

REVISTA ELETRÔNICA ESTUDOS HEGELIANOS

Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira - SHB

Ano 3º - N.º 04 Junho de 2006

NOTA SOBRE A INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL

Léa Silveira Sales

Aluna do doutorado em filosofia da UFSCar, bolsista CAPES

RESUMO: O artigo tem o objetivo de, simplesmente, acompanhar a manobra executada por Hegel na introdução de sua *Fenomenologia* no sentido de procurar circunscrever a peculiaridade da posição da consciência como garantia suficiente para a possibilidade do conhecimento e como determinação de seu caráter dialético.

PALAVRAS-CHAVE: *Fenomenologia do espírito* – introdução - consciência

ABSTRACT: The article has as objective the simple tracking of the maneuver executed by Hegel in the introduction of his *Phenomenology* in the sense of looking for the circumscription of the peculiarity presented by the position of conscience as sufficient guarantee for the possibility of knowledge and as determination of its dialectical character.

KEY WORDS: *Phenomenology of mind* – introduction – conscience

Descarte da asserção kantiana de uma coisa em si suposta porém inatingível, defesa do imediato

como ponto de partida de uma avaliação que só se justifica por critérios imanentes e um novo equacionamento dos termos sujeito e objeto tais como componentes de uma experiência dialética: parecem ser estes os principais vetores a indicarem o prumo da obra que Hegel se propõe a inaugurar e que expõe na *Introdução* de sua *Fenomenologia do Espírito*. Enquanto o cânone filosófico anterior desqualificava o fenomênico como mera aparência fundamentalmente divorciada da essência – e, portanto, da verdade –, a nova perspectiva de pensamento que a *Fenomenologia* esboça quer tomar justamente essa aparência, o conhecimento que a consciência natural encontra de imediato, como a única via possível para o acesso à verdade. Pois, apesar de argumentar que seu trajeto é sem pressupostos, pressupõe que se há algo que possa ser dito característico da essência, esse algo é seu movimento na direção de aparecer – o verdadeiro é também sujeito e não apenas substância. Sendo isto um princípio, resulta que, se o objetivo é conhecer o procedimento pelo qual a consciência conhece, será suficiente assistir ao modo como exerce esta função. Qualquer tentativa de levar para o conhecimento instrumentos ou dispositivos que não lhe pertençam de modo inerente alcançará apenas resultados relativos e, como “o verdadeiro é o todo” (HEGEL, 1807/2002, p. 36) (conseqüência dedutiva daquele pressuposto assinalado), resultados relativos serão sempre falsos.

Para desenvolver de modo breve esses temas seguindo o texto de Hegel, enfocaremos a distinção entre “consciência comum” e “consciência filosófica”, na aposta de que ela facilitará a compreensão de alguns pontos^[1]. A primeira refere-se à consciência sobre a qual será realizada a experiência, isto é, a consciência empírica; a segunda designa o saber filosófico sobre a consciência, o “para nós” utilizado por Hegel em sua

escrita, o ponto de vista da ciência. A consciência filosófica exerce a função da consciência empírica ao tomar por objeto o desenvolvimento da consciência[2]. A partir dessa distinção, entendemos que a proposta de Hegel nessa *Introdução* é situar o saber da consciência comum no lugar de objeto do saber da consciência filosófica, de modo que, para a primeira, o saber é apenas uma sua função, enquanto que, para a segunda, ele é tanto sua função quanto seu próprio objeto, fato que terá, como veremos adiante, importantes conseqüências na constituição do procedimento hegeliano.

*

O primeiro movimento da *Introdução* consiste em apontar e avaliar os pontos fracos e contraditórios da concepção filosófica tradicional a respeito do conhecer. Tal concepção, segundo Hegel, considera ser preciso definir de antemão o conhecer, ao invés de abordar diretamente o conhecimento. Nisto, entende o conhecimento ora como um instrumento para dominar o absoluto, ora como um meio destinado à sua contemplação. Para Hegel, essa operação revela-se um perfeito contra-senso pois redundava inevitavelmente nas convicções de que é impossível à consciência encontrar o que é em si (ou seja, a verdade das coisas) e de que conhecer e absoluto encontram-se essencialmente separados. Isso ocorreria devido às distorções que um instrumento ou um meio através do qual contemplar necessariamente conferem à coisa contemplada, produzindo o contrário do que se almejava produzir: o não-conhecimento em vez do conhecimento. Tomar, por exemplo, formas *a priori* da

sensibilidade e categorias *a priori* do entendimento como lâminas através das quais olhar a realidade tem, pois, o ceticismo como consequência certa. A concepção atacada poderia, talvez, defender-se: “Não é correta essa conclusão, pois se tivermos o cuidado de bem conhecer o instrumento aplicado, seremos capazes de subtrair sua influência do resultado do conhecimento e assim teremos um conhecimento ‘sem filtro’.” Mas Hegel vê nisso um segundo passo mais ingênuo do que a primeira ingenuidade, uma vez que, se retirássemos do resultado do conhecimento o que o instrumento nele houvesse operado, simplesmente voltaríamos ao ponto inicial de não conhecer nada. Esse cuidado em precisar a contribuição do instrumento é, portanto, interpretado como um temor de errar que já é erro por si mesmo e que pressupõe:

o conhecer entendido como o instrumento, o meio;

uma diferença entre nós e o conhecer, ou seja, a consciência não é considerada naturalmente apta a conhecer;

que o absoluto (a verdade [\[3\]](#)) está de um lado e o conhecer de outro e que, mesmo separado do absoluto, o conhecer é considerado algo real (e o idealismo se pergunta: como pode algo ser real se separado do absoluto?)

que o conhecimento, que está assim fora da verdade, é verdadeiro.

Com essa análise, o alegado medo de errar dá a ver seu sentido: ele é o medo que tem da verdade um suposto conhecimento que se constrói longe do absoluto e das faculdades naturais da consciência. O temor de errar desconfia da ciência, mas esta não possui tal temor e conhece efetivamente. As representações do conhecimento que assumem a separação entre absoluto e conhecer são, então, inúteis, “(...) *aparência oca do saber, que*

desvanece imediatamente quando a ciência entra em cena.” (HEGEL, 1807/2002, p. 73)

Porém, a ciência é, ela mesma, uma aparência[4]: sua forma imediata não realiza sua verdade. Deve se desenvolver e se libertar de seu estado de aparência voltando-se contra ele. Não pode eliminar o saber que aparece nem procurar nele os sinais da verdade. Não pode eliminá-lo porque se a ciência aspira à totalidade da verdade, esse saber será necessariamente uma sua parte constitutiva. Não pode procurar nele os indícios de como construir um saber mais adequado porque isso equivaleria a lançar mão de um conhecimento falho e não verdadeiro como parâmetro; se assim agisse, a ciência estaria apelando “(...) *para um modo deficiente de seu ser, ou seja, para sua aparência, mais do que para si mesma, como é em si e para si.*” (Hegel, 1807/2002, p. 74)

Ao invés de procurar estabelecer índices ou critérios, resta, então, de acordo com aquele pressuposto de que o movimento próprio à essência é o de aparecer, a alternativa de prosseguir simplesmente expondo o saber-que-aparece. Espontaneamente, a consciência natural apresentará os passos para o saber verdadeiro como o caminho das figuras da consciência em direção ao espírito, figuras determinadas pela natureza mesma da consciência. Figuras necessárias, portanto[5].

Embora espontâneo, o caminho das figuras da consciência não será de tranqüilidade ou de suavidade. Será, antes, o caminho da dúvida e do desespero pois, diante da auto-realização de seu conceito, a consciência perde sua verdade ao voluntariamente apreender a inverdade do saber-que-aparece, a condição de irrealidade sob a qual o conceito nele se manifesta. A postura cética é absolutamente necessária para que a consciência possa prosseguir na busca de sua própria verdade: duvidando de sua própria existência (desespero) como saber

aparente capaz apenas de ter por real um conceito irrealizado. É, por isso, postura mais valiosa do que a do “zelo pela verdade” que apregoa a insubmissão ao pensamento alheio acompanhada do apego às próprias convicções. Para Hegel, essa postura alia equivocadamente a ciência à mera definição de um propósito ao passo que ela só pode estar relacionada à sua livre auto-realização a partir do par dúvida/desespero. Quanto ao alcance da verdade, não há diferença entre crer numa autoridade ou seguir a própria convicção. Ambas as decisões fracassam por passar ao largo das necessidades imanentes à consciência que somente o ceticismo é capaz de trazer à tona ao questionar as representações supostamente naturais.

Mas o caso é que a postura cética, na mesma medida em que é necessária ao questionamento que confere movimentação ao processo, é também uma das figuras da consciência imperfeita e não-realizada: vê o conhecimento do saber não verdadeiro que aparece como um momento totalmente negativo e estéril; não percebe que toda negação é um resultado, que o nada resultante da análise do saber que aparece é um nada determinado, com conteúdo, e que conhecer a inverdade do saber que aparece já representa por si só o conhecimento de uma nova verdade. A consciência filosófica não pode se deter diante das impossibilidades e abstrações da consciência comum; enquanto esta tropeça por dirigir ao processo uma visão unilateral que elimina a possibilidade de qualquer novo desenrolar (o nada é nada e disso não há o que retirar), aquela deve captar cada momento como algo concreto e constituinte da totalidade da verdade e entender que “(...) *o nada tomado só como o nada daquilo donde procede, só é de fato o resultado verdadeiro (...).*” (Hegel, 1807/2002, p. 76)

Bem se vê o motivo que leva Hegel a falar do caráter necessário e mesmo inevitável do

desenvolvimento da consciência. Se se concebe o resultado da aplicação do ceticismo como um nada determinado então é porque já se tem aí uma nova paisagem sobre a qual aplicar a função da consciência para o conhecer. Aquilo que poderia ser tomado como empecilho ao saber é visto como a sua fomentação mais profícua pois que gera uma nova figura da consciência e garante a continuidade autônoma do processo: *“(...) 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.”* (Hegel, 1807/2002, p. 76) Se o processo é autônomo é porque sua meta é inerente ao saber, ou seja, é porque este não precisa encontrar nada além de si mesmo. Hegel diz que a meta reside *“(...) onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito.”* (Hegel, 1807/2002, p. 76) Tal correspondência parece se referir à especificidade de uma fenomenologia do espírito, único recorte do saber suscetível de fazer a consciência corresponder a si mesma: quando a consciência estuda a si mesma, ela é imediatamente conceito e objeto, para si e em si, saber como função e saber como objeto. Algo que se restrinja a uma vida natural, supõe Hegel, não possui a natureza de manifestar um impulso próprio para ultrapassar a si mesmo, o imediatismo de seu ser. Só poderia fazê-lo ao sofrer a violência de algo outro que empurrasse aquele algo natural para fora de si. Mas isso seria equivalente à sua morte e o processo não teria nenhuma continuidade. Transferindo a reflexão para a consideração da consciência como objeto: se a consciência não fosse para si mesma seu conceito, a análise da consciência natural não engendraria a dialética. Apenas algo de fora (não

imane) seria capaz de fazer a consciência natural ir além de si mesma. Mas ser arrancada para fora por um outro implicaria a morte da consciência natural, isto é, uma negação abstrata (da qual nada resulta) e a conseqüente parada do processo. As coisas só podem se passar de outra forma porque a consciência é para si mesma seu conceito, de si mesma ela é o outro, de si como objeto ela é seu próprio saber e, assim, seu ir-além do limitado é um processo que lhe é imanente: “(...) a consciência é para si mesma seu conceito; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma.” (Hegel, 1807/2002, p. 76) Enfim, a dialética só pode se passar no âmbito da consciência. Mas isso não é pouco já que a consciência elaborada conceitualmente – no que se torna espírito, autoconsciência – define a realidade. Por isso a dialética hegeliana – método [6] que devido à necessidade de ser autônomo só pode se desenvolver quanto a um ser que, relativamente a si mesmo, seja simultaneamente objeto e conceito – não pode deixar de ser um idealismo: neste, tanto o mesmo quanto o outro fazem parte da consciência. A violência que a consciência sofre no sentido de ter que se ultrapassar vem dela mesma e, assim, sofrer esta violência significa desespero e desassossego diante de um estado de ser limitado, mas não sua morte: a negação será determinada e concreta em vez de abstrata. Mas por que seria inevitável à consciência realizar esse movimento de auto-agressão? A resposta mais uma vez está ligada àquele pressuposto apresentado inicialmente. É que, se é próprio à essência aparecer – e se, como já vimos, uma das conseqüências dessa asserção é que a verdade somente no todo pode residir –, então será impossível que a razão venha a se contentar com um saber limitado. Naturalmente, ela sempre “(...) acha que algo não é bom, justamente por ser um modo.” (Hegel, 1807/2002, p. 77)

Nesse ponto, Hegel coloca que sua reflexão parece esbarrar num problema insolúvel. Por um lado, seus objetivos estão entrelaçados com a aplicação de um procedimento científico ao saber fenomenal, ou seja, com a investigação e o exame da essência do conhecer; conhecer que, como vem sendo exposto, possui um desenvolvimento de caráter necessário. Por outro lado, comumente a realização de um exame consiste na assunção de um padrão de medida que, aplicado à coisa, indica seus níveis de correção. Nessa perspectiva, a ciência e a medida pela qual é constituída são geralmente consideradas como essência e verdade do conhecimento. Acontece que, no estado em que o filósofo se encontra ao escrever esta *Introdução*, ou seja, no ponto inaugural de uma fenomenologia do espírito, a ciência está apresentando apenas seus primeiros passos e, já que a análise deve ser totalmente imanente ao processo, não há nenhuma justificativa para tomar o que quer que seja como a essência do conhecimento. A conclusão fácil e imediata desta consideração seria a afirmação de que nenhum exame poderia, então, ter início e de que uma ciência qualquer do espírito que aspirasse ao estabelecimento para si mesma de critérios imanentes ao processo do conhecimento estaria fadada ao fracasso. Remover essa aparente contradição tornar-se-á possível com a realização da distinção entre saber e verdade em suas determinações abstratas, ou seja, enquanto determinações provisórias e limitadas, pois a determinação concreta do saber e da verdade só terá lugar na totalidade do saber absoluto, na identidade entre esses dois modos de conhecimento, ou seja, na correspondência entre consciência e objeto. O saber é o conhecimento que a consciência comum tem do objeto como existindo para ela. O algo que a consciência distingue de si como outro é um algo com que ela se relaciona e, portanto, é um outro apenas para ela. A consciência comum não se pergunta

pelo em-si do objeto. Esse questionamento não faz sentido para ela porque ela não sabe que o que toma como o em-si, como objeto em sua realidade dada e inquestionável, é somente para ela. O saber é o ser de uma coisa enquanto existe para a consciência e não em sua própria essência. A verdade, por sua vez, está relacionada ao vislumbrar de um em-si que ultrapassa a determinação do objeto como sendo para um outro, para a consciência comum. Diz Hegel: *“Nós (...) distinguimos desse ser para um outro o ser-em-si; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como existente, mesmo fora dessa relação: o lado desse Em-si chama-se verdade.”* (Hegel, 1807/2002, p. 77-8^[7]) Dito de outra forma, a consciência filosófica é que supõe o em-si do objeto como algo inicialmente inapreensível e impensável pela consciência comum e nele deve procurar a verdade. Ocorre que a verdade que a consciência filosófica procura é a verdade do próprio saber. A investigação do espírito se propõe a determinar o que é o em-si da consciência em seu conhecer. Portanto, a consciência filosófica toma o para-um-outro (o saber ou a característica da consciência comum de tomar o que é para si como sendo a realidade) como o em-si que ela deve analisar. Porém, ao fazer isso, a consciência filosófica começa repetindo a ilusão da consciência comum e toma o saber tal como é para ela como o saber em-si:

“Se investigarmos agora a verdade do saber, parece que estamos investigando o que o saber é em si. Só que nesta investigação ele é nosso objeto, é para nós. O Em-si do saber resultante dessa investigação seria, antes seu ser para nós: o que afirmássemos como sua essência não seria sua verdade, mas sim nosso saber sobre ele. (Hegel, 1807/2002, p. 78)”

Dessa forma, o padrão de medida pertenceria à consciência filosófica e não ao objeto e neste objeto (que no caso da *Fenomenologia* é o saber ou a forma como a consciência comum conhece os objetos, a forma do para-si) não

há nenhuma injunção a reconhecer sua validade: “A essência ou o padrão de medida estariam em nós [na consciência filosófica], e o [objeto] a ser comparado com ele [o saber] e sobre o qual seria decidido através de tal comparação não teria necessariamente de reconhecer sua validade.”(Hegel, 1807/2002, p. 78)[8] Noutras palavras, o saber da consciência comum não teria de concordar com o procedimento de saber que a consciência filosófica realiza sobre ele como objeto. A saída desse impasse se encontra finalmente na consideração de que o primeiro precisa se desenvolver no segundo (o saber da consciência comum precisa, ele mesmo, se desenvolver no saber da consciência filosófica) mediante um critério imanente para que o dispositivo fenomenológico seja válido por si mesmo – para que não se trate mais de um padrão imposto de fora ao objeto que é o saber. Isso é possível graças à dissolução da separação entre saber e verdade pela própria consciência, separação que é apenas aparente e abstrata porque esses dois momentos são em última instância (ao final do processo de desenvolvimento da consciência) a mesma coisa: ambos pertencem à consciência indivisa. Se a consciência é ao mesmo tempo o que conhece e o que é conhecido, se ela exerce a função do saber sobre sua própria verdade, então somente ela é sua própria referência, e, inversamente, se era no domínio da consciência que se encontrava estabelecida aquela distinção inicial entre saber e verdade, é porque a consciência, ao tomar a si mesma como objeto de investigação, é para si mesma sua própria medida[9]:

“Mas a natureza do objeto que investigamos [a consciência] ultrapassa essa separação ou essa aparência de separação e de pressuposição. A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma [investigação do saber da consciência ou saber do saber], já que a distinção que acaba de ser feita [entre saber e verdade] incide na consciência. (...) no que a consciência declara dentro de si como o Em-si ou o verdadeiro [isto é, quando a consciência filosófica assume a

consciência como o objeto de seu saber], *temos o padrão que ela mesma estabelece para medir o seu saber.*” (Hegel, 1807/2002, p. 78)[10]

Afinal, o saber da consciência comum e o saber da consciência filosófica são o mesmo saber – o saber da consciência. Hyppolite ajuda a esclarecer um pouco mais essa inflexão:“(…) *se nós – isto é, o filósofo – consideramos o saber como nosso objeto, seu em-si é seu ser-para-nós.*”(Hyppolite, 1946/1999, p. 38) O saber é, então, simultaneamente função e objeto da consciência. Ou ainda:

“[A consciência] *Ao designar aquilo que para ela mesma é a Verdade, fornece a medida de seu próprio saber. Trata-se então de assistir à sua experiência, que é uma comparação entre aquilo que para ela é a Verdade, o em-si [verdade do saber como objeto da Fenomenologia], e o saber que tem acerca desta última [o saber que possui sobre seu próprio saber].*” (Hyppolite, 1946/1999, p. 38)[11]

Isso tudo parece poder ser resumido na afirmação de que a *Fenomenologia* vai então se perguntar qual a verdade do saber.

É nisso que consiste o coração do “método” de Hegel e é esse movimento que vai lhe permitir colocar, ao final, o conceito da consciência. A própria análise da consciência comum pela consciência filosófica desenvolve a consciência comum em consciência filosófica. Somente na realidade da consciência a dialética é possível por ser ela o único ser a apresentar a peculiaridade de poder tomar a si mesmo como objeto de uma reflexão.

A distinção entre saber e verdade permite, portanto, a anulação do problema aparente que se colocava na saída do processo e descarta a necessidade de referência a um padrão de medida externo. Em que passará a consistir, então, o exame? Com uma associação entre saber e conceito de um lado e entre verdade e objeto de outro, Hegel passa a pensar a realização do exame como a averiguação da existência ou ausência de correspondência entre

conceito e objeto. Esse processo pode ser apreciado desde duas perspectivas à primeira vista diferenciadas mas que, para uma consciência filosófica – como era o caso para Hegel –, revelar-se-iam a mesma perspectiva. Explica o autor: “*Se chamarmos o saber, conceito [conhecimento subjetivo, para a consciência], e se a essência ou o verdadeiro chamarmos existente ou objeto [o Em-si], então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto.*” (Hegel, 1807/2002, p. 78^[12]) Esse primeiro movimento é o exame tal como entendido pela consciência comum: o primeiro nível do exame, mediante o qual a consciência natural inicia seu desenvolvimento e instaura o passo do ceticismo; é a comparação do que é para ela com os aspectos do objeto que se efetivam. Continua o autor apresentando o olhar do lado avesso:

“*Mas chamando a essência ou o Em-si do objeto, conceito [esse trecho pode significar duas coisas: 1- que o objeto também é conceito – conceito objetivo – porque afinal tudo se passa no interior na consciência e/ou 2- que, no caso da investigação fenomenológica do espírito, trata-se de tomar o conceito como objeto do saber, ou seja, o objeto da investigação é o conceito], e ao contrário, entendendo por objeto o conceito enquanto objeto [o que reforça o significado 2 acima] – a saber como é para um Outro [como é para a consciência filosófica o conceito da consciência comum] – então o exame consiste em ver se o objeto corresponde ao seu conceito.*” (Hegel, 1807/2002, p. 78^[13])

Isto é, o exame consistiria em ver se o conceito enquanto saber que os filósofos têm do conceito enquanto objeto do saber corresponde ao conceito em si, como objeto (tal como se manifesta na consciência comum, no saber fenomenal). Dito ainda de outro modo, trata-se de ver se o saber da consciência comum (objeto) corresponde ao saber que a consciência filosófica possui sobre ele; trata-se de estabelecer o conceito do conceito. E Hegel sublinha aquilo que representa o cerne do idealismo e que já vinha sendo salientado acima, a saber, que tanto o saber quanto a verdade são edifícios construídos dentro dos limites da consciência e que não há nada fora

dela^[14]: “(...) o essencial (...) é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, conceito e objeto, ser-para-um-Outro e ser-em-si-mesmo, *incidem no interior do saber que investigamos.*” (Hegel, 1807/2002, p. 78-9) Porque quem produz o conceito é a consciência e o objeto nesse caso é também a própria consciência; naquela expressão “ser-para-um-Outro”, tanto “ser” quanto “Outro” designam a consciência; a consciência sendo para ela mesma. Se a consciência é ao mesmo tempo sujeito e objeto do saber, então seu ser-para-um-Outro coincide com seu ser-em-si-mesmo. Portanto, basta à consciência olhar para si mesma, pois, como objeto, ela é imanente ao saber. Hegel retoma a garantia de seu procedimento: quando o que está em jogo é empreender uma investigação da consciência, padrões externos de medida não são necessários e isto se deve ao fato de que a consciência é para si mesma seu próprio conceito – “(...) *não precisamos trazer conosco padrões de medida, e nem aplicar na investigação nossos achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como é em si [no nível da verdade] e para si [no nível do saber].*” (Hegel, 1807/2002, p. 79^[15]) Ao filósofo não cabe, portanto, nenhum esforço nem participação: “(...) *já que a consciência se examina a si mesma (...) só nos resta o puro observar.*” (Hegel, 1807/2002, p. 79)

Assim, em si mesma é que a consciência realiza o exame de seu saber e não no objeto. Há o objeto para a consciência, tal como é no saber ainda falso e não desenvolvido e há o objeto em si, Em-si que também é para a consciência. Esta, sem que haja nada para além de seus limites, supõe que seu saber imediato é provisório e que a verdade do objeto ultrapassa esse imediatismo. O exame compõe-se da comparação entre o saber imediato da

consciência sobre o objeto com a verdade que esse objeto pode desenvolver no interior do saber. Em sendo o resultado a constatação de uma ausência de correspondência entre os dois termos comparados, a consciência parte para uma modificação de seu saber com o fim de torná-lo mais adequado ao objeto. No entanto, nesse movimento é impossível ao objeto permanecer imutável, como um ponto de referência fixo, exatamente porque ele mesmo não é exterior àquela consciência que modificou a si mesma nem o saber era independente das determinações do objeto: *“(...) na mudança do saber, de fato se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto; junto com o saber, o objeto se torna também outro, pois pertencia essencialmente a esse saber.”* (Hegel, 1807/2002, p. 79) Noutras palavras, o desenvolvimento da verdade do objeto é dependente do desenvolvimento do saber da consciência porque essa verdade só pode existir no interior desse saber, sendo totalmente determinada por seus vetores. Esse passo do processo confirma que o que parecia ser o Em-si do objeto só era em si para a consciência, já que a verdade do objeto se transforma com a transformação do saber que a consciência possui sobre ele. Ou seja, se o próprio Em-si do objeto se modifica com o desenvolvimento do saber, é porque a única possibilidade de existência do Em-si é existir para a consciência. Ao fim, encontram-se produzidos um novo objeto e um novo saber tão intrinsecamente ligados quanto seus correlatos originais. Eles engendram um processo estruturalmente idêntico ao primeiro – nisso reside a autonomia do desenvolvimento desse conhecimento – e a consciência vai duplicando sobre si mesma seus diversos resultados, como que constituindo vários graus do conceito e do objeto.

O processo que acaba de ser descrito, o que promove a negação e a conservação de um primeiro objeto do saber

em um segundo objeto de um saber igualmente novo, é o que Hegel denomina experiência: *“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.”* (Hegel, 1807/2002, p. 80) Seu caráter necessário e incondicional é o que confere a adjetivação de “científica” à *Fenomenologia do espírito* [16]. A tomada da consciência como objeto exige a consideração da relação da consciência comum com seus objetos porque a investigação da consciência é a duplicação, no nível científico, do modo pelo qual ela conhece seus objetos ordinários. Dessa forma, o feitiço científico da experiência é apreendido tão somente pela consciência filosófica. Para a consciência comum, o segundo objeto é totalmente novo, não guarda nenhuma determinação do primeiro: *“(…) parece que nós fazemos a experiência da inverdade de nosso primeiro conceito, em um outro objeto, que encontramos de modo um tanto casual e extrínseco.”* (Hegel, 1807/2002, p. 80) Apenas a consciência filosófica – e porque o objeto de sua reflexão é a própria consciência – mostra que o novo objeto é oriundo de uma reversão do primeiro para saber/objeto: *“Essa consideração da Coisa é uma aproximação de nossa parte [dos filósofos], por meio da qual a série das experiências da consciência se eleva a um processo científico [só a consciência filosófica é científica]; mas, para a consciência que examinamos [a consciência comum], essa consideração não tem lugar.”* (Hegel, 1807/2002, p. 81 [17]) A dialética escapa à consciência comum que pensa abstratamente. Já a consciência filosófica entende que o produto de um saber que se revela não verdadeiro à consciência não é o falso absoluto nem um vácuo de conhecimento. Sabe que é um falso apenas incompleto ou limitado, que ele é o resultado necessário de um questionamento do saber sobre si mesmo e que, portanto,

representa a plataforma mais legítima para a continuidade do desenvolvimento do conceito – nega o que o saber anterior tinha de não verdadeiro, mas preserva os índices que ele era capaz de fornecer na direção da verdade (no mínimo aqueles que indicam a verdade implicada no reconhecimento da falsidade e da relatividade do primeiro saber que tomava o objeto como verdadeiro enquanto ele só era em si para a consciência), desenrolando sucessivas figuras da consciência cada vez mais próximas do absoluto. O que para a consciência comum é apenas objeto e conteúdo, para a consciência filosófica é forma e desenvolvimento puro[18] da consciência, é *“movimento e vir-a-ser”*. Devido à natureza necessária do processo, as fases rumo à verdade já são, por si mesmas, a própria verdade da consciência: *“É por essa necessidade que o caminho para a ciência já é ciência ele mesmo, e portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da experiência da consciência.”* (Hegel, 1807/2002, p. 81)

Se o desenvolvimento da consciência possui um caráter de necessidade é porque esse desenvolvimento é verdadeiro; e, se é verdadeiro, é essencialmente completo – lembremos: o verdadeiro é o todo –; enfim, se é completo, então é igualmente concreto[19]. Em função desse raciocínio necessário é que Hegel afirma que a experiência deverá considerar o domínio inteiro de todas as figuras da consciência e de toda a verdade do espírito. O périplo da consciência redundará enfim na superação da aparência da consciência e na aquisição de sua essência cujo cerne é sua característica de totalidade. Melhor: descobre-se, no saber absoluto, que a aparência, quando apreendida segundo diversos graus de saber e de verdade, se torna igual à essência. A

consciência dá a ver, dessa forma, que o objeto é ela mesma e não um outro.

*

Vemos que o percurso da *Fenomenologia* será um constante duplicar do mesmo processo: a consciência vai realizando dobras de si sobre si mesma com renovações do em-si e do para-si até o alcance da identidade entre os dois. Não se trata de instituir relações entre um ser e um outro desse ser. Só aparentemente as coisas poderiam ser tomadas dessa forma. Na verdade, para Hegel – assim como, desde seu ponto de vista, deveria ocorrer com todo saber filosófico – o mesmo e o outro só revelam suas respectivas verdades quando têm sua identidade apreendida ao final do processo em que um se debruça sobre o outro de maneiras sempre revigoradas. O ponto de partida dessa constante reduplicação da consciência parece ser a tese de que o modo pelo qual a filosofia conhecerá o conhecimento – ou seja, a forma como a fenomenologia abordará a consciência, ou como a consciência filosófica apreenderá a consciência comum até alcançar a consciência de si mesma – será necessariamente isomorfo ao modo habitual (comum) pelo qual a consciência conhece. Esse movimento pode ser sistematizado segundo três momentos: o do conhecimento ordinário, o da experiência e o do saber absoluto. Nessa seqüência, observa-se que a uma mudança na determinação do saber corresponde uma mudança na determinação do objeto.

Se a teoria do objeto do conhecimento é teoria do conhecimento, isso ocorre tão-somente porque esse

objeto, no caso da *Fenomenologia do espírito*, é a consciência. Esse objeto da verdade que a consciência tenta apreender em si corresponde ao objeto do saber (porque a consciência, para a consciência, é ao mesmo tempo em-si e para-si). Só que, nesse caso, ele aparece duplicado, ou seja, o objeto do saber é a consciência da consciência do objeto; dito de outro modo: a consciência na relação consigo mesma. O processo do conhecimento é enfim triplicado e o saber fenomenológico torna-se então saber filosófico: a consciência do movimento pelo qual a consciência conhece a si mesma em seu movimento necessário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHÂTELET, F. (1973) G. W. F. Hegel. Em: CHÂTELET, F. *História da filosofia – Idéias, doutrinas*. Volume 5: A filosofia e a história. (trad.: Guido de Almeida) Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

HEGEL, G. W. F. (1807) *Fenomenologia do Espírito* (trad.: Paulo Meneses) 7ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002.

HEGEL, G.W. (1986) Quem pensa abstratamente? (trad.: Charles Feitosa) *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 22, n. 69, p. 235-240, 1995.

POLITE, J. (1946) *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel* (trad.: Sílvio Rosa Filho) São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

[1] Sem nos esquecermos, no entanto, de que, afinal, trata-se da mesma consciência que se desdobra sobre si

mesma na experiência dialética.

[2] Como afirma Hyppolite, *“É a mesma consciência que, tendo chegado ao saber filosófico, retorna a si mesma e, como consciência empírica, aborda o itinerário fenomenológico.”* (1946/1999, p. 63)

[3] *“(…) só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto.”* (Hegel, 1807/2002, p. 72)

[4] Aqui vemos os dois sentidos do termo aparência para Hegel: o que só aparentemente é verdade e o que é falso porque limitado mas que chegará a ser verdade por seu próprio desenvolvimento.

[5] *“A série completa das formas da consciência não-real resultará mediante a necessidade do processo e de sua concatenação mesma.”* (Hegel, 1807/2002, p. 75)

[6] Naturalmente, não utilizamos aqui a palavra “método” no sentido de uma chave externa ao processo do conhecimento, postura que, como mencionamos acima, é criticada por Hegel e vai de encontro a toda a sua proposta. É nesse sentido que Châtelet afirma: *“A dialética (...) não é de maneira alguma um método. Como na Fenomenologia do Espírito, o texto [da Ciência da Lógica] não faz senão analisar o movimento do pensamento quando ele pensa seriamente o que pensa; não impõe de maneira alguma uma grade que viria, do exterior, se aplicar a um material indiferenciado.”* (1973/1974, p. 185) Desse modo, a palavra “método” em nosso texto possui apenas o sentido de “forma de proceder”, a qual, como estamos tentando explicar, nasce do desenvolvimento autônomo da consciência.

[7] Tradução modificada.

[8] A primeira e a terceira inserções entre colchetes são nossas.

[9] O que, aparentemente, nos leva a concluir que só há verdade da consciência e de nenhum outro objeto.

[10] As inserções entre colchetes são nossas.

[11] As inserções entre colchetes são nossas.

[12] Tradução modificada. As inserções entre colchetes são nossas.

[13] As inserções entre colchetes são nossas.

[14] Hegel diz, por exemplo, *“Parece também que a consciência não pode chegar por detrás do objeto, [para ver] como ele é, não para ela, mas como é em si (...).”* (1807/2002., p. 79) E Hyppolite: *“A verdade da consciência do objeto é a consciência de si (...).”* (1946/1999, p. 82)

[15] As inserções entre colchetes são nossas.

[16] *“Uma introdução à filosofia [objetivo que Hegel destinava à Fenomenologia] deve considerar particularmente as diferentes propriedades e atividades do espírito por meio das quais ele se eleva à ciência. Visto que tais propriedades e atividades espirituais se apresentam em uma conexão necessária, este conhecimento de si mesmo constitui igualmente uma ciência.”* (Hegel, apud Hyppolite, 1946/1999, p. 74; o escrito entre colchetes é nosso)

[17] As inserções entre colchetes são nossas.

[18] “Puro”, aqui, obviamente, não possui sentido de “abstrato”.

[19] *“Seus momentos [da experiência] se apresentam assim nessa determinidade peculiar, de não serem momentos abstratos ou puros, mas sim, tais como são para a consciência ou como a mesma aparece em sua relação para com eles (...).”* (Hegel, 1807/2002, p. 81/2, inserção nossa entre colchetes) Ver a esse respeito, o texto esclarecedor *Quem pensa abstratamente?*.

[Revista Eletrônica Estudos Hegeliano](#)