verdade. Além disso, o próprio Hegel vai adotar preponderantemente a que não envolve o termo 'alma'.

Há algo muito interessante em curso aqui, a saber, a possibilidade de ocorrer uma dedução do conhecimento (como ciência verdadeira ou pura) sem dogmatismo ou petição de princípio através da crítica às concepções de conhecimento que devem ser criticadas e da adoção de premissas que até podem estar contidas na conclusão, mas que não sejam arroladas pelo demonstrador. Os manuais de lógica nos advertem sobre o risco de uma operação destas não dar em nada, por exemplo:

"Se a proposição é aceitável sem argumento, nenhum argumento é necessário para estabelecê-la; e se a proposição não é aceitável sem argumento, então nenhum argumento que exija a sua aceitação como premissa terá possibilidade de levar alguém a aceitar sua conclusão."¹⁵¹

Poderíamos perguntar a seguir: mesmo que a aceitação da premissa que constará na conclusão seja realizada por outra pessoa que aquela que aceita a conclusão?¹⁵² Mas isso ainda é mais uma problematização, e não, propriamente, uma solução.

¹⁵⁰ "(...) sie kann (...) als (...) genommen werden; oder als (...)." *Fenomenologia do Espírito*, §77. Na edição original histórico-crítica a passagem encontra-se à página 55, linhas 35-36.

¹⁵¹ COPI, *Introdução à Lógica*, p.84.

¹⁵² Penso aqui também no recurso que Aristóteles utiliza para validar, segundo ele, o princípio mais certo de todos.

Para introduzir a temática do modo segundo o qual a *Fenomenologia do Espírito* apresenta a inconsistência de determinadas concepções do saber, Hegel vai antecipar uma distinção categorial que ainda vai ser justificada no campo da demonstração fenomenológica, a saber, trata-se da distinção entre conceito e realidade.¹⁵³ Segundo Hegel, essa distinção é fundamental para que se possa identificar o que há de inconsistente em cada modelo de conhecimento a ser criticado.

A partir da distinção categorial entre conceito e realidade, Hegel pode cunhar duas faces de uma mesma moeda, por assim dizer. Cada modelo de conhecimento examinado por Hegel apresenta um conjunto de princípios que, segundo esse modelo, são os princípios que constituem a natureza mesma do modelo. A isso Hegel dá o nome de figura da consciência. Deste modo, cada figura da consciência adquire sua especificidade precisamente pelo conjunto de princípios que sustenta, ou seja, nos termos de Hegel, pelo seu conceito. Por outro lado há o aspecto da realidade deste modelo de conhecimento. Este aspecto está para além da estruturação conceitual dos princípios que regem cada modelo de conhecimento, ele diz respeito ao conhecimento real obtido por cada modelo de conhecimento, na tentativa concreta, efetiva, real de conhecer algo de modo determinado e significativo segundo seus próprios princípios.

Uma vez feita a distinção entre o conceito e a realidade de uma dada forma de conhecimento, seja ela qual for, é preciso verificar a coerência entre conceito (os princípios sustentados por cada figura da consciência) e realidade (o conhecimento efetivamente obtido por cada figura da consciência) para que se

¹⁵³ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §78.

possa decidir pela consistência ou inconsistência de um dado modelo de conhecimento. E se deve dar bastante ênfase a essa palavra: consistência¹⁵⁴.

Segundo Hegel, o que há de comum a todas as formas do saber fenomenal é algum grau de inconsistência, isto é, a falta de coerência entre os princípios sustentados e os princípios exigidos pelo real conhecimento obtido que, de acordo com Hegel, extrapolariam os limites conceituais estabelecidos a partir de seus próprios princípios. O problema está em ter de apelar para algo que, em primeiro lugar, não está contemplado no seu conjunto de princípios e, em segundo lugar, justamente por não estar contemplado no seu conjunto de princípios, é um princípio aduzido de fora e sem demonstração. Eis aí uma boa razão para Hegel apresentar o seu texto numa espécie de evolução gradual de complexidade de modelos de conhecimento. A carência de um modelo exige um princípio que está para além de seu elenco e, admitamos, quanto mais princípios, mais complexo é o modelo de saber.

No dizer de Hegel, essa falta de coerência entre o conceito e a realidade do saber é a explicitação da falta de verdade do modelo de saber, da figura da consciência; cito: "para esse saber [o fenomenal, aparente], o que há de mais real é antes somente o conceito irrealizado."¹⁵⁵ O que, em outros termos, significa que o que há de real e verdadeiro no saber fenomenal como tal, independentemente de suas variantes, é a discrepância entre o conceito e a realidade.

¹⁵⁴ Até mesmo pela possibilidade de *consistência* ser um dos sentidos em que a palavra efetividade pode ser entendida.

¹⁵⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §78.

Daí a metáfora do desespero.¹⁵⁶ Nesta metáfora, a figura da consciência que representa um sólido modelo de conhecimento dissolve-se internamente precisamente pela incoerência entre os princípios que sustenta e os princípios requeridos pelo conhecimento que de fato obtém (ou diz obter).

O saber fenomenal é caracterizado por Hegel como não verdadeiro. O sentido desta tese de Hegel depende da compreensão de que há *no saber fenomenal* um componente que obriga a vinculação entre, de um lado, "representação, pensamentos e opiniões pretensamente naturais"¹⁵⁷ e, de outro lado, os objetos que a nossa sensibilidade nos apresenta. Essa vinculação deve-se a uma regra infundada e, por ser infundada, típica da representação natural - fato que precisa ser demonstrado por Hegel e explicitado como algo a ser criticado.

Precisamos notar que se não há um exame, pelo menos há uma comparação feita pela consciência natural entre aquilo que ela pensa do objeto e o objeto propriamente dito, há uma distinção suposta que, por sua vez, repousa em outros pressupostos mais fundamentais que dão origem ao enorme erro filosófico explicitado por todas as figuras da consciência. Segundo Hegel, esse "*examinar diretamente*"¹⁵⁸ é que caracteriza a causa da inconsistência do saber fenomenal como tal.

Há nisso tudo um passo que a consciência natural não está autorizada a dar, a saber, a passagem do conceito de objeto para o objeto intuído como se este devesse naturalmente corresponder àquele. A *Fenomenologia do Espírito* irá mostrar

¹⁵⁶ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §78.

¹⁵⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §78. Os termos são: *Vorstellungen, Gedanken und Meynungen*. Não estou seguro quanto ao *Meinen* ser traduzido sem mais por *opinar* ou *visar*. Tudo a seu tempo, discutirei isso mais adiante.

¹⁵⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §78. A expressão é *geradezu ans Prüffen geht*.

que estas duas esferas são concebidas de maneira equivocada e que o exame entre elas se baseia neste equívoco.

A noção de que há um acesso direto ao mundo intuído e a noção de aparência do mundo são obtidas a partir tanto da suposição da separação entre conceito de objeto e objeto intuído quanto da tentativa de estabelecer uma correspondência entre eles através do exame direto do objeto. Esse exame é a tentativa de estabelecer a verdade que, neste caso, seria a adequação de ambos, conceito e objeto, seja em função de um, seja em função de outro.

Nestes termos, quando Hegel diz que a *Fenomenologia do Espírito* é um caminho em que a consciência natural perde sua verdade, ele está a dizer inclusive que a noção de verdade como adequação entre estas duas esferas, conceitos e coisas, se mostra inconsistente.

Há certamente um problema, aliás, mais um problema reconhecido e, quem sabe, a ser enfrentado, qual seja, a dúvida cética em relação ao critério de verdade, em relação à fundamentação de um critério, em relação à fundamentação do saber e do conhecimento em geral. Hegel chega a mencionar a palavra *ceticismo*, o que torna o problema irremediavelmente explícito.

Considerando o problema cético, vemos que há na *Fenomenologia do Espírito* a pontuação de alguns temas clássicos, vejamos as citações de Hegel e o respectivo tópico aludido:

a. "Parece correto esse cuidado, pois há diversos tipos de conhecimento"¹⁵⁹ - aqui nota-se a menção ao problema da discrepância ou diversidade de opiniões, pois havendo vários tipos de conhecimento corre-se o risco de, em última análise, não podermos estabelecer uma relação de comparação entre

eles de modo a poder decidir qual deles é o verdadeiro (seria algo como o peso da cor ou a área da linha).

b. "Alguns [conhecimentos] poderiam ser mais idôneos que outros (...), e por isso seria possível uma falsa escolha entre eles"¹⁶⁰ - aqui claramente trata-se do perigo de regresso ao infinito, pois a possibilidade de um conhecimento ser mais ou menos idôneo exige algo em relação ao que se poderia medir ou avaliar cada um dos candidatos ao conhecimento idôneo, isto é, exige-se um critério. O problema está em garantir que este critério é um bom critério. Como saber se ele é um bom critério, se há muitos critérios disponíveis? Teríamos de estabelecer um critério para a seleção de bons critérios; e assim por diante indefinidamente.

c. "Necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento (...) ou um meio"¹⁶¹ - neste caso é o relativismo que atormenta as tentativas de fundamentação absoluta da verdade, pois se só é possível chegar à verdade por meio de algo, então a verdade é relativa a ele. Teríamos duas verdades então: a que independe do meio e é em si mesma e a que chega até nós através do meio; quantas mais surgiriam a partir daí (verdades relativas e verdades absolutas, em si e para nós, essencial e accidental)?

d. "Segundo uma representação natural"¹⁶² - é com o que Hegel abre a *Introdução da Fenomenologia do Espírito*. Neste caso o problema é a hipótese não provada ou, nos termos cétricos, a assunção.

e. "Só que essa correção nos levaria, de fato, aonde antes estávamos"¹⁶³ - a circularidade é aqui o ponto. A passagem refere-se à hipótese da

¹⁵⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §73.

¹⁶⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §73.

¹⁶¹ *Fenomenologia do Espírito*, §73

¹⁶² *Fenomenologia do Espírito*, §73.

verdade ser obtida somente através de um meio, o que, como uma lente de óculos, faria com que visualizássemos a verdade, mas neste caso ela seria relativa (o que por si só já é um transtorno). A solução seria então retirar o meio e ficarmos com a verdade pura, não relativa, mas nesta *correção* retornaríamos à ausência da verdade, pois ela só é acessível através do conhecimento concebido como meio. E assim ficaríamos como o cão que tenta morder o próprio rabo.

Estes tópicos são conhecidos como os cinco giros estabelecidos por Sexto Empírico¹⁶⁴ e constituem uma síntese dos erros a serem evitados por Hegel e por todo aquele que não deseja cometer um erro em sua demonstração. Para Hegel, no entanto, estes cinco tópicos não bastam para que se possa fazer uma boa fundamentação; o cuidado para não incorrer em nenhum destes erros é condição necessária, mas não suficiente.

Hegel é de fato muito interessante ao lidar com o problema proposto pelo ceticismo. Uma vez detectada esta preocupação de Hegel, fica a nítida impressão de que há saída, fica também a impressão de que se há saída ela não é fácil, uma vez que as ferramentas do ceticismo são úteis e até indispensáveis, mas insuficientes. Se dispuséssemos apenas delas seríamos todos *apenas* céticos. E Hegel não condena o ceticismo, Hegel é um cético *também*, mas não *apenas*. O ceticismo de Hegel é, em seus próprios termos, um "ceticismo que atinge a perfeição,"¹⁶⁵ ou seja, é um ceticismo que vai além da suspensão do juízo sem cometer nenhum dos cinco erros. Isso também é algo notável, algo como comprovar

¹⁶³ *Fenomenologia do Espírito*, §73.

¹⁶⁴ Sobre isso, ver o artigo de Hegel *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia* (Op.Cit.), de 1802, e o capítulo sobre o ceticismo antigo nas *Lições sobre História da Filosofia*. Especialmente: HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Trad. Roces, Tomo II, pp.446-447.

¹⁶⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §78.

a si mesmo sem cometer nenhum dos erros. Mesmo que um filósofo não consiga fazê-lo, o fato de reconhecer que este é o caminho da solução já é notável.

O comprometimento de Hegel em não cometer nenhum daqueles erros elencados pelo cético Sexto Empírico torna a discussão mais interessante do ponto de vista genérico de uma teoria de fundamentação do conhecimento. Ao explicitar o reconhecimento do problema e também que vai procurar resolvê-lo, Hegel também explicita o modo como a solução deve se apresentar. Sabendo que não pode haver regresso ao infinito, nem introdução de hipótese não provada e nem circularidade, Hegel afirma: "A série completa das formas da consciência não-real resultará mediante a necessidade do processo e de sua concatenação mesma."¹⁶⁶

Com isso temos as três características do modo de apresentação da solução, ela deve ser: completa, necessária e por si mesma. Mas isso, por si só não parece afastar os problemas.

O esquema montado por Hegel até agora precisa ser alterado, pois não basta ser cético, é preciso também, como já o dissemos, evitar a consequência obtida pelo cético que, para Hegel, não passa de uma pura negação que apenas leva a um puro nada. Isso porque a posição cética envolve o seguinte: como tal, a posição cética não se compromete com nenhuma tese, nenhum princípio ou axioma, pois ao fazê-lo teria de sustentá-los frente a outros e, para isso, precisaria de um critério. Este critério, por sua vez, exigiria outro e assim por diante. Assim, o ceticismo evita qualquer assentimento: "Não se comprometa" diriam eles. É este o tal "movimento puramente *negativo*"¹⁶⁷ a que Hegel se refere e atribui ao ceticismo e que, principalmente, nosso autor quer evitar pela paralisia teórica que gera (paralisia

¹⁶⁶ *Fenomenologia do Espírito*, §79.

¹⁶⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §79.

que impede a passagem de premissas à conclusão, de um argumento a outro, a aceitação de uma tese, de um princípio etc.). Em outros termos, Hegel qualifica o resultado do ceticismo como "puro nada"¹⁶⁸ e "esvaziamento."¹⁶⁹ Segundo Hegel, a consequência obtida pelo ceticismo decorre do unilateralismo presente na consciência natural.

Uma boa questão para ser colocada agora, e num contexto de problematizações, é precisamente a seguinte: unilateralismo em relação ao quê? A ocorrência do termo unilateralidade¹⁷⁰ refere-se a algo que deve ser evitado por tratar-se de um erro da consciência natural. Mas que erro é esse? Vejamos a passagem textual: "A consciência natural tem geralmente uma visão unilateral assim, sobre este movimento."¹⁷¹ Temos aí uma resposta: a unilateralidade refere-se ao movimento do ceticismo quando *este* faz a apresentação da consciência não verdadeira em sua inverdade. Mas que movimento é esse e que unilateralidade é essa? Trata-se de um movimento que parte de alguns enunciados (as teses criticadas pelo ceticismo) e chega a uma conclusão que não permite sustentar nenhum enunciado, isto é, só permite a suspensão do juízo e do assentimento (o resultado que chega o ceticismo). O movimento, portanto, é um movimento lógico. A unilateralidade, por referir-se ao movimento lógico, é uma unilateralidade lógica. Esta, por sua vez, é caracterizada em termos lógicos como disjunção exclusiva,¹⁷² isto é, uma vez dadas duas alternativas, elas não podem ser ambas verdadeiras

¹⁶⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §79.

¹⁶⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §79.

¹⁷⁰ *Die Einseitigkeit*.

¹⁷¹ *Fenomenologia do Espírito*, §79.

¹⁷² Cf. MARGUTTI PINTO, *Introdução à Lógica Simbólica*, p. 62-63.

nem falsas ao mesmo tempo. Se uma é verdadeira a outra é necessariamente falsa e vice-versa.¹⁷³

Entretanto, neste ponto do texto da *Introdução*, Hegel não se propõe a fazer nada além de uma nota prévia geral acerca da unilateralidade (ou seja: do papel da disjunção), do ceticismo e da necessidade de compreender a relação de negação de tal modo que o resultado não seja o mesmo obtido pelo cético, a saber, o assim chamado puro nada.

Há a necessidade de compreender o resultado da apresentação da não verdade do verdadeiro como uma negação determinada. Esta, por sua vez, qualifica o nada ao que se chega num argumento de tipo cético como "o nada daquilo de que resulta"¹⁷⁴ e, nisso, transforma o puro nada em nada determinado e com conteúdo.

A aparente aberração do nada com conteúdo precisa, obviamente, de esclarecimento. Hegel não está se negando a fornecer o devido esclarecimento, ele o fará (assim esperamos) no momento apropriado e requerido pela necessidade da própria argumentação, a saber, no capítulo da *Fenomenologia do Espírito* reservado ao ceticismo.

A antecipação feita por Hegel serve como uma dica acerca da possibilidade de que a justificação de sua teoria passe por uma revisão da disjunção e da negação para poder ser consistente e não cair no ceticismo. Segundo a antecipação de Hegel,

¹⁷³ Em suas lições sobre a história da filosofia, ao falar sobre o ceticismo, Hegel refere-se explicitamente à limitação da disjunção. Cf. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Trad. Roces, Tomo II, p. 456.

¹⁷⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §79.

"quando o resultado é apreendido como em verdade é - como negação *determinada* -, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo."¹⁷⁵

Admitamos que a idéia de o processo se produzir por si mesmo sem circularidade ou petição de princípio é das mais instigantes. Mas o fato de Hegel ter reconhecido o problema e antecipado breve e geralmente a solução não garante que ele o tenha resolvido. Acontece aqui o mesmo que foi narrado por Esopo na fábula do fanfarrão. Lá o atleta que não era capaz de grandes feitos em sua cidade resolve viajar e participar de disputas esportivas. Ao retornar ele diz ter obtido grandes conquistas, especialmente em Rodes ele dera um salto magnífico, como ninguém antes, e do que haveria testemunhas caso não acreditassem no atleta. Quando um dos interlocutores disse ao atleta: "Mas, meu amigo, se isso é verdade, por que testemunhas? Rodes agora é aqui: salta!"¹⁷⁶ É como diz o ditado popular: falar é fácil, quero ver fazer.

O processo segundo o qual a fundamentação do conhecimento verdadeiro será apresentada, além de produzir-se por si mesmo ocorre devido à necessidade mesma do processo. O fim, a meta¹⁷⁷ do saber é precisamente o próprio saber; que é por si e necessário. O objetivo a ser alcançado pelo saber é a sua própria consistência, a sua própria coerência, através da qual exprime que o conceito e o objeto são compatíveis e se baseiam sobre os mesmos princípios.

¹⁷⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §79.

¹⁷⁶ ESOPPO, *Fábulas*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo, Martin Claret, 2005, p. 40. Essa passagem ocorre também no *Prefácio à Filosofia do Direito* de Hegel, é o *Hic Rhodus, hic saltus*. O sentido filosófico da fábula no uso de Hegel é o da exigência da demonstração daquilo que se diz ser capaz de fazer e que o discurso sobre uma prova, uma demonstração ou uma refutação não substitui a própria prova, demonstração ou refutação.

¹⁷⁷ *Das Ziel*.

Boa parte da *Fenomenologia do Espírito* consiste em examinar a compatibilidade, a coerência e a consistência de uma dada teoria (ou de uma dada figura da consciência) entre os princípios que sustenta (seu conceito) e o conhecimento que de fato consegue demonstrar possuir (o seu objeto). Nisso, quando há no conhecimento a exigência de princípios que não estavam antes contemplados de maneira explícita na teoria, diz-se que o seu conceito não corresponde ao seu objeto e que, portanto, essa teoria foi além de si mesma, desrespeitou os seus próprios limites conceituais, isto é, tornou-se inconsistente, mostrou a sua falta de verdade, segundo sua própria concepção de verdade e consistência.

A tarefa de Hegel exige a apresentação de um saber que não ultrapasse os seus limites conceituais, que não vá para além de si mesmo. Hegel quer, portanto, "o saber [que] não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito."¹⁷⁸

Entretanto, há uma peculiaridade a ser notada no caso específico da consciência: ela é o seu próprio conceito e o seu próprio objeto. Uma boa pergunta a se fazer é: como é possível que algo seja incompatível consigo mesmo? A pergunta está, entretanto, mal formulada, pois a consciência não é incompatível consigo mesma. A pergunta correta e interessante é: o que há de inconsistente na concepção que a consciência tem de si mesma? Ao dizer que "a consciência é para si mesma seu *conceito*,"¹⁷⁹ Hegel põe na própria consciência a função de produzir o conceito de si mesma, isto é, a função de produzir os princípios segundo os quais a consciência irá se pautar na sua tentativa de conhecer algo verdadeiramente.

¹⁷⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §80.

¹⁷⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §80.

Há nisso um deslocamento muito sutil que põe em cheque toda a investigação caso não seja bem compreendido desde já.

Trata-se do deslocamento da investigação que se dá no nível da relação da consciência com o objeto propriamente dito para o nível da relação da consciência com a própria consciência, isto é, da consciência que a consciência tem ou formula acerca de si mesmo como consciência cognoscente e a concepção implicada no ato cognitivo ele mesmo.

A ocorrência desse deslocamento é, no nosso juízo, o que de mais importante foi dito na *Introdução à Fenomenologia do Espírito*. Apesar do modo sutil como é dito, ele coloca a questão no seu lugar exato e que nunca pode ser perdido de vista ao longo da *Fenomenologia do Espírito* sob pena de perderem-se várias coisas que vão junto com a perda da unidade de uma obra.

A distinção dos níveis de abordagem cumpre uma função primordialmente filosófica, se há uma outra função, ela é secundária em relação a essa. Na consideração da *Fenomenologia do Espírito* como a ciência da experiência da consciência está explicitada a distinção dos níveis de abordagem, vejamos: temos, por um lado, a experiência da consciência baseada em uma série de princípios; o conhecimento destes princípios, por outro lado, é a ciência. Ou ainda: temos a consciência fenomenal, sensível, representativa, que vivencia de fato a incoerência do seu modelo de saber e, estudando essa relação, temos a consciência filosófica que examina a experiência da consciência fenomenal, que detecta a incompatibilidade entre princípios do modelo de conhecimento e princípios implicados no conhecimento real.

Creio que podemos fazer aqui uma distinção explicativa. É preciso muita atenção para não haver confusão entre informações que dizem respeito ao

primeiro nível e informações que digam respeito ao segundo nível. As informações que dizem respeito ao primeiro nível correspondem à relação direta da consciência com os objetos propriamente ditos. As informações que dizem respeito ao segundo nível correspondem à relação entre os princípios teóricos apregoados pela consciência e os princípios teóricos contidos no ato de conhecimento da consciência.

As relações do primeiro nível são aquelas em que Hegel diz deixar a consciência entrar em relação com o objeto por si mesma, como se ele, Hegel, fosse apenas um observador científico ideal, isto é, daqueles que não interferem no objeto observado. Em todas as figuras da consciência há momentos do texto onde consta algo como "nós não temos de (...) refletir (...), nem de indagar (...), mas apenas considerá-lo como a certeza sensível o tem nela"¹⁸⁰ ou como "vejamos agora que experiência faz a consciência em seu apreender efetivo,"¹⁸¹ ou ainda como um simples *para a consciência*. Esta última expressão já se tornou um clássico do jargão hegeliano que designa justamente a relação de primeiro nível.

Por outro lado, as relações de segundo nível são aquelas em que Hegel reflete sobre as relações de primeiro nível, como um analista, como filósofo. Também há em todas as figuras da consciência momentos onde se lê, por exemplo, "mas de fato,"¹⁸² "para nós."¹⁸³ O *para nós* é outro clássico do jargão hegeliano que designa precisamente as relações de segundo nível.

Um ponto importante a ser considerado é a credibilidade das assim chamadas informações de primeiro nível, que são obtidas como que por observação

¹⁸⁰ *Fenomenologia do Espírito*,§94.

¹⁸¹ *Fenomenologia do Espírito*,§117.

¹⁸² *Fenomenologia do Espírito*,§91.

¹⁸³ *Fenomenologia do Espírito*,§92.

empírica, como se Hegel tivesse feito uma pesquisa de campo. Uma boa questão neste momento seria a que pergunta, por exemplo, pelo critério de escolha entre as experiências exemplares, ou ainda: de onde descendem estas ditas informações de primeiro nível? Originam-se da mesma fonte ou não? As figuras da consciência esgotam todas as combinações possíveis entre consciência e objeto, os conceitos de um e de outro? Estas e outras questões legítimas podem e precisam surgir para o benefício da filosofia.

A hipótese que levantamos é que aquilo que chamei de informações de primeiro nível são alegorias elaboradas ou escolhidas por Hegel especialmente para cada figura da consciência. Lima Vaz já chamou a famosa dialética do senhor e do escravo de "parábola,"¹⁸⁴ ou seja, de narração alegórica. Essa passagem seria um exemplo de alegoria adotada por Hegel. Há dois exemplos clássicos de alegorias escolhidas por Hegel especialmente para fornecer informações de primeiro nível para o capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito*, a saber, a peça *Antígona*¹⁸⁵ e o texto *O Sobrinho de Rameau*¹⁸⁶. Como tais, estas alegorias servem apenas para distrair, sem ter valor *stricto sensu* filosófico. Hegel é que se apropria delas para tornar mais ou menos intuitivo o tema em questão em cada parte do texto. Curiosamente, algumas destas alegorias se tornaram mais populares e mais estudadas do que a tese filosófica que deveriam apenas ilustrar. A assim chamada dialética do senhor e do escravo é o exemplo mor disso, ela parece ter vida própria e independente da *Fenomenologia do Espírito*. Isso talvez possa ser explicado por um psicólogo, mas parece que se deve ao enorme poder que estas alegorias, metáforas ou parábolas possuem para despertar a criatividade e a imaginação das pessoas.

¹⁸⁴ VAZ, H.C. de Lima. *Dialética do Senhor e do Escravo - uma parábola da filosofia ocidental*, In: *Síntese*, Janeiro-Abril, 1981, n.21, pp.7-29.

¹⁸⁵ De Sófocles.

Entretanto, as informações de segundo nível é que são as elaborações filosóficas e seu compromisso é com a necessidade e a consistência internas, e não com as alegorias contingentes.

Mas isso tudo, como Hegel enfatiza em seu *Prefácio e Introdução à Fenomenologia do Espírito*, são preliminares genéricas acerca do modo e da necessidade do processo de elaboração e condução da *Fenomenologia do Espírito*;¹⁸⁷ lembremo-nos sempre do fanfarrão de Esopo.

Ajustados os termos da investigação, Hegel passa a fornecer os elementos constitutivos do método de exposição,¹⁸⁸ ainda que isso seja feito como apenas a apresentação de algo a se lembrar. Hegel fala aqui de método.¹⁸⁹ Sabemos de seu conhecimento sobre a questão da função do método, os problemas que suscita e a solução que exige. De forma alguma pode ser negado que Hegel tenha conhecimento pleno dessa temática a partir da passagem em que explicita o problema do critério:

"Parece que essa exposição, representada como um *procedimento da ciência* em relação ao saber *fenomenal* e como *investigação e exame da realidade do conhecer*, não se pode efetuar sem um certo pressuposto colocado na base como *padrão de medida*."¹⁹⁰

Na passagem citada, o problema do critério se instala precisamente no "pressuposto colocado na base", isto é, o padrão verdadeiro não demonstrado como

¹⁸⁶ De Diderot.

¹⁸⁷ Cf. *Fenomenologia do Espírito*,§81.

¹⁸⁸ *Ausführung*.

¹⁸⁹ Cf. *Fenomenologia do Espírito*,§81.

¹⁹⁰ *Fenomenologia do Espírito*,§81. Na edição histórico-crítica, p. 58, linhas 10 a 21.

tal e que, por isso, exigirá a sua justificação e, esta, um novo critério e assim por diante. Aparentemente não há saída para tal situação, ela sempre surgirá para impedir que se apresente uma fundamentação completa e perfeita do conhecimento. Segundo Hegel, isso é só uma aparência: "Parece que essa exposição (...) não se pode efetuar."¹⁹¹

Nos termos de Hegel, a pressuposição de algo com o que se compara outras coisas e que se toma por ponto de partida significa que se está tomando algo como essencialmente é, ou seja, tal como é em si mesmo. Tomar algo como em si significa tomá-lo como se a nossa concepção deste algo fosse expressão da verdade dele, da sua essência. E isso se dá num contexto onde se está em busca da verdade de modo a poder apresentar uma justificação consistente e não pressupor algo como verdadeiro sem mais, nem menos.

O fato de haver o pressuposto de algo em si mesmo essencial e verdadeiro não o justifica. Isso por si só já tornaria a teoria que se baseia nisso, no mínimo, questionável. Mas isso não é tudo.

Pelo que estamos acompanhando na vaga de Hegel, vê-se não tão claramente primeiro a distinção de dois âmbitos e depois a de um terceiro âmbito, que faz a conferência entre os dois primeiros, a saber, de um lado a ciência, de outro o saber fenomenal e, conferindo a adequação, a compatibilidade e a consistência entre eles, a "investigação e exame da realidade do conhecer."¹⁹² Podemos dizer agora que há três componentes básicos na *Fenomenologia do Espírito*: uma teoria, um conhecimento baseado nesta teoria e o exame filosófico elaborado sobre eles.

¹⁹¹ *Fenomenologia do Espírito*,§81.

¹⁹² *Fenomenologia do Espírito*,§81.

Destes três elementos, aquele que identifica o problema do critério é o terceiro, o filosófico.

O problema do critério, como já se mencionou, é o problema característico de um tipo de filosofia chamado, em geral, de ceticismo. Este, por sua vez, segundo Hegel, depara-se com o problema do critério por assumir uma posição muito peculiar, a saber, o ceticismo considera o conhecer como algo que se investiga e de que se deve formar uma prova¹⁹³ da sua realidade¹⁹⁴ fenomenal. Ora, exigir que a aparência seja demonstrada como essência é exigir que se demonstre que duas teses contraditórias sejam ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto verdadeiras - o que há muito tempo é difícil de aceitar.

A confusão geral sobre os elementos envolvidos no exame do conhecer deve-se também à pressuposição de teses mais elementares, como as pressuposições ontológicas da realidade¹⁹⁵ de algo fora da mente, a distinção e separação de essência e aparência, entre outras. E segundo nosso autor, como vimos, sem alguns pressupostos não *parece* possível fazer qualquer exame,¹⁹⁶ e com qualquer pressuposto caímos no problema do critério. Situação espinhosa é essa apresentada novamente na história da filosofia por Hegel como problema filosófico.

Atentemos, por ora, para a expressão *realidade do conhecer*. O que significa para o conhecer ser real? O conhecer é real no mesmo sentido em que uma cadeira é real? Ou, por outra: um conceito é real no mesmo sentido em que o “algo” designado por ele?

¹⁹³ *Prüfung*.

¹⁹⁴ *Realität*.

¹⁹⁵ *Realität*.

¹⁹⁶ *Prüfung*.

A compreensão dos problemas oriundos do método decorre de como se deve considerar as concepções de saber e verdade. Segundo Hegel, estas duas noções se dão na consciência de modo abstrato, como seria de se esperar. Não se pode em são juízo pedir a alguém que mostre **o** conhecimento, **o** saber ou **a** verdade da mesma maneira e no mesmo sentido com que se pede a alguém para mostrar **a** cadeira, **a** mesa, etc. Saber e verdade são determinações abstratas que ocorrem na consciência a partir da distinção entre o que a consciência é, o que é algo para a consciência e de uma certa relação entre estes elementos, que é a relação cujo nome é *saber*. Na consciência, e teoricamente, os elementos são dispostos de modo relativamente simples: de um lado há o saber e de outro a verdade. A questão é: como a consciência distingue algo, a partir de que critério? Como ela é capaz de determinar algo como distinto? Como ela sabe algo determinadamente? Como ela estabelece relações de distinção? Todas estas questões e outras igualmente legítimas têm lugar do ponto de vista do filósofo analista, mas não do ponto de vista da consciência em geral.

Dar o passo que transforma sem mais uma determinação abstrata que ocorre na consciência em algo mais do que isso é dar um passo sem autorização. Vejamos: segundo Hegel, para a consciência há o saber e a verdade. O saber é algo relativo à consciência e se dá sob a forma de ser para ela da verdade. O saber é o aspecto da verdade que, por assim dizer, chega até a consciência. A verdade, por outro lado, é algo que é em si mesma e por si mesma e que é distinta daquilo que é para e por outro, é distinta do saber. De onde vêm estas distinções e afirmações ontológicas acerca da verdade e do saber? Como se pode afirmar que a verdade *é* em si mesma assim e assado? Pelo fato de haver a distinção no intelecto segue-se que ela corresponde a algo efetivo, concreto, real no sentido de uma realidade

objetiva independente da mente? Cremos que não. Pelo menos não assim, sem mais.

A maneira segundo a qual a consciência natural concebe a verdade e o saber (respectivamente como algo em si e algo por outro, como algo absoluto e algo relativo) serve para que vejamos melhor o problema em questão e as pressuposições que articula. A condicional que Hegel coloca no texto¹⁹⁷ serve para que "possamos conhecer de modo mais determinado"¹⁹⁸ o problema a ser solucionado. Portanto, **se** tivermos em mente que a consciência natural tem dois lados (o do saber e o da verdade, o do para si e o do em si), então teremos maiores chances de entender a "contradição e sua remoção."¹⁹⁹

Ocorre que o objeto investigado não é uma cadeira ou uma mesa, mas o saber propriamente dito. Se recordarmos a distinção entre informações de primeiro nível e informações de segundo nível, saberemos que uma investigação sobre mesas e cadeiras é uma tal que se dá no primeiro nível, ao passo que uma investigação sobre a concepção de mesas e cadeiras é aquela que se dá no segundo nível, pois é uma investigação sobre o saber do objeto e não sobre o objeto do saber.

Hegel supõe a possibilidade de uma investigação sobre o saber dar-se nos termos em que a consciência natural concebe a relação de saber e verdade enfatizando o caráter isolado da verdade (em si mesma). Nesse modo de tratar o saber e a verdade, se desejássemos investigar a verdade do saber, então investigaríamos o que o saber é em si mesmo, dado que a verdade é o que é em si

¹⁹⁷ "Essa contradição e sua remoção se darão a conhecer de modo mais determinado SE recordarmos (...)". *Fenomenologia do Espírito*, §82.

¹⁹⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §82.

¹⁹⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §82.

mesmo. Mas ao tomá-lo como objeto de investigação, o objeto torna-se algo para nós e, portanto, algo distinto da verdade (que é em si). Há um conflito entre a verdade do saber e o nosso saber sobre ele, ou melhor, há uma incompatibilidade entre eles gerada por uma compreensão errada que está na base disso tudo, a saber, a pressuposição de algo. Neste caso, o que é pressuposto é um conjunto de noções que envolvem as de saber, verdade, em si, para nós, essência, entre outras.

Há ainda outra passagem da *Introdução* onde Hegel diz que a "consciência é para si mesma seu *conceito*."²⁰⁰ Para o saber vale o mesmo, o saber também é para si mesmo saber de si, é seu conceito. O deslocamento remete a investigação para o nível do saber que o saber possui ou formula acerca de si mesmo enquanto sabedor e a compatibilidade ou não deste saber acerca de si mesmo com o saber propriamente dito.

Notemos que quando Hegel diz "Se investigarmos agora a verdade do saber,"²⁰¹ ele está mais uma vez indicando o lugar exato em que deve dar-se a investigação e o deslocamento que se deve fazer para se chegar até ele. Há, portanto, o nível do saber do objeto e o nível do saber como objeto. A *Fenomenologia do Espírito* é uma investigação que se dá neste último.

Observemos a passagem a seguir: "a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma."²⁰² Uma boa pergunta agora seria: por quê? Não seria antes uma comparação entre duas coisas separadas? Há aqui uma diferença entre distinguir²⁰³ e separar.²⁰⁴ Segundo Hegel, a hipótese de haver algo em si mesmo e separado da consciência é insustentável devido à noção mesma de *em si*

²⁰⁰ *Fenomenologia do Espírito*,§80.

²⁰¹ *Fenomenologia do Espírito*,§83.

²⁰² *Fenomenologia do Espírito*,§84.

²⁰³ *Unterscheiden*.

e separado. Ora, se há tal entidade, ela está fora da relação de conhecimento que se dá através da vinculação de algo à nossa consciência e que, por isso, é para nós (e não em si e separado). Aliás, enquanto entidade assim definida, aquilo que é em si e separado nem pode chegar a ser objeto de nossa mente, pois ao ser *tomado como* já entrou numa outra definição, a saber, na de algo que é para a consciência tomado como isso ou aquilo, etc.

Pode-se, então, legitimamente perguntar: de que se fala quando se fala de algo *em si e separado*? A resposta é: depende do referencial adotado. Para a consciência natural algo em si e separado é uma entidade com estatuto ontológico próprio e que contém a verdade. Portanto, quando há um discurso que supõe a existência de algo em si e separado da mente estamos diante do que Hegel chama saber fenomenal, aparente. Mas se, por outro lado, algo em si e separado é tomado como uma distinção que não implica na existência de uma entidade com estatuto ontológico próprio, ou seja, que é uma distinção que se dá na consciência, se é assim, então se fala de uma aparência que, ao ser determinada como tal, já revela a natureza equivocada contida na concepção que supõe a existência de algo em si e separado.

Há uma grande diferença entre conceber e supor a existência. A consciência natural, segundo Hegel, elabora concepções com implicações ontológicas sem atentar para os impedimentos presentes em cada caso específico. Vejamos uma passagem: "Assim, no que a consciência declara dentro de si como o *Em-si* ou o verdadeiro, temos o padrão que ela mesma estabelece para medir o seu saber."²⁰⁵ Aqui se torna claro o modo de abordagem adotado por Hegel. A ênfase

²⁰⁴ *Trennen*.

²⁰⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §84.

recai no termo *declara*.²⁰⁶ A consciência declara, diz qual é a sua concepção de verdade. Diz, por exemplo, que a verdade é algo em si e separado. Nisso, está constituída a concepção com implicações ontológicas e o referencial para que se possa encontrar no mundo das entidades algo verdadeiro. Cabe agora à consciência que declarou a sua concepção de verdade *medir* o seu saber, isto é, encontrar algo que *corresponda*²⁰⁷ à sua formulação, um objeto que corresponda ao conceito declarado. Precisamente por isso é que a investigação se torna uma comparação de si consigo.

A finalização deste parágrafo (§84) da *Fenomenologia do Espírito* traz informações que dizem respeito ao "curso todo da investigação,"²⁰⁸ a saber, que as concepções de "conceito e objeto, ser-para-um-outro e ser-em-si-mesmo, incidem no interior do saber"²⁰⁹ investigado por Hegel, ou seja: as variadas concepções de conceito de objeto e as variadas concepções de objeto, assim com as de ser em si e ser para outro, todas elas, são fornecidas pelo próprio saber investigado. Trata-se de reafirmar a tarefa de testar a compatibilidade, coerência e consistência da concepção com o saber real. Assim, nada mais produtivo do que não acrescentar nenhum ingrediente ao caso. Nem padrões de medida, nem pressupostos, nem leis, regras, nada. E só assim poderemos "considerar a Coisa como *é em si e para si*"²¹⁰ para a consciência.

"Só nos resta o puro observar,"²¹¹ diz Hegel, pois todos os elementos e relações são fornecidos pela consciência estudada. Nem mesmo o exame, a

²⁰⁶ *Erklären*.

²⁰⁷ *Entsprechen*.

²⁰⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §84.

²⁰⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §84.

²¹⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §84.

²¹¹ *Fenomenologia do Espírito*, §85.

comparação entre o que ela toma por verdadeiro e o saber que ela tem acerca da verdade precisa ser feita por Hegel pois, segundo ele, "é para *ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto."²¹² A passagem acima reitera a tese de que não se pode introduzir algo de fora no jogo de teses e concepções, pois isso pode invalidar a teoria com uma suposição não demonstrada.

Hegel dá uma idéia de como a apresentação e o desenvolvimento da *Fenomenologia do Espírito* acontecem. Segundo ele, no início da consideração de qualquer figura da consciência, são apresentadas concepções e princípios da figura (ou tese filosófica) como se essa concepção de fato correspondesse a uma boa concepção filosófica, que tivesse boas concepções de sujeito, de objeto, de mundo, de conhecimento, etc. E isso é feito de tal modo que a convicção da consciência que sustenta estes princípios e concepções não é questionada. Há aqui "uma distinção dada,"²¹³ a saber, "algo que é, *para a consciência*, o *Em-si*, e um outro momento que é o saber ou o ser do objeto *para a consciência*."²¹⁴ E toda a tentativa de estabelecer um conhecimento da verdade tal como é em si mesma já supõe a distinção acima, pois como haveria de fazer o exame da correspondência sem antes ter disponíveis as concepções dos elementos que devem corresponder. Seguindo o esquema do texto e do argumento, ocorre então a comparação. Podemos fazer uma questão: como a consciência natural se torna consciente da incoerência, da incompatibilidade e da inconsistência de um dado modelo de conhecimento, de um dado conjunto de concepções? Ora, se ela o faz, então é porque ela dispõe de conhecimento suficiente para isso. E um conhecimento tal que está para além daquele suportado por seus princípios e que se mostram errados.

²¹² *Fenomenologia do Espírito*,§85.

²¹³ *Fenomenologia do Espírito*,§85.

²¹⁴ *Fenomenologia do Espírito*,§85.

A detecção do erro é um fenômeno curioso do ponto de vista filosófico. Com a detecção do erro a investigação se coloca em outro patamar, o saber se modifica, algo que parecia estar correto se mostra como uma mera aparência de correção ou como algo falso. Aquilo que antes parecia ser em si mesmo verdadeiro, se mostra como uma verdade que era apenas relativa a uma determinada concepção das coisas que se mostrou errada, insustentável. Assim, nas palavras de Hegel, "o que antes era o *Em-si* não é em si, ou seja, só era em si *para ela*."²¹⁵

O fenômeno filosófico da descoberta do erro é muito interessante e Hegel chama a atenção para ele, pois é precisamente a descoberta do erro que altera as concepções das coisas, as relações entre elas e é, ao mesmo tempo, a explicitação de que há um novo saber sobre o que estava sendo sustentado como filosoficamente coerente e que, no entanto, mostrou-se insustentável. Quando o exame da correspondência não detecta a suposta correspondência, mas a sua falta, então há o erro e novas concepções surgem, pois são condicionantes para a detecção do erro. Portanto, surgem outras concepções de saber, de objeto, de verdade, etc.

Isto que estou a chamar aqui de *fenômeno filosófico da descoberta do erro* consiste no seguinte: é o caso em que a consciência dá-se conta de que seus conceitos, princípios e teorias não encontram amparo na realidade do conhecimento de fato obtido.²¹⁶ Após este momento fundamental, a consciência tenta elaborar novas concepções, princípios e teorias com a finalidade de acertar, de produzir conhecimento correto. A esse processo como um todo, Hegel chama de experiência.²¹⁷ E o jogo de concepções que parte de uma dada tese supostamente

²¹⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §85.

²¹⁶ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §74.

²¹⁷ *Erfahrung*.

certa, correta, verdadeira e vai até a identificação do erro e a nova concepção de verdade, Hegel chama de movimento dialético.²¹⁸ Portanto, o *fenômeno filosófico da descoberta do erro*, pelas concepções que envolve, além de interessante por si mesmo, é fundamental para a *Fenomenologia do Espírito*. Para reforçar a importância disso basta ver uma das formas que Hegel utiliza para definir a *Fenomenologia do Espírito*: ciência da *experiência* da consciência.

Detalhemos o que ocorre no fenômeno filosófico da descoberta do erro ou, em outras palavras, estas sim bem mais familiares ao vocabulário hegeliano, o que ocorre na experiência da consciência:

1. a consciência afirma saber algo em si mesmo;
2. ao fazê-lo, o em si é também para ela;
3. surge uma ambigüidade: o ser é em si e para outro [erro: contradição performativa ao afirmar algo como em si e, nisso, torná-lo para si];
4. distinção entre (1), o primeiro em si, e (2), o em si para ela; [é o reconhecimento e a tentativa de sair o erro]

onde: (1) é tomado como objeto autêntico em si

(2) é *tomado como* saber da consciência sobre o objeto autêntico em si

mas (3) ao ser *tomado como* perde-se o em si e permanece o para ela [recoloca-se o erro].

²¹⁸ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §86.

5. Portanto: só para ela é possível o em si, ou seja, "o *ser-para-ela* desse *Em-si* é o verdadeiro."²¹⁹ Quer dizer: o (1) foi falseado, ou descoberto como errado, ou como inexistente, ou como indeterminado.

6. Logo: o novo objeto é o ser-para-a-consciência do em-si.

Algumas observações acerca dos seis passos apresentados acima irão tornar as coisas mais claras.

Sobre o primeiro passo, ele designa o momento da tese sustentada por cada teoria filosófica estudada. De início, supõe-se que seja uma tese sustentável, verdadeira, capaz de exprimir a verdade das coisas em si mesmas. Note-se que a pressuposição da distinção entre algo em si mesmo e o saber acerca disso é dada.

No segundo passo ocorre o conflito entre as concepções de algo em si mesmo e de algo para a consciência. A consciência concebe a verdade como algo que é em si mesmo e, ao mesmo tempo, como algo que pode ser conhecido, ou seja, como algo que é ou pode ser para ela.

No terceiro passo, a ambigüidade que está presente nas concepções se explicita sob a forma da concepção de verdade que é em si e o acesso da consciência apenas àquilo que é para ela.

No quarto passo é reconhecido o erro e elaborada uma distinção para tentar evitá-lo. Aqui já está descoberto o erro e a consciência ensaia uma solução ainda dentro da concepção que preserva as esferas do em si e do para ela desse em si. Entretanto, ao conceber a verdade como estando ao lado ou coincidindo com o em si, a consciência jamais terá acesso à verdade, pois nada é para ela pura e simplesmente em si, mas ao contrário, tudo é somente para ela - e isso cada vez

²¹⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §86.

mais se torna algo evidente. Até mesmo o em si surge agora de maneira cristalina como um em si que só é o que é para a consciência.

O quinto passo já é consequência da identificação do erro cometido na tese de partida (1) e o anúncio de uma nova tese daí resultante. Esta, por sua vez, supõe-se como verdadeira e adota-se esta concepção de objeto, de conhecimento, de consciência cognoscente, etc. para um novo exame. Quem disser que pode se instalar aqui um esquema do tipo ensaio e erro não estará de todo equivocado, pois já há quem defenda uma espécie de falibilismo²²⁰ em Hegel.

O sexto passo é a afirmação da tese resultante como objeto e tese de partida. Esta, por sua vez, indica que a tese de partida anterior não era verdadeira e, para ser bem preciso, conta com isso para sustentar-se como nova tese supostamente verdadeira, pois a sua base é a afirmação da falsidade da tese de partida sem, como exige Hegel, ser meramente negativa.

Segundo Hegel, deve-se ressaltar o processo acima apresentado como aquele "por meio do qual será lançado nova luz sobre o aspecto científico da exposição que vem a seguir."²²¹ Em outros termos, a atenção deve voltar-se para a compreensão da passagem do primeiro objeto para o segundo objeto e daquilo tudo que ocorre nesse processo de passagem. Esse movimento de ir de uma tese para outra, de afirmação, negação, objeção, obtenção de novas teses etc. é bem antigo. Platão era um exímio praticante disso, pelo que vemos nos seus diálogos. Hegel admirava especialmente o *Parmênides*, que era para ele a obra prima da dialética.

²²⁰ Westphal, por exemplo, defende esta tese. Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, Hackett, 2003. O falibilismo é a tese que defende a possibilidade de uma teoria ser corrigida conforme os seus erros vão se tornando evidentes devido à própria evolução da teoria. Em termos teóricos ele não é muito diferente do método do ensaio e erro, pois enquanto este é um sistema para a correção e avanço da ciência experimental, aquele é um esquema para correção e aperfeiçoamento de um sistema filosófico. É bem verdade que Westphal está interessado em aproximar Hegel de um pragmatismo, aliás, para Westphal, Hegel foi o pragmatista original (*Hegel's Epistemology*, p.49).

²²¹ *Fenomenologia do Espírito*, §86.

Portanto, esse movimento, por assim dizer, dialético não é senão um movimento lógico no sentido mais clássico do termo, só não é em forma de diálogo, embora tenha uma forma muito peculiar. Assim, esse movimento dialético, essa experiência, esse fenômeno filosófico da descoberta do erro e a tentativa de solucioná-lo é o núcleo metodológico da *Fenomenologia do Espírito*.

De nossa parte só é exigida atenção a estes movimentos e viravoltas conceituais à moda antiga. A atenção requerida para a adequada compreensão do problema e do modo de solução sugeridos na *Introdução* impõe que se mantenham presentes algumas distinções e pontos de interesse do nosso autor por toda obra. No que foi determinado como experiência, a saber, a passagem do primeiro ao sexto item na enumeração que fizemos pouco acima, há uma certa dúvida quanto à natureza do objeto obtido, por assim dizer, no final da experiência: é "o saber do primeiro objeto - ou o *para-a*-consciência do primeiro Em-si"²²² ou é "outro objeto"²²³ o que temos. A dúvida reside entre duas alternativas bem definidas: o que temos por objeto é um saber do objeto ou um objeto? O ponto em questão é interessante e importante, pois estes dois pontos de vista são mantidos como uma distinção a ser preservada na *Fenomenologia do Espírito*. Segundo Hegel, são dois momentos envolvidos na mesma experiência e constitutivos de cada experiência em sua necessidade. O que ocorre é o seguinte: parte-se de um objeto dado à consciência; na seqüência *surge* um saber a respeito do objeto e este, por seu turno, torna-se ainda um novo objeto. Ora, pode-se supor que este também será fonte de um outro saber a seu respeito que novamente será objeto e assim por diante indefinidamente. Cada vez que *surge* um novo objeto também *surge* uma nova figura da consciência. Compreendemos que a dúvida agora esteja tendendo a voltar-se para a palavra em

²²² *Fenomenologia do Espírito*,§87.

²²³ *Fenomenologia do Espírito*,§87.

itálico usada acima, a saber, a palavra *surge*. Claro que a dúvida é: como assim *surge*? De onde, através de que meio, sob que forma? A resposta de Hegel não é muito nítida, pelo menos por ora, vejamos: "mediante uma *reversão da consciência* mesma."²²⁴ Ora, como devemos entender isso que Hegel chama também de "gênese do novo objeto?"²²⁵ O que Hegel nos dá como explicação é o seguinte:

"é a mesma situação já vista acima, quando falamos da relação dessa exposição [a *Fenomenologia do Espírito*] com o ceticismo: a saber, cada resultado que provém de um saber não verdadeiro não deve desaguar em um nada vazio, mas tem de ser apreendido necessariamente como nada *daquilo de que resulta*: um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro."²²⁶

Portanto temos o seguinte:

1. Há dois momentos a considerar: (a) o da consciência que lida diretamente com o objeto, envolvida na experiência e (b) o da reflexão do filósofo acerca do saber envolvido nisso. São, respectivamente, os momentos para-a-consciência e para-nós.

2. Há um terceiro momento: o do em-si. Esse momento é suposto e está presente nas figuras da consciência e é a cada experiência reduzido à aparência ou, o que é o mesmo, reduzido a "ser-para-a-consciência do Em-si."²²⁷

3. Há um momento que não se apresenta à consciência natural, e esse é o que faz com que o novo objeto e a nova figura da consciência surjam. Segundo Hegel, somente a necessidade como tal se apresenta à consciência e, para piorar,

²²⁴ *Fenomenologia do Espírito*,§87.

²²⁵ *Fenomenologia do Espírito*,§87.

²²⁶ *Fenomenologia do Espírito*,§87.

²²⁷ *Fenomenologia do Espírito*,§87.

"sem que ela saiba como lhe acontece."²²⁸ Hegel emprega até uma analogia para referir-se a isso: "Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas."²²⁹

4. Os tópicos 1, 2 e 3 são informações fornecidas do ponto de vista filosófico em relação ao que será apresentado na *Fenomenologia do Espírito*, ainda carentes de demonstração. O tópico 3 refere-se à "consciência que examinamos"²³⁰ e não à consciência examinadora.

5. O que não se apresenta à consciência que examinamos é aquilo que não é aparente.

6. A necessidade é o que não é aparente, mas se apresenta ou se oferece (*darbieten*) à consciência de modo meio inconsciente. É um pouco assim que Hegel compreende o ceticismo, pois segundo Hegel falta ao ceticismo a consciência do que de fato ele está articulando no conjunto de suas críticas. Parece a Hegel que as críticas são feitas aleatoriamente e sem um fundamento que lhe ampare e confira unidade de propósito. Além disso, a dúvida cética, para Hegel, apresenta-se como restrita aquilo que chamei de informação de primeiro nível, pois conta sempre com o comprometimento da tese criticada com um assentimento (que, a rigor, não pode ser dado) acerca do ser sensível. Como afirma Westphal: o cético tenta "minar afirmações de conhecimento de primeira ordem. Hegel pega uma dica metodológica do dilema de Sexto [Empírico] ao reconhecer que o dilema chega e deve ser encontrado no segundo nível de debate epistemológico."²³¹ Novamente surge a questão em torno do contexto de segunda ordem da *Fenomenologia do Espírito*.

²²⁸ *Fenomenologia do Espírito*,§87.

²²⁹ *Fenomenologia do Espírito*,§87.

²³⁰ *Fenomenologia do Espírito*,§87.

O destaque de um parágrafo inteiro para a necessidade, embora pequeno, explicita aquilo que se deve ter por condição da ciência, vejamos: "É por essa necessidade que o caminho para a ciência já é *ciência* ele mesmo, e, portanto, segundo seu conteúdo, ciência da *experiência da consciência*."²³²

A necessidade é o que confere caráter científico à investigação. Cada passo argumentativo dado baseado na necessidade conceitual é parte constitutiva da ciência filosófica como tal. A referência ao conteúdo da *Fenomenologia do Espírito* diz se tratar de uma experiência da consciência cujo aspecto necessário confere a ela um viés científico, filosófico. Essa é a virtude deste parágrafo (88): destacar a importância da necessidade enquanto forma da ciência de qualquer conteúdo.

Na expressão *ciência da experiência da consciência*, por exemplo, vemos articulados os termos que dizem de que trata a *Fenomenologia do Espírito*: ciência (necessidade), experiência (conhecimento, descoberta do erro e argumento dialético) e consciência (razão, mente humana). Deste modo a *Fenomenologia do Espírito* pode ser lida como um estudo sobre o aspecto justificadamente necessário do conhecimento que se pode apresentar em argumentos racionais e, portanto, compatíveis com a mente humana.

Há ainda uma palavra final na *Introdução* acerca da completude da tarefa realizada pela experiência da consciência. Segundo Hegel e segundo o conceito, "nada menos que o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito"²³³ deve ser contemplado na experiência da consciência. É

²³¹ WESTPHAL, *Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion*, In: STEWART, J (Ed.), *The Phenomenology of Spirit Reader*, p.82.

²³² *Fenomenologia do Espírito*,§88.

²³³ *Fenomenologia do Espírito*,§89.

segundo o conceito que a necessidade de completude se torna inevitável. E tem que se tornar inevitável devido à forma de demonstração que procede por refutação de teses que não se sustentam.

Os momentos conceituais do texto de Hegel não se apresentam senão de modo abstrato e puro, portanto, na experiência da consciência a aparência se mistura à obnubilação e se torna difícil discernir na aparência o que é necessário e verdadeiro. É de fato uma tarefa difícil tanto para a consciência natural que está, por assim dizer, dentro da experiência, quanto para o filósofo que sabe do problema e tem de dar solução a ele (ou ao menos se propõe a tentar).

Nestes termos, e observando a distinção entre os pontos de vista do filósofo que analisa a questão e o ponto de vista dos elementos envolvidos na questão, vemos que Hegel faz uma espécie de classificação hierarquizada das formas de lidar com o problema segundo a maior ou menor sofisticação em que os elementos que o constituem se apresentam.

Assim, uma vez que o elemento conceitual é o que possibilita o início da filosofia, ele precisa ser demonstrado como indispensável e como necessário logo de saída, para que se entre logo no que Hegel chama de o elemento da filosofia, isto é, a esfera conceitual. Do mesmo modo, o elemento não conceitual precisa ser demonstrado na sua inutilidade (ou na sua contingência) filosófica. Eis a tarefa dos três primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito* (*Certeza Sensível*, *Percepção* e *Entendimento*). O primeiro descarta o conhecimento não conceitual como algo possível, o segundo afirma a condição de possibilidade do conhecimento como indissociável à utilização de conceitos de conceitos de objetos, o terceiro afirma a inconsistência de conceitos como em si e para si, em si e por si, coisa em si, etc.

Segundo Hegel, a cadeia completa de demonstrações deve ter de poder se fechar em si mesma necessariamente, para assim evitar os clássicos problemas da circularidade e da petição de princípio. Como vimos, a questão é como fazê-lo, cito:

"ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência [*Existenz*], vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência [*Schein*]: a de estar preso a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência [*Erscheinung*] se torna igual à essência [*Wesen*], de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito."²³⁴

Refutar a aparência como algo outro, portanto, é a chance da solução do problema ou, em outros termos, o problema é o algo outro, em si mesmo.

²³⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §89. Coloco ao lado os termos originais para registrar uma distinção que a tradução brasileira não observou, a saber, *Schein* e *Erscheinung*, ambos vertidos por *aparência*.

VII – O Ceticismo e o Dilema do Critério

Já relacionamos algo sobre o papel do ceticismo na filosofia de Hegel. A relação de Hegel com o ceticismo não aparece registrada pela primeira vez na *Fenomenologia*. Em 1802 ele publica um artigo chamado *Relação do ceticismo com a filosofia, apresentação de suas diferentes modificações e comparação do mais novo com o antigo*. E como subtítulo a este já estendido título Hegel acrescenta: *Crítica da filosofia teórica de Gottlob Ernst Schulze*²³⁵. Neste texto estão elementos suficientes para determinarmos o contexto mínimo da questão cética em Hegel nos anos da *Fenomenologia*.

Schulze publicara anonimamente um livro chamado *Enesidemo ou sobre os fundamentos da Filosofia Elementar apresentado pelo senhor Professor Reinhold em Jena*, texto este de 1792. Neste livro, apesar de levar no título a indicação da crítica a Reinhold, Schulze tem mais êxito nas objeções que faz a Kant. Tais objeções são de cunho cético e, poder-se-ia dizer, de cunho humiano. Por isso podemos considerar aqui Schulze como o representante do ceticismo mais novo. A

²³⁵ Cf. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, p.197.

objeção de Schulze a Kant dirige-se ao uso da categoria de causalidade para além dos domínios dos dados da experiência. Em 1794-95 sai um livro de Stäudlin intitulado *História e espírito do ceticismo*, que serviu de base para que Schulze publicasse em 1801 o texto resenhado por Hegel no artigo *Relação do Ceticismo com a filosofia*, de 1802. Segundo Beckenkamp, Hegel mostra “quão pouco Schulze efetivamente entendeu o ceticismo dos antigos”.²³⁶

Voltemo-nos agora para a *Fenomenologia*. Comparando o tratamento dado por Hegel ao ceticismo na *Fenomenologia* com o que encontramos no artigo sobre o ceticismo de 1802, notamos que Hegel não faz mais a distinção entre um ceticismo antigo e um ceticismo novo, ou mais novo. Na *Fenomenologia*, Hegel fala do ceticismo em geral. Considerando que na sua resenha do livro de Schulze, Hegel o critica por ter compreendido mal os cétricos antigos, e considerando o uso da passagem de Sexto Empírico, somos levados a crer que, por alguma razão, o ceticismo dos antigos é preferível ao dos modernos. No entanto, Hegel não se filia à tradição cética como se poderia erroneamente imaginar. Na *Fenomenologia do Espírito* constatamos que, independentemente do ceticismo ser antigo ou moderno, o ceticismo como tal comete um erro lógico que podemos chamar de contradição performativa. A contradição performativa ocorre, por exemplo, quando falamos a seguinte frase: *não estou falando*.

Portanto, o artigo de 1802 não é tão importante pela crítica que faz Hegel a Schulze, mas sim pelo conhecimento obtido nessa exposição para que Hegel pudesse elaborar o seu próprio método para a sua própria filosofia.²³⁷ Segundo Jaeschke, a importância do artigo de 1802 reside no fato de, durante o

²³⁶ BECKENKAMP, *Entre Kant e Hegel*, pp.73-74. Neste texto de Beckenkamp encontramos informações histórico-filosóficas valiosas para o estudioso do período, além de traduções. Especialmente útil foi aqui a apresentação da tradução da Resenha do Enesidemo.

²³⁷ Cf. JAESCHKE, *Hegel-Handbuch*, p. 134.

estudo feito para poder criticar o livro de Schulze, Hegel ter adquirido conhecimentos que lhe proporcionaram compreender o sentido mesmo do procedimento cético e ampliar as condições de possibilidade para que pudesse elaborar a sua filosofia e o seu método.²³⁸

Numa passagem do artigo de 1802 consta o seguinte:

“Sem a determinação da relação verdadeira do ceticismo com a filosofia, e sem a compreensão [Einsicht] de que cada verdadeira filosofia do ceticismo mesmo está sobre um mais profundo, e que também há uma filosofia que nem é ceticismo, nem dogmatismo e é também ambos ao mesmo tempo, todas as histórias e narrativas e novas edições do ceticismo pode levar a nada”²³⁹.

E mais adiante acrescenta: “O essencial para o conhecimento do ceticismo, da relação dele com a filosofia, não com um dogmatismo, é o reconhecimento de uma filosofia que não é um dogmatismo (...)”²⁴⁰ Entrevemos já a posição que será sustentada alguns anos depois na *Fenomenologia*, a saber, que há, ou ao menos deve haver, uma filosofia capaz de dar conta das objeções céticas sem cair em erros que a qualifiquem como dogmatismo.

Depois deste excurso, consideremos um aspecto levantado por um estudioso contemporâneo nosso acerca do papel do ceticismo na *Fenomenologia*.

Em um livro do ano de 2003, intitulado *A epistemologia de Hegel - uma introdução filosófica à Fenomenologia do Espírito*,²⁴¹ Keneth Westphal apresenta a sua concepção da *Fenomenologia do Espírito* como uma obra cujo núcleo e fio condutor é a epistemologia. A tese central do livro é a que sustenta que a

²³⁸ Id.

²³⁹ HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, p. 206.

²⁴⁰ Id.

²⁴¹ *Hegel's Epistemology - a philosophical introduction to the Phenomenology Of Spirit*.

Fenomenologia do Espírito é uma resposta de Hegel a Sexto Empírico²⁴² e uma solução ao chamado dilema do critério.²⁴³ Segundo Westphal, "o dilema do critério ainda é o principal tema metodológico da *Fenomenologia do Espírito*, ao que Hegel fornece de longe a resposta mais sofisticada e de sucesso (...)."²⁴⁴ Mais adiante, Westphal acrescenta:

"uma importante característica da dialética fenomenológica de Hegel deriva de seu compromisso de evitar os cinco modos céticos de Agripa (regresso ao infinito, relativismo, assunção, circularidade e discrepância). Hegel evita estes cinco modos através da solução do dilema pirronista do critério."²⁴⁵

Westphal logo a seguir explicita o estratagema hegeliano para dar conta do assim chamado dilema do critério: "Hegel quer evitar a petição de princípio apoiando as suas próprias conclusões filosóficas positivas unicamente sobre a base de uma crítica interna dos pontos de vista filosóficos opostos."²⁴⁶ Segundo nosso comentarista, essa abordagem da *Fenomenologia do Espírito* não é comum. Uma abordagem epistemológica, no entanto, que se depara com este tipo de questão na *Introdução da Fenomenologia do Espírito* não pode ser desconsiderada sob pena de, talvez, perder uma leitura altamente plausível da obra. A literatura recente sobre a *Fenomenologia do Espírito*²⁴⁷ tem se pronunciado sobre o problema do ceticismo e reconhecido a sua importância para a compreensão da *Fenomenologia do Espírito*.

²⁴² WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.2.

²⁴³ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion*, In: STEWART, J (Ed.), *The Phenomenology of Spirit Reader*. pp.76-101; WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.2.

²⁴⁴ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.2.

²⁴⁵ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.9.

²⁴⁶ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.9.

²⁴⁷ Principalmente os textos posteriores a 1980 de Pippin, Stern, Siep e o *Handbuch* de Jaeschke.

Na *Introdução à Fenomenologia do Espírito*, Hegel fala um pouco sobre o método, mas sempre num tom que não permite tomar as suas palavras como algo mais do que superficialidades gerais, antecipações e coisas assim. Não obstante, Westphal novamente surpreende pela argúcia ao apresentar as seis facetas centrais do método fenomenológico de Hegel, são elas: 1) exhibe e usa auto crítica interna em uma figura ou personagem construído narrativamente; 2) através desta autocrítica, o personagem ele próprio descobre o problema crítico central com os seus pontos de vista privilegiados; 3) estes problemas críticos centrais são descobertos por seu próprio uso e desenvolvimento na prática de seus princípios e exigências; 4) eles são suficientes para refutar aqueles princípios e exigências; 5) estes resultados são exibidos e observados; 6) assim, justificam a introdução de um novo ponto de vista para remediar os problemas do antigo ponto de vista.²⁴⁸ Ao apresentar estas seis facetas nucleares do método fenomenológico de Hegel, Westphal diz não ter encontrado nada parecido e nem sequer uma entrada nos dicionários e enciclopédias Sandkühler, Mittelstrass ou Ritter e Gründer.²⁴⁹ Eu também não encontrei nada parecido na entrada *Phänomenologie* do dicionário de conceitos filosóficos da editora *Meiner*.²⁵⁰ Segundo Westphal, isso se deve à influências literárias sofridas por Hegel, notadamente da *Antígona*, de Sófocles. Em seu livro, Westphal dedica um capítulo à influência literária na filosofia de Hegel, especialmente relacionado ao método fenomenológico. Westphal mesmo admite: "se [Antígona] foi seu modelo ou apenas ilustra alguns pontos chaves de sua fenomenologia, eu não sei e nem tenho como determinar se foi."²⁵¹ cremos que este

²⁴⁸ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.12-13.

²⁴⁹ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.13, nota.

²⁵⁰ De Kürchner, Michaëlis, Hoffmeister, Regenbogen, e Mayer.

²⁵¹ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.14. Ainda bem que a questão literária não é bem o ponto aqui.

tipo de excurso soa por demais histórico e, dado o desconhecimento de nosso comentarista acerca de questões literárias, passemos adiante.

Ainda sobre o método, Westphal afirma que um outro conjunto de restrições é gerado pelo compromisso que Hegel assume de fornecer justificção filosófica para a sua epistemologia apenas com base numa crítica interna dos pontos de vista contrários e afirma ainda que Hegel aceita este requerimento devido ao fato de estar decidido a evitar os "sinais filosoficamente gêmeos do dogmatismo e da petição de princípio."²⁵² As restrições são mais uma vez derivadas do texto de Sexto Empírico e constituem, segundo nosso comentarista, o motivo principal de preocupação para Hegel ao longo da *Fenomenologia do Espírito*. Ao mesmo tempo em que devem ser evitados, são utilizados como ferramentas ou armas contra as teses que são criticadas por Hegel. Não devemos entender isso como se Hegel fizesse uso tal como um cético inexperiente o faria, aplicando de fora um conjunto de princípios, mas sim enquanto a própria teoria criticada se torna vítima de seus próprios princípios (entre os quais se incluem evitar dogmatismo e petição de princípio).

A importância destas restrições é aumentada com base em uma distinção entre questões de primeira ordem e questões de segunda ordem.²⁵³ A distinção entre questões de primeira ordem e questões de segunda ordem é a distinção entre questões sobre nosso conhecimento empírico deste ou daquele fato particular e questões acerca de nosso conhecimento epistemológico sobre o caráter e alcance de nosso conhecimento empírico.²⁵⁴ Essa distinção coincide com a que apresentamos como a que ocorre entre dois níveis de informações, a saber, as que

²⁵² WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.35.

²⁵³ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.35.

²⁵⁴ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.35.

dizem respeito diretamente ao conhecimento de objetos e as que dizem respeito ao nosso conhecimento acerca do conhecimento como tal destes objetos.

Westphal chama a atenção para o fato de que Hegel localiza a sua investigação na segunda ordem, ao que Westphal dá o nome de nível meta-epistemológico. A importância das restrições é aumentada no nível meta-epistemológico (ou de segunda ordem, de segundo nível), pois neste contexto é mais fácil cometer, ou melhor, é mais difícil evitar petição de princípio, dogmatismo, circularidade (*vicious circularity*) ou simplesmente evitar um erro qualquer.²⁵⁵ E isso porque no segundo nível de questões não se tem o vínculo com os fatos que as questões de primeiro nível possuem. Neste segundo nível até a representação mental mesma do problema é mais difícil, pois em geral falta a intuição sensível para ilustrar-nos o caso.

O núcleo do problema reside no que Westphal chama de *self-criticism* ou auto crítica no nível meta epistemológico. Este belo problema com este magnífico nome tem origem direta no texto de Sexto Empírico, mas não pode ser encontrado no texto de Sexto. Hegel sabe dos problemas levantados pelo ceticismo e sabe também que eles são consequência de questões de primeira ordem. Hegel então considera as condições de possibilidade para uma consistente auto crítica e sustenta a possibilidade de ela ocorrer no segundo nível de investigação. Para isso, Hegel precisa tratar do assim chamado dilema do critério, encontrado no texto de Sexto Empírico intitulado *Delineamentos do Pirronismo*. Vejamos, em geral, o que é isso.

No capítulo cinco de seu livro, Westphal apresenta as características da solução hegeliana para o assim chamado dilema do critério. O problema se

²⁵⁵ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.36.

inscreve no âmbito da justificação racional entendida inferencialmente, basicamente em termos de dedução axiomática, isto é, uma dada conclusão só se justifica se for inferida (segundo Westphal por dedução, indução ou abdução) de um conjunto de premissas. O problema reside nas premissas de partida que, por assim dizer, dão sustentação à conclusão. Pode-se perguntar o que justifica as primeiras premissas ou como demonstrá-las.

Segundo Westphal, o problema que surge quando alguém se propõe a tratar da justificação das primeiras premissas é já um problema clássico da história da filosofia e é conhecido como "o clássico dilema cético proposto por Sexto Empírico, o dilema do critério."²⁵⁶

O dilema encontra-se numa pequena passagem do texto de Sexto Empírico, vejamos:

"4. Existe um critério da verdade?

Daqueles que consideraram o assunto, alguns, por exemplos os estóicos e outros, asseriram que há um critério; outros, incluindo o coríntio Xeníades e Xenófanes de Colófon, que disseram "opinião governa tudo", asseriram que não há; enquanto nós suspendemos o juízo sobre se há ou não. Esta disputa, então, eles irão ou declarar ser passível de decisão ou ser impassível de decisão; se impassível de decisão, eles estarão concedendo também que o juízo deveria ser suspenso; mas se passível de decisão, deixe-os dizer com o que é para ser decidido, vendo que nós não temos qualquer critério aceito e não sabemos - de fato, estamos investigando - se ele existe. E seja como for, para decidir a disputa que surgiu sobre o critério, nós temos necessidade de um critério aceito pelo qual nós decidiremos isso; e para ter um critério aceito é necessário primeiro ter decidido a disputa acerca do critério. Portanto, com o raciocínio caindo no modo da circularidade, encontrar um critério torna-se aporético; pois nós não permitimos a eles adotar um critério hipoteticamente, e se quiserem se decidir acerca do critério através de um critério nós os forçaremos a um regresso infinito. Ademais, desde que prova requer um critério que tenha sido

²⁵⁶ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.38.

provado, enquanto o critério tem necessidade do que foi determinado como sendo uma prova, eles caem em circularidade."²⁵⁷

Segundo Westphal, poucos epistemólogos trataram seriamente deste dilema.

A tese de Westphal encontra maior sustentação e plausibilidade quando ele diz: "no meio da Introdução à *Fenomenologia*, Hegel parafraseia exatamente o dilema do critério a partir do *Delineamentos do Pirronismo* de Sexto Empírico."²⁵⁸ Segundo Westphal, a passagem em que Hegel parafraseia Sexto Empírico é a seguinte:²⁵⁹

"Parece que essa exposição, representada como um procedimento da ciência em relação ao saber fenomenal e como investigação e exame da realidade do conhecer, não se pode efetuar sem um certo pressuposto colocado na base como padrão de medida. Pois o exame consiste em aplicar ao que é examinado um padrão aceito, para decidir, conforme a igualdade ou desigualdade resultante, se a coisa está correta ou incorreta. A medida em geral, e também a ciência, se for a medida, são tomadas como a essência ou como o *em si*. Ora, sem isso, parece que não pode ocorrer nenhum exame."²⁶⁰

Com isso, Westphal coloca um problema fundamental e comum a ambos, Sexto e Hegel, a saber, o quê dá conta da pergunta *como distinguir? E qual o critério, se houver um? Aqui, critério surge como padrão de medida (Masstab)*. Ora, se tudo isso é assim, então este é, sem dúvida um dos parágrafos mais importantes da *Introdução à Fenomenologia do Espírito*, pois ele centraliza o problema em torno do qual toda obra é mobilizada e estruturada. Segundo

²⁵⁷ SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism*, Trad. Benson Mates, pp.128-129 (Book II, Chapter 4).

²⁵⁸ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.2.

²⁵⁹ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.39.

Westphal, a *Fenomenologia do Espírito* é uma solução "extremamente sofisticada"²⁶¹ onde Hegel reconhece que para dar uma resposta satisfatória a este problema "se requer o desenvolvimento combinado de considerações tanto de uma auto crítica construtiva, quanto de um criticismo mútuo."²⁶²

Posto o dilema, citado tanto na versão de Sexto quanto na versão de Hegel, vejamos a solução hegeliana para o dilema do critério tal como Westphal apresenta para nós. Vejamos, portanto, um Hegel via Westphal.

Hegel analisa a consciência do objeto em seis aspectos, são eles:

- a) nossa concepção do objeto
 - b) nossa experiência do objeto
 - c) o objeto ele mesmo
- 1) nossa auto concepção cognitiva
 - 2) nossa auto experiência cognitiva
 - 3) nossa constituição cognitiva e nossos engajamentos atuais

Nestes termos, a nossa experiência do objeto (b) é estruturada por (a) e por (c). Usamos (a) para tentar compreender (c). De modo semelhante, a experiência de nós mesmos como seres cognoscentes (2) é estruturada por (1) e por (2); usamos (1) para tentar compreender (2).²⁶³

Acrescentemos a isso as implicações disso: não há conhecimento sem conceito (seja ele conhecimento empírico ou de si mesmo), mas também não ficamos presos aos nossos "esquemas conceituais".

²⁶⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §81. Na edição original histórico-crítica, página 58, linhas 12-22.

²⁶¹ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.39.

²⁶² WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.39.

Positivamente, as experiências (b) e (2) só podem corresponder aos objetos eles mesmos (c) e (3) se, e somente se, (a) e (1) também corresponderem a (c) e (3).²⁶⁴

Negativamente, se as nossas concepções (a, 1) não correspondem aos nossos objetos (c, 3), então nossas experiências (b, 2) estarão desviadas do curso atual, factual, desviadas do que a nossa expectativa gerada em nossa concepção previa. Prestar atenção a estes desvios e tentar corrigi-los para que os elementos se correspondam com base na tentativa de compreender os objetos (c, 3) através do uso de nossas concepções (a, 1) na experiência que fazemos (b, 2), eis a tarefa da *Fenomenologia do Espírito*. Fazê-lo pode nos levar a saber se e como as nossas concepções (a, 1) podem e devem ser revisadas para melhorar a sua correspondência com os objetos (c, 3).²⁶⁵

Segundo Westphal, esta estrutura tem as seguintes virtudes: poder lidar com os objetores e escapar dos impedimentos por eles alegados graças ao esquema de auto-correção dos elementos e envolver na estrutura cognitiva um elemento que não é absoluta e unicamente determinante, seja da nossa experiência e comportamento cognitivos, seja dos objetos que pleiteamos conhecimento, mas que é apenas guia e informador, a saber, as nossas concepções principais. Portanto há um componente que deixa a teoria flexível e aberta para poder lidar com toda sorte de problemas, sejam eles aportados por terceiras teorias, sejam eles internos. Há a possibilidade de sempre revisar as relações e os elementos envolvidos.

²⁶³ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.41.

²⁶⁴ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.41.

²⁶⁵ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.41.

Outra característica a ser notada é o elemento de realismo epistêmico²⁶⁶ presente, segundo Westphal, nas teses de Hegel. De acordo com este elemento, e com os seis tópicos apresentados acima tanto o objeto (c), quanto nossa atual capacidade cognitiva (3), sejam eles o que forem, e isso é importante, são o que são e funcionam como funcionam mesmo que nossa concepção acerca deles esteja equivocada e nossa experiência desviada. Ou, em outras palavras, mesmo que estejamos afundados no erro e atolados na ignorância, nosso aparato epistêmico estará funcionando bem. O externalismo epistêmico sustenta que ao menos alguns elementos concernentes à justificação não são ou não necessitam ser objetos da consciência de alguém.²⁶⁷

Como se poderia esperar, o problema está na ocorrência do erro, na ocorrência da falta de correspondência entre os elementos componentes do esquema do conhecimento. Como reconhecer o erro? Ou ainda: Qual é o critério para o reconhecimento do erro? Como saber se está ou não correndo tudo bem? A tese de Westphal parece recolocar o problema do critério ao gerar esta dúvida.

Outro elemento corrobora o que Westphal acrescentou como noção de externalismo epistêmico, a saber, a experiência que fazemos do erro ou a frustração de expectativas de conhecimento correto. Isso é um indício de que há um funcionamento, em geral confiável, tanto da nossa capacidade e do nosso comportamento cognitivos, quanto da conexão destes com o nosso suposto objeto de conhecimento. Em certo sentido, a frustração (ou a detecção do erro) se justifica, segundo Westphal, por esta conexão entre os elementos (3) e (c). E quer me parecer que é este elemento que não é ou não necessita ser objeto da consciência

²⁶⁶ Apenas um comentário histórico: a tese de doutorado de Westphal foi publicada em 1989 sob o título *Hegel's Epistemological Realism*. O título é, no mínimo, instigante, tratando-se Hegel ordinariamente de um idealista.

²⁶⁷ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.41, nota 4.

de alguém. Convém destacar que a justificativa para o erro ou frustração do conhecimento é uma justificativa *prima facie* que se dá "por um apelo a uma visão confiável de nossa neurofisiologia da percepção e por nossa competência lingüística (via treinamento)."²⁶⁸

Identificar frustrações envolve conceitos, segundo Hegel, por duas razões. Hegel, segundo Westphal, sustenta que todas as concepções empíricas são possibilitadas por um conjunto de conceitos puros a priori, incluindo aqueles conceitos necessários "para identificar e individuar particulares espaço-temporais ou suas características,"²⁶⁹ e para identificar uma frustração específica se exige o uso de concepções acerca de cada um de seus elementos constitutivos. Por outro lado, o conteúdo sensível das experiências é relevante para a constituição das justificativas do tipo *prima facie* acerca da confiabilidade de nosso aparato cognitivo. Reunidos, os elementos sensíveis e conceituais formam uma unidade coerente apenas se os tomarmos como dependentes do elemento conceitual. Assim,

"o conteúdo sentido contribui para a justificação de nosso reconhecimento articulado, expresso, do estado de coisas sentido e sua relevância para as nossas concepções-guia de conhecimento e seus objetos, apenas por nossa consideração expressa, conceitualmente articulada do estado de coisas sentido."²⁷⁰

Como se vê, o elemento externalista tem uma função inicial que é dependente de uma integração sua com o elemento conceitual e que, para isso, exige da justificativa *prima facie* que seja resistente ao momento conceitualmente articulado. Há, portanto, Segundo Westphal, a integração do momento externalista e

²⁶⁸ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.42-43. Por precaução, é bom que se destaque o *prima facie*.

²⁶⁹ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.43.

²⁷⁰ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.43.

internalista²⁷¹ em Hegel quando ele analisa o conteúdo mental, o semântico e a justificação.²⁷²

Reafirmando o caráter meta-empírico da investigação de Hegel e do método de justificação desenvolvido, Westphal esquematiza as relações envolvidas considerando os elementos propriamente fenomenológicos. Segundo Westphal, a meta de Hegel é fornecer uma justificação filosófica no nível teórico tendo em conta a estrutura autocrítica da consciência que não se dá no nível do conhecimento empírico, de primeira ordem. O esquema é o seguinte (observemos ainda as relações alfanuméricas usadas acima):

- Justificar princípios básicos enquanto concepções do conhecimento de uma forma da consciência (1);
- Justificar princípios básicos enquanto concepções dos objetos do conhecimento (2);
- As concepções de conhecimento e objeto devem corresponder à nossa experiência de nossos objetos de conhecimento (b);
- E com nossa experiência de nós mesmos como seres cognoscentes e atualmente cognoscentes (2), por um período contínuo e sustentável de uso e escrutínio crítico²⁷³ até que nos demos por conta de um novo conhecimento fracassado, de um novo erro.

Adicione-se:

- Nossa concepção de objeto (a);
- Nossa auto concepção cognitiva (1);

²⁷¹ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.43.

²⁷² Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.43.

- E o fato de que elas devem se corresponder mutuamente no sentido de que o objeto (a) deve ser concebido de modo que possa ser concebido de acordo com a nossa auto concepção enquanto ser cognoscente. É preciso que a concepção que nós temos de nós mesmos como seres cognoscentes seja compatível com a concepção de objeto, ou seja, temos de ter uma concepção de sujeito cognoscente capaz de conhecer tais objetos concebidos.

E mais:

- Nossa experiência do objeto (b)
- e nossa auto experiência cognitiva (2)
- devem dar suporte uma a outra.

E ainda:

- Nossa concepção do objeto (a)
- deve tornar nossa auto experiência cognitiva (2) inteligível
- e nossa auto concepção cognitiva (1) deve tornar nossa concepção do objeto (b) inteligível

Em suma:

Os quatro elementos (a, b, 1, 2) devem se corresponder mutuamente e dar suporte positivo um ao outro no sentido de que eles fundamentam ou justificam um ao outro.

Mas isso só pode ser feito se, e somente se, as nossas concepções (a, 1) correspondem aos seus objetos (c, 3).²⁷⁴

²⁷³ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.44.

²⁷⁴ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.44.

Como já foi mencionado, trata-se de um exame de segunda ordem onde "diferentes concepções (ou modelos) de objetos do conhecimento empírico requerem diferentes concepções (ou modelos) de conhecimento empírico."²⁷⁵

Segundo Westphal, no nível meta-empírico em que se dá a investigação, este complexo de relações é um critério suficiente de verdade e justificação de uma epistemologia.

Neste ponto de sua apresentação, Westphal introduz um novo elemento, a saber, o assim chamado falibilismo de Hegel. Antes de apresentar o que seja este falibilismo, Westphal considera dois exemplos breves de como opera na *Fenomenologia do Espírito*, na prática, a teoria hegeliana da justificação filosófica. O exemplo se dá através do tratamento da Certeza Sensível e da Percepção.

A forma da consciência chamada certeza sensível tem uma concepção de conhecimento que é aconceitual e uma concepção de objeto como algo particular espaço-temporal. Ao *aplicar* seus princípios, a certeza sensível constata que não pode considerar como capacidade sua designar os particulares que conhece sem recorrer ao uso de concepções e, portanto, declara inválidos seus princípios de conhecimento aconceitual.²⁷⁶

A Percepção tem por princípio que a predicação é possível e que termos oriundos da nossa observação empírica são suficientes para determinar o conhecimento de um objeto particular espaço-temporal. Ao *aplicar* os princípios que sustenta, não consegue determinar que, no exemplo de Hegel, os predicados branco, cúbico e salgado pertencem ao mesmo grão de sal. Portanto, tem de admitir

²⁷⁵ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.44.

²⁷⁶ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.45.

que a sua concepção de conhecimento baseada na predicação com termos advindos da observação não é suficiente e precisa ser revogada.

O cuidado aqui com a palavra *aplicar* deve ser adequado à investigação em marcha, pois como se trata de uma investigação de segunda ordem (ou meta-empírica), a *aplicação* é um teste de compatibilidade *de concepções* de conhecimento e de objeto de conhecimento. Trata-se da *aplicação* dos princípios concebidos ao conhecimento suposto, não se trata de ir a campo. São, na verdade, duas concepções que precisam se harmonizar teoricamente: a de conhecimento e a de objeto. E a harmonia destes constitui aquilo que, uma vez explicado, será a justificação do conhecimento.

O falibilismo de Hegel apontado por Westphal consiste, portanto, na concepção de que "suficiente justificação para conhecimento fortemente indica a verdade da exigência ou crença em questão, ainda que não envolva a verdade da exigência ou crença."²⁷⁷ Deste modo, se há um falibilismo em Hegel, tal como pretende Westphal, há também a exigência de um componente externalista acerca da justificação, a saber, que a condição de verdade para o conhecimento seja satisfeita.

O falibilismo de Hegel, segundo Westphal, envolve também uma noção de corrigibilidade.²⁷⁸ Ora, a corrigibilidade é uma noção que implica a detecção do erro, a revisão de teorias e princípios, a aceitação de uma verdade provisória²⁷⁹ que pode ou não se confirmar. E a principal característica é a de uma constante verificação. Assim, a *Fenomenologia do Espírito* juntamente com a seqüência de

²⁷⁷ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.45-46.

²⁷⁸ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.49.

²⁷⁹ Eu uso a expressão *verdade provisória* com certo desconforto, pois *verdade provisória* parece ser uma contradição em termos. Creio que o sentido mais adequado para esta expressão seja o de *hipótese*.

inadequações obtidas entre os princípios sustentados por cada uma das figuras da consciência e o conhecimento obtido na defesa da aplicabilidade de tais princípios são expressão de que talvez o raciocínio dedutivo por si só é que não dá conta do processo de justificação requerido pelo conhecimento filosófico tal como Hegel o concebe. A dedução e o raciocínio dedutivo têm uma importância inegável, mas não constitui o único componente importante envolvido. O fato de uma seqüência dedutiva não chegar à conclusão esperada não implica que se deva revê-la, corrigí-la. Certamente podemos fazê-lo tantas vezes quanto desejarmos, mas isso é uma questão de gosto, pois não há uma implicação necessária entre uma dedução defeituosa e a sua revisão; o abandono por exaustão também é uma alternativa.

A questão parece ir para o rumo da solução. A obtenção de sucessivas teorias que se demonstram inconsistentes na *Fenomenologia do Espírito* mostra que uma boa concepção realista deveria ser falibilista, desde que limitado ao conhecimento de primeira ordem. Mas isso pode facilmente levar ao relativismo que, para ser evitado, pode levar para um outro esquema teórico, a saber, o positivismo lógico.²⁸⁰ Entretanto, ambas alternativas (o relativismo e o positivismo lógico) posteriores ao engenho de Hegel não consideram o projeto hegeliano de uma filosofia capaz de auto fundar e sustentar ou, nos termos de Westphal, "de um construtivo auto e mútuo criticismo."²⁸¹ Temos a síntese mais concisa da tese de Westphal em uma pequena frase: "Hegel foi o pragmatista original."²⁸² Por isso Westphal afirma que o raciocínio dedutivo é necessário, mas não suficiente para a teoria da justificação em pauta. Westphal parece pensar Hegel como um cientista e não como um metafísico.

²⁸⁰ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.48-49.

²⁸¹ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.49.

²⁸² WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.49.

A tese de Westphal que coloca Hegel na linha de frente dos pragmatistas falibilistas tem como princípio o seguinte: que a justificação de um dado princípio ou premissa, a sua demonstrada superioridade em relação às alternativas disponíveis, a adequação ao domínio e ao contexto continue cumprindo o seu papel e preservando a sua função satisfatoriamente perante o surgimento de novas "ocasiões de seu uso, freqüentemente em circunstâncias alteradas."²⁸³ Através deste tipo de tratamento dos princípios e premissas, Westphal crê que podemos "acessar sua adequação e podemos determinar em que respeito nossos princípios - e mesmo nossos primeiros princípios - e seu uso requerem refinamento, expansão (*extension*), revisão ou mesmo substituição."²⁸⁴ E assim procedendo não teríamos de cair nas armadilhas de Sexto Empírico e nem num argumento de regressão.

"Circularidade não precisa ser viciosa, dado que examinar a rede relevante de fundamentos da justificação envolve escrutínio auto crítico que nos habilita a acessar, revisar ou substituir fundamentos defeituosos ou conexões justificatórias dentro desta rede,"²⁸⁵

ou seja, segundo Westphal, "o sentido mesmo das supostas 'premissas primeiras' reside em seu uso."²⁸⁶

Westphal caracteriza o pragmatismo falibilista como *auto-criticismo construtivo* e atribui a Hegel a adoção deste princípio metodológico associado ao componente do mútuo criticismo. Isso resulta no mútuo-auto-criticismo-construtivo, ou seja, pragmatismo falibilista.

²⁸³ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.50.

²⁸⁴ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.50.

²⁸⁵ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.50.

²⁸⁶ WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.50.

De um ponto de vista didático, Westphal resume as intenções de Hegel deste modo:

"auto-criticismo construtivo e mútuo criticismo requerem um cuidadoso e completo exercício do juízo amadurecido. Um juízo amadurecido é crucial para a justificação racional. Essa é uma lição que Hegel espera implantar em seus leitores através da sua observação reflexiva dos princípios, da performance dos prós e contras das formas de consciência, tanto individualmente como uma série coletiva."²⁸⁷

Percebemos desde logo iniciada esta abordagem de Westphal o tom contemporâneo do tratamento dado a Hegel. De um modo geral, beneficiamo-nos da clareza das proposições e de certo uso não hegeliano da linguagem empregada por Westphal. Ademais, Westphal segue a linha de argumentação que indica a preferência do ceticismo antigo ao moderno, dado seu empenho em localizar passagens de Sexto na *Fenomenologia*, especialmente nos preâmbulos. No entanto, devemos entender este direcionamento para o ceticismo antigo não como uma preferência a ser adotada por Hegel, como se ele desejasse ser um cético à antiga.

²⁸⁷ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.50.

VIII - Considerações sobre “Lógica ou Filosofia Especulativa”

O tema central aqui é o sentido da última frase do parágrafo 37 da *Fenomenologia do Espírito*. Para iniciar, duas passagens marcantes da história da lógica:

“A lógica é a arte de bem conduzir sua razão no conhecimento das coisas, tanto para se instruir a si mesmo, quanto para instruir os outros.

Esta arte consiste nas reflexões que os homens têm feito sobre as quatro principais operações de seu espírito, *conceber, julgar, raciocinar & ordenar*.”²⁸⁸

“Conseqüentemente nós distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral, i.e., a Estética, da ciência das regras do entendimento em geral, i.e., a Lógica.”²⁸⁹

²⁸⁸ Arnauld; Nicole, *La Logique ou L'Art de Penser*, p. 59. Tradução desta passagem feita por mim.

²⁸⁹ Kant, *Crítica da Razão Pura*, B76.

As epígrafes que iniciam este texto refletem em geral o espírito desta disciplina denominada há tempo *organon* ou instrumento da ciência.²⁹⁰ Tenha ela sido chamada um instrumento, uma arte ou a ciência das regras do entendimento em geral, jamais deixou de ser algo no qual o homem deveria se exercitar, desde que desejasse meios para filosofar corretamente. A partir das epígrafes fica também claro que, não importando muito o que se entenda por lógica, ela é algo com limites sempre muito claros.

Segundo Hegel, essa concepção dos saberes isolados e desconexos é uma representação natural²⁹¹ presente, como tal, no senso comum de seus contemporâneos. É nítido que Hegel não concorda com esta concepção, haja vista o primeiro parágrafo da Introdução da *Fenomenologia do Espírito*, onde se dedica a rever a filosofia naquilo que ela tem então de mais natural e comumente aceito, a saber, que há um tal instrumento, organon ou meio para o conhecimento da verdade, do absoluto, para o conhecimento das coisas tais quais são em si mesmas. Hegel não é, neste caso, nada enigmático: “(...) o contra-senso está antes em recorrermos em geral a um meio.”²⁹² Não se trata de procurar evitar lançar mão de um meio específico, como se Hegel dispusesse de um meio alternativo para solucionar os problemas oriundos da utilização de um determinado meio inadequado, mas o absurdo está na utilização de qualquer meio enquanto tal.

Não podemos deixar de concluir que a lógica, tal como apresentada nas epígrafes supracitadas, é um contra-senso para Hegel. Nas epígrafes a lógica aparece como algo separado de todo resto. Ora é uma arte somente das principais operações do espírito, ora a ciência das regras do entendimento, o que não se

²⁹⁰ Cf. Kneale; Kneale, *O Desenvolvimento da Lógica*, p. 25.

²⁹¹ *Fenomenologia do Espírito*, §73.

²⁹² *Fenomenologia do Espírito*, §53.

confunde com a Estética. Assim, e isso é somente uma antecipação, a lógica não seria o real propriamente dito no seu movimento categorial próprio, como propõe Hegel, mas um departamento especializado que não perpassa e nem é toda a esfera do ser. Pergunto: a lógica é uma entidade?

Algumas questões surgem daí, mas a primeira delas é: o que há de absurdo em recorrer a um meio para o conhecimento da verdade ou para um conhecimento verdadeiro? Qual a razão para esta crítica? O motivo da crítica é bem simples e Hegel vai insistir bastante nele, qual seja, a pressuposição de algo como verdadeiro sem tê-lo examinado, i.e., sem tê-lo submetido à crítica. Qualquer pressuposto deve ser evitado, principalmente o de que o ato de conhecer é um instrumento e um meio²⁹³ entre nós e o resto. Nem “palavras que pressupõem uma significação”²⁹⁴ devem ter lugar; e Hegel complementa: “há que esforçar-se por adquiri-la primeiro.”²⁹⁵ Também há no modelo criticado por Hegel, o modelo que conta com um meio, a pretensão de atingir um conhecimento absoluto, ainda que mascarado de finito, partindo de (e apelando a) um meio limitado. Essa passagem é intransponível a partir dos seus próprios princípios – o que, aliás, ela mesma tenta subverter ao tentar transpô-lo.

A única coisa não pressuposta é, para Hegel, o fato de somente o absoluto ser verdadeiro, ou somente o verdadeiro ser absoluto.²⁹⁶ A reversibilidade dos termos indica nisso uma identidade entre o verdadeiro e o absoluto. Ora, o ser absoluto, ou simplesmente ‘o absoluto’, ou ainda simplesmente ‘o ser’, é único se tomado absolutamente; então só ele é, e é verdadeiro de maneira absoluta.

²⁹³ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §54.

²⁹⁴ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §75.

²⁹⁵ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §75.

²⁹⁶ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §75.

Portanto, qualquer relativização introduz uma contradição com a própria noção de absoluto no próprio absoluto. Por isso dizemos que o ser, tomado absolutamente (ou 'o absoluto'), coincide com o nada tomado absolutamente, isto é, o que é absoluto 'é' – entenda-se: e o que é, é verdadeiro. Não há algo que 'é' e 'é falso'. 'Falso' não tem aqui o sentido de inadequado, mas de não ser – donde a noção de verdade ser associada à noção de ser. Se a questão da verdade está ligada à do ser, então temos o prognóstico de um deslocamento da lógica em direção à ontologia. É a característica da lógica de Hegel ser lógica como ontologia.

Não obstante, toda a história da filosofia até Hegel, talvez com algumas exceções, zelou muito por sua busca incansável da verdade concebida como algo que só pode ser alcançado através de um instrumento e que, portanto, difere tanto do instrumento quanto do que está em busca da verdade. O que tem feito da questão da verdade uma questão de adequação, como bem salienta Heidegger.²⁹⁷

Vemos, em geral, que a verdade está sendo utilizada no sentido de algo relativo: é relativa ao instrumento, ao que está em sua procura, a algo que é falso, é dependente da adequação, etc. Ora, se não é absoluto, então não é verdadeiro – dado que só o absoluto é verdadeiro ou só o verdadeiro é absoluto. A filosofia ou ciência, ainda que, segundo Hegel, lidando de modo um tanto equivocado com seu objeto, tem um aspecto inegável: ela é, ou pelo menos tem sido até Hegel, e segundo ele mesmo, um saber que lida apenas com a aparência, aparecimento ou, como preferem ainda alguns, fenômeno.²⁹⁸ Trata-se de um saber relativo (por oposição ao absoluto) e, portanto, não verdadeiro – dado que só o absoluto é verdadeiro ou só o verdadeiro é absoluto. A estratégia de Hegel para elevar-se de um saber relativo, não verdadeiro, até o saber absoluto, verdadeiro,

²⁹⁷ Heidegger, *Sobre a Essência da Verdade* – [1. O Conceito Corrente de Verdade], pp. 155-156.

relembremos, é fazê-lo voltar-se contra o saber relativo e aparente.²⁹⁹ Trata-se da negação determinada operando a negação do não verdadeiro. Ou no dizer de Hegel relacionado à tarefa da *Fenomenologia do Espírito*, trata-se de apresentar a não verdade do não verdadeiro.

A compreensão de que não deve haver pressupostos de qualquer natureza faz com que Hegel não tenha outra alternativa senão partir do que aparece, enfim, daquilo que, de uma maneira ou de outra, é. E Hegel é bem claro no seu propósito: “Já que esta exposição tem por objeto exclusivamente o saber fenomenal, não se mostra ainda como ciência livre, movendo-se em sua forma peculiar.”³⁰⁰ Trata-se, nos termos de Hegel, de percorrer um caminho de purificação encetado e conduzido exclusivamente através da experiência completa do voltar-se contra si do saber não verdadeiro, aparente. Adentrar a própria natureza imperfeita para que se possa chegar ao saber verdadeiro ou “(...) a penetração consciente (*die bewußte Einsicht*) na inverdade do saber fenomenal,”³⁰¹ eis o programa que deve ser levado a cabo. De acordo com este programa, o saber fenomenal deve ser levado até as últimas conseqüências para ver se resiste aos seus próprios princípios, regras, leis, axiomas, etc. Com isso obtemos a concepção hegeliana de crítica como sendo claramente imanente. A crítica imanente é um belo nome para o bom e velho método socrático.

O processo crítico empreendido por Hegel não adquire um caráter meramente negativo,³⁰² ainda que pareça inicialmente se tratar exatamente disso. Tal processo tem caráter de necessidade e move-se por si mesmo, i.e., “o processo

²⁹⁸ Variações para *Erscheinung*.

²⁹⁹ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §76.

³⁰⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §77.

³⁰¹ *Fenomenologia do Espírito*, §78.

se produz por si mesmo.”³⁰³ A necessidade e a mobilidade em direção ao novo deve-se ao elemento negativo que é constitutivo do processo mesmo. Entretanto não se trata de uma negação absoluta, que redundaria num puro nada, mas de uma negação determinada,³⁰⁴ que é, por assim dizer, o motor da dialética hegeliana.

Um ponto fundamental é então, para Hegel, a recusa de pressupostos de qualquer natureza. O tema é mais uma vez chamado à baila durante uma digressão sobre o método da *Fenomenologia do Espírito*, onde reza:

“Parece que essa exposição, representada como um *procedimento da ciência* em relação ao saber *fenomenal* e como *investigação e exame da realidade do conhecer*, não se pode realizar sem um certo pressuposto colocado na base como *padrão de medida (...)*.”³⁰⁵ Ora, sem isso, parece que não pode ocorrer nenhum exame.”³⁰⁶

Por que ‘parece’? Se entendemos o termo ‘exame’ (*Prüfung*)³⁰⁷ como um tipo de comparação, e o §84 nos autoriza a isso referindo-se ao ‘exame’ como uma comparação (*Vergleichung*), devemos ter algo como padrão para a comparação. Se for assim, teríamos o tão indesejado pressuposto, indispensável para o exame. Entretanto, Hegel diz que apenas *parece* não ser possível realizar um exame sem o

³⁰² Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §79.

³⁰³ *Fenomenologia do Espírito*, §79.

³⁰⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §79.

³⁰⁵ No original: “Diese Darstellung als ein *Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen*, und als *Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens* vorgestellt, scheint nicht ohne irgend eine Voraussetzung, die als *Maßstab* zu Grunde gelegt wird, statt finden zu können.” (página 58, linhas 12-16)

³⁰⁶ *Fenomenologia do Espírito*, §81. Os sublinhados são destaques meus.

³⁰⁷ Assim no original, com *ff.*

pressuposto padrão de comparação. Então temos um impasse, que Hegel diz ser uma contradição que pode ser removida.

Prüfung é a palavra empregada para indicar também o exame escolar que, por sua vez, requer um gabarito com o que se compara cada resposta dada por um aluno. A contradição referida mais acima pode ser apresentada assim: do ponto de vista do sadio entendimento humano, todo exame precisa ter como pressuposto um padrão, mas para Hegel há algum exame que não precisa. A remoção desta contradição, a solução para o impasse, dá-se mediante a especificação da peculiaridade do objeto de estudo.

No caso do objeto específico estudado, a consciência, não há uma tal pressuposição, pois a consciência fornece seu padrão de medida. Poderíamos, por nossa própria conta e risco, elaborar uma metáfora como se segue: suponhamos um indivíduo que elabora uma prova escolar desde as questões a serem respondidas, as respostas, o gabarito e a correção. Esta metáfora denominamos, também por nossa conta e risco, metáfora do examinador. Criemos a seguinte complicação: e se, no momento da correção da prova, no exame, não há correspondência, adequação, o que houve? Naturalmente algo se alterou, mas qual dos componentes? Como um conhecimento tomado de início por verdadeiro se apresenta, ou melhor, vem a ser um “novo objeto verdadeiro.”³⁰⁸ Na nossa metáfora do examinador se perguntaria o seguinte: como pode o examinador ter cometido e detectado um erro seu, dado que ele elaborou as questões da prova, as respostas, o gabarito e fez a correção? O esclarecimento desta questão coincide com a primeira ocorrência da palavra ‘dialética’ na *Introdução da Fenomenologia do Espírito*.

³⁰⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §86.

“Esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber, como em seu objeto, *enquanto* dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*.”³⁰⁹

Entretanto fica a questão de como se dá a transição de um estado para outro e qual a sua razão. Já tivemos a oportunidade de tratar deste tema anteriormente. Mas vejamos sob um aspecto sutilmente diferente. Hegel nos fala de uma certa reversão da consciência (*die Umkehrung des Bewußtseins*) detectada pelo filósofo no curso mesmo dos acontecimentos. E há um componente que escapa à noção geral de objeto, a saber, que ele deve ser entendido como “igualmente movimento e vir-a-ser.”³¹⁰ O texto de Hegel começa a apresentar a partir de então, e com cada vez maior frequência, termos e expressões de natureza *dinâmica*. Gostaríamos de enfatizar aqui a diferença da abordagem do tema, que pode variar muito de acordo com a ênfase que cada leitor dê a determinadas passagens do texto.

O processo crítico necessário do voltar-se contra si da consciência natural, caracterizado por Hegel como movimento dialético,³¹¹ é científico justamente devido a esse seu aspecto necessário detectado por nós no objeto estudado. Nós compreendemos a forma, a consciência que faz a experiência deste processo lida com seu conteúdo como seu objeto imóvel. Quando Hegel refere-se à ‘ciência da experiência da consciência’³¹² é exatamente o seu aspecto necessário que destaca

³⁰⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §86.

³¹⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §87.

³¹¹ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §86.

³¹² *Fenomenologia do Espírito*, §88.

através do 'ciência'. Os componentes desta ciência, ou momentos do todo, são as chamadas figuras da consciência.³¹³

Há um ponto, assim afirma Hegel, em que a mera aparência imóvel sairá de cena. Neste ponto,

“a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto.”³¹⁴

A essência da consciência coincide com o seu aparecer no transcorrer temporal, é o auto movimento do conteúdo.³¹⁵ Ou o que é o mesmo: é a dialética da experiência ou a experiência dialética que constitui sua essência.

Diante desses elementos obtidos a partir da *Introdução* de Hegel à *Fenomenologia do Espírito*, resta-nos indagar qual seria o princípio, ou o conjunto deles, que organizaria a condução de todo o processo que a consciência deve percorrer. Hegel mesmo não faz nenhuma antecipação com relação a um ou mais princípios desta natureza. E nem poderia fazê-lo, pois isso iria contra tudo o que vem sendo dito ao longo da *Introdução*. Assim, buscar um princípio organizador externo seria cair no erro a ser evitado, o de pressupor algo.

Perante essa gama de pensamentos, a lógica, da forma como aparecem nas epígrafes citadas e apresentadas no início deste texto, é de uma estreiteza lastimável. A ela escapa o que de mais importante há na filosofia segundo

³¹³ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §89.

³¹⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §89.

³¹⁵ Cf. Tradução de Labarrière da *Fenomenologia do Espírito*, p.135, nota 2.

Hegel: o auto movimento do conteúdo. E a novidade inscrita por Hegel não reside apenas nas peculiaridades do modo de progressão, na necessidade do processo em que isto se dá e no método segundo o qual o processo se desenvolve necessária e progressivamente; está antes na concepção de lógica que desenvolve a partir disso. A lógica não é um *Deus ex machina* cuja interferência no real se dá de maneira arbitrária, tampouco é um mero meio para o conhecimento; e muito menos ainda algo pressuposto.

Uma das tarefas da *Introdução* é, portanto, preparar o candidato à leitura de Hegel para o tipo de texto que vem na seqüência e para o modo como a filosofia será tratada. O seu caráter altamente avesso às definições rígidas dá a tônica da narrativa de início tão enigmática quão difícil. Mas a ênfase recai por toda parte no elemento fluido, líquido, semovente.

Outra fonte de dados para compreender a concepção de lógica embrionariamente desenvolvida por Hegel é o *Prefácio* da sua *Fenomenologia do Espírito*. Escrito após a finalização da *Fenomenologia do Espírito*³¹⁶ e com um texto bem mais denso do que a *Introdução*, o *Prefácio*, já em suas primeiras linhas, diz o seguinte sobre a filosofia:

“[reside nela,] mais que em outras ciências, a aparência de que é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma, e inclusive sua essência consumada; frente a qual o desenvolvimento [da exposição]³¹⁷ seria, propriamente falando, o inessencial.”³¹⁸

³¹⁶ Ver, entre outras várias fontes, a nota do editor ao final da edição crítica.

³¹⁷ Acréscimo do tradutor brasileiro.

³¹⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §1.

Ora, para Hegel a verdade se desenvolve progressivamente e, sendo assim, a manutenção da oposição rígida entre um verdadeiro e um falso torna-se uma fragmentação destruidora do genuíno sentido hegeliano da verdade semovente, fluida, líquida.³¹⁹

A verdade, no sentido hegeliano, além de ter a característica da mobilidade, tem também o caráter de ciência e, nisso, de necessidade conceitual simples, fria e metódica.³²⁰ Como já vimos, só absoluto é verdadeiro ou só o verdadeiro é absoluto, até aí nada de novo. Nova, porém, é a atribuição de sujeito ao absoluto e, por conseguinte, à verdade. Hegel apresenta uma característica deste ser: “(...) é o movimento do pôr-se a si mesmo (*des sich selbst Setzens*), ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro.”³²¹ E acrescenta algo mais sobre o ‘verdadeiro’:

“O verdadeiro é o vir a ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.”³²²

Trata-se, nos termos de Hegel, de um processo de mediação que consiste em uma “igualdade consigo mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, (...) o simples vir a ser.”³²³ O que se chama reflexão é o que pode ser dito como o simples ser no tempo ou a própria imediatez do instante que flui no tempo.

³¹⁹ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §2.

³²⁰ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §7.

³²¹ *Fenomenologia do Espírito*, §18. Sobre o uso do *pôr* (*Setzen*) ver Rosenfield, *A Metafísica e o Absoluto*, In: *Revista Filosofia Política*, Série III, n. 3, pp. 163-182.

³²² *Fenomenologia do Espírito*, §18.

³²³ *Fenomenologia do Espírito*, §21.

Com isso parece-nos que está apresentada de maneira breve a característica fluida que se deve ter em mente para a adequada compreensão da obra de Hegel. Lembremos que estas considerações foram retiradas todas do *Prefácio* e da *Introdução da Fenomenologia do Espírito*, portanto, devem valer também como preparativos, mas não somente como preparativos – quanto a isso Hegel não deixa dúvida: introdução ao sistema é já sistema.

Hegel, a partir do parágrafo 22 da *Fenomenologia do Espírito*, principalmente no 23, adianta algumas considerações sobre a predicação, e no 24 extrai algumas conseqüências disso. Chamando à baila Aristóteles, Fichte, Görres, Wagner, Platão e alguns pré-socráticos,³²⁴ Hegel põe em questão, mesmo apenas como uma mera antecipação, a “separação entre fundamento e aparência”³²⁵ que se deixa transparecer numa lógica que separa e opõe sujeito e predicado de modo que qualquer união deles seja sempre algo não essencial, leiamos:

“Toma-se o sujeito como um ponto fixo, e nele, como em seu suporte, se penduram os predicados, através de um movimento que pertence a quem tem um saber a seu respeito, mas que não deve ser visto como pertencente àquele ponto mesmo; ora, só por meio desse movimento o conteúdo seria representado como sujeito. Da maneira como esse movimento está constituído, não pode pertencer ao sujeito; mas, na pressuposição daquele ponto fixo, não pode ser constituído de outro modo; só pode ser exterior. Assim, aquela antecipação – de que o absoluto é sujeito – longe de ser a efetividade desse conceito, torna-a até mesmo impossível, já que põe o absoluto como um ponto em repouso; e no entanto, a efetividade do conceito é o auto-movimento.”³²⁶

³²⁴ Cf. Relato do editor da edição crítica alemã.

³²⁵ Giannotti, *Origens da Dialética do Trabalho*, Prefácio à segunda edição (sem indicação de página).

³²⁶ *Fenomenologia do Espírito*, §23. O sublinhado é destaque meu.

E o destaque feito sobre a passagem que diz haver uma pressuposição nisso tudo serve de estocada final a um modelo que pressupõe um ponto fixo como verdadeiro e julga poder chamar de verdade uma associação não essencial. A verdade deve fornecer a essência da coisa; então perguntamos: como pode haver verdade num arranjo onde a substância é entendida assim: “no sentido mais verdadeiro e primeiro e mais definido da palavra é aquilo que nem é predicável de um sujeito, nem está presente em um sujeito”?³²⁷ A resposta de Hegel é: “o verdadeiro só é efetivo como sistema.”³²⁸ Uma proposição tradicional não pode ser verdadeira, pois não capta e nem apresenta o elemento essencial do ser, o movimento.

Para que alguma verdade tenha lugar é preciso fluidificar os pensamentos fixos.³²⁹ Eis aí uma coisa difícil segundo dois aspectos: primeiro de compreender, segundo de pôr em prática. Mas, para compreendermos melhor o que significa isso, Hegel esclarece: “Os pensamentos se tornam fluidos quando o puro pensar, essa imediatez *interior*, se reconhece como momento; ou quando a pura certeza de si mesma abstrai de si.”³³⁰ E completa, a seguir, o parágrafo:

“Mediante esse movimento, os puros pensamentos se tornam *conceitos*, e somente então eles são o que são em verdade: automovimentos, círculos. São o que a substância é: essencialidades espirituais.”³³¹

³²⁷ Aristóteles, *Categoriae*, 2a10-15; *Metaphysica*, Δ 1017b 22-26.

³²⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §25.

³²⁹ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §33.

³³⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §33.

³³¹ *Fenomenologia do Espírito*, §33.

Essa movimentação intensa exige para si uma lógica própria, que dê conta do turbilhão que Hegel tem se esforçado por dar a entender. O que Hegel pretende fazer é uma fenomenologia universal, por assim dizer. Se nada pode ser pressuposto, então tudo tem de ser apresentado fenomenologicamente. Cremos mesmo que a própria Lógica, a Grande Lógica, *Die Wissenschaft der Logik*, não passa de uma, com o perdão da expressão, “logologia”³³², uma espécie de fenomenologia do conceito puro; embora isso seja apenas uma crença infundada de minha parte e pareça mais uma contradição em termos (no caso, entre ‘fenômeno’ e ‘puro’).

O parágrafo 37 da *Fenomenologia do Espírito* apresenta o que devemos entender, ainda como apenas uma antecipação, como por várias vezes disse Hegel, por Lógica ou Filosofia Especulativa.

Tudo começa com os preparativos do parágrafo 36, isto é, a consideração da noção de experiência e dos momentos da consciência. A consciência, que é ser-aí ou existência (*Dasein*) imediata do espírito (substância-sujeito) tem os momentos do saber e da objetividade. O Espírito, a substância-sujeito, ao dar-se a conhecer de forma imediata em um de seus aspectos aparentes, no elemento da consciência, não se opõe a ele como seria de se esperar de uma substância que não é sujeito, mas ao contrário: por ser sujeito, esta substância-espírito é nesse elemento da consciência e se faz, produz e desenvolve tal como ela é e, assim, os momentos da consciência são igualmente momentos da substância-

³³² Na verdade não se trata de nenhuma extravagância, mas apenas de uma palavra substantiva resultante de uma composição por justaposição dos elementos de composição gregos *log(o)+logia*. Se poderia ainda dizer, a título de deturpação, “logologia do logos”, como equivalente lógico especulativo da “fenomenologia do espírito”.

semovente. Sendo assim, os momentos da consciência também são momentos do espírito-substância-sujeito-semovente.³³³

Tudo está se fazendo neste desenrolar que explica e complica, que se examina de uma forma diferente daquela que exige um padrão de media exterior (*Prüfung*). Agora se trata de um exame que é experiência. Na experiência tudo está intimamente comprometido; se algo sai errado, tudo se desfaz; se há progresso, todos avançam para uma etapa posterior e mais desenvolvida. A ciência deste movimento da consciência, desta experiência da consciência através de si mesma é a ciência da substância-sujeito. Hegel diz:

“Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado (*Unerfahrene*), ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – *se aliena e depois retorna a si dessa alienação* (*Entfremdung*); e por isso – como também é propriedade da consciência – somente é exposto (*dargestellt*) em sua efetividade e verdade.”³³⁴

Ou seja: experiência é mediação. Temos aqui outra abordagem daquilo que chamamos antes de *experiência da descoberta do erro*.

A partir disso, Hegel inicia a consideração do que pode haver de essencial na oposição que se estabelece na consciência. A consciência está cindida em sujeito e objeto, saber e objetividade, Eu e substância. São pólos, portanto, de uma relação semovente que se chama consciência. A característica dessa relação é a de ser uma negação em geral que se estabelece pelo diferenciar interior à

³³³ As palavras unidas com hífen não pretendem representar uma única palavra alemã, mas somente imitar um pouco a morfologia altamente sintética da língua alemã.

³³⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §36.

consciência, pelo dividir (negar) a unidade, pela constituição do objeto,³³⁵ ou seja, através de um pôr diante. A negação é o que anima toda a experiência, “(...) é sua alma.”³³⁶

Como a relação do espírito com o elemento da consciência é tal que as oposições da consciência são determinações do espírito mesmo, então, se é assim, a desigualdade inicial entre sujeito e objeto, aparente na relação que envolve a consciência, será também uma relação, ou melhor, a relação “de desigualdade da substância consigo mesma.”³³⁷ Diz Hegel: “O que parece ocorrer fora dela – ser uma atividade dirigida contra ela – é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito.”³³⁸ Mas isso não deve ser algo que se admita de antemão, sem que se precise ler o resto do livro. Esse processo tem uma meta a ser atingida através de uma demonstração que se afigura como apresentação da não verdade do não verdadeiro. Através desse curso chegamos ao conceito, i.e., ao ser absolutamente mediatizado.³³⁹ O que também expressa esse momento final (que também é, segundo um aspecto, intermediário) é a superação (*überwinden*) da separação entre saber e verdade, isto é, a obtenção do saber absoluto. Tanto é assim que, a partir deste momento, é o “conteúdo substancial que também, imediatamente, é propriedade do Eu.”³⁴⁰

³³⁵ A título de curiosidade, no *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* consta a origem etimológica do latim *objectus*, *us*, *ação de pôr diante*. Mesmo a etimologia da palavra alemã *Gegenstand*, que é a empregada no caso, acusa o étimo do século XVI *das Entgegenstehende*, ou seja, *o que está se opondo a*. Mas no século XVIII, e a *Fenomenologia do Espírito* é do início do XIX, foi empregada como palavra substituta para *Objekt*, cuja origem remonta a *objectum*, ou seja, ambas possuem o mesmo étimo latino. Cf. Duden, Bd (vol) 7, *Etymologie*, 2. Aufl. (Ed), S(p.) 224; 494.

³³⁶ *Fenomenologia do Espírito*, §37.

³³⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §37.

³³⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §37.

³³⁹ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §37.

³⁴⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §37.

Segundo a conclusão do parágrafo, quando o ser é conceito, encerra-se a *Fenomenologia do Espírito*. O que é obtido através desta obra é um elemento onde a filosofia como tal pode apresentar-se como saber efetivo. E a palavra ‘saber’, empregada com peso, revela algumas propriedades do tal elemento. Trata-se do elemento do saber (*das Element des Wissens*). Notemos que Hegel não o nomeia, pelo menos não aqui, como elemento da verdade. A escolha proposital de um verbo (*wissen*) reforça a proposta de uma verdade semovente que é simples e essencialmente saber; cujos momentos constitutivos “(...) são o verdadeiro na forma do verdadeiro.”³⁴¹ E finaliza o parágrafo 37 com o seguinte: “Seu movimento, que nesse elemento se organiza num todo, é a *Lógica ou Filosofia Especulativa*.”³⁴²

Hegel ainda procede algumas críticas ao dogmatismo, que insiste na verdade como uma proposição fixa, às verdades históricas e às matemáticas. Tais críticas são adicionadas para uma melhor compreensão da tópica hegeliana, mas requerem um estudo separado, dado o destino muito preciso de cada uma delas. Entretanto, logo adiante Hegel acrescenta:

“A filosofia, ao contrário, não considera a determinação *inessencial*, mas a determinação enquanto essencial. Seu elemento e seu conteúdo não é o abstrato e o inefetivo, mas sim o *efetivo*, que se põe a si mesmo e é em si vivente, o ser-aí em seu conceito.”³⁴³

A conclusão deste texto pode se fazer, por ora, com a indicação de que a natureza da verdade filosófica³⁴⁴ consiste não na determinidade posta em sua

³⁴¹ *Fenomenologia do Espírito*, §37.

³⁴² *Fenomenologia do Espírito*, §37.

³⁴³ *Fenomenologia do Espírito*, §47. Grifo meu. No original: (...) *das Abstracte oder Unwirkliche* (...), ou seja: o abstrato ou inefetivo. Cf. edição crítica, p. 34, linha 29.

³⁴⁴ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §40.

imobilidade inessencial, mas na citada determinação essencial tética/ponente (*setzende*) e vivente (*lebendige*) em sua mobilidade báquica.³⁴⁵ E nisso reside o conceito da ciência, cuja apresentação é a própria lógica³⁴⁶ entendida no sentido especulativo proposto por Hegel.

Quanto ao ‘ou’ (*oder*), que ocorre em “lógica ou filosofia especulativa”, ele é uma conjunção inclusiva (*einschließendes oder*), isto é, não se trata de uma conjunção alternativa (*ausschließendes oder*). Não se trata, neste caso, de uma escolha que se deve fazer entre a lógica de um lado e a filosofia especulativa de outro, mas sim de considerá-los equivalentes: lógica é filosofia especulativa e vice-versa. Assim, para finalizar este texto, eis uma passagem fundamental para reforçar o nexos entre lógica e filosofia especulativa:

“A natureza do que é está em ser, no seu próprio ser, seu conceito: nisso coincide a *necessidade lógica* em geral. Só ela é o racional ou o ritmo do todo orgânico: é tanto o *saber* do conteúdo quanto o conteúdo é conceito e essência; ou seja, só a necessidade lógica é o *especulativo*. A figura concreta, movendo-se a si mesma, faz de si uma determinidade simples; com isso se eleva à forma lógica e é, em sua essencialidade. Seu ser-aí concreto é apenas esse movimento, e é ser-aí lógico, imediatamente. É pois inútil aplicar de fora o formalismo ao conteúdo concreto; [pois] esse conteúdo é nele mesmo o passar ao formalismo. Mas [então] o formalismo deixa de ser formalismo, porque a forma é o vir-a-ser inato do próprio conteúdo concreto.”³⁴⁷

³⁴⁵ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §47.

³⁴⁶ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §48.

³⁴⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §56. Sublinhado meu.

IX - Suma Problemática e Exigência de Determinação

Até aqui tentamos apresentar alguns problemas gerados principalmente a partir do texto de Hegel. Concentramo-nos no *Prefácio* e na *Introdução da Fenomenologia do Espírito* para captar o que Hegel tinha a nos dizer antes que lêssemos a obra propriamente dita, para ver alguma advertência preliminar, alguma informação acerca de como proceder ou alguma destas coisas que comumente são encontradas em introduções e prefácios.

Esse trabalho sobre o *Prefácio* e a *Introdução* já estava previsto no cronograma de análises deste estudo, o que não estava previsto era a riqueza de problemas filosóficos encontrada aqui, e principalmente no texto menor: a *Introdução à Fenomenologia do Espírito*.

Procuramos uma literatura de apoio um pouco diferente das que tínhamos por costume utilizar. Deixamos um pouco de lado os comentários franceses e adotamos alguns textos de comentaristas mais recentes de língua inglesa. A diferença é bem grande entre eles, especialmente quanto à objetividade e clareza na apresentação dos problemas filosóficos e na enorme capacidade de

apresentar um texto em função de um fio condutor, de uma linha unificadora de todo o texto.

Outra diferença importante é quanto ao uso ou não da linguagem específica de Hegel para apresentar a filosofia de Hegel. Observamos que alguns escritores de língua inglesa têm mais aptidão para explicar a filosofia de Hegel com uma linguagem mais filosoficamente ordinária, sem exagerar no jargão hegeliano. Essa técnica de abordagem de textos filosóficos tem, no nosso entendimento, a vantagem de facilitar o diálogo com a história da filosofia, pois traduzir os problemas expressos em linguagem técnica hegeliana para uma linguagem mais corrente na história da filosofia evidencia o problema tratado, explicita a sua importância histórico-filosófica e dá uma idéia mais aproximada sobre qual é, ou seria, o interlocutor de Hegel em dada circunstância.

Por várias razões sempre achamos que faria muito mais sentido ler Hegel perante os filósofos clássicos da antigüidade do que ante seus contemporâneos. E por vários anos mantivemos essa opinião tal como se deve manter uma opinião, a saber, como mera opinião. Tínhamos algumas suspeitas surgidas a partir de indícios textuais, biográficos e de comentadores de Hegel, e o principal indício que servia de base para a nossa suspeita era a conhecida admiração e o reconhecido conhecimento de Hegel acerca dos antigos. Como se sabe, Hegel não é muito dado a citar nomes e fontes, notamos isso principalmente na *Fenomenologia do Espírito* e na *Ciência da Lógica*. Na *Fenomenologia do Espírito*, que é nosso tema aqui, Hegel cita poucos nomes bem poucas vezes, mas entre os poucos nomes estão, no *Prefácio*, Platão, Aristóteles e Kant - e Platão é citado e elogiado: "o Parmênides de Platão, de certo a maior obra-prima da dialética

antiga."³⁴⁸ Esse elogio não é gratuito. *Parmênides* pode ser tomado como um texto que trata da possibilidade mesma do pensamento filosófico, uma vez que, entre outras coisas, o diálogo que leva este nome

“mostra em uma série de ‘antinomias’ antitéticas que seja esta tese [a realidade é una] afirmada ou negada, a conseqüência é que uma multidão³⁴⁹ de pares de afirmações contraditórias pode *ou* ser simultaneamente afirmada *ou* simultaneamente negada. Em qualquer dos casos, é claro, o princípio de não contradição foi violado. O diálogo termina sem uma palavra de comentário sobre este portentoso resultado.”³⁵⁰

Contradição e significação são temas que preservam uma grande afinidade³⁵¹ e o elogio de Hegel a um texto que trata deste tema é, no mínimo, muitíssimo sugestivo. E, ao mesmo tempo, por se tratar de um texto que não parece conclusivo acerca do princípio mais certo de todos, justamente por isso, fornece mais elementos para o cético suspender o seu juízo, caso desejasse um texto platônico para justificar sua posição. Tratando-se especificamente da *Fenomenologia do Espírito*, o texto de Platão aparece com elogio porque é o exemplo clássico do, talvez, principal problema da obra, a saber, o problema do critério de decisão. No *Parmênides*, ao que parece, o que ocorre é o fim do diálogo sem a decisão entre a natureza da realidade ser uma ou múltipla justamente pela falta de critério de decisão. A conclusão geral do diálogo de Platão se dá nos seguintes termos:

³⁴⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §71.

³⁴⁹ *Host*.

³⁵⁰ TAYLOR, A. E. *Plato: the man and his work*. New York, Dover, pp.349-350. Esta edição da Dover, de 2001, reproduz a quarta edição de 1937 da obra original londrina de 1926 que saiu pela Methuen & Co. Só para constar, Platão não recusa o princípio de não contradição, como poderia parecer pela citação de Taylor.

"Digamos, pois, isto - e também que, como parece, tanto que haja Uno como que não haja, ele e os Outros ambos são e não são, e ambos parecem e não parecem todas as coisas de todos os modos, tanto em relação a si mesmos quanto em relação aos outros."³⁵²

Como vemos, tudo fica indeterminado. Outra característica interessante do diálogo é que ele contém um exercício de dialética, isto é, um exercício de lógica que explora duas hipóteses: se o uno é e se ele não é - a conclusão do exercício foi apresentada na citação acima. Independentemente do resultado a que chega, o exercício por si é a filosofia em ato, um fim em si mesmo e não uma função de outra ciência ou disciplina. Taylor fala num *elaborate jeu d'esprit*.³⁵³ A expressão de Hegel para isso poderia perfeitamente ser algo como *o automovimento do conceito*.³⁵⁴

Como se trata aqui de apresentar uma suma problemática, cremos que não exageramos na síntese se dissermos que é um problema antigo e clássico: qual a razão de ser daquilo que é? O que significa, para aquilo que é, ser? O que significa ser assim ou assado, uno ou múltiplo, determinado ou não, absoluto ou relativo, em si ou para nós? Como explicar as coisas segundo razões, de modo que tenham significação, não sejam absurdos, não sejam inconsistências. Enfim, trata-se ciência primeira, de ontologia. Não é por acaso que Hegel, na *Ciência da Lógica*, articula os dois principais elementos da filosofia, a saber, lógica e ontologia.

³⁵¹ Como também mostra o livro IV, 4, da *Metafísica* de Aristóteles, especialmente de 1005b35 até 1006b12.

³⁵² PLATO, *Parmenides*, 166c. O texto encontra-se em: PLATO, *Complete Works*, p.397.

³⁵³ TAYLOR, *Plato: the man and his work*, p.351. "(...) an elaborate jeu d'esprit (...)", isto é, um elaborado jogo de espírito, ou seja, um exercício de fruição intelectual de argumentos prós e contras.

³⁵⁴ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §71.

X – Certeza Sensível: panorama canônico

O título deste primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* já sugere o problema a ser enfrentado: o confronto entre um modelo de conhecimento baseado única e exclusivamente na sensibilidade e um antimitelo de conhecimento, a opinião. O título original é *Die sinnliche Gewißheit; oder das Diese und das Meynen*, ou seja, *A Certeza Sensível ou o Isto e o Opinar*. Hyppolite associa este Meynen, que se escreve agora *Meinen*, ao termo grego $\delta\omicron\lambda\alpha$ [doxa], opinião.³⁵⁵ Portanto, apresenta-se uma primeira alternativa de tradução e interpretação.

Algumas questões colocadas a partir do título podem ser formuladas, portanto, nestes termos: o saber sensível é diferente daquele da mera opinião? Ou ainda, sem assumirmos que a sensibilidade fornece algum tipo de sabedoria, podemos colocar o problema do seguinte modo: é possível um conhecimento ou uma ciência com base exclusivamente assentada na sensibilidade? Será que esse modo sensível de lidar com o conhecimento e com a ciência é científico, será que

³⁵⁵ Cf. HYPOLITE, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 77, 84 (Tradução do orinal em francês).

não é um mergulho no nível da mera opinião, isto é, no nível daquilo que não se sustenta por razões, mas, talvez, por impressões muito vivas e fortes?

O saber sensível, ou melhor, única e exclusivamente sensível, tem uma característica muito marcante: a imediatidade. E isso quer dizer que se desejamos avaliar este tipo de saber devemos afastar "de nosso apreender o conceituar."³⁵⁶ O saber sensível é imediato e não conceitual. Ele é o ponto de partida de uma linhagem de modelos filosóficos cuja premissa de base é a oposição entre um mundo a ser conhecido e um indivíduo que tem consciência deste mundo e cuja relação constitui o que se chama ordinariamente conhecimento, sabedoria, ciência. Nestes termos, a questão é a seguinte: pode haver uma relação imediata entre o indivíduo consciente do mundo e o mundo do qual o indivíduo é consciente? Ou essa relação nunca é imediata? Ou ainda, e de modo bem simples: pode haver conhecimento imediato? Seja qual for a resposta correta, a certeza sensível, como um modelo de saber e de filosofia, pretende que a resposta seja sim.

Optamos aqui por apresentar a leitura e algumas questões a partir da interpretação canônica do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, a menos controversa e mais simples, ou seja, a leitura que se concentra na sensibilidade e na imediatidade como possíveis formas ou fontes de conhecimento. É a leitura que entende ainda a certeza sensível como uma crítica ao modelo de conhecimento que crê poder conhecer verdadeiramente os objetos singulares direta e imediatamente.³⁵⁷

³⁵⁶ *Fenomenologia do Espírito*, §90.

³⁵⁷ Uma boa síntese desta leitura, por assim dizer, canônica, encontra-se em um livro de Ralf Ludwig, de 1997; Cf. LUDWIG, *Hegel für Anfänger - Phänomenologie des Geistes - Eine Lese-Einführung*, p. 55. Em geral, estes textos de introdução não fogem muito da interpretação mais aceita e difundida. O *overview* de Terry Pinkard diz a mesma coisa; Cf. PINKARD, *Hegel's Phenomenology and Logic: an overview*, p.164-165, In: AMERIKS (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, CUP, 2000, pp.161-179. Assim também Emmundts e Horstmann em seu, *G.W.F. Hegel - Eine Einführung*, p.45.

Deste modo, as características do saber sensível se acentuam: nem o saber sensível como tal pode ser um saber mediado e nem os seus elementos constitutivos podem ter-se originado de alguma elaboração prévia como resultado de algum argumento ou experiência. Tudo tem que ser imediata e sensivelmente dado. E esta relação Hegel descreve como o caso em que "nem o Eu nem a coisa tem aqui a significação de uma mediação multiforme,"³⁵⁸ ou ainda: "O singular sabe o puro *este*, ou seja, sabe o *singular*."³⁵⁹

Mais uma pergunta que se pode fazer é a seguinte: como o saber sensível chega a obter os conceitos que utiliza para poder se expressar, as noções de *eu*, *coisa*, *objeto*, e tudo mais? Ora, a partir da característica principal do saber sensível, a imediatidade, pode-se apenas esperar um *é* universal. Se pensarmos bem nas prováveis condições de possibilidade para a linguagem capaz de proferir um verbo conjugado, veremos que nem isso é tão simples assim. Mas suponhamos que isso seja possível, neste caso o que a certeza sensível pode afirmar é que *a coisa é, o eu é, tudo é*. Ocorre que se duas coisas são idênticas a uma terceira, então elas são idênticas entre si e, portanto, se isso é assim, não há mais diferença entre um eu que sabe, um objeto do saber e o resto das entidades - o que complica um pouco a tarefa de dizer algo determinado, por exemplo: *a coisa é ser, o eu é ser e a coisa é Eu*.

No entanto, no modelo estabelecido por Hegel como certeza sensível, há prioridade do objeto em relação ao saber. O saber é, assim, dependente do objeto e não o contrário. O objeto é necessário para o saber e o saber é contingente. O objeto é algo que se basta e o saber é algo relativo, dependente.³⁶⁰

³⁵⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §91.

³⁵⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §91.

³⁶⁰ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §93.

A importância da análise de Hegel acerca do estatuto do objeto da certeza sensível reside em que ele vai considerar o objeto tal como a certeza sensível o considera e vai examinar se o estatuto atribuído ao objeto pela certeza sensível é coerente com o uso filosófico que a certeza sensível faz dele. Leiamos:

"O objeto portanto deve ser examinado, a ver se é de fato, na certeza sensível mesma, aquela essência que ela lhe atribui; e se esse seu conceito - de ser uma essência - corresponde ao modo como se encontra na certeza sensível. Nós não temos, para esse fim, de refletir sobre o objeto, nem indagar o que possa ser em verdade; mas apenas de considerá-lo como a certeza sensível o tem nela"³⁶¹.

Observemos que não há a necessidade de nos voltarmos para o objeto propriamente dito, mas sim para o objeto tal como é considerado pela certeza sensível. As perguntas a serem feitas não devem ser do tipo *o que é o objeto? O que é isso ou aquilo?*, mas sim do tipo *o que é, para a certeza sensível, o objeto? O que é, para a certeza sensível, isso ou aquilo?*.

Em outros termos, o problema analisado é também o de como a certeza sensível exprime seu conhecimento sensível, como ela é capaz de tornar discursivo um saber sensível. Hegel ressalta que "uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos,"³⁶² ou seja, um conhecimento verdadeiro permanece verdadeiro quando expresso discursivamente pela linguagem ordinária.

Temos um elenco de notas características do objeto da certeza sensível, para a certeza sensível, o objeto é imediato, simples, em e por si mesmo,

³⁶¹ *Fenomenologia do Espírito*, §94.

³⁶² *Fenomenologia do Espírito*, §95.

necessário, anterior ao saber do sujeito e singular. Estas notas do objeto devem constituir todo e qualquer objeto que se relacione à certeza sensível; genericamente falando, qualquer coisa que caia sob o pronome demonstrativo *isto* deve ter como suas as notas acima mencionadas. A certeza sensível, por sua própria natureza, também não pode separar-se do espaço e do tempo, do aqui espacial e do agora temporal.

Hegel sugere uma experiência interessante. Ele pergunta para a certeza sensível '*o que é o isto?*', como quem pergunta '*o que é o sapato?*'. Mas há aí um estratagema para explicitar a limitação fundamental da certeza sensível.

A pergunta que Hegel faz pede que a certeza sensível diga o que é uma entidade gramatical que substitui um substantivo que, por sua vez, é uma outra palavra (ou entidade gramatical) "com que se nomeia um ser ou um objeto, ou uma ação, qualidade, estado, considerados separados dos seres ou objetos a que pertencem."³⁶³ Um pronome demonstrativo (*isto*) é algo, segundo a resposta da certeza sensível, que sempre é aqui e agora sem ser o objeto singular existente no espaço e no tempo. Isto, aqui e agora pode ser qualquer coisa, nem especificamente isto e muito menos aquilo; pode também ser tomado o isto, aqui e agora como aquilo que é comum a muitos, pois muitas coisas e cada uma delas é um isto, aqui e agora.

Na acepção de Hegel,

"denominamos um *universal* um tal Simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo - um não isto -, e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível."³⁶⁴

³⁶³ Como atesta o verbete no Aurélio.

Portanto, o que é expresso pela linguagem é o universal. E o objeto sensível que apreendemos imediatamente e do qual temos certeza, este não é expresso pela linguagem.

Agora se nota a diferença entre o objeto inicialmente pretendido pela certeza sensível e o objeto possível. O objeto cujo estatuto determinava que deveria ser, em todos os casos, singular, não aparece na enunciação filosófica propalada pela certeza sensível. Ao contrário, aparece a universalidade abstrata como objeto, ou seja, um objeto que pode ser isso ou aquilo, sem necessidade de ser nem isso e nem aquilo. Ele já não é imediato, pois é um objeto separado dos vários singulares apreendidos sensivelmente, é abstrato.

Outro detalhe importante enunciado por nosso filósofo é o seguinte: "com isso não nos *representamos*, de certo, o isto universal ou o ser em geral, mas *enunciamos* o universal."³⁶⁵ Por isso, não se pode apreender o universal pela sensibilidade e nem pode ele ser particularizado numa representação espaço-temporal. Trata-se, portanto, de uma atividade discursiva por excelência; um polígono de mil lados não aparece aqui como um problema. O presente do indicativo do verbo ser continua como aquilo que é essencial na certeza sensível; antes era o é universal singular imediato, agora é o é universal que surgiu por abstração dos singulares apreendidos sensivelmente.

Portanto, a verdade do objeto de enunciação da certeza sensível é o universal mediado e obtido por negação da certeza imediata sensível. Ela não cumpre mais o critério da imediatidade exigido pelos princípios mesmos da certeza sensível. Então, para não abrir mão de sua posição, a certeza sensível apela para

³⁶⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §96.

³⁶⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §97.

outro candidato a fundamento de sua filosofia, à verdade fundamental. O candidato agora testado é o sujeito portador da certeza sensível, o eu e suas capacidades sensíveis de ver, ouvir, cheirar, etc. Mas o *eu* é da mesma natureza do *isto* e sofre do mesmo mal: é um universal abstrato. Apesar de ordinariamente vermos pessoas que ouvem, vêem, cheiram, etc. e termos a mais pura certeza de que cada um de nós também é uma delas, apesar disso, o *eu* singular a que cada um de nós se refere quando pronuncia ou escreve a palavra *eu* não é senão um todo e qualquer *eu*, não é senão um universal abstrato.

Não se pode dizer o que se vê.

Esta afirmação é chocante. Quem em sã consciência concordaria com ela. Mas alguém já disse alguma vez uma cadeira?

Assim, o *eu* também não é imediato, pois ele é (assim como o *isto*, o aqui e o agora) obtido por negação da certeza imediata sensível.

Deste modo, o objeto e o eu são apresentados e demonstrados como universais abstratos, mediados e dependentes de um processo de negação da particularidade apreendida imediatamente pela certeza sensível. Isso tudo está muito longe de ser um conhecimento de uma certeza imediatamente sensível.

Os dois elementos constitutivos da certeza sensível, o eu e o objeto, foram retirados da imediatidade singular e elevados ao nível de universalidade abstrata. Ora, resta ainda o apelo desesperado à intuição que é fruto de uma ação em conjunto do eu e do objeto, que devem comportar-se como entidades singulares com estatuto ontológico exclusivo, isto é, como átomos existenciais cuja fugacidade é algo tão grande quanto o número de partes em que pode ser dividido um segmento de reta qualquer.

É o fim do imediato e da certeza sensível.

O ato de indicar algo com o dedo, com um pronome demonstrativo, com um pronome pessoal ou com um nome é um ato de reunião, resumo, enfim, de síntese (*zusammenfaßen*). O saber e o conhecimento não se dão de modo imediato, mas através de um movimento que parte da intuição sensível imediata de um objeto singular, passa pela multiplicidade de entidades singulares que caem sob a palavra usada para referir-se a eles e chega até a universalidade mediada abstrata do conceito. "Assim, em toda certeza sensível só se experimenta, em verdade, o que já vimos: a saber, o *isto* como um *universal* - o contrário do que aquela afirmação [da certeza sensível ordinária] garante ser experiência universal."³⁶⁶ Ou como encontra-se mais adiante no texto de Hegel: "o isto sensível, que é 'visado',³⁶⁷ é inatingível pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si."³⁶⁸ Há, portanto, algo do qual não se pode falar. Não porque não se deva, mas porque é impossível. Não se pode falar daquilo que é indizível, ou seja, do que é "não verdadeiro, não racional, puramente 'visado'"³⁶⁹ ou mero fruto da opinião subjetiva injustificada.

Segundo consta nos melhores e nos piores textos sobre o assunto, o resultado disso é a apreensão verdadeira do universal, ou seja, a percepção. Todos adoram e não hesitam em sempre que possível mencionar o trocadilho de Hegel com a palavra alemã *Wahrnehmen* (Percepção, o título do segundo capítulo da *Fenomenologia do Espírito*) e a oração final em alemão do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*: *nehme ich wahr* (eu tomo verdadeiramente, eu percebo). Não sabemos bem a razão do gosto por esta passagem, decerto por algum requinte de estilo literário. Seja como for, ela está registrada e mencionada também aqui.

³⁶⁶ *Fenomenologia do Espírito*, §109.

³⁶⁷ No original, página 70, linha 3, consta: *das gemeynt wird*.

³⁶⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §110.

³⁶⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §110. Reparemos que no original (página 70, linha 14) consta: *bloß Gemeynte* para o traduzido *puramente visado*.

Se aqui fosse o lugar de sínteses, resumos e compressões, diríamos apenas que o argumento de Hegel para a certeza sensível é composto de quatro passos. Mas como aqui é o lugar de apresentar os passos do argumento segundo o panorama canônico, são eles:

1. Afirmação do princípio fundamental do saber imediato sensível: o eu singular sabe o objeto singular imediatamente.

2. Afirmação da prioridade ontológica do objeto em relação ao sujeito nas suas várias formas neste modelo de saber.

3. Apelo à linguagem.

4. Afirmação da impossibilidade de uma linguagem do singular e de um conhecimento discursivo sobre o indivíduo singular apreendido sensivelmente. O saber sensível, se é um saber, não é um saber discursivo e, portanto, não é um saber filosófico que, por sua vez, é totalmente discursivo: o universal só sabe o universal.

Com isso terminamos a apresentação daquilo que entendemos como a versão canônica do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, a mais aceita e menos controversa. Passemos agora à análise do capítulo e à interpretação dele.

XI – Certeza Sensível e Significação

"Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen"³⁷⁰

A primeira abordagem do parágrafo com o que se inicia o texto propriamente dito da *Fenomenologia do Espírito* é explicitada através de um destaque textual feito pelo próprio Hegel: "*Saber do imediato*."³⁷¹ A suposição de que há o saber de tudo aquilo que se dá de modo imediato é apresentada como a suposição da possibilidade de haver um saber imediato acerca daquilo que é³⁷² imediatamente. A grande dupla conceitual que constitui o problema filosófico deste primeiro capítulo é formada pelas noções de apreender (*Auffassen*) e conceituar (*Begreifen*).

³⁷⁰ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p.281.

³⁷¹ *Fenomenologia do Espírito*, §90.

³⁷² *Aquilo que é* traduz o sentido de *Das Seiende*.

A noção de apreensão está ligada à de passividade, receptividade imediata. Em outras palavras, ela é uma noção que deve ser compreendida na contraposição que estabelece com a noção de conceituar.

A noção de conceituar, por sua vez, remete ao que é ativo e que, principalmente, envolve mediação.

Essa dupla de noções remete para um problema acerca do papel do conceito no saber. Em suma, trata-se de investigar a possibilidade da existência do saber não conceitual, isto é, puramente imediato. Nestes termos, aquilo que é, é verdadeiro por definição. Nada poderia contrariar a verdade daquilo que é imediatamente, pois tudo o que é sabido o é imediatamente e sem interferência de nenhuma mediação conceitual.

A característica principal do saber e do conhecimento é a universalidade e a possibilidade de comunicá-lo pela linguagem. Associada à universalidade temos ainda a necessidade e a determinação. Portanto, há critérios para que algo seja considerado um saber ou um conhecimento. Pode-se dizer que o conhecimento de algo precisa ser de tal modo que seja universal, necessário e determinado. Estes critérios ainda vão ser apresentados nos parágrafos seguintes do texto de Hegel.

Sem nenhum aparato conceitual, a certeza sensível é a única forma de conhecimento disponível. Assim, tudo aquilo que se dá para a sensibilidade é tomado como conhecimento verdadeiro imediato. A certeza sensível, enquanto candidata à forma consistente de conhecimento filosófico, parece ser a que dá conta de tudo, pois o objeto que ela afirma como aquilo que é imediatamente está em "toda a sua plenitude"³⁷³ diante dela. O fato de o objeto estar em toda a sua

³⁷³ *Fenomenologia do Espírito*, §91.

plenitude diante dela significa que há uma radical indeterminação do objeto. A certeza sensível é um puro observar mudo a plenitude do objeto, pois se for exprimir o seu conhecimento acerca do objeto que a sensibilidade apreende, então deverá ser mais do que apenas uma certeza sensível.

Já no segundo parágrafo do texto de Hegel sobre a certeza sensível, podemos notar a estrutura do texto. Primeiro Hegel apresentou a tese da certeza sensível (há um saber não conceitual), depois acrescentou uma característica fundamental do conhecimento (deve poder ser comunicado através da linguagem e ser conhecimento de fato) e agora examina a coerência entre o que é afirmado como tese pela certeza sensível e o conhecimento de fato obtido por ela. Quando Hegel diz "Mas, de fato, essa *certeza* se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre"³⁷⁴ é preciso atentar para às noções empregadas aqui: *de fato*, *certeza*, *verdade* e *abstrato*.

De fato indica a enunciação do resultado do exame feito entre a tese da certeza sensível e o conhecimento obtido. *Certeza* indica a posição inicial da certeza sensível, a saber, conhecimento imediato. *Verdade* é aqui uma noção interessante e com a qual deve-se ter cuidado. O que há de aproveitável na certeza sensível é algo muito abstrato. Aproveitável aqui é o conhecimento que de fato a certeza sensível obtém, qual seja, "a verdade mais abstrata e mais pobre,"³⁷⁵ isto é, a afirmação pura e simples do ser: o ser é. Hegel diz assim: "Do que ela sabe, só exprime isto: ele é."³⁷⁶ Por não poder utilizar conceitos para exprimir o seu saber sensível sem deixar de ser o que é, só *poderia* dizer *que* ele é, e não *o que* ele é. A certeza sensível pode até saber muito, mas não pode dizê-lo.

³⁷⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §91.

³⁷⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §91.

³⁷⁶ *Fenomenologia do Espírito*, §91.

A primeira incompatibilidade interna da certeza sensível se dá justamente entre a tese que sustenta e o conhecimento expresso. A certeza sensível apreende os objetos sensivelmente na sua singularidade, todos determinados, definidos, mas exprime algo indeterminado e indefinido. Não se pode dizer os objetos. Posso dizer palavras que designam coisas, mas não as coisas. Estas só podem ser vistas, tocadas, cheiradas, pensadas, etc. "O singular sabe o puro *este*, ou seja, sabe o *singular*."³⁷⁷

Por isso no texto de Hegel há uma série de ocorrências do adjetivo *puro*: puro eu, puro isto, puro este, puro ser, pura relação. *Puro* significa absoluto, indeterminado. Aqui o conhecimento expresso é o que afirma que as coisas são, que algo é, que a coisa é. Afirma-se discursivamente o puro ser indeterminado e se apreende sensivelmente uma pluralidade de objetos perfeitamente sólidos e determinados - eis a incompatibilidade. Aliás, sequer está definido se o ser puro é ou não determinado, e justamente por isso é que não se pode compatibilizá-lo com o que é intuído, apreendido sensivelmente.

Na passagem onde Hegel diz que o "singular sabe o puro *este*, ou seja, sabe o *singular*,"³⁷⁸ ele está explicitando o caráter não conceitual daquilo que é puro. O *puro este* é a designação para o que é intuído, apreendido como algo ainda não conceitual, ainda não determinado. O que se quer explicitar é o caráter absurdamente imediato, quase inconcebíveis, dos elementos envolvidos na certeza sensível. Em outros termos, podemos dizer que se trata da pura empiria aconceitual e contingente. A filosofia não sobrevive neste ambiente inóspito; não a de Hegel.

³⁷⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §91.

³⁷⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §91.

O apelo à constatação do conhecimento propalado pela certeza sensível é recorrente. Como diz Hegel, "há muita coisa ainda em jogo."³⁷⁹ Há o que a certeza sensível "enuncia como sua verdade"³⁸⁰ e a esperada confrontação com a certeza sensível enquanto uma forma real, objetiva, existente no mundo, ou seja, enquanto um exemplo concreto e vivo da mesma: uma certeza sensível efetiva.

Outra incompatibilidade se dá entre o puro ser propalado pela certeza sensível e ela mesma como um exemplar determinado. Ora, o simples puro ser é incompatível com qualquer determinação. Portanto, entidades do tipo *puras*, como por exemplo, puro este, puro isto, puro eu, puro objeto, etc., na medida em que, de certo modo, determinam o mero puro ser, precisamente nesta medida já estão fora do puro ser ou são incompatíveis com ele, pois o puro ser é indeterminado.

Há entre o puro ser enunciado e a certeza sensível (ela mesma como exemplar de determinação) uma incompatibilidade. Aquilo que é apreendido, supõe-se, aconceitualmente pela sensibilidade é igualmente incompatível com a conceitualização do discurso filosófico. Portanto, o puro ser indeterminado e os objetos da intuição aconceitual preservam uma certa afinidade.

A reflexão de Hegel sobre esse ponto não surpreende: há mediação na certeza sensível. E isso bate de frente com o princípio fundamental da certeza sensível, que é a imediação. Ora, para que possa enunciar a verdade pretendida (o puro ser imediatamente) a certeza sensível necessita de alguns conceitos determinados, como os conceitos de *eu*, *objeto*, *relação*, *distinção*, *adequação*, etc. Mas nisso exige também que se vá além da imediação aconceitual da sensibilidade

³⁷⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §92.

³⁸⁰ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §92.

simples e avance na direção dos conceitos. Torna-se, assim, uma forma de conhecimento contraditória em seus próprios princípios.

Hegel refere-se a essa incompatibilidade como a uma diferença, ele diz que "essa diferença entre a essência e o exemplo, entre a imediatez e a mediação"³⁸¹ está na própria certeza sensível. Aqui a estratégia é clara, a certeza sensível tem de ser autora de duas teses contraditórias para poder ter explicitada a sua incoerência interna:

"O objeto portanto deve ser examinado, a ver se é, de fato, na certeza sensível mesma, aquela essência que ela lhe atribui; e se esse seu conceito - de ser uma essência - corresponde ao modo como se encontra na certeza sensível (...). [Nós] só temos de considerá-lo como a certeza sensível o tem nela."³⁸²

Indagar a certeza sensível, pedir-lhe que escreva o que crê ser verdadeiro e guardar o anotado é o que Hegel utiliza como meio de obter as afirmações do modelo filosófico em questão a partir do próprio modelo sem que Hegel precise interferir. É claro que está implícita a tese de que a verdade tem de ser discursiva e precisa ser compatível com a linguagem e com a lógica.

A certeza sensível pretende ser portadora da verdade como algo imediato. Deve-se, segundo Hegel, solicitar que exprima o seu conhecimento para que se possa verificar a compatibilidade entre a concepção de conhecimento que ela sustenta como o mais adequado para se chegar à verdade e o conhecimento obtido de fato, isto é, aquele que se mostra através do discurso, da linguagem que diz, apresenta, torna visível o conhecimento obtido. Assim pode-se analisar aquilo que

³⁸¹ *Fenomenologia do Espírito*, §93.

foi dito e verificar os princípios ali contidos a fim de constatar a compatibilidade entre estes e os sustentados antes, digamos, do rito de passagem pelo crivo da linguagem.

A experiência simples que Hegel propõe é a que diz que se anote e guarde a resposta à questão '*que é o agora?*', a saber, '*o agora é a noite*', e se leia esta resposta ao meio dia. A verdade imediata da certeza sensível se mostrou vazia, falsa.

O recado é o seguinte: sem uma consideração mediada é impossível dizer algo com sentido, verdadeiro e que preserve a verdade em todos os tempos e lugares. Isso não é exigido pela certeza sensível, mas ao comprometer-se com a verdade como algo passível de ser conhecido, ela comprometeu-se com a discursividade do conhecimento, sua comunicabilidade, seu registro para a posteridade. E disso a certeza sensível não dá conta.

O isto, o aqui e o agora são de fato noções mediadas. São noções que permanecem a despeito daquilo ao que elas se referem. Por exemplo: é verdade que isto aqui e agora é uma folha A4 com letras impressas. Mas talvez para o leitor desta frase a verdade seja outra coisa (caso esteja lendo na tela do computador, por exemplo). Se me movo também o efeito é o mesmo, não é mais verdade que isto aqui e agora é uma folha A4, isto aqui e agora é outra coisa qualquer. O isto aqui e agora se mantém, mas como algo que é independente daquilo ao que se refere. Eles são, segundo Hegel, universais.

Portanto, vemos que há uma diferença muito grande entre o conhecimento que a certeza sensível afirma ser o seu e defende para si e o conhecimento expresso de fato por ela através da linguagem.

³⁸² *Fenomenologia do Espírito*, §94.

O conhecimento verdadeiro deveria ser, segundo os princípios da certeza sensível, imediato. Entretanto apenas o mediato é afirmado expressamente. O conhecimento sensível imediato deveria se dar na relação entre singulares, "o singular sabe o (...) singular,"³⁸³ mas de fato o que aparece é conhecimento verdadeiro de algo universal.

A conclusão de Hegel é, na verdade, uma constatação: "O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível."³⁸⁴ Trata-se do universal mediado. A tese inicial da certeza sensível era a do singular imediato como a verdade, mas o que ela conseguiu exprimir foi algo diferente, que está para além dos seus próprios princípios, a saber, o universal mediado.

A importância do dizer, do falar é a tônica do texto de Hegel. Não se trata de uma meditação muda, uma intuição aconceitual. A linguagem tem uma função decisiva no contexto do conhecimento, ela é um critério do conhecimento. A linguagem é condição de possibilidade do conhecimento verdadeiro. É condição necessária, mas não suficiente, pois não é apenas ela que garante o conhecimento verdadeiro.

Segundo Hegel, nós "*enunciamos* o sensível como um universal."³⁸⁵ Aquilo que apreendemos imediatamente pelos nossos sentidos como entidades absolutamente individuais e singulares não pode ser dito como tal, mas apenas como universal. Apelando novamente para o nosso exemplo, jamais alguém pronunciou a folha A4, o objeto individual apreendido imediatamente pelo nosso aparato sensível. Aliás, pode-se dizer que a adequação entre o universal que enuncio e o singular que apreendo é impossível, isto é, não há discurso verdadeiro

³⁸³ *Fenomenologia do Espírito*, §91.

³⁸⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §96.

³⁸⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §97.

sobre indivíduos apreendidos sensivelmente: "está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que *visamos* [*meinen*]." ³⁸⁶ O isto, o aqui e o agora permanecem na linguagem.

O sentido metafísico desta passagem é dado pelo caráter determinado do ser puro, que de imediato passou a mediato. O puro ser da certeza sensível é na verdade o puro ser mediado, ou seja, determinado como a "abstração ou o puro universal," ³⁸⁷ e não o ser apreendido sensível e imediatamente na sua singularidade. O mesmo sucede com a noção de *eu*. Esta noção é aparentemente singular, individual e intransferível, mas de fato é igualmente uma noção universal - o que não abala absolutamente a minha identidade. Quando colocado como sujeito da frase cuja função é exprimir algo em sua verdade, o *eu* não é suficiente para evitar a incompatibilidade de afirmações. O *eu* como tal permanece na afirmação como um universal que é indiferente ao fato. Consideremos dois fatos, um indivíduo perante uma casa e um indivíduo perante um edifício. Ambos afirmam a verdade que lhe cabe: *eu vejo uma casa aqui e agora*, enquanto o outro, *eu vejo um edifício aqui e agora*. As duas frases não podem ser tomadas por verdadeiras sem mais. Acontece que na certeza sensível tudo deve ser assim sem mais, sem elaborações conceituais de nenhum tipo. Sem maiores considerações, estas frases são contraditórias, "uma desvanece na outra." ³⁸⁸

Hegel tem ainda uma passagem em que diz: "seria justo que (...) dissesse (...)." ³⁸⁹ É o teste do fanfarrão de Esopo. Não basta dizer que é capaz de fazer tal ou tal coisa, é preciso demonstrar, apresentar. A diferença entre o que

³⁸⁶ *Fenomenologia do Espírito*, §97.

³⁸⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §99.

³⁸⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §101.

³⁸⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §102.

apreendemos pelos sentidos e o que dizemos é tal que aquilo que viso/significo/opino³⁹⁰ não é aquilo que está na linguagem.

O apelo então, na seqüência da dissertação argumentativa de Hegel, é ao puro intuir como relação imediata e não lingüística, não discursiva: é a mera indicação, o mostrar. Esse apelo da certeza sensível explicita a tentativa capital de conseguir se expressar corretamente, de conseguir dizer o que quer dizer com o sentido exato, de literalmente mostrar o que quer dizer, já que a linguagem, por assim dizer, não coopera. A intenção é boa, mas o problema é da ordem dos princípios.

Os dois últimos parágrafos do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* encerram em seu conjunto a conclusão de uma tese, como vimos, forte, a saber, que a realidade dos objetos sensíveis não pode ser verdadeiramente afirmada. Vejamos esta passagem: "(...) pode-se dizer aos que asseveram tal verdade e certeza da realidade dos objetos sensíveis, que devem ser reenviados à escola primária da sabedoria (...)." ³⁹¹ Aqui Hegel já se vale do resultado obtido através da análise da certeza sensível, afirmando claramente que as coisas sensíveis elas mesmas, "como em si essentes," ³⁹² não são mais que nada de determinado.

Hegel aponta a ocorrência de um discurso não autorizado sobre a existência [*Dasein*] de objetos externos, coisas efetivas, singulares, pessoais, individuais. ³⁹³ A experiência filosófica da certeza sensível mostra justamente que é

³⁹⁰ Trata-se do verbo *meinen*.

³⁹¹ *Fenomenologia do Espírito*, §109.

³⁹² *Fenomenologia do Espírito*, §109.

³⁹³ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §110.

impossível um tal discurso: "porque o isto sensível que é 'visado' [significado], é *inatingível* pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si."³⁹⁴

Portanto há em Hegel a delimitação clara do âmbito pertinente à investigação filosófica, a saber, restringe-se à esfera daquilo que pode ser dito. "Por isso, o que se chama indizível não é outro que o não verdadeiro, não racional, puramente 'visado'."³⁹⁵

Hegel tem uma frase que vale por um texto inteiro: "O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o 'visar', de torná-lo algo diverso, não o deixando assim aceder à palavra."³⁹⁶

Em suma: o problema está no critério da imediatidade e não no fato de haver referência ou conhecimento dos objetos da experiência. É um problema de justificação do conhecimento, como já dissemos algumas vezes.

Em primeiro lugar devemos reproduzir o título original do capítulo: "*Die sinnliche Gewissheit; oder das Diese und das Meynen*,"³⁹⁷ que na tradução brasileira ficou assim: "*A certeza sensível ou: o Isto ou o 'Visar'*."³⁹⁸ Vejamos agora cada uma destas palavras, suas acepções e o que se pode obter a partir disso.

Certeza é uma palavra que na sua acepção filosófica ordinária designa a convicção intelectual que sustenta uma verdade supostamente irrefutável e evidente.³⁹⁹

³⁹⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §110. Reparemos que o tradutor brasileiro coloca o *visado* entre aspas simples, explicitando o seu caráter peculiar.

³⁹⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §110.

³⁹⁶ *Fenomenologia do Espírito*, §110.

³⁹⁷ *Phänomenologie des Geistes*, Edição crítica, página 63, linhas 2 e 3. Tradução brasileira, página 85.

³⁹⁸ Cf. Nota anterior.

³⁹⁹ Cf. *Dicionário Houaiss*.

Sensível designa a receptividade dos órgãos dos sentidos em relação aos estímulos externos.⁴⁰⁰

Estas duas palavras e um artigo definido a sua frente formam a primeira parte do título do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, concisamente chamado apenas de certeza sensível. A *Certeza Sensível*, portanto, é a convicção intelectual definida que sustenta uma verdade supostamente irrefutável e evidente, a saber, que tudo o que afeta os nossos sentidos é verdadeiro.

Há uma segunda parte do título deste capítulo que está unida à primeira pela conjunção *ou*. A segunda parte posposta é *o isto e o visar*.

A palavra *ou* é uma conjunção tanto em alemão quanto em português, mas curiosamente em lógica ela é uma disjunção.

Como disjunção, o *ou* designa exclusão e também inclusão, ou não exclusão. Assim, *ou* pode ter logicamente dois sentidos e podemos, portanto, pensar que: 1) as duas partes do título do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* não podem ser ao mesmo tempo verdadeiras ou falsas, elas se excluem mutuamente; 2) elas podem ser ao mesmo tempo verdadeiras, podem se excluir mutuamente, mas não podem ser ao mesmo tempo falsas.

Como conjunção, *ou* indica que duas palavras ou orações são exclusivas ou explicativas. As exclusivas coincidem com o sentido lógico de exclusão. As explicativas são uma outra maneira de dizer algo, expressando igualdade. Deste modo, além das possibilidades expressas pela disjunção lógica, temos ainda a possibilidade de o *ou* significar apenas uma outra maneira de dizer algo, expressando com isso a igualdade entre as duas partes do título do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*.

⁴⁰⁰ Cf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*.

Isto é um pronome demonstrativo que, como tal, serve para mostrar, evidenciar, e não provar mediante raciocínio concludente, comprovar. Ele tem a função dítica ou dêitica, ou seja, a palavra *isto* situa, mostra no espaço e no tempo os seres e as coisas mencionados num enunciado em relação às pessoas que participam da comunicação.

Visar, ou também *opinar*, *opinião*, o nosso bom, velho e problemático *Meinung/meinen/meynen*,⁴⁰¹ segundo um conceituado dicionário alemão de filosofia, traduz o termo grego *doxa* e o termo latino *opinio*.⁴⁰² *Opinar* consiste em tomar por verdadeiro algo que não está fundamentado ou provado.⁴⁰³ Assim como *doxa* se opõe a *episteme*, *opinião (Meinung)* se opõe a saber (*Wissen*) e ciência (*Wissenschaft*).

Dito isso acerca das acepções das palavras escolhidas por Hegel para compor o título do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, podemos passar aos temas aí sugeridos.

O primeiro tema é o da composição do título ele mesmo. Por um lado temos a certeza sensível como a convicção intelectual definida que sustenta a verdade supostamente irrefutável e evidente de tudo o que afeta a nossa sensibilidade. Por outro lado temos o *isto*, um dítico que situa algo no tempo e no espaço, e o *opinar*, verbo que designa a ação de tomar por verdadeiro algo que não está fundado ou provado. O fato de primeiro vir a certeza sensível e depois o

⁴⁰¹ A tradução desta palavra é problemática. O problema é o mesmo tanto para o verbo *meinen*, quanto para o substantivo *Meinung*. Não posso deixar de também registrar aqui a incrível semelhança da palavra alemã *meinen* (ou *meynen*, se for segundo a ortografia mais antiga) com o verbo grego *semáinō* (σημαίνω), assinalar, indicar apontar, selar, etc. e, acrescento eu, significar. A nossa palavra *semântica*, o estudo da significação, deriva daquela grega. Não estou afirmando nada, apenas sugerindo um possível parentesco a ser devidamente confirmado por um filólogo. Ademais, a semelhança que encontrei entre as palavras é apenas um ponto de vista.

⁴⁰² Cf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, p.406. *Verbete Meinen*.

⁴⁰³ Cf. Nota anterior.

restante pode indicar a linha condutora do capítulo e do argumento, a ordem em que as coisas se sucedem, apontando para o caráter imediato da certeza sensível como portadora de uma verdade irrefutável que não exige nenhuma argumentação preliminar para justificar seu ponto de partida e de vista e, após isso, a introdução das noções de *isto* e *opinar*, que já são conceitos cujo uso exige determinação conceitual e, neste sentido, são posteriores àquelas noções que não o exigem.

Deste modo, considerando as acepções apresentadas acima, as duas partes do título não podem ser unidas por um *ou* explicativo, já que não se trata de um mesmo algo dito de duas maneiras diferentes, mas sim de duas coisas distintas que expressam dois momentos distintos do texto de Hegel e que, por isso, são coisas distintas ditas de modo distinto.

Podemos então supor que se trata de uma disjunção lógica, mas falta saber se de tipo exclusiva ou inclusiva. Para ser de tipo exclusiva, cada uma das duas partes do título precisa ter um valor de verdade oposto ao da outra. Para ser de tipo inclusiva, devem ainda comportar a possibilidade de ambas serem verdadeiras, ainda que sejam alternativas, elas não são excludentes. A decisão por um destes tipos de disjunção depende de melhores qualificações.

A certeza sensível é um estado da alma, da mente humana, onde se está certo de conhecer algo verdadeiramente. O *isto* é um pronome demonstrativo que está pelo objeto do qual os nossos órgãos dos sentidos nos dão testemunho imediato e empírico. O *meinen* é um verbo que designa a ação por parte do homem em relação ao objeto e que os relaciona de modo a ser uma expressão daquilo que o homem tem a convicção de ser a verdade. A *certeza sensível* é, por assim dizer, uma expressão para um estado cognitivo, enquanto o *isto* e o *meinen* são termos que não designam diretamente um estado da alma. O *isto* é um dístico e o *meinen* é

um verbo de ação que pode ser ou não executada, enquanto o estado da certeza sensível é, mesmo quando nenhuma opinião é proferida ou nenhum *isto* é apontado.

Baseado nesta distinção entre estado cognitivo da alma humana, dístico e verbo, podemos compreender porque o *ou* do título do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* é uma disjunção exclusiva. Ora, das duas uma: ou há o estado da certeza sensível, ou há o discurso feito a partir, ou para além, da certeza sensível. A certeza sensível é um estado cognitivo cuja premissa de base é a imediatidade. Assim, qualquer tentativa de fornecer um discurso definido ou determinado sobre algo viola a premissa da imediatidade. Ora, o *isto* é um dístico que só tem utilidade no interior da linguagem que, por sua vez, é mediada. E o *opinar*, é um verbo que exprime antes de tudo o uso mesmo da linguagem que, como vimos, não é imediata.

Por isso tudo, a certeza sensível é incompatível com o *isto* e o *opinar*. É como se tivéssemos de um lado a linguagem e de outro lado não. Reparemos que nem abordamos o sentido do *meinen*. Por agora ainda não faz diferença a acepção que se adota dele. O que importa mesmo agora é que o *meinen* pertence à esfera da linguagem, não importando se ele quer dizer opinar, visar, significar, ter em mente, achar, etc.

Mas a pergunta que resta, depois de todas estas considerações, é: qual é a importância programática desta distinção inicial entre os dois lados do título do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* e da incompatibilidade entre eles? A resposta passa pela consideração do contexto da *Fenomenologia do Espírito*, que pretende ser uma via de acesso à ciência em que nada pode ser pressuposto. Neste âmbito, esta distinção marca a condição de possibilidade primeira para a existência do conhecimento. A certeza sensível, enquanto capítulo,

apresenta o surgimento da opinião (sem importar ainda qual a melhor acepção para *meinen*) a partir do estado de certeza sensível. Para dar maior destaque ao momento importante que está sendo descrito e deduzido por Hegel, consideremos que o surgimento da opinião, agora sim, a opinião mesmo, bem arbitrária e subjetiva, é o surgimento do discurso opinativo como a primeira forma de discurso, aquela que está no início de uma linha que progride até o discurso científico. Podemos perfeitamente supor que todos aqueles modelos de conhecimento que se tornam vítimas da incompatibilidade entre os princípios que sustentam e o conhecimento que de fato exibem serão também eles formas de discurso opinativo. A opinião não é eliminada na extremidade menos complexa da jornada fenomenológica, como se poderia pensar. Ela é mantida como contraponto a partir do qual é possível determinar o discurso científico.

Nestes termos, o ponto a ser discutido é a obtenção de uma condição de possibilidade necessária, mas não suficiente, para a ciência, para o saber filosófico. E o início, como diz Hegel, para ser um verdadeiro início, "não pode ser nenhum outro senão o (...) imediato."⁴⁰⁴

O texto de Hegel, como já sabemos, inicia com a seguinte frase: "O saber que primeiro ou imediatamente é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão aquele que é ele mesmo saber imediato, *saber do imediato* ou *do que é*."⁴⁰⁵ Nesta passagem inicial podemos localizar as seguintes informações: 1) temos algo por objeto de modo primeiro ou imediato, no caso, o saber imediato; 2) esse saber é nosso objeto por necessidade, pois "não pode ser nenhum outro senão aquele que é ele mesmo saber imediato;"⁴⁰⁶ 3) o caráter imediato do saber que é necessariamente

⁴⁰⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §90.

⁴⁰⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §90. Tradução minha.

⁴⁰⁶ *Fenomenologia do Espírito*, §90.

nosso primeiro objeto também torna possível que haja o saber do imediato ou daquilo que é, do essente (*Seiende*), de algo.

De posse destas informações, pode-se elaborar algumas perguntas suscitadas pelo próprio texto de Hegel e que devem poder ser respondidas satisfatoriamente. A primeira pergunta é: por que só o saber imediato pode ser nosso objeto primeiro ou imediato e não outro qualquer? Para responder a esta questão podemos recorrer a um método bastante antigo⁴⁰⁷, a saber, suponhamos o contrário. Suponhamos, então, que o nosso primeiro, inicial ou imediato objeto, o saber, não seja imediato. Se ele não é imediato, então ele só pode ser mediato, isto é, só pode ser o que é em virtude, por meio de algo outro. Este algo outro, por sua vez, exige sua determinação para que possa ser a condição do saber mediado. Ao ter de determinar este outro saber, já teríamos por objeto um saber anterior e primeiro, o que faria de nosso objeto um objeto segundo e mediado ou, se preferirem, um objeto secundário.

Em suma, para serem primeiros, o objeto e o saber precisam ser necessariamente imediatos, pois se não o forem, eles serão segundos. A alternativa é: ou o objeto é primeiro e imediato, ou não é primeiro e é mediado. Se não é primeiro, então há um outro que é primeiro e que o antecede. Portanto, tem de ser imediato. A propósito, a impressão de que é o saber, e não o objeto, que é nosso primeiro objeto, deve ser encarada como uma mera impressão.

A pergunta que naturalmente se segue é a que talvez esteja presente desde o início da transcrição que fiz da passagem do texto de Hegel, a saber, por que é primeira ou imediatamente *nosso* objeto? O caráter primeiro está esclarecido, mas o caráter, por assim dizer, pessoal do objeto primeiro ainda está apenas

⁴⁰⁷ Método da redução ao absurdo.

enunciado, e não justificado. A estratégia de supor o contrário parece ser uma boa opção também neste caso. Se não for primeiro ou imediatamente *nosso* objeto, então será objeto de quem? Será possível determiná-lo como objeto senão perante nós? A resposta deve ser dada de outra maneira e, para tanto, Hegel lança mão de uma estratégia muito interessante, a saber, o que resolvi chamar aqui de *a confluência do início na indeterminação*.

A estratégia mencionada como confluência do início na indeterminação consiste em respeitar uma regra básica do método hegeliano: a não pressuposição de nenhum princípio. Ora, isso remete a um problema fundamental de filosofia, a saber, como justificar o início absoluto do conhecimento e, portanto, da justificação como tal. Um saber imediato como o da certeza sensível também carece de justificativa, ainda que seja uma justificativa para a sua incapacidade, inconsistência ou, paradoxalmente, para a sua injustificabilidade.

O que Hegel faz é sugerir ao leitor que faça um experimento mental: "Nós temos de nos comportar assim imediata ou receptivamente"⁴⁰⁸. Temos de fingir ou colocarmo-nos no lugar da certeza sensível para que cheguemos ao ponto desejado por Hegel. Devemos, como ele salienta, "também não alterar nada nele, como ele se oferece, e reter do apreender o conceituar"⁴⁰⁹. O experimento mental é algo que devemos fazer, é uma ordem para que possamos justificar nossa própria posição.

Naturalmente temos vários pressupostos em jogo, várias concepções e princípios. Também empregamos vários conceitos que não foram bem definidos. E este é um comportamento natural. Nós utilizamos palavras na nossa linguagem

⁴⁰⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §90. Tradução minha.

⁴⁰⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §90. Tradução minha.

ordinária, palavras para descrever, registrar, solicitar, expressar, etc. Isso é natural, comum e não questionado quanto a sua possibilidade, quanto a sua justificação. Se já foi feita a sua justificação, ela não pode ser pressuposta, mas precisa ser rerepresentada. A tarefa a ser executada é, novamente, a suposição do contrário. Como vemos, Hegel é um cliente assíduo da redução ao absurdo. O que o experimento mental sugerido por Hegel deve fazer é supor que não haja nada além da mera certeza sensível, que haja apenas a mera imediatidade não conceitual, ou seja, supor o contrário do que a nossa posição natural, como seres discursivos, supõe justamente ser a sua. Portanto, o exercício a ser feito é uma radical redução ao absurdo da posição que sustenta a imediatidade não conceitual.

Ao iniciar o texto do primeiro parágrafo do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel usa o termo *nosso*⁴¹⁰ para referir-se aos sujeitos filósofos que indagam pela forma de conhecimento mais adequada para o saber filosófico. Ao usar novamente um termo auto referente, agora o *nós*⁴¹¹, é justamente para fazer a sugestão do experimento intelectual. Isso significa que nós, seres discursivos, eventualmente filosofantes, científicos, precisamos em primeiro lugar abrir mão de todo e qualquer pressuposto e justificar aquilo que está mais na base de toda a nossa condição de seres cognoscentes, a condição primeira para o conhecimento.

Toda a nossa cultura, a cultura ocidental, é baseada na linguagem e no discurso racional. Cabe justificá-lo.

A experiência parece ser a seguinte: suponha que só haja os sentidos e a apreensão imediata. Ao fazer isso, o indivíduo precisa colocar-se na posição

⁴¹⁰ *Unser.*

⁴¹¹ *Wir.*

indicada por Hegel. O filósofo leitor da *Fenomenologia do Espírito* não deve introduzir nenhuma pressuposição e nem considerar-se uma exceção à certeza sensível, uma vez que só há os sentidos (por hipótese). O exercício da hipótese permite mostrar que o contrário é absurdo e que, portanto, pelo quadrado lógico das oposições (AEIO) e suas relações, pode-se obter a verdade e a falsidade de algumas teses.

A tese a ser testada por Hegel está expressamente contida na seguinte passagem do texto: "O saber que primeiro ou inicialmente é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão aquele que é ele mesmo saber imediato, *saber do imediato* ou *do que é*."⁴¹² Podemos reescrevê-la assim: todo o saber é imediato.

O que Hegel faz ao longo do capítulo é obter as conseqüências desta tese e explicitá-las. Retomando o quadrado lógico das oposições, notamos que a contraditória da tese que afirma que *todo o saber é imediato* é a tese *algum saber não é imediato*. Sabemos que se uma delas for falsa, a outra necessariamente será verdadeira. Essa é, fundamentalmente, a razão de ser do primeiro parágrafo do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*.

Em outras palavras, o que está em questão é a possibilidade mesma da filosofia, na medida em que esta depende da linguagem que não é imediata. E se a tese *todo saber é imediato* é verdadeira, então a filosofia, como *algo mediado*, não seria um saber. Admitamos que a opinião como tal também depende da linguagem, assim poderemos salvar a tradução, e talvez uma interpretação, francesa da *Fenomenologia do Espírito*, que traduz o capítulo em questão como *La Certitude*

⁴¹² *Fenomenologia do Espírito*, §90. Tradução minha.

*Sensible, le ceci et l'acte d'opiner.*⁴¹³ Por isso a linguagem é condição necessária, mas não suficiente para a filosofia.

Dadas estas considerações preliminares, Hegel parte para a apresentação das circunstâncias, por assim dizer, em que se encontra a certeza sensível. Segundo as próprias diretrizes hegelianas, devemos ser bons observadores, atentos aos detalhes envolvidos no debate acerca da possibilidade do conhecimento imediato.

Se há o tal conhecimento imediato, então, parece, este conhecimento deve ser o mais desejável de todos, pois enquanto conhecimento imediato, a certeza sensível pura e simplesmente coincide com o conhecer. Supondo que existe, nele não há diferença e nem separação entre o que a certeza apreende sensivelmente e a verdade propriamente dita. Ora, o mais rico conhecimento é o conhecimento verdadeiro ou, como diz Hegel, "a certeza aparece como a mais verdadeira."⁴¹⁴ A concepção de conhecimento imediato impõe a dissolução da limitação entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, pois a suposição de que certeza e verdade são coisas distintas não se aplica ao conhecimento imediato. No conhecimento imediato, se ele é possível, certeza e verdade são uma unidade idêntica. Assim, não haveria necessidade de investigação para descobrir a verdade das coisas, pois ela já estaria contida imediatamente na certeza de cada um de nós, no ato mesmo de apreensão ou intuição. Sem dúvida trata-se de uma hipótese agradável de se supor, pois quem não gostaria de possuir a verdade de modo tão fácil, imediato e simples, que sequer a distinção entre algo verdadeiro e algo não verdadeiro teria sustentação. Por isso é que Hegel diz que se há o conhecimento tal

⁴¹³ Como consta na tradução francesa de 1993 da *Fenomenologia do Espírito* feita por Labarrière e Jarczyk, publicada pela casa Gallimard.

⁴¹⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §91.

como a certeza sensível prevê, ele é um conhecimento para o qual "não se acha limite."⁴¹⁵ Donde qualificarem alguns este conhecimento hipotético como divino.

Ora, um conhecimento imediato é, portanto, também ilimitado. Supor um tal conhecimento implica comprometer-se com seus princípios. E como vemos, um tal conhecimento não admite limites, não admite mediação. Esse conhecimento seria algo digno de um ser onisciente, onipotente e onipresente.

Há, no entanto, um problema sério nessa hipótese, a saber, o problema da determinação do conhecimento e do conhecimento determinado. Já Schelling havia desistido de tentar compatibilizar a linguagem do homem com a verdade absoluta, imediata e ilimitada ao que ele, Schelling, denominou de incondicionado⁴¹⁶. Schelling optou, erroneamente segundo Hegel, por dar um tiro de pistola ao abandonar a esfera do discurso e optar pela sustentação da intuição intelectual como única fonte de acesso ao incondicionado. O incondicionado, aquilo que não pode se tornar coisa, coincide com o que Hegel aqui chama de conhecimento imediato, ilimitado. Em outros termos, trata-se de uma total extrapolação dos limites e mediações típicos do conhecimento e do discurso humanos. O problema sério aqui é o da limitação, da mediação e da imediação (ausência de limites). Nesse problema, que também é o problema da determinação, ficam evidentes as razões da desistência de Schelling. Ele desistiu de tentar fornecer um conhecimento discursivo daquilo que não é compatível com o discurso segundo a sua concepção. Em Hegel, o que resultaria como saber da certeza sensível seria algo como o que foi previsto

⁴¹⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §91.

⁴¹⁶ Cf. SCHELLING, F.W.J. Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. In: ***Ausgewählte Werke - Schriften von 1794-1798***. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp. 29-124 (reprodução das *Sämtliche Werke (SW)*, v.I., 1856, pp. 151-244).

por Schelling, isto é, uma espécie de revelação inominável e indizível, ou melhor, uma revelação inefável.

Mas isso seria abrir mão da filosofia.

Como diz Hyppolite, a certeza sensível capta o *alagon*.⁴¹⁷ Como bem sugere Hyppolite, o problema não é exclusivamente moderno, mas tem raízes na Grécia.

Ao refletirmos sobre o problema em questão e a possibilidade de sua formulação discursiva e racional, compreendemos que a questão do absoluto está em todas as questões suscitadas pela tese do saber imediato, ilimitado. É mais propriamente a questão da possibilidade do saber absoluto que se põe em pauta ao tratarmos destas questões. Como vimos, aparentemente e por hipótese, um saber imediato e ilimitado seria aquele capaz de abranger o absoluto. Mas há problemas sérios aí.

Na seqüência do texto de Hegel há uma passagem muito importante que introduz uma cláusula restritiva ao suposto poder de conhecimento atribuído ao saber da certeza sensível. A passagem diz: "Esta *certeza*, entretanto, faz de fato passar-se ela mesma pela *verdade* mais pobre e mais abstrata."⁴¹⁸ Atentemos para o *de fato*, no início da passagem. Agora observemos a seqüência do texto: "Ela declara do que ela sabe, apenas isto: *é*."⁴¹⁹ Notemos que ela de fato só diz o que sabe, mas na medida em que o que ela sabe pode ser dito. Atentando um pouco mais aos elementos envolvidos, vemos que as passagens citadas ressaltam a diferença entre o que ela sabe e o que ela diz acerca daquilo que ela sabe. Em

⁴¹⁷ Cf. HYPOLITE, p. 80.

⁴¹⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §91. Tradução minha.

⁴¹⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §91. Tradução minha.

outras palavras, de fato, o que se declara é apenas o aspecto abstrato do saber sensível imediato e ilimitado, ou seja, ela só diz *que é*, mas não *o que é*.

Justus Hartnack esclarece o significado desta passagem. Em seu livro, *Uma Introdução à Lógica de Hegel*,⁴²⁰ ele diz o seguinte:

"O ponto inicial não pode, portanto, ser um dado empírico; deve ser uma pura determinação do pensamento, isto é, um conceito sem qualquer elemento empírico. Porque é a primeira categoria, isto é, a categoria que se segue de nada senão ela mesma, ela é uma pressuposição de todas as outras categorias. Em uma palavra, deve ser empiricamente vazio e conceitualmente não derivável. O único conceito que satisfaz estas condições é o conceito de ser puro."⁴²¹

Aquilo que a certeza sensível diz, o que ela enuncia é a sua verdade de fato, é o que ela sabe. O significado disso, nas palavras de Hegel, é o seguinte: "(...) a coisa é; e ela é apenas porque ela é; ela é, isto é para o saber sensível o essencial, e esse *ser* puro ou essa imediatidade simples constitui sua *verdade*."⁴²² Apenas notemos que as palavras de Hartnack referem-se à *Ciência da Lógica* e não à *Fenomenologia do Espírito*. Mas ainda assim, referem-se ao problema do início de toda a dedução, por assim dizer, categorial. Além disso, ambos textos tratam do puro ser. Creio que há um único puro ser do qual se fala em lugares distintos, e não uma pluralidade deles.

Mas atentemos para o seguinte: se o ser puro é, segundo Hartnack, um conceito empiricamente vazio e conceitualmente não derivável, então a verdade da certeza sensível não pode ter conteúdo empírico e nem ser derivada de nenhum outro conceito. Por quê? A resposta de Hegel, por ora, é evasiva, vejamos: "No *ser*

⁴²⁰ HARTNACK, p.10. Original em dinamarquês, tradução para o inglês como consta na bibliografia ao final desta tese.

⁴²¹ HARTNACK, p.10. Sublinhado meu.

puro, entretanto, que constitui a essência dessa certeza e que ela enuncia como sua verdade, se bem entendemos, há ainda muito mais em jogo."⁴²³ Ora, que há muito mais coisa em jogo no ser puro é visível pelo uso que a certeza sensível faz dele. Enunciar um *é* não é o que se pode chamar de expressão de um conhecimento dos mais determinados. Aliás, é a expressão da indeterminação absoluta, pois tudo é indistintamente.

Assim, neste sentido é que para Hegel a verdade da certeza sensível se faz passar pela mais abstrata e mais pobre verdade⁴²⁴. Se tomarmos o que ela exprime como verdade, o *é*, ou melhor, o *ser puro*, e por nossa conta tentarmos pensar em qual seria a referência deste conceito, veremos que ele nos escapa. E nos escapa justamente por se tratar de um conceito empiricamente vazio ou indeterminado. Se pensarmos no seu sentido, notaremos que ele é, tal como indica o início da *Ciência da Lógica*, idêntico ao nada. A conclusão é que a partir de *ser puro*, não se obtém coisa alguma, isto é, se podemos nos expressar assim, se obtém nada.

O terceiro parágrafo da certeza sensível explora muito bem esta questão do sentido e da referência, para usar uma nomenclatura conceitual aparentemente anacrônica.⁴²⁵ O uso que Hegel faz do *puro ser*, colocando-o como verdade da certeza sensível, exige que seja enunciado e, ao mesmo tempo, exemplificado pela certeza sensível ela mesma. Se a certeza sensível é o saber imediato e ilimitado do ser puro, então ela é um exemplo efetivo de tal conhecimento, ou seja, ela é um conhecimento determinado que é diferente de

⁴²² *Fenomenologia do Espírito*, §91. Tradução minha.

⁴²³ *Fenomenologia do Espírito*, §92.

⁴²⁴ Assim também aparece na *Enciclopédia*, §418-419: "Ela [a consciência sensível] surge como a mais pobre em pensamentos". HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 20, p. 424.

outros conhecimentos possíveis. Além disso, há o critério discursivo: o enunciar a verdade. Se a verdade pode ser enunciada, para que tenha sentido, precisa ser um discurso racional. Para que haja um discurso racional com pretensão de verdade, como é o caso de todo conhecimento que pretende ser verdadeiro, precisa obedecer ao que já há muito foi estabelecido como discurso assertivo.⁴²⁶ É preciso dizer algo de algo, é preciso determinação. Ou ainda: é preciso predicção.

Chegamos a um momento crucial da obra de Hegel, a saber, o tratamento destacado da questão do ponto inicial.

O início se dá com a *passagem* da indeterminação para a determinação. Todo e qualquer início não consegue estabelecer-se na indeterminação, mas apenas na determinação. Portanto, o ser puro da certeza sensível exige o ser determinado. Como diz Labarrière, "tudo está lá desde a primeira frase da certeza sensível,"⁴²⁷ mas, acrescento eu, de maneira indeterminada, pois falta ainda a determinação. Hegel diz que na certeza sensível "ressaltam logo para fora do puro ser os dois *estes* já mencionados."⁴²⁸ Nem é preciso especificar o que sejam estas duas "coisas", o simples fato de se determinarem frente ao puro ser da certeza sensível já introduz um elemento incompatível com o puro ser, um elemento determinado na indeterminação do puro ser.

Hegel faz uma antecipação, dizendo que

⁴²⁵ Digo isso porque ao pronunciarmos a parêntese conceitual *sentido e referência* já se pensa em Frege (1848-1895), um filósofo posterior.

⁴²⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Categorias*, 4, 2a5-10.

⁴²⁷ LABARRIÈRE (1968), p. 74.

⁴²⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §92.

"Ao refletirmos nós sobre essa diferença [entre eu e objeto], resulta que tanto o um quanto o outro não está na certeza sensível apenas *de modo imediato*, mas ao mesmo tempo enquanto *mediado*."⁴²⁹

Este *Reflectieren wir*,⁴³⁰ que traduzimos como *ao refletirmos*, que é mais propriamente um *reflitamos nós*, nem tem razão de ser num texto que se supõe, por princípio, sem pressupostos. Isso que é antecipado deve ser demonstrado na linha de argumentação e não introduzido como um conhecimento que se antecipa sem ainda mostrar a sua sustentação. O ponto é o seguinte: segundo Hegel, temos de encontrar na coisa em questão tudo o que arrolamos a título de antecipação. A antecipação por si só não justifica nada. Ele mesmo se encarrega de reforçar esta tese, vejamos: "Essa diferença da essência e do exemplo, da imediatidade e da mediação, não fazemos apenas nós, mas nós a encontramos na própria certeza sensível."⁴³¹

Precisamos atentar aqui para mais um elemento importante. A certeza sensível tem de ser um modelo de conhecimento diferente daqueles modelos contemplativos orientais, cuja meditação silenciosa visa muito mais um afastamento do mundo do que uma efetiva implementação de conhecimento objetivo. Se fosse assim, o assunto estaria desde sempre encerrado em foro íntimo, pois tudo se resumiria numa subjetiva e incomunicável busca pela revelação do conhecimento absoluto, do nirvana ou algo do gênero. Acontece que aqui a sabedoria tem de poder ser dita para todos os seres racionais, deve-se poder registrá-la por escrito, debatê-la, refutá-la ou não com razões. Hegel diz que

⁴²⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §92. Tradução minha.

⁴³⁰ No edição original crítica à página 64, linha 8.

"Nela [na Certeza Sensível] é posto como o que é imediatamente simples, ou como a essência, o objeto; mas o outro, enquanto o inessencial e mediado, que nisso não é *em si*, mas por um outro, *Eu, um saber*, que sabe o objeto apenas porque *ele* é, e que pode ser ou também não ser."⁴³²

Como vemos nesta passagem, as coisas precisam ser postas (*setzen*), ditas e expressas. Nós, para usar o modo como Hegel gosta de referir-se ao grupo dos filósofos cientes da situação, só temos de observar, de considerá-lo [o objeto] como a certeza sensível o tem nela.⁴³³ A nossa consideração é que vai avaliar a viabilidade do saber da certeza sensível para um conhecimento efetivo, discursivo e verdadeiro. A experiência a ser feita aqui é precisamente aquela do experimento mental que sugere ao leitor que suponha o caso do saber imediato e ilimitado, mas não conceitual e não mediado, e veja que conclusão se pode obter daí. É o momento de testar a tese que diz: todo o saber é imediato. Lembremos: "uma verdade nada perde por ser anotada."⁴³⁴

Como havíamos visto na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*, uma das características da obra é precisamente a comparação entre os princípios que um dado modelo de conhecimento elege para si e os princípios empregados de fato no ato mesmo de conhecimento. No quinto parágrafo da certeza sensível, pela primeira vez, Hegel enuncia que irá pôr em prática esta estratégia:

"O objeto portanto deve ser examinado, a ver se é de fato, na certeza sensível mesma, aquela essência que ela lhe atribui; e se esse seu

⁴³¹ *Fenomenologia do Espírito*, §93. Tradução minha.

⁴³² *Fenomenologia do Espírito*, §93. Tradução minha.

⁴³³ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §94.

⁴³⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §95.

conceito – de ser uma essência – corresponde ao modo como se encontra na certeza sensível."⁴³⁵

A comparação a ser feita, portanto, é aquela entre o que de fato (*in der That*) está presente na certeza sensível, enquanto modelo de conhecimento posto em ação, e o que a certeza sensível atribui teoricamente ao objeto.

Em outros termos, a comparação é entre a noção de objeto defendida pela certeza sensível e a noção de objeto que é utilizada de fato por ela. Para ser um modelo coerente de conhecimento, não pode haver incompatibilidade entre o conceito de objeto atribuído ao objeto e o conceito de objeto presente na certeza sensível.

O conceito de objeto atribuído ao objeto pela certeza sensível consiste em ser o que é imediato, ilimitado, simples, verdadeiro e incondicionado, pois "ele é, tanto faz que seja conhecido ou não."⁴³⁶ Para verificarmos se esta concepção de objeto é viável para uma noção de objeto da certeza sensível, temos de solicitar a este suposto modelo de conhecimento que forneça uma amostra de seus conhecimentos. Somente de posse da amostra é possível a comparação.

A pergunta é então: *Que é o isto?* Pode-se também perguntar de outro modo para explicitar o problema: *o que é isto que é?* A resposta mais simples seria: *é tudo*. Mas esta não pode ser a resposta da certeza sensível, pois ela só utiliza, por hipótese, os dados imediatos da sensibilidade. A resposta dada pela certeza sensível tem de ser algo menos abstrato e mais, por assim dizer, palpável. Algo que esteja aqui e agora. Daí então perguntamos: *o que é o agora?* E obtemos, palavras de Hegel: *o agora é a noite*. Para provar (*Prüfen*) esta verdade da certeza sensível

⁴³⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §94.

basta anotá-la e guardá-la até qualquer momento do dia. Se lermos agora a verdade ora anotada, constataremos empiricamente que não corresponde ao que se apresenta diante dos nossos sentidos, ou seja, se tornou falsa.

A noção de verdade empregada no exame da certeza sensível é a própria noção de verdade da certeza sensível, qual seja, a verdade reside naquilo que a sensibilidade tem como certo imediatamente diante de si. Não podemos nos enganar achando que há uma intervenção do filósofo na aplicação de um critério externo de verdade à certeza sensível. A certeza sensível, por suas características próprias, não pode ter outra noção de verdade a não ser aquela que afirma considerar como verdadeiro tudo aquilo que se apresenta imediatamente diante dos sentidos. Por esta razão, a verdade anotada se tornou vazia diante de uma apreensão sensível diferente. A verdade agora é que o isto é o dia e não mais a noite. Em outros termos, o que foi antes tomado como verdadeiro apresenta-se agora como mera opinião. Portanto, a verdade era, de fato, apenas uma aparência da verdade.

Uma questão que se poderia propor agora é a seguinte: se a filosofia de Hegel opera num esquema em que a verdade é sempre, por assim dizer, provisória, podendo sempre ser revista, como lidar com o problema da dicotomia entre aparência e essência? Essa gangorra do ser verdadeiro e do aparentar ser verdadeiro exprime o problema da determinação da verdade ou do que é o verdadeiro, científico e do que não é, do que é verdade e do que é opinião, do que é essencial e do que aparente ou accidental.

O sétimo parágrafo do texto da Certeza Sensível examina melhor o caso. Diz Hegel: "O agora que é noite foi *conservado*, isto é, foi tratado como se

⁴³⁶ *Fenomenologia do Espírito*, §93.

ofereceu, como um *essente*; mas se mostra, antes, como um não-essente."⁴³⁷ Essas passagens luminosas de Hegel é que possibilitam uma boa compreensão do problema. A verdade deve ser fiel ao que é o caso. No momento em que o agora foi tomado como verdade, o que se fez foi apenas admitir aquilo que a visão testemunhava como aquilo que é, como um *essente*, um ente que é. Aqui a palavra *essente* (*seiende*) poderia ser melhor aproveitada se fosse entendida no seu desdobramento, a saber, como *o que é*. O agora foi tratado como *essente*, como o que é. "Mas", diz Hegel, "se mostra, antes, como um não-essente,"⁴³⁸ ou seja, se mostra como algo que não é. Ao lermos a verdade anotada (aquela que dizia que o agora é noite) que contém (ou deveria conter) o que é, e fazemos isso ao meio dia, constatamos que a verdade anotada não contém o que é, pois o que é agora é o dia. A verdade anotada diz que o agora é a noite. A verdade, neste sentido, não existe. O que se apresenta antes é a opinião ou então uma proposição sem sentido. Não faz sentido, na plena luz do dia, dizer que é noite, a não ser para alguém deprimido e com uma visão poética ou metafórica dos estados da alma.

A única coisa que resta nisso é o demonstrativo *isto* (aqui e agora) que não se vincula exclusivamente nem ao dia nem à noite. No caso específico do *agora*, esta palavra que se mantém a mesma na mudança do dia e da noite, ou seja, que é indiferente a eles, ela não pode fazer parte do vocabulário da certeza sensível. O agora é uma noção que permanece, que se mantém tal como é pela simples razão de não ser outro. O agora é determinado como um não antes e um não depois. Portanto, o agora é uma noção mediada. Hegel o chama de universal: "Denominamos um *universal* um tal simples que é por meio da negação; nem isto,

⁴³⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §96.

⁴³⁸ *Fenomenologia do Espírito*, §96.

nem aquilo – um não-isto -, e indiferente também a ser isto ou aquilo."⁴³⁹ O universal é algo mediado e, portanto, não é coerente com a característica imediata atribuída à certeza sensível. Hegel explicita esse ponto: "O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível."⁴⁴⁰

Assim, a inconsistência da certeza sensível se apresenta pela primeira vez mediante a incompatibilidade entre o que ela atribui ao objeto e o que ela enuncia como conhecimento do objeto. Ela atribui ao objeto o caráter de ser uma essência, ou seja, o objeto é o que é, é o isto, aqui e agora, imediato e simples. Mas enuncia algo que não é, um não isto, nem aqui, nem agora, nem imediato e nem simples. A tentativa da certeza sensível é apreender o objeto na sua singularidade imediata e, enquanto candidata a portadora da verdade, poder dizê-lo tal como o apreende. Entretanto, ela apreende de fato aquilo que ela apreende, isso é irritantemente óbvio, mas enuncia através da linguagem algo diferente daquilo que apreende, a saber, ela enuncia algo que não é um singular imediato, mas um universal que é mediado. Diz Hegel: "Enunciamos também o sensível como um universal."⁴⁴¹ Hegel conclui peremptoriamente: "portanto é impossível que possamos dizer um ser sensível que nós visamos [opinamos, significamos, queremos dizer, *meynen*]."⁴⁴²

O visar e o opinar são duas palavras possíveis para o termo alemão *meynen/meinen*. Ambas têm o caráter da contingência, do passageiro, da afirmação daquilo que subjetivamente parece ser verdadeiro, é o que se acha de tal e tal coisa. Não há, neste caso, justificação racional daquilo que é afirmado. Na tradução

⁴³⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §96.

⁴⁴⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §96.

⁴⁴¹ *Fenomenologia do Espírito*, §97.

⁴⁴² *Fenomenologia do Espírito*, §97. Tradução minha.

brasileira da *Fenomenologia do Espírito* consta *visar*. É recomendável termos em conta que o capítulo da certeza sensível não se reduz a um dos sentidos, como sugere a opção por *visar*, destacando o sentido da visão, mas abrange tudo aquilo que é sensível.

Nada impede que tentemos clarificar a diferença apontada por Hegel entre os dois níveis, o do opinar e o do dizer. Podemos levar um pouco adiante esta interpretação para avaliarmos até quando ela se sustenta. Podemos imaginar o seguinte: uma pessoa experimenta sensivelmente algo no seu modo mais imediato, suponhamos que alguém vê uma mesa. Por exemplo, eu, agora, vejo uma mesa na qual apóio este texto. Isso é incontestável e não está em questão. O problema se instala quando tentamos fazer de nossa experiência pessoal um conhecimento verdadeiro sem ingressar também num mundo conceitual, sem utilizar conceitos para tanto – como os conceitos de mesa, de eu e de visão. Em outras palavras, se aceitamos que é impossível dizer qualquer coisa sobre o que experimentamos sem recorrer a conceitos, então aceitamos a tese de que conceitos são condição de possibilidade para se poder dizer algo (com ou sem sentido sobre as coisas).

A distinção entre dizer e opinar não parece ter sido suficientemente esclarecida para que possamos prosseguir com a exegese do texto. A diferença entre elas parece residir na pretensão ou não de enunciar a verdade. Até o sexto parágrafo da Certeza Sensível ainda não havia sido solicitado à certeza sensível que *dissesse* a verdade. Apenas mediante a afirmação da certeza sensível com a pretensão de dizer a verdade é que pode haver avaliação. Por isso é apenas no

oitavo parágrafo da Certeza Sensível onde Hegel conclui que é impossível dizer "um ser sensível que nós queremos-dizer [*meynen*]."443

A conclusão remete para o seguinte problema: há de fato uma relação sensível entre sujeito e objeto, entre homem e mundo, por assim dizer. Este é o fato incontestável e admitido desde o início como tal. Porém, um discurso nessa relação é, diretamente, impossível. Em primeiro lugar não podemos dizer os objetos eles mesmos tal como os apreendemos. Podemos apenas dizer palavras que podem ou não se referir aos objetos. Estas palavras são organizadas de modo a formar frases, juízos sobre coisas. Estes juízos podem ou não ter pretensão de verdade. Juízos no interior de um romance de ficção, por exemplo, não pretendem ter valor científico. Mas uma vez que pretendam ser afirmações da verdade, estas frases devem se submeter ao exame do critério de verdade estabelecido, seja ele correspondência, adequação, identidade, etc. Ocorre que em toda a tentativa de dizer o sensível surge um impedimento. Parece-nos que se trata de um conflito de faculdades, entre a faculdade responsável pelo sentir e a responsável pelo falar. Trata-se de um problema de linguagem. Que não podemos dizer o que visamos, o que vemos, é algo compreensível e aceitável. Jamais alguém dirá uma vaca, mas a palavra correspondente ao ruminante. Mas que não podemos dizer o que queremos dizer, o que opinamos ou o que significamos, isso já é mais complicado de aceitar.

O que opinamos baseia-se na experiência sensível descrita por Hegel como aquela observada na certeza sensível. De acordo com a certeza sensível, nós apreendemos o objeto na sua imediatidade singular, perfeito e irretocável. Assim, a certeza sensível crê poder emitir juízos de conhecimento com base apenas na

⁴⁴³ *Fenomenologia do Espírito*, §97. Tradução minha. No original consta:"(...) so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Seyn, das wir meynen, je sagen können", p.65, linhas 22-23. Traduzo aqui *meinen/meynen* por *querer-dizer* para marcar a diferente interpretação em jogo também aqui. *Querer dizer* é uma outra acepção aceita. É outra alternativa juntamente com *visar, opinar, significar*.

intuição sensível, que lhe parece bastante fidedigna, mas isso se revela impossível, pois intuições sem conceitos são, como bem sabemos, cegas. E a linguagem, como se sabe, usa conceitos.

O conflito superficial é entre a universalidade da linguagem e a singularidade das entidades apreendidas pela sensibilidade de imediato. Mas o conflito que de fato impossibilita a viabilidade da certeza sensível como bom modelo de conhecimento é o conflito entre imediação e mediação. Na verdade não importa ainda muito discutir o estatuto da linguagem, se ela é universal ou não, se é capaz de captar entidades singulares, se é capaz de referir, etc. Mas sim ater-se ao caráter mediado das palavras. Hegel diz que um universal é aquilo que é *por meio de*, neste caso específico, aquilo que é por meio da negação. Ser *por meio de* significa ser não imediato, ou seja, já está para além das capacidades da certeza sensível. Ser por meio da negação significa que ela é requerida como condição necessária. Assim, o universal é algo que requer a negação como condição sua. Mas estes dados referentes à negação e ao universal são, neste momento, irrelevantes, pois eles são explicações ulteriores acerca da mediação. E aqui basta ter a presença da mediação, ou da falta de imediação, para a certeza sensível se mostrar inconsistente com seus próprios princípios.

Assim, não é pelo fato de a linguagem ser universal que não consegue dar conta dos singulares apreendidos sensivelmente, mas pelo fato de a certeza sensível ser regida pelo critério da imediatidade e a linguagem ser algo ao que a mediação é essencial. Reparemos na inversão de critérios. É por isso que não podemos dizer o sensível que gostaríamos de dizer, que de fato apenas opinamos, visamos, significamos.

O sensível, enquanto singular intuído, só aparece na nossa linguagem como universal conceitualizado e, portanto, como aquilo que o sensível como tal não é. Assim, o que nós falamos do sensível é apenas uma opinião, um querer dizer que não diz, um visar que não obtém, é algo que não corresponde ao que o sensível é de fato. Dizer o que ele é de fato é impossível, só nos é dado intuí-lo imediata e sensivelmente. Por esta razão podemos concordar com Kant, segundo o qual as intuições sem os conceitos são cegas⁴⁴⁴, ou seja, como tais não têm nenhum valor para o conhecimento na medida em que não são discursivas. Por outro lado, não podemos afirmar que para Hegel também valha a seqüência da proposição kantiana, segundo a qual conceitos sem intuições são vazios. Parece-nos que, para Hegel, conceitos sem intuições saem-se muito bem⁴⁴⁵.

Voltemos ao texto de Hegel. Segundo ele, o *isto* se apresenta em duas formas: o aqui e o agora. Para ambos vale a mesma afirmação: são universais.⁴⁴⁶ A conclusão anunciada por Hegel a partir das reflexões sobre o isto, o aqui e o agora é, no mínimo, instigante:

"Portanto, o *puro ser* permanece como essência dessa certeza sensível, enquanto ela mostra em si mesma o universal como a verdade do seu objeto; mas não como imediato, e sim como algo a que a negação e a mediação são essenciais. Por isso não é o que 'visamos' como *ser*, mas é o *ser* com a determinação de ser a abstração ou o puro universal. Nosso 'visar', para o qual o

⁴⁴⁴ Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, B75.

⁴⁴⁵ Pensemos, por exemplo, no conceito de *ser puro*, da *Ciência da Lógica*. Trata-se de um conceito empiricamente vazio, conceitualmente não derivável e tampouco pode ser objeto de nossa intuição, no entanto, Hegel opera filosoficamente com ele a ponto de colocá-lo no princípio da demonstração lógica como o ponto a partir do qual deve iniciar a demonstração filosófica. "Das seyn ist das unbestimmte Unmittelbare", HEGEL, *Wissenschaft der Logik (1832)*, In *Gesammelte Werke*, Bd. 21, p. 68.

⁴⁴⁶ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §98.

verdadeiro da certeza sensível não é um universal, é tudo quanto resta frente a esses *aquí e agora* vazios e indiferentes."⁴⁴⁷

O primeiro aspecto que ressalta desta passagem é o uso da expressão *puro ser* que, aliás, Hegel destaca em seu texto. O segundo ponto, ademais também destacado pelo nosso filósofo, é a palavra *determinação*. E ainda há a ocorrência do *meinen*. A função deste parágrafo (§99) no texto de Hegel certamente não é a de expressar uma consideração da certeza sensível tal como ela considera o seu objeto, já que se trata de um parágrafo muito elaborado conceitualmente e, como sabemos, a certeza sensível ela mesma é miserável do ponto de vista conceitual. Trata-se de um parágrafo de transição posposto a um primeiro bloco de experiências e reflexões sobre a certeza sensível que apresenta as conclusões obtidas até então. É, de resto, um parágrafo muito denso. A partir da explicitação destas conclusões é que Hegel irá fazer a comparação entre os resultados obtidos e explicitados e o ponto de partida – comparação que ele fará somente no parágrafo seguinte (§100).

Neste parágrafo conclusivo, temos a primeira parte de um bloco de dois parágrafos que fazem a transição da primeira para a segunda parte do texto do capítulo da Certeza Sensível. A função principal desta primeira parte é esgotar a possibilidade de obtermos um discurso sobre o objeto da certeza sensível enquanto um objeto que possui todas aquelas características atribuídas pela certeza sensível: imediatidade, singularidade, simplicidade. Como a noção de ser puro é vazia e não derivável, a essência da certeza sensível permanece vazia e não derivável, isto é, a certeza sensível diz da essência, daquilo que é, apenas que é algo indeterminado e obtido de maneira imediata, sem derivar de nenhum outro condicionante ou mediador.

⁴⁴⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §99.

Reparando nas palavras utilizadas para que possamos nos referir ao puro ser, vemos que são termos que contêm a negação na sua própria composição; por exemplo, a palavra imediato (*unmittelbar*). Já está aí contida a noção de negação. Portanto, a própria linguagem que deveria fornecer uma palavra que permitisse a correta designação do tipo de conhecimento propalado pela certeza sensível não fornece uma palavra adequada. Uma palavra como imediato/*unmittelbar* sustenta o seu sentido pela negação de mediato/*mittelbar*. Assim, imediato é o que não é mediado. Ele só é o que é porque não é outra coisa. Já Schelling havia se utilizado deste tipo de análise da linguagem para justificar suas posições filosóficas de juventude.⁴⁴⁸ Schelling faz uma longa análise do termo *Unbedingt* (incondicionado) para chegar a uma conclusão que parece ser a mesma obtida aqui por Hegel, mesmo que não a única, a saber, que aquilo que parece imediato, na verdade e na linguagem, torna-se mediato ou, nos termos de Schelling, o que parece incondicionado, na verdade e na linguagem, torna-se condicionado. A diferença entre eles é que enquanto Schelling utiliza o termo *incondicionado*, Hegel utiliza a expressão *puro ser*. Ao dizer que o puro ser permanece como essência da certeza sensível, Hegel está concluindo que apesar da experiência feita com a linguagem, mostrando que o puro ser é inacessível de modo imediato pela linguagem, ainda assim, a certeza sensível mantém a afirmação de que o puro ser, aquilo que pura, simples e imediatamente é, é acessível de modo imediato.

No entanto, a conclusão de Hegel acerca do que de fato, do ponto de vista filosófico, ocorre na experiência recém feita pela certeza sensível é a explicitação da mediação como o único elemento que ela possui e que ela recusa como forma adequada de conhecimento ou como conhecimento legítimo, pois para a certeza sensível o bom e desejável conhecimento é o imediato.

⁴⁴⁸ Como mostra o texto *Do Eu como Princípio da Filosofia*, de 1795.

Neste contexto, a certeza sensível "mostra em si mesma o universal como a verdade do seu objeto,"⁴⁴⁹ e o faz enquanto mantém o puro ser como essência. Portanto, como se vê, são dois aspectos a considerar. O primeiro é o que permanece como essência da certeza sensível e para a certeza sensível; o segundo é o que ela prova, mostra (*erweisen*) para nós que analisamos a certeza sensível através do texto de Hegel.

O texto de Hegel apresenta o que se pode chamar de um argumento dialético. Um argumento dialético não é um argumento ilógico. Ele é apenas um argumento que se estrutura a partir de afirmações que são feitas e de uma série de objeções e refutações destas de modo a perseguir um resultado determinado. Esse jogo de teses que se afirmam, negam, refutam e atestam é feito por Hegel neste capítulo inicial da *Fenomenologia do Espírito*.

O parágrafo 99, citado acima na íntegra, representa expressamente o problema a ser tratado. Se recordarmos os termos e expressões destacados por Hegel, veremos que entre eles estão *puro ser* e *determinação*. Portanto, segue-se daí que o problema é o da passagem da indeterminação do puro ser para a determinação. Uma boa questão a se colocar aqui é precisamente a do *como*. Segundo Westphal,⁴⁵⁰ Hegel procede quase sempre por prova indireta ou redução ao absurdo quando inicia uma seção ou capítulo. Poderíamos acrescentar a retorção como um outro recurso ao que Hegel também recorre, e que consiste em fazer a tese contrária ser vítima de seus próprios princípios (sejam eles explícitos, supostos

⁴⁴⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §99.

⁴⁵⁰ Cf. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, p.1.

ou derivados); método que, de resto, é usado em boa parte da *Fenomenologia*. A crítica imanente é, em certo sentido, uma variação do método da retorção.⁴⁵¹

Em síntese, o argumento dialético desenvolvido até aqui consiste no seguinte: tese de partida (há um saber imediato), teses intermediárias (o saber é o conhecimento da verdade, a verdade pode ser dita e anotada, a verdade é sempre verdade), a exigência de uma experiência comprobatória (alguém precisa dizer uma verdade imediata e anotá-la), outra tese intermediária (uma verdade nada perde por ser anotada). Um parêntese: o problema da indução surge aqui. É o problema da indução e da falta de necessidade do conhecimento indutivo, a saber, que de um caso particular (como a afirmação *agora é noite*), não se pode derivar a verdade de todos os casos. Da constatação empírica de que agora é noite, não se pode derivar que todo e qualquer agora seja noite. Além de a certeza sensível explicitar a tentativa de universalizar um conhecimento empírico singular, ela ainda tem de utilizar a linguagem para que possa ser considerada uma forma de conhecimento capaz de chegar a obter e proferir alguma verdade ou a verdade. Mas ao ceder ao convite para o discurso, ela entra necessariamente no campo da mediação, do condicionado, e transgride a regra número um da certeza sensível, aquela que diz que o saber é imediato. E esta é a conclusão do argumento.

De modo mais explícito, a conclusão afirma que a tese de chegada (só há saber mediado) é contraditória com a tese de partida (só há saber imediato). Para se chegar a este resultado é preciso admitir a tese de que todo o saber é discursivo e de que todo discurso é mediado. Depois de admitido isso, passa-se ao confronto das premissas intermediárias com a tese de partida para que se explicito o absurdo

⁴⁵¹ Para uma visão mais completa sobre o tema da crítica imanente pode-se consultar o já referido artigo de introdução do *Jornal Crítico de Filosofia*, intitulado "Introdução. Sobre a essência da crítica filosófica em geral, e sua relação com o estado atual da filosofia em particular" Cf. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, pp.117-128.

de quem sustenta a tese de partida, a saber, o absurdo de quem sustenta um saber imediato mediado.

Como Hegel disse alguns parágrafos atrás, há muita coisa em jogo⁴⁵². Se o estudo de Hegel fosse diferente de um estudo metafísico, poderíamos conviver com a indução, pois a passagem de uns casos singulares para a elaboração de uma regra geral não seria um problema, já que a falta de necessidade absoluta nunca foi um impedimento para a ciência experimental. Mas como Hegel é um metafísico, a sua ciência exige a necessidade absoluta, que a indução da certeza sensível não pode fornecer.

O outro ponto destacado por Hegel é o problema do puro ser, de resto indeterminado, e a sua *passagem* (atenção com esta palavra!) para o ser determinado. O ser aparece com a determinação de ser a abstração ou o puro universal, portanto, já de modo determinado. Mas ele *permanece* na certeza sensível como puro ser, ou seja, de modo indeterminado. O primeiro problema a ser solucionado através de um esclarecimento é o da passagem da indeterminação à determinação. Precisamos definir o que é essa *passagem*, qual o seu estatuto.

Reparando bem no texto de Hegel, lê-se que "o puro ser permanece como essência da certeza sensível, mas não como imediato, mas como um tal para o que a negação e mediação é essencial."⁴⁵³ Há, portanto, na *passagem* algo que permanece, porém de modo distinto daquele em que se encontrava anteriormente. Concordemos que o que permanece é o puro ser, mas não de modo indeterminado, mas sim agora com uma determinação que, a primeira vista, atende por dois nomes: abstração e puro universal.

⁴⁵² *Fenomenologia do Espírito*, §72.

⁴⁵³ *Fenomenologia do Espírito*, §99.

A passagem não é, portanto, a transição ontológica de um ser real e concreto que é puro para um outro ser real e concreto que é determinado. A mudança não ocorre naquilo que é. O problema não está naquilo que é. Aquilo que é vai continuar sendo o que é sem nenhum problema. A mudança é de perspectiva.

A passagem do puro ser ao ser determinado é uma alteração que ocorre na esfera do ser, aliás, do mesmo e único ser. No âmbito daquilo que é, se há um discurso sobre aquilo que é, então aquilo que é aparece na forma discursiva sem deixar de ser o que é, mas agora com a determinação discursiva. Por exemplo, uma vaca não deixa de ser uma vaca pelo fato de termos uma palavra para ela. Portanto, o puro ser aparece, por assim dizer, na linguagem como abstração ou puro universal. O puro ser como tal não deixou de ser o que ele é, seja lá o que for, e tornou-se o ser abstrato ou o ser puro universal. Ele, ao contrário, não deixou de ser o que era e ainda é, mas tornou-se determinado através da linguagem como ser abstrato ou ser puro universal. Assim como a vaca.

Esta determinação através da linguagem é que deve ser entendida como a *passagem* da indeterminação para a determinação.

A diferença não está, portanto, entre o nome *puro ser* e os nomes *abstrato* e *puro universal*, pois todos eles estão na esfera da linguagem (o fato de estarem escritos aqui já o demonstra). A diferença está entre o que é intuído imediatamente pelos nossos sentidos (aquele puro captar passivo) e a elaboração conceitual feita a partir disso. O que Hegel parece querer destacar é que aquilo que intuímos imediatamente permanece sendo captado, mas ao ser tomado como objeto se determina sempre, invariavelmente. Caso contrário ele não é objeto e não faz parte do nosso universo significativo.

Para fazer parte do nosso universo significativo, tudo precisa ser determinado, até mesmo o indeterminado. Eis aí algo notável. Neste caso curioso, o indeterminado determina-se como aquilo que não é determinado, o que fica expresso, no nosso idioma, pelo prefixo de negação *in*. Do mesmo modo, o puro ser se determina como abstração ou puro universal graças ao que não é, a saber, nem isso nem aquilo determinado. Sabemos tratar-se de algo do que somente podemos afirmar o ser através da negação. Como diz Hegel, é "um *não isto*."⁴⁵⁴ Só nos cabe, portanto, algo como um juízo infinito, do tipo *S é não P*.⁴⁵⁵ Se bem que até um juízo deste tipo conta com a determinação mínima do sujeito, o que dificulta bastante qualquer tentativa de expressar positivamente, ou mesmo negativamente, o imediato e o indeterminado. Os termos de Hegel para expressar o indeterminado puro ser de modo determinado são, como vimos, a abstração ou o puro universal.⁴⁵⁶

A última oração deste parágrafo (99) destaca de modo contundente a insuficiência da certeza sensível para produzir um conhecimento universal:

"(...) e *nosso opinar* [meinen], para o qual o verdadeiro da certeza sensível não é o universal, permanece apenas para estes vazios ou indiferentes aqui e agora ainda restantes em frente."⁴⁵⁷

A falta de aptidão da certeza sensível para o conhecimento deve-se, como estamos vendo, a várias razões. Todas estas razões ficam em segundo plano quando comparamos com a razão da imediatidade. Por isso Hegel conclui este

⁴⁵⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §96.

⁴⁵⁵ Cf. KANT, *Lógica*, p. 123-124.

⁴⁵⁶ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, §99.

⁴⁵⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §99. Tradução alterada.

parágrafo (99) com a afirmação de que nosso visar/opinar/meinen é o que resta em face do aqui e agora vazios e indiferentes.

Façamos algumas observações sobre o termo *Meinen*. Temos vacilado entre algumas opções que se apresentam, ora acatando a tradução brasileira de *Meinen* por *visar*, ora considerando a francesa de *Meinen* por *opiner*, ora deixando-se influenciar pela tradução inglesa de *Meinen* por *meaning*, ora ainda cogitando a possibilidade de traduzi-lo por *significar* ou também “querer dizer”. De resto, o próprio tradutor brasileiro admite em nota à *Fenomenologia* a dificuldade de lidar com este termo, cito: “nada encontramos correspondente ao *meinen*,”⁴⁵⁸ razão pela qual ele parece optar por traduzir o *Meinen* por 'visar', entre aspas simples.

Ocorre que um termo destes, na posição em que ocorre e com a possibilidade de ser vertido por *significar* não poderia ficar sem um estudo um pouco mais detido.

A tradução por *opinar* ou por *visar* perde um pouco do que o inglês deixa mais explícito no seu *meaning*. *Meaning*, termo escolhido por Miller, o tradutor da *Fenomenologia do Espírito* para o inglês, tem o sentido corrente de *significação*, *querer dizer*. O inglês *meaning* tem a proximidade evidente com o alemão *Meinen*, por isso, na nossa opinião, o inglês é o idioma que melhor traduz este termo. Mas todo esse rodeio filológico só tem sentido se há alguma implicação filosófica relevante. Isso é o que pretendemos obter como conclusão desta tese e defender aqui.

⁴⁵⁸ *Fenomenologia do Espírito*, p.10 (Volume único, segunda edição revisada). Algo que despertou a atenção para a importância do termo foi a nota ao texto de Wittgenstein feita pelo tradutor brasileiro. A nota do tradutor que preparou a versão brasileira das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein ajuda a ter uma noção do problema e algumas alternativas de solução. Para a nota completa do tradutor das *Investigações Filosóficas* ver: WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. In: **Os Pensadores**. São Paulo, Nova Cultural, 1996, p.23.

Para tentar ilustrar o ponto onde queremos chegar, façamos um exercício de ficção a partir do título do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*. Um título que expressaria mais adequadamente o conteúdo do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* seria, fazendo a devida substituição, este: *A Certeza Sensível; ou o Isto e o significar*. Esta opção, que também é filosófica e não apenas de tradução, colocaria no primeiro plano do capítulo o problema da significação. Pela etimologia latina de significação encontramos não apenas o que é comum à opinião, mas também os outros tipos de referência ao objeto feitas pela certeza sensível. Segundo o nosso dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, temos: ato de indicar, de assinalar, indicação, significação, sentido etc. Ao final da Certeza Sensível, como último recurso para tentar dizer algo com sentido, há a indicação do objeto de que se deseja expressar algum conhecimento determinado. Em última análise, o indicar, o apontar com o dedo que a certeza sensível executa é uma tentativa desesperada de produzir significação, de produzir algo determinado, com sentido. O seu erro é ter a imediatidade por princípio. Esse princípio é que bloqueia e limita o avanço epistêmico da primeira figura da *Fenomenologia do Espírito*.

O final do parágrafo 99 daria a entender, segundo esta linha de leitura, que nossa capacidade de significação permanece somente dizendo os vazios e indiferentes aqui e agora universais, ainda que queira dizer os singulares e tudo que resta perante os aqui e agora universais. O fato de a certeza sensível querer dizer o ser imediato (que de resto é puro e ilimitado) não é suficiente para que possa dizê-lo.

O segundo parágrafo deste momento de transição no texto da certeza sensível mostra uma comparação entre o estado de coisas tal como se encontrava no início da certeza sensível e tal como se encontra agora, após as primeiras experiências feitas com a linguagem e com a significação. Dos dois parágrafos

responsáveis por fazer a transição do primeiro para o segundo momento principal da certeza sensível, o primeiro deles foi a apresentação dos resultados obtidos, da conclusão desta primeira bateria de exames do princípio de imediatidade da certeza sensível. Agora, mediante a conclusão, pode-se partir para a comparação que Hegel sugere-nos: "comparando a relação em que o *saber* e o *objeto* surgiram primeiro, com a relação que estabelecem, uma vez chegados a esse resultado, [vemos que] a relação se inverteu."⁴⁵⁹ Nesta comparação explicita-se uma inversão.

A relação entre eles no ponto de partida era aquela expressa pela tese inicial da certeza sensível, a saber, a tese da imediatidade geral, por assim dizer. Ao compararmos com o resultado obtido, de que até mesmo a noção de *imediato* é mediada, vemos que a relação passou a ser o inverso do que era, isto é, passou a ser mediada. Agora saber e objeto passaram a relacionar-se de modo mediado.

Com esta mudança, a certeza sensível não pode mais sustentar o objeto como algo do que se pode ter conhecimento *imediato*.

A certeza sensível, antes de mudar os seus princípios e adotar logo a mediação como princípio, precisa esgotar as possibilidades de sustentar a imediação como princípio.

Se o objeto da certeza sensível não é mais imediato, porque se mostrou como mediato através da linguagem, então ele é o que é em razão de outra coisa. Ora, se ele é o que é em razão de outra coisa, esta coisa da qual ele depende é que é essencial, ou seja, é o que é independentemente do objeto ser ou não. Como os elementos fundamentais envolvidos na relação são o saber e o objeto, e este último se mostrou mediado, dependente de algo, então a condicionalidade do objeto só pode ser atribuída ao saber.

⁴⁵⁹ *Fenomenologia do Espírito*, §100.

Como vemos, não foi só a relação imediata entre saber e objeto que se inverteu, foi também a função que cada um exerce na relação. Antes, devido ao princípio da certeza sensível, saber e objeto eram dados imediatamente, eles nem mantinham qualquer relação para além da mera apreensão imediata, embora a prioridade epistêmica e ontológica fosse atribuída ao objeto, já que para a certeza sensível é o objeto que é imediatamente verdadeiro e que "permanece mesmo não sendo conhecido – enquanto o saber não é, se o objeto não é."⁴⁶⁰

A função do objeto agora é de mediado ou condicionado e inessencial. Ao apresentar-se como inessencial, o objeto não tem mais a prioridade epistêmica e ontológica e passa, portanto, a só ser o que é em razão do saber, não mais permanecendo ao não ser conhecido.

O saber também teve sua função alterada, passou de condicionado pelo objeto para a função de condicionante do objeto. Assim, o objeto se tornou totalmente dependente do saber.

Ora, se o objeto se tornou dependente do saber e o saber se mostrou impossível do ponto de vista imediato, então só resta o saber mediado do objeto, ou seja, o objeto só pode ser objeto do saber precisamente enquanto objeto do saber. A relação do saber com o objeto é tal, que o objeto só pode ser determinado como objeto mediante o saber, e este, por sua vez, determina o objeto como tal, sendo sua condição lógica, ontológica e epistêmica.

Mas ocorre que o saber da certeza sensível é, até que se prove o contrário, imediato. É um saber presente no *eu* que conhece o objeto. O saber imediato é sobretudo doador de sentido para o objeto, pois para o objeto poder ser determinado como objeto, para ele ter o significado de objeto é preciso que o saber

⁴⁶⁰ *Fenomenologia do Espírito*, §93.

o determine. Assim, a verdade da certeza sensível não está mais no objeto imediatamente dado, mas no objeto enquanto, como diz Hegel, *meu* objeto.

Ao qualificar o objeto como *meu*⁴⁶¹, Hegel adiciona ainda que a verdade está *im Meynen*. Assim, a opção mais óbvia é dizer que a verdade da certeza sensível está na opinião (ou, menos óbvia, no visar), pois a proximidade do possessivo subjetivo *meinen/meu* com o substantivo *Meynen/Meinen* gera este efeito no leitor incauto, que pensa logo num subjetivismo, na contingência e na opinião.

Mas se pensarmos na possibilidade de compreender o *Meinen* como *significação*, naquele sentido mais próximo do inglês *to mean*, neste caso talvez ganhemos algo em termos de compreensão mais precisa e unificada do texto de Hegel. Para resumir, a disputa está entre os candidatos que melhor vertam o termo alemão *Meinen*, isto é, entre o nosso candidato, *significação*, e os outros, *visar* e *opinar*.

Vejamos o texto de Hegel numa passagem crucial: "Ihre Wahrheit ist in dem Gegenstande, als *meinem* Gegenstande, oder im *Meynen*, er ist, weil *Ich* vom Ihm weiß."⁴⁶² Temos alguns elementos a considerar nesta passagem: 1. o critério de verdade; 2. o enquanto/como meu objeto; 3. a condição de harmonia entre *Meinen* e *Wissen*; 4. ele é objeto porque/weil (o objeto é condicionado pela significação e a esta associa-se saber). Vejamos, então, como se articulam.

O primeiro ponto a considerar é o que diz respeito ao critério de verdade utilizado aqui e a diferença em relação ao primeiro critério de verdade da certeza sensível. O seu primeiro critério de verdade consistia em afirmar como

⁴⁶¹ *Fenomenologia do Espírito*, §100.

⁴⁶² *Fenomenologia do Espírito*, §100. Tradução minha: "Sua verdade está no objeto, enquanto *meu* objeto, ou no *significar*, ele é porque *eu* sei dele." [Na edição crítica, página 66, linhas 7-8].

verdadeiro tudo que fosse apreendido imediatamente, sem mais considerações. Agora a verdade da certeza sensível está no objeto, mas não pura e simplesmente de modo imediato. O objeto não se sustenta por si diante do saber, ele só é objeto enquanto é determinado como objeto do saber, enquanto conhecido. Em relação ao objeto, sempre *parece* que podemos optar por conhecê-lo ou não. Mas aqui não há essa opção, pois ela é só uma aparência. Não temos a opção de conhecer ou não o objeto, como se ele pudesse subsistir independentemente de ser ou não conhecido. O objeto é apenas e tão somente enquanto conhecido, e o fato de a verdade estar no objeto – neste momento da certeza sensível – significa que a verdade está submetida às mesmas condições que o objeto. É a mudança da verdade absoluta e imediata para a verdade condicionada que aparece com mais destaque na passagem acima citada no original. A verdade não está mais colocada na coisa real existente singular apreendida imediatamente pelo nosso aparato sensível, ela está em algo determinado como objeto e que só tem o seu sentido, a sua significação como objeto devido ao saber que é seu condicionante.

O segundo aspecto é algo que condiciona a verdade do objeto. A verdade não está apenas no objeto, ela está nele como, ou enquanto, meu objeto. Se não for assim, então a verdade não está no objeto. Essa é a consequência da presença da mediação na determinação do objeto como objeto frente a um saber sem o qual o objeto não se sustenta e, portanto, não pode ser verdadeiro. Assim, o objeto só pode ser verdadeiro se for objeto de um saber, ou seja, de alguém que saiba o objeto; por isso todo objeto é sempre um *meu* objeto.

Ainda tratando do segundo aspecto, temos o *meinem Gegenstande*, ou seja, o *meu objeto*. Muitos comentadores⁴⁶³ da *Fenomenologia do Espírito* se pronunciam ou ao menos mencionam o tal trocadilho entre o pronome possessivo *meinem* e o verbo substantivado *Meinung*, e sempre o fazem para sugerir o caráter subjetivo, contingente e opinativo da certeza sensível. No entanto, temos dúvidas sobre este caráter meramente subjetivo sugerido no trocadilho. Como tentamos dar a entender, o entendimento do *meu objeto* também pode se beneficiar da compreensão do *Meinung* como o inglês *Meaning*, isto é, *significação*.

O benefício para a compreensão da passagem citada é o entendimento dela como uma condição universal de significação e não a mera expressão de uma subjetividade contingente.

Em outros termos, deste modo o objeto só é objeto enquanto eu atribuo significação a ele. E esta é uma condição de significação geral, ou seja, vale para todo e qualquer objeto e para todo e qualquer eu cognoscente, caso contrário as coisas correm o risco de perder o sentido.

Em uma palavra: o objeto só é objeto se ele é meu objeto, e se ele é o que é enquanto é meu objeto, então a verdade está no objeto, pois ele é exatamente o que é sendo meu objeto. Ora, se o objeto não fosse o que é enquanto é meu objeto, então ele seria e não seria meu objeto, o que é impossível. Portanto, a verdade só pode estar no objeto como ou enquanto meu objeto, ou seja, no *Meinen* – mas este é já outro aspecto a ser tratado a seguir.

O terceiro aspecto é o que se refere ao *Meinen*. Conceito chave do texto da *Fenomenologia do Espírito*, o *Meinen* é o primeiro conceito filosófico

⁴⁶³ Labarrière supera todos os demais. Veja, por exemplo, sua tradução da *Fenomenologia do Espírito* para o francês nos seguintes pontos: p.75, nota 1; p.147, nota 1; p.152, nota 1 e p.158, nota 1.

abordado por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Aparece já no título do capítulo da Certeza Sensível. Como vimos, é um termo que embaraça tradutores, e não somente os tradutores de Hegel. Mas além dos problemas de tradução reside o problema filosófico. Seja qual for o termo utilizado para traduzir o *Meinen*, é preciso compreender o tema na significação filosófica que melhor cumprir a função no texto de Hegel.

No texto citado, o *Meinen* aparece como uma alternativa à seguinte passagem: "[Ihre Wahrheit ist] in der Gegenstande als meinem Gegenstande [oder im Meinen]."⁴⁶⁴ Qual é o sentido de *Meinen* aqui? Será que *visar* ou *opinar* seriam boas opções? Ou será que *significar* seria uma alternativa melhor? Ora, se a objetividade do objeto depende de um sujeito para atestar a sua verdade, para condicionar a sua cognoscibilidade, pode-se supor que o sentido de *Meinen* é associado em primeiro lugar à verdade. Deste modo, a passagem citada, agora sem o aposto, ficaria assim: "Ihre Wahrheit ist im Meinen", ou seja, "Sua verdade está no Significar/Meinen."⁴⁶⁵

Como vimos, a verdade do objeto não está no objeto como algo que é por si mesmo, mas no objeto como algo condicionado pelo saber. Assim, o próprio objeto não pode ser verdadeiro por si mesmo, já que ele mesmo é dependente do saber. Ser verdadeiro, nesta acepção, é ser pura e simplesmente o que é. O objeto só é verdadeiro, ou seja, só é o que é, em virtude do saber que o condiciona. Portanto, a sua verdade, neste sentido de verdade onde o verdadeiro é aquilo que é, não reside nele mesmo como tal, mas na sua razão de ser, pois o objeto, por si mesmo, não é nada.

⁴⁶⁴ *Fenomenologia do Espírito*, §100.

⁴⁶⁵ *Fenomenologia do Espírito*, §100.

Fica difícil entender, neste contexto, que o *Meinen* possa significar *opinião* ou *visar*. *Opinião* diz respeito ao que é tomado por objetivo (universalmente válido) sem bases suficientes para sê-lo, ou seja, a opinião ocorre quando alguém toma por verdade universal o que é apenas a expressão de sua subjetividade privada. Sobre o *visar*, pode-se apenas destacar a insuficiência deste termo para dar conta de todas as experiências compreendidas no âmbito da sensibilidade, pois *visar* destaca de imediato apenas um sentido, o da visão, deixando de lado e sem função todos os demais. Quanto ao uso do termo *opinião*, se só houvesse a possibilidade de optar entre *visar* e *opinar*, seria a melhor escolha entre elas. Mas não há apenas estas duas opções. Cremos que a opção por *significar* é a melhor. Mas antes vejamos por que a opinião não é um bom candidato.

Na passagem remontada sem o aposto, vemos que a verdade da certeza sensível está no *Meinen*. Ora, se *Meinen* significar opinião, e se opinião significa aquilo que é tomado como objetivo, sendo de fato subjetivo, então teremos de acatar a tese da verdade da certeza sensível como uma verdade subjetiva que é tomada como objetiva. Tudo isso parece bastante plausível, mas se pensarmos que a verdade da certeza sensível que se apresenta agora, falhou, após a experiência do isto, aqui e agora e da tentativa de captar o objeto por si mesmo e imediatamente, e se pensarmos que tudo isso conduziu necessariamente até a conclusão de que a verdade da certeza sensível está no *Meinen*, neste caso não parece tão plausível que se trate de uma mera opinião, mas de uma verdade necessária.

A verdade da certeza sensível está no *Meinung*, pois tudo o que para ela é, de fato, objeto passa pelo *meinen*, adquire sentido através dele e possui significação por ele. Portanto, o *meinen* precisa ser entendido não como opinião,

mas como algo que seja necessário para a existência dos objetos da certeza sensível enquanto objetos da certeza sensível, ou seja, precisa ser entendido como *significar*. Também não podemos esquecer que este parágrafo é um parágrafo de transição onde Hegel explicita algumas conclusões e não apenas narra a experiência da certeza sensível. Portanto, não podemos esperar que a certeza sensível ela mesma, que é uma forma imediata de conhecimento (se é que isso é possível) muito limitada, seja capaz de possuir um conhecimento tão elaborado e mediado como o conhecimento da significação e suas condições. Mas a certeza sensível é justamente o modelo de conhecimento inconsistente alvo da crítica, ele não deve ser capaz de sair, por si mesmo, das trevas da ignorância, mas sim de servir de escada para que a reflexão filosófica, através do conhecimento das limitações da certeza sensível, seja capaz de obter o saber filosófico genuíno.

Se o quadro é assim como estamos esboçando, então a pintura final é a existência, na certeza sensível, de uma espécie de teoria hegeliana da significação, onde temos mais propriamente uma explicitação das condições de possibilidade para o discurso significativo e não *apenas* uma crítica do saber imediato e da opinião subjetiva. É claro que o mais evidente é isso, mas nem sempre o que é mais evidente é o mais importante.

Passemos a uma outra peculiaridade deste terceiro aspecto. Na seqüência da passagem citada, lê-se que ele, o objeto, é, porque eu sei dele. *Saber*, nesta passagem, é *wissen*. E *wissen* é o saber associado com ciência (*Wissenschaft*). Nesta passagem, onde se lê: "er ist, weil *Ich* von ihm weiss," além de condicionar o objeto ao saber do *eu*, Hegel explicita em que pé anda a ciência. Se a nossa hipótese é plausível, nesta citação de Hegel está, pela primeira vez, apresentado um resultado científico, a saber, que a significação é requerida mesmo

nos níveis mais elementares de conhecimento, ou no mais elementar deles. Poderia-se pensar agora que isso é tão evidente que nem era preciso dizer. Mas se recordarmos da noção hegeliana de nada pressupor, de nada incluir na sua teoria que não seja a partir de demonstrações, se lembrarmos disso teremos de admitir que até mesmo algo tão óbvio precisa ser demonstrado como algo necessário, pois o necessário é o que compõe a ciência. Reparemos: "o objeto é porque eu sei [weiss] dele," sua verdade está no *Meinen*. Isso significa que há um saber do objeto, ou melhor, um saber verdadeiro do objeto. E este saber verdadeiro do objeto está no *Meinen*. Ora, restaria saber no que consiste este *Meinung/Meinen*, se já não tivéssemos introduzido a noção de *significação*. Aliás, agora a tarefa mais difícil reside em justificar a tradução de *Meinen* por opinar (tarefa que, de resto, não nos cabe). E mais difícil ainda se tornou dar uma explicação plausível da certeza sensível que entende o *Meinen* como opinar, o *Meinung* como opinião, ou como visar e visão. A associação, na mesma frase citada, dos termos *Wahrheit/Verdade*, *weiss/sei* (de *Wissen/saber* e *Wissenschaft/ciência*) e *Meinen/significar*, se não exige, ao menos sugere enfaticamente que suspeitemos do sentido usual destas palavras e atentemos para o seu uso específico no contexto da obra. Passemos agora ao quarto aspecto.

O quarto aspecto a ser destacado é o da relação estabelecida entre o objeto, o eu e o saber. A relação é a seguinte: o objeto é porque eu sei dele. Em que sentido podemos entender o *é* nesta passagem? O *porque* pode ser entendido como explicitando uma relação causal? Sem ulteriores qualificações, pode-se responder à questão acerca da relação causal assim: sim, lógica e ontologicamente. Se perguntarmos o que causa o que, se é o ser que causa o discurso sobre o ser ou se é o discurso sobre o ser que causa o ser, a resposta é o discurso que causa o ser. Mas precisamos destacar que é o discurso significativo que é condição do discurso

sobre o ser e não o ser apreendido sensivelmente que é causa do discurso sobre o ser. E também deve-se notar que é somente mediante o discurso significativo, determinado, que contém negação e, portanto, é mediado, é que o ser se torna objeto para a consciência. Nestes termos ainda não é possível vislumbrar a distinção entre lógica e ontologia, entre um discurso sobre as regras para a transferência de valores de verdade e um discurso sobre o ser existente objetivamente tanto na mente quanto fora dela. O puro ser, supostamente uma objetividade existente independentemente do saber, ficou, como vimos, indeterminado enquanto não foi tomado como algo mediado. Para poder haver a objetividade como tal é preciso que se determine a objetividade; e a objetividade só pode ser determinada como tal através de um discurso significativo.⁴⁶⁶ Aliás, Aristóteles faz a demonstração lógica e ontológica da validade do PNC, e Hegel aprendeu com ele, pois até o recurso *ad hominen* utiliza.

⁴⁶⁶ Vide o livro Gama IV da Metafísica de Aristóteles.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Temos de ter uma conclusão separada do corpo principal do texto da Tese. Acrescentamos um texto que, segundo o mestre Houaiss, tem feição de conclusão, está no lugar dela. Fazemos isso pois a conclusão propriamente dita está apresentada no capítulo que encerra esta Tese. Aproveitamos o ensejo para apresentar algumas idéias que moveram este trabalho e também o que se alterou nelas durante e após o mesmo.

O que impediria um homem do século XIX, um filósofo, de cair no vazio da ausência de significação? Qual o motivo para, entre a razão e o absurdo, ficar com a razão? Ele é suficiente? Dos filósofos racionalistas, Hegel foi um dos profissionais que mais se empenharam em salvar a razão. Mas se poderia perguntar: salvar a razão de quê? Do absurdo, decerto, de modo a não sobrar nem um lugar para ele.

Se a demanda é por razões históricas para justificar a parêntese *razão e absurdo*, temos a lenda já bem conhecida de que Hegel teria escapado das tropas de Napoleão com o manuscrito da *Fenomenologia do Espírito* debaixo do braço e

assim teria sobrevivido a saques, investidas, tiros, incêndios e tudo mais que uma invasão militar e uma fuga contemplam. Imaginemos a cena: Hegel andando abaixado por ruelas, olhando para os lados, esbaforido, assustado com estampidos, um verdadeiro acochado tentando salvar um texto cujo destino era tão incerto quanto a sua própria sobrevivência. Ao encontrar campo aberto (no caso, talvez, um floresta de coníferas) ele abre em disparada já um pouco aliviado. É um absurdo tudo isso, não é? Imaginamos que para quem viveu esta época turbulenta também deveria ser difícil se manter do lado da razão. O poeta Hölderlin, colega de quarto, amigo de Hegel e uma das promessas de Tübingen, não agüentou.

O motivo que faz de um filósofo um racionalista, seja por crença, convicção ou uma mescla disso com outras paixões, não nos interessou aqui. O motivo que faz com que um filósofo que militou por anos, por assim dizer, no partido da razão sem encontrar de fato uma razão absoluta, o motivo que o faz ainda um racionalista, eis algo curioso. Por que ele não se torna cético, um estóico, um epicurista, um crente ou um andarilho tresloucado?

O mais admirável são aqueles que acham que obtiveram a razão de todas as coisas, a explicação capital. Que espécie feliz! Aqui temos de dar créditos a Kant, que disse, não com essas palavras, que a felicidade é inversamente proporcional à inteligência e ao conhecimento. Não estamos dizendo que para ser feliz é preciso ser curto de inteligência... Apenas observemos que estes dois estados da alma, por assim dizer, se revezam.

Nosso interesse em Hegel, em primeiro lugar, deveu-se pela sua propalada capacidade de dar razão a todas as coisas. Desconfiávamos que ele flertava com o absurdo, apesar de ser comprometido com a razão. Agora temos

certeza de que ele necessita do absurdo, por uma questão de determinação do que não o é.

Colocamos as coisas nestes termos porque agora nos aparecem assim. Mas como não se deparar com tais questões quando o tema tratado é justamente a significação?

Ora, a significação só é possível se admitirmos a sua ausência, que, aliás, é inefável.

Quando se profere uma palavra destas, *inefável*, pensamos na referência e no sentido; aí nossa mente começa a dar giros e mais giros e comete toda sorte de crimes lógicos. É justamente nessa zona conturbada que se localiza o problema da significação, da razão e também do absurdo, do ilógico. Como esperamos já ter deixado suficientemente claro, aproximamos aqui por várias vezes os termos razão, conhecimento, efetividade, sentido e significação e os contrapusemos aos termos ilógico, absurdo, inefetividade, inconsistência.

Por isso esperamos que não tenham estranhado o fato de este estudo ter se demorado tanto na mesma passagem. Não prosseguimos sem antes ter dado conta da noção de significação, qual sua natureza, onde estava, qual o seu limite, a que se presta e quando abandonamos seu âmbito. Não estávamos tampouco interessado em fazer o leitor percorrer a *Fenomenologia do Espírito* em cinqüenta páginas, ainda que o tenha feito precariamente no primeiro capítulo desta Tese.

Também não nos empenhamos em defender Hegel de coisa alguma. São muito comuns os textos, por assim dizer, de inquérito, onde o filósofo é uma espécie de cliente e o estudioso o seu advogado. Tampouco desejamos acusá-lo de algo. Tentamos poder ver, dentro dos limites da minha obtusa capacidade, até onde ele ia por conta própria. Alguém pode pensar neste momento que, para tanto,

deveríamos ser capazes de poder avaliar Hegel. Cremos que é isso mesmo, pois sem essa pretensão seriam raras as teses em filosofia.

Nosso objetivo principal aqui não foi, portanto, apresentar um comentário ou uma paráfrase da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, pois textos desta natureza já há em número e qualidade suficientes por aí.⁴⁶⁷ Não temos como saber ao certo se defendemos alguma posição já estabelecida e defendida por algum acadêmico, contemporâneo ou não, porque hoje em dia é numerosa e espalhada a produção de textos sobre Hegel. Apenas uma coisa é certa: trata-se aqui de mais uma Tese sobre Hegel. Tem-se dito tanta coisa sobre Hegel que é difícil até mesmo tentar dizer algo que já não tenha sido dito. Ele já foi tomado por charlatão, foi idolatrado, foi responsabilizado pelo existencialismo, pelo comunismo, pelo fascismo, pelo nazismo, pelo pragmatismo e por aí vai⁴⁶⁸. Não surpreenderia ver um texto onde Hegel fosse o responsável pelo cristianismo. Vendo as coisas deste modo fica muito difícil não ser hegeliano, já que aparentemente todo vocábulo terminado em '*ismo*' tem raiz hegeliana. Assim, o objetivo aqui é, em parte, também exercer um ato de liberdade do aprendiz de filosofia que busca apresentar e submeter à avaliação a sua capacidade e o seu estilo de exercer a filosofia.

Cremos que o que melhor pode descrever o que desenvolvemos aqui é a palavra *exercício*. É isso. É um exercício de filosofia. Para resumir o que fizemos aqui em algumas palavras, cremos que foi ler a *Fenomenologia do Espírito* desde o primeiro capítulo buscando extrair algo filosoficamente importante que o texto

⁴⁶⁷ Refiro-me especialmente aos textos já clássicos de Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel* (1947), de Hyppolite, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel* (1946), de Labarrière, *Structures et Mouvement Dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (1968) e ao recente texto de Henry Harris, *Hegel's Ladder* (1997).

⁴⁶⁸ A propósito, ver o texto de Croce, *Sobre meu trabalho de filósofo*, obtido de *Filosofia e Storiografia, Bari, Laterza, 1949*, na tradução de Sophie Gherardi, p.56. Entre as acusações elencadas (e não atribuídas a Hegel) por Croce estão: arbitrariedade sistemática, sofisma, loucura visionária e charlatanismo.

mesmo pudesse fornecer, e não com o objetivo de ter uma compreensão geral de toda a obra. Confessamos que não fomos muito longe, não nos afastamos muito da *Introdução*, *Prefácio*, primeiro capítulo. Repetimos várias vezes o estudo das mesmas passagens. Cada uma destas vezes foi feita em épocas distintas, orientada por um interesse um pouco diferente da outra, mas com um cenário comum e um foco principal. Não garantimos que cada repetição acrescente um novo aspecto por si digno e nem que as repetições terminarão. Não ousamos atribuir completude a este estudo.

O que gostaríamos de ter feito é a apresentação em camadas de penetração no conteúdo do texto, de modo a reforçar a idéia de que também não há uma única interpretação, um único nível, uma única forma de aproximação e abordagem de um texto filosófico. Tínhamos um grande projeto de leitura da obra como um todo, que se conectava a textos posteriores e a filósofos precedentes. Mas este projeto era generalista e perdia o sentido de cada passo dado, por isso foi abandonado. O exercício de leitura mais atento ao detalhe, ao sentido que fazia cada frase e cada parágrafo nos fez ver que poderíamos extrair bem mais de uma pequena passagem bem digerida do que de uma leitura abrangente. Esse exercício nos fez pensar sobre o início da filosofia, seu estatuto, seu lugar, seu método, seu objeto, suas condições de possibilidade, seus limites, enfim, sobre as questões de base. Nos fez pensar sobre a famosa paciência do conceito... E com isso tudo chegamos a uma questão que antecedia tudo isso e que nos parece ainda hoje ser a mais fundamental de todas, a saber, a questão da significação.

A significação tornou-se então o objeto desta Tese, que passou a ser denominada como *Certeza Sensível e Significação*. Passamos a achar que todo filósofo, que ainda não tem, deveria ter uma teoria da significação, pois esta passou

a ser, aos nossos olhos, a questão fundamental que antecede todas as outras. Afinal, qual a razão de Hegel ter colocado este tema no primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*? De que adianta ter uma filosofia do método, da verdade, do conhecimento, da ciência, etc., sem antes se entender acerca das condições de significação e sentido, dos limites entre aquilo que faz sentido, tem significado e o resto absurdo. E cada vez ficava mais claro que Hegel havia se preocupado com essa questão e que já no início da *Fenomenologia do Espírito* ele tratara de apresentar as suas idéias acerca disso.

Por outro lado, uma *teoria* da significação causava um desconforto tremendo, pois parecia jogar todo o trabalho de interpretação desenvolvido sobre Hegel em um dos modelos teóricos por ele criticados, dado que uma teoria, em sentido ordinário ou não, precisa repousar sobre princípios que estão no espectro restrito que vai do grau zero de presença conceitual ao grau puramente conceitual, passando, naturalmente, por todas as combinações possíveis de teoria e sensibilidade. Ou seja, aparentemente, qualquer teoria cai numa ou noutra figura específica da consciência retratada e criticada na *Fenomenologia do Espírito* e, por isso, não é capaz de resolver o problema da significação. Por isso, o que por um lado nos animava, por outro nos constrangia. Admitimos que já embutimos aqui a tese de que nenhuma figura da *Fenomenologia do Espírito* resolve definitivamente problema algum, ela apenas mostra que as tentativas de resolução feitas até então falharam. Parcos leitores, a vós dizemos: acostumem-se a essa verdade. De certo modo aprendemos a conviver com o desconforto da *teoria*.

É bem conhecida a crítica que Hegel faz às tentativas de elaborar uma teoria do conhecimento antes, por assim dizer, de filosofar e conhecer - as primeiras linhas da *Introdução à Fenomenologia do Espírito* deixam isso bastante claro. É

bastante admirável, depois disso, que ainda se considere esta obra de Hegel como uma obra de teoria do conhecimento em sentido ordinário. Temos dúvidas acerca de ela ser uma teoria, rígida, delimitada, válida universalmente, imutável. Se isso é o que se deve entender por teoria, então já não sabemos se há aqui, na *Fenomenologia do Espírito*, qualquer teoria. A *Fenomenologia do Espírito* é algo meio rarefeito, meio metamorfoseante, que se recompõe a cada instante, admitindo, propondo e assumindo novos princípios, objetos e relações.

São alguns anos dedicados ao estudo de Hegel e de outros autores que nos dão sustentação aqui. É curioso como um Aristóteles é (ou parece de longe?) claro e objetivo, ao passo que Hegel parece fazer questão de uma aura de mistério. Talvez seja esse o seu encanto, a atração natural que alguns sentem pelo que é, ou se faz parecer, mais difícil de se obter. Se tivéssemos dedicado a vida a estudar Aristóteles, talvez tivéssemos mais respostas corretas a oferecer. Talvez até as dúvidas fossem mais reais; reais como um problema filosófico deve ser. Por exemplo, à questão metafísica aristotélica “O que é, para aquilo que é, ser?” respondemos prontamente: “é ser determinado”. Hegel, acabamos de ver, enfrenta o mesmo problema, mas de modo diverso, conforme seu tempo, se debatendo com intuições intelectuais e a possibilidade ou não de demonstrar o ponto de partida da filosofia.

Isso não é propriamente um pedido formal e antecipado de desculpas pelos êxitos não alcançados, pelas respostas não obtidas, pelas lacunas conceituais, mas é o relato de uma constatação científica, resultado de estudo demorado e interessado. Se por vezes toma a forma de arroubos ou espasmos, é porque nem sempre a razão controla nossa pena e nossa natureza.

O resultado deste estudo parece a contínua abertura de uma lacuna a ser preenchida, o que propriamente não é a solução filosófica definitiva; e muito menos o resultado que esperávamos, já que estamos acostumados a finais felizes. Mas devemos admitir que a determinação desta lacuna que se repõe sempre novamente (o indeterminado) já é uma explicação confortável por duas razões, a primeira é a que nos conforta por explicitar a última resposta, a saber, que não há última resposta; a segunda é a que nos conforta por explicitar o fim da busca, já que não há resposta definitiva, não há solução absoluta. Isso soa meio contraditório, meio absurdo, mas é precisamente o que Hegel parece estar a dizer na *Fenomenologia do Espírito*. Como Sísifo empurra constantemente a pedra morro acima, que retorna magicamente à base para ser novamente empurrada, assim parece ser a filosofia hegeliana. Trata-se de uma constante produção de sentido ou significação, de uma fuga do absurdo e do contraditório, um tentar permanecer na razão. Ou gostamos do *jeu d'esprit* e encontramos sentido nele mesmo, ou estaremos condenados à religião como única doadora de sentido, significação, razão.

Portanto, tudo tem de fundar-se em e por si mesmo, não pode ter a sua razão fora de si, e esse parece ser o passo final da salvação da filosofia em relação à religião e aos argumentos de autoridade, ou seja, o passo da religião para a filosofia. Na *Fenomenologia do Espírito* esta passagem se dá da religião para o saber absoluto. O Saber Absoluto é, desculpem a empolgação heróica, o triunfo do sentido sobre o absurdo. A pergunta que precisa ser feita é essa: o que está lá na filosofia, no saber absoluto? Qual a resposta que ele provê? Qual a solução fornecida? Que problema soluciona? Qual o seu sentido? O problema é que não há descanso, somos reenviados para o início, para revisarmos nossas concepções, construirmos conceitos, categorias, argumentos. O último capítulo da

Fenomenologia do Espírito parece propositalmente um estratagema, chama-se *Saber Absoluto*. O incauto que se cuide! Não encontrará lá nada revelador, nada que o torne um sábio, um profeta, um onisciente. Na melhor das hipóteses encontrará o famoso adágio socrático.

Bibliografia

- De G.W.F. Hegel

- HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. In: *G. W. F. Hegel Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 6, Hamburg, Felix Meiner, 1999.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Volume único. Trad. P. Meneses, K.H. Efken e J.N. Machado. 2.ed. Petrópolis, Vozes, 2003.
- HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Hrsg. durch die Rheinisch Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968 ff.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Trad. W. Roces, Tomosi, II e III. México, FCE, 1955.
- HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. In: *G. W. F. Hegel Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 2, Hamburg, Felix Meiner, 1999.
- HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit*. Présentation, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris, Gallimard, 1993.
- HEGEL, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford, OUP, 1977.

HEGEL, G.W.F. *Science of Logic*. Translated by A.V. Miller. New York, Humanity Books, 1969.

HEGEL, G.W.F. *Werke (Hegel Werke auf CD-Rom 2.0 – Berlin, Talpa Verlag)*. Red. Von E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971.

HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik - Erster Band. Die Objektive Logik*. In: *G. W. F. Hegel Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 3, Hamburg, Felix Meiner, 1999.

HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik - Zweiter Band. Die Subjektive Logik*. In: *G. W. F. Hegel Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 4, Hamburg, Felix Meiner, 1999.

- Literartura de apoio

ADORNO, T. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid, Taurus, 1991.

AMERIKS, Karl. Introduction: interpreting German Idealism. In: *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge, CUP, 2000, pp.1-17.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo, Hucitec/Polis, 2000.

ARISTOTLE. Analytica Priora. In: McKeon (Ed.). *The basic works of Aristotle*. New York, The Modern Library, 2001.

ARISTOTLE. Categoriae. In: McKeon (Ed.). *The basic works of Aristotle*. New York, The Modern Library, 2001.

ARISTOTLE. De Interpretatione. In: McKeon (Ed.). *The basic works of Aristotle*. New York, The Modern Library, 2001.

ARISTOTLE. Metaphysica. In: McKeon (Ed.). *The basic works of Aristotle*. New York, The Modern Library, 2001.

- ARNAULD, A.; NICOLE, P. *La Logique ou l'Art de Penser*. Paris, Flammarion, 1970. (V^{ème} Édition, 1683).
- BAILLIE, J.B. *The Origin and Significance of Hegel's Logic – A General Introduction to Hegel's System*. London, Macmillan and Co., 1901.
- BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.
- BEHLER, Ernst (Ed.). *Philosophy of German Idealism*. New York, Continuum, 1987.
- BEISER, Frederick. Introduction: Hegel and the problem of metaphysics. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge, CUP, 1993, pp. 1-24.
- BENSCH, H-G. Sobre o Saber Imediato em Hegel e na História da Filosofia. In: *Dissertatio*, n.19-20, pp.283-294, Pelotas, 2004.
- BLANCHÉ, R. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*. Lisboa, Edições 70, s/d.
- BOURGEOIS, Bernard. *La pensée politique de Hegel*. Paris, P.U.F., 1969.
- BUBNER, Rüdiger (Ed.). *German Idealist Philosophy*. London, Penguin, 1997. [First published as *Deutscher Idealismus* by Philipp Reclam 1978.]
- COPI, *Introdução à Lógica*. São Paulo, Mestre Jou, 1978.
- CROCE, B. *Vico et le developpement posterieur de la pensée philosophique et historique*. Bari, Laterza, 1911.
- CUNHA, C.; CINTRA, L. *Nova gramática do português contemporâneo*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001.
- DER DUDEN: in 12 Bänden. Bd. 7. Duden, Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, 2. Aufl.- Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverl., 1997.
- DOZ, A. *La Logique de Hegel et les Problèmes Traditionnels de l'ontologie*. Paris, Vrin, 1987.

- EMUNDT, D.; RORSTMANN, R-P. G.W.F. **Hegel – Eine Einführung**. Stuttgart, Philipp Reclam, 2002.
- ESOPO. **Fábulas**. Trad. P. Nasseti. São Paulo, Martin Claret, 2005.
- FERRARIN, A. **Hegel and Aristotle**. Cambridge, CUP, 2001.
- FINDLEY, J.N. Analysis of the Text. In: **Hege's Phenomenology of Spirit**, Trad. Miller. Trata-se do comentário feito por Findley a esta tradução da *Fenomenologia do Espírito*.
- FLICKINGER, H.G. A verdade do aparecer - reflexões sobre um conceito chave de filosofia hegeliana. In: **Dialética e Liberdade**, Porto Alegre/Petrópolis, Vozes/Ed.UFRGS, 1993.
- GAMM, Gerhard. **Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling**. Stuttgart, Philipp Reclam, 1997.
- GIANNOTTI, J. A. **Origens da Dialética do Trabalho**, Prefácio à segunda edição. Porto Alegre, L&PM, 1985.
- HARTNACK, J. **An Introduction to Hegel's Logic**. Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1998
- HEIDEGGER, M. **Hegels Phänomenologie des Geistes**. (Gesamtausgabe, Band 32.) Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1980.
- HEIDEGGER, M. Sobre a Essência da Verdade – [1. O Conceito Corrente de Verdade]. Trad. Ernildo Stein. In: **Os Pensadores**. São Paulo, Nova Cultural, 1996, pp. 155-156.
- HOBBS, T. **Leviathan**. Cambridge, CUP, 1996.
- HOUAISS, A.; VILLAR, M. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**, Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.
- HYPOLITE, Jean. **Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel**. Trad. de Francisco Fernández Buey. Barcelona, Península, 1991.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

- INWOOD, Michael. *Hegel*. London/New York, Routledge, 1998.
- JAESCHKE, W. *Hegel-Handbuch Leben-Werk-Schule*. Stuttgart-Weimar, J.B.Metzler Verlag, 2003.
- JARCZYK, Gwendoline. O Conceito do Trabalho e o Trabalho do Conceito. In: *Revista Filosofia Política*, n. 1, 1984, pp. 115-130.
- KANT, I. Kritik der reinen Vernunft. In: *Immanuel Kant Die drei Kritiken*. Hamburg, Felix Meiner, 2003.
- KANT, I. *Lógica*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992.
- KNEALE, W; KNEALE, M. *O Desenvolvimento da Lógica*. 3.ed. Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*. Ithaca/London, Cornell University Press, 1996.
- KÜRSCHNER, Joseph. *Fünf-Sprachen-Lexikon*. Berlin/Eisenach/Leipzig, Hermann Hillger Verlag, s/d.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean, JARCZYK, Gwendoline. *Hegel: Le Malheur de la Conscience ou l'Accès à la Raison*. Paris, Aubier-Montaigne, 1989.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean, JARCZYK, Gwendoline. *Les Premiers combats de la reconnaissance - Maîtrise et servitude dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel. Texte et commentaire*. Paris, Aubier, 1987.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel - Introduction à une lecture*. Paris, Aubier-Montaigne, 1979.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Structures et Mouvement Dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- LONGUENESSE, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris, Vrin, 1981.
- LUDWIG, R. *Hegel für Anfänger - Phänomenologie des Geistes - Eine Lese-Einführung*. München, DTV, 1997.

- MARGUTTI PINTO, *Introdução à Lógica Simbólica*. Belo Horizonte, EUFMG, 2001.
- MÜLLER, M. Hegel e as Duas Primeiras Antinomias de Kant. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n.5, pp.59-72, UNICAMP, 1983.
- PINKARD, Terry. *Hegel a Biography*. Cambridge, CUP, 2000.
- PINKARD, Terry. Hegel's *Phenomenology* and *Logic*: an overview. In: *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge, CUP, 2000, pp. 161-179.
- PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology - The Sociality of Reason*. Cambridge, CUP, 1998.
- PIPPIN, Robert. Hegel's phenomenological criticism. In: STERN, R. (Ed) *G.W.F. Hegel - Critical Assentments*, V.3, London/New York, Routledge, 1988, pp.39-56.
- PIPPIN, Robert. *The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge, CUP, 1989.
- PIPPIN, Robert. You can't get there from here: transition problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge, CUP, 1993, pp. 52-85.
- PLATO. *Complete Works*. Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1997.
- PLATÓN. *Parménides*. Madrid, Alianza, 1998.
- ROSEN, S. *G.W.F. Hegel - An Introduction to the Science of Wisdom*. New Haven, Yale University Press, 1974.
- ROSENFELD, D. A Metafísica e o Aboluto. In: *Revista Filosofia Política*, Série III, n.3. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002, pp.163-182.
- ROSENFELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo, Ática, 1995.
- ROSENFELD, D. *Retratos do Mal*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.

- ROSENKRANZ, K. **Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben [1844]**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- SANTOS, José Henrique. **Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo, Loyola, 1993.
- SCHELLING, F.W.J. Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo. In: **Os Pensadores**, v.XXVI, São Paulo, Abril, 1973.
- SCHELLING, F.W.J. Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. In: **Ausgewählte Werke - Schriften von 1794-1798**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp. 29-124 (reprodução das *Sämmtliche Werke (SW)*, v.I., 1856, pp. 151-244).
- SELL, A. Das Problem der sinnlichen Gewißheit – Neuere Arbeiten zur Anfang der Phänomenologie des Geistes. In **HEGEL-STUDIEN**, vol. 30, pp. 197-206, Bonn, Bouvier Verlag, 1995.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism*, Trad. Benson Mates
- SIEP, L. **Der Weg der “Phänomenologie des Geistes” – Ein einführender Kommentar zu Hegels “Differenzschrift” und zur “Phänomenologie des Geistes”**. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000.
- STERN, R. **Hegel and the Phenomenology of Spirit**. London, Routledge, 2002.
- STEUART, J (Ed.). **The Phenomenology of Spirit Reader - Critical and Interpretative Essays**. New York, SUNYP, 1998.
- TAYLOR, A.E. *Plato: the man and his work*. Mineola (NY), Dover, 2001.
- TUGENDHAT, E.; WOLF, U. **Propedêutica Lógico-Semântica**. Petrópolis, Vozes, 1996.
- VAZ, H.C. de Lima. *Dialética do Senhor e do Escravo - uma parábola da filosofia ocidental*, In: **Síntese**, Janeiro-Abril, 1981, n.21, pp.7-29.
- VETÖ, M. **De Kant à Schelling - les deux voies de l'idealisme allemand II**. Grenoble, Jérôme Millon, 2000, pp. 17-57.

WAHRIG, G. **Wahrig Deutsches Wörterbuch**, München, Bertelsmann, 2000.

WESTPHAL, K. R. ***Hegel's Epistemology - a philosophical introduction to the Phenomenology of Spirit***. Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2003.

WESTPHAL, K. R. *Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion*, In: STEWART, J (Ed.), ***The Phenomenology of Spirit Reader***. pp.76-101.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. In: ***Os Pensadores***. São Paulo, Nova Cultural, 1996.

WITTGENSTEIN, L. ***Tractatus Logico-Philosophicus***. São Paulo, EDUSP, 2001.