

A RAZÃO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL

REASON IN HEGEL'S PHENOMENOLOGY OF SPIRIT

JOÃO GABRIEL HAIEK ELID NASCIMENTO¹

RESUMO: Procura-se, no presente artigo, responder à questão: como se determina a Razão na seção A Fenomenologia do Espírito presente na Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) vol. III, de Hegel. A obra escolhida para essa exposição se deu, primeiramente, em função de seu caráter científico-conceitual; em segundo lugar, por ter sido, a Enciclopédia, publicada para servir de guia às suas lições; e em terceiro, por configurar o pensamento mais maduro e acabado de Hegel. Contudo, como nesta obra o autor se define a apresentar um manual (Compêndio) das razões gerais desse desenvolvimento, mostra-se necessário mediá-las e introduzi-las com uma exposição mais singularizada; que será realizada com o auxílio da Fenomenologia do Espírito, livro publicado em 1807.

PALAVRAS-CHAVE: fenomenologia do espírito; enciclopédia; razão; livro; seção.

Abstract: The aim of this article is to answer the question: how is Reason determined in the section The Phenomenology of the Spirit present in the Encyclopedia of Philosophical Sciences in Compendium (1830) vol. III, by Hegel. The work chosen for this exhibition took place, primarily, due to its scientific-conceptual character; second, because it was the Encyclopedia, published to guide your lessons; and third, for configuring Hegel's more mature and finished thinking. However, as in this work the author delimited himself to present a manual (Compendium) of the general reasons for this development, it is necessary to mediate and introduce them with a more singularized exposition; which will be accomplished with the help of Phenomenology of the Spirit, a book published in 1807.

KEYWORDS: phenomenology of the spirit; encyclopedia; reason; book; section.

INTRODUÇÃO

Na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, livro publicado em 1807 por Hegel, tem-se logo de início a antecipação de um aspecto muito importante tanto de seu conceito, quanto de todo o sistema hegeliano - e que muitas vezes não é dado o devido enfoque -: a teoria do conhecimento. Assim, o sujeito do conhecimento, ao proceder sua experiência fenomenologicamente, primeiramente coloca diante de si um “instrumento com que se domina o absoluto” (Hegel, 2007, p. 71), ou em outras palavras, um método aplicado ao objeto que se quer conhecer; de forma que a coisa buscada sempre se conforme com o meio e padrão de medida utilizado para esse empreendimento. Quanto a isto, diz Hyppolite que, “se o saber é um instrumento, isso supõe que o sujeito do saber e seu objeto se encontram separados; [...]: nem o Absoluto poderia ser saber de si, nem o saber poderia ser saber do Absoluto” (HYPPOLITE, 2003, p. 22). Ou, segundo Hegel: “que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade” (HEGEL, 2007, p. 72). É dessa forma, pois que, se a presença do absoluto não fosse presumida desde o início, nunca se poderia confirmá-lo no saber: inviabilizando a empreitada logo em seus fundamentos.

Com efeito, assumindo este caráter no qual a consciência comum se encontra, a *Fenomenologia* parte do mesmo pressuposto do qual tinham partido os pensadores modernos: em proceder, primeiramente, a construção da ciência e de todo o saber a partir do “Eu”, e em segundo lugar, apresenta-lo enquanto fenômeno que acompanha os nossos juízos. Porém, como “seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade” (ibidem, p. 73), já que - retomando o que já dito - ela se encontra aparecendo frente a um outro saber ainda por ser compreendido: “por esse motivo, aqui deve ser levada adiante a exposição do saber que-aparece [ou saber fenomenal]” (ibidem, p. 74). Por isso é costumeiro se referir a tais momentos da aparição como *figuras da consciência*, ou estágios que o sujeito percorre

para a *des-fenomenalização* do saber fenomenal: uma necessidade pretendida para a superação da desigualdade entre o saber e o ser, e o seu consequente estabelecimento em patamares absoluto.

Porém, do mesmo jeito que as figuras aparecem para a consciência, elas também desaparecem, no entanto, sem saber de onde elas vieram, para onde vão, e qual a necessidade lógica com que elas se engendram: por isso, diz Hegel, “(...) esse caminho pode ser considerado como o caminho da *dúvida* [*Zweifel*] ou, com mais propriedade, caminho do desespero [*Verzweiflung*]” (ibidem, p. 74).

No entanto, para que o sujeito não permaneça paralisado nesse “caminho da dúvida”, dever-se-ia tomar a atitude de considerar essa série de figuras como que representando os momentos conceituais da ciência almejada. E assim, do “caminho da dúvida/desespero” tornam-se a “(...) história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência” (ibidem, p. 75). E esse é o modo como Hegel, em direção a um conhecimento absoluto, supera (*Aufheben*) tanto o devir quanto o ceticismo:

Tal como o ceticismo só vê o resultado negativo de sua experiência anterior; voltada para seu futuro e não para seu passado, não pode compreender como tal experiência era uma *gênese* daquilo que, para ela, é um novo objeto (HYPPOLITE, 2003, p. 41).

Contudo, nem só de negatividade (de inverdade) vive esse movimento da consciência; o cético que atesta só existir aí o *puro nada* como resultado, não passa à próxima figura enquanto não chegar à concepção de que essa falta de conhecimento identificada por ele, na verdade, é uma negação que deve ser *determinada* como tal: desta forma, esse resultado tem um conteúdo, e determiná-lo como *negatividade* abre “a passagem pela qual, através da série completa de figuras, o processo se produz a si mesmo” (HEGEL, 2007, p. 76).

Dessa forma, longe de eliminá-la, assume-se, agora, para a própria consciência, a negatividade que o cético concedia apenas ao objeto: e assim,

temos já um prelúdio da futura igualdade do método com o resultado - ou a identidade da consciência com a consciência-de-si; como se verá mais adiante. Por conseguinte, nas palavras de Hegel, tem-se: “a meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo” (ibidem, p. 76), ou seja, “onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito” (ibidem, p. 76)

Aqui, neste primeiro tatear da consciência frente a algo outro que lhe objetiva, não se tem ainda a investigação do que é a coisa *em si* mesma, mas afirma-se apenas o que ela é *para a consciência*. Assim, sem a necessidade de reconhecer a adequação da série de figuras com o objeto da realidade, apenas se atenta para o progredir dos seus padrões de medida:

Portanto, não precisamos trazer conosco padrões de medida, e nem aplicar na investigação *ossos* achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como é *em si e para si*. (ibidem, p. 79)

Tais determinações são analisadas como imediatamente se apresentam, visto que nosso objeto é ainda o saber fenomenal de como elas foram apreendidas (ibidem, p. 78): “junto com o saber, o objeto se torna também um outro, pois pertencia a esse saber” (ibidem, p. 79).

Seguindo esse raciocínio, o sujeito notará que, não correspondendo o saber/conceito ao objeto, o que *para a consciência* o *em-si* do objeto passa então a ser apenas um momento do seu verdadeiro *Em-si*: têm-se, portanto, dois objetos, sendo o segundo não apenas a refutação do primeiro, mas também uma parte do *Em-si* que veio a ser *para-si*. E esse movimento *dialético* é o que justamente Hegel chama de *experiência*.

Tal vir-a-ser *para-si* do *em-si*, que “conduz a série completa das figuras da consciência em sua necessidade” (ibidem, p. 81), já é, ao menos ao menos para o sujeito que rememora tais momentos, a “(...) ciência da *experiência da consciência*” (ibidem, p. 81). Assim, devido ao conteúdo produzido pela da negação determinada, adota-se “um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de

verdadeiro” (ibidem, p. 81): a verdade do anterior é, dessa forma, conservada.

Percorrendo o trajeto dessa série de figuras, a consciência, que inicialmente é inconsciente de sua identidade consigo mesma, passará a compreender seu Outro como sendo a aparição de sua própria essência, e verá que “na história de seus objetos é sua própria história que vamos ler” (HYPPOLITE, 2003, p. 37). Concluindo, o que importa ser fixado aqui nesta introdução, é uma antecipação do objetivo desse tratamento *fenomenológico*, qual seja: a reabilitação pós-crítica do caráter científico do objeto da metafísica tradicional, mas de modo a exigir-se, como pressuposto histórico - começo em relação ao sujeito - para o Sistema da Ciência, o desafio de se iniciar a partir de uma visão o mais subjetivista possível do sujeito (ORSINI, 2018b, p. 81). Esse pressuposto histórico, porém, foi incorporado posteriormente à totalidade da ciência, e a sua sistematização lógica nós mostraremos a seguir.

CONSCIÊNCIA

Anterior à consciência, era a vida da alma natural, que estava ou numa condição de unidade e identidade imediata com sua substância, ou a via como algo totalmente apartado de si. Assim, o nível da consciência, enquanto reflete sua determinidade (*Bestimmtheit*) substancial neste outro fora de si, passa a buscá-lo como a si mesma. Deste modo,

a consciência constitui o grau da reflexão ou da *relação* do espírito: do espírito como *fenômeno*: o Eu é a relação infinita do espírito a si mesmo, mas como relação *subjetiva* como *certeza de si mesmo* (HEGEL, 2011 p. 182).

Em outras palavras, é “somente o *aparecer* do espírito” (ibidem, p. 184). Por uma cisão de si mesmo, o que aparece, aparece a alguém; do mesmo modo que aquele quem percebe, percebe algo: não mais como o aparecer de algo outro, mas de si mesmo no outro. Porém, vale ressaltar também que essa “aparição é o surgir e passar que

não surge nem passa, mas que em si constitui [...] o movimento da vida e da verdade” (ibidem, p. 53)

Como foi dito por Hegel no trecho aqui exposto, o Eu, que refere a si mesmo no seu ser-outro, é considerado como negatividade absoluta, ou seja, “é um dos lados da relação e a relação toda” (ibidem, p. 182); e, portanto, não pode existir sem esse “diferenciar-se-de-si-mesmo”: dependência esta que, transforma a substância expulsa em princípio de um misto de espanto e maravilhamento (algo além) para o Eu – nesse primeiro momento (ibidem, p. 183).

Tal desigualdade, junto da identidade formal com a sua alteridade, é justamente, o motor do “(...) movimento *dialético* do conceito – a determinação progressiva da consciência” (ibidem, p. 185). Progressiva porque há, na consciência, a necessidade de superar a contradição ali posta, a saber: possuir tanto uma verdade e um conteúdo que não é seu, quanto a certeza de estar junto de si mesmo.

Tal contradição indica a necessidade e o impulso para supracumir (*Aufheben*) essa sua limitação, tornando a sua atividade no objeto reflexo de *sua* determinação e *seu* interior. Pois, de acordo com o autor: a “meta do espírito enquanto consciência é fazer esse seu fenômeno idêntico à sua essência, é elevar a *certeza de si mesmo à verdade*.” (ibidem, p. 186).

Consequentemente, longe de encontrar unilateralmente algo último, tem-se como resultado aquilo que também é causa primeira e suprema de todo esse processo: a *razão, o conceito do espírito* que intui a si mesmo nas determinações de conteúdo do objeto contraposto. Para tanto, entre o já dito estágio da *consciência que experimenta*, e o conceito de espírito, antes tem de superar primeiramente graus mais singulares: e será com a *consciência sensível* que irá se tratar a partir de agora.

A CONSCIÊNCIA SENSÍVEL²

Essa consciência difere da anterior porque seu objeto está como autônomo *ser-a-si-mesmo-externo*, e recebe a determinação do *ser* em geral

(“isto é”, ou, “agora é”) através de uma relação imediata. Porém, a cada novo momento essa verdade anunciada anteriormente é refutada, e o que permanece como verdade na certeza sensível é antes a mediação simples do “isto” ou “agora” como qualidade do universal. Como “isto” e “agora”, a justificação é a seguinte:

O aqui, por exemplo, é a árvore. Quando me viro, essa verdade desvaneceu, e mudou na oposta: o aqui não é uma árvore, mas antes uma casa. O próprio aqui não desvanece, mas é algo que fica no desvanecer da casa, árvore etc. (HEGEL, 1992, p. 77).

E, como “mediatizado”: porque *para nós* “Eu tenho a certeza por *meio de* um outro” (ibidem, p. 75).

Outro ponto importante sobre essa etapa é que, não apenas falamos o que foi ‘visto’ e o que foi apreendido pela intuição, mas a própria linguagem já é um *ser-Outro* tanto da consciência como daquilo que foi anunciado; assim:

o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que *visamos*. (ibidem, p. 76)

O PERCEBER

Disto resultou que o universal da certeza sensível, definido aqui como “a coisa”, também reúne em si uma multiplicidade de propriedades, e desta conjunção é que veremos sair o caráter de sua contradição: a coisa é tanto uma unidade que conjuga suas qualidades essências (próprias a si) e expulsa as acidentais (exteriores à sua essência), quanto a fragmentação desses momentos mediatizados em propriedades indiferentes e independentes entre si. A conciliação desses dois momentos; ou seja, a relação entre si das propriedades, por um lado estando em um Uno, e por outro dispersas como múltiplas e independentes; configura “a verdade mais próxima do perceber é que o objeto é, antes *fenômeno*” (HEGEL, 2011, p. 192), e a “consciência

desse objeto é o *entendimento*” (ibidem, p. 192) que julga tais medidas.

O ENTENDIMENTO

O verdadeiro, sob o grau do entendimento, se encontra na identidade abstrata interior em oposição à multiplicidade de propriedades independentes entre si: não chegando, contudo, a conceber uma unidade entre elas, pois que a unidade está na identidade abstrata interior. “Essa diferença simples é o reino *das leis* do fenômeno, sua tranquila cópia universal” (HEGEL, 2011, p. 193), onde a consciência se objetiva para si na relação entre as determinações universais. Porém, “nessa determinação de forma-em-geral, desapareceu *em si* a consciência” (ibidem, 2011, p. 194), ou seja, uma potência diferenciadora que em si não é nenhuma: “[tem por objeto] *a si mesmo*; [é] a *consciência-de-si*”. (ibidem, p. 194).

Por conseguinte, a partir dessa potência diferenciadora que caracteriza o entendimento, a consciência acaba por se perder nessas diferenciações indiferentes entre si, pois ela mesma passa a ser apenas mais uma dentre as outras. Consequentemente, o Eu, ou a universalidade abstrata interior, passa a ser exterior também nos fenômenos descritos; da mesma forma que estes – os fenômenos exteriores – também passam a ser interiores: configura-se assim a síntese dessas percepções em uma unidade consciente; a consciência-de-si, ou, $Eu = Eu$.

CONSCIÊNCIA-DE-SI

“A verdade da consciência é a *consciência-de-si*” (HEGEL, 2011, p. 195). Aqui a liberdade abstrata é atingida ao saber que a representação do objeto é sua e de si mesma; contudo, não se é aquele objeto, pois que ainda se permanece como uma identidade imediata, e não efetivada: é uma consciência que se contrapõe à sua igualdade ($Eu=Eu$), tendo-a como objeto; e por isso ainda não é efetiva.

Sua consciência-de-si ($Eu=Eu$) é um objeto externo que precisa ser subjetivado – assim como aconteceu na passagem do entendimento para a consciência-de-si. Tal inefetividade tem o impulso, ou desejo, de resolver essa contradição e participar dessa exterioridade, que é a sua verdade interior. Assim, temos a *consciência-de-si desejan*te. Charles Taylor comenta esse movimento com uma brilhante clareza:

a busca da integralidade é evidente até mesmo em formas inferiores de vida, pelo fato de escolherem o que precisam do mundo externo e devorá-lo, isto é, incorporá-lo em si mesmos (TAYLOR, 2014, p. 179).

CONSCIÊNCIA-DE-SI QUE DESEJA

“Desejante” porque se tem tanto uma consciência-de-si singular e imediatamente posta à um objeto externo, quanto uma consciência que tem como objeto sua consciência-de-si. Assim, “na negação dos dois momentos unilaterais, enquanto é ela a própria atividade do Eu, essa identidade vem-a-ser *para* ela” (HEGEL, 2011, p. 198): ou seja, sua totalidade *em si e para si* é realizada na satisfação desse desejo, no supracumir (*Aufheben*) dessa oposição. Deseja-se seu *em si* que está em um Outro; porém, a satisfação só se realizará enquanto o “ser-outro possa ser negado sem ser abolido” (ibidem, p. 180), pois “o que se precisa é de uma realidade que permanecerá” (ibidem, 2014, p. 181).

Essa satisfação egoísta do desejo, evidentemente já é a consciência-de-si abstrata se efetivando, mas “já que a satisfação só ocorreu no singular – mas esse é passageiro – o desejo se gera de novo na satisfação” (HEGEL, 2011, p. 199). Aconteceu que sua atividade não foi recíproca, pois tanto destruiu o lado exterior sem formá-lo também consciente-de-si – a realidade exterior não permaneceu –, como dependeu de algo carente-de-consciência para se reconhecer; dessa forma, “o resultado contém a determinação da *universalidade* e da *identidade* da consciência-de-si com seu objeto” (HEGEL, 2011, p. 200): e nessa atividade ela

se iguala ao seu objeto. Contudo, pelo mesmo motivo que a consciência se identifica com o seu objeto, também o eleva a um Eu preenchido com a sua consciência-de-si: com efeito, suprassumiu (*Aufheben*) essa satisfação singular. Logo, necessita agora não mais de qualquer objeto para adquirir progredir a experiência de sua consciência, mas por conta do resultado anterior, percebeu que este [objeto] deve ser uma outra consciência-de-si: e é para isto que ela se dirige agora.

A CONSCIÊNCIA-DE-SI QUE SE RECONHECE³

Aqui surge o momento em que uma consciência-de-si (Eu=Eu) está frente a outra consciência-de-si, e nele “(...) eu tenho a intuição de mim enquanto Eu [...], como [um] Eu absolutamente autônomo em relação a mim” (HEGEL, 2011, p. 200): tal é a contradição aqui presente e que não pode ser ainda suportada, um Eu que é tanto universal quanto particular tem, em função disto, o desejo de se mostrar livre desta dicotomia.

Refletindo cada um sobre si mesmo e impenetráveis um ao outro, cada consciência-de-si busca mediar – “negociar” – o reconhecimento da sua liberdade a fim de superar a imediatez de seu respectivo *ser-aí*: que lhe é estranho. O resultado dessa luta consiste em que cada Si seja reconhecido pelo Outro assim como eles são *em si*: ou seja, apenas sou livre se o outro também for, e vice-versa.

Colocando em jogo os assuntos particulares [e egoístas] de cada uma das consciências-de-si, elas se expõem também a um eminente teste, e apostam – mesmo que inconscientemente – sua vida em função da conquista de ser reconhecido como consciência-de-si: de ser livre *através e com* a outra. Assim, a morte de uma delas resulta na mesma conclusão da *consciência-de-si desejante*: uma realidade que não permanece. Portanto,

cada uma das duas consciências-de-si põe *em perigo* a vida da outra, e se expõe a si mesma a ele; mas somente *em perigo*, pois cada uma está igualmente dirigida à conservação de sua

vida, enquanto [ela é] o ser-aí de sua liberdade (ibdem, p. 202).

Vale ressaltar também que, a luta desdobrada até suas últimas consequências, na morte, está fora do âmbito da sociedade-civil e do Estado, já que nesse primeiro momento as partes envolvidas são apenas singulares não mediatizadas ainda por/ em uma comunidade. Deste modo, o fim da luta, promovido pela desistência de uma das partes à sua própria liberdade e a consequente subordinação à um senhor, “é o *começo fenomênico* dos Estados, não seu *princípio substancial*” (HEGEL, 2011, p. 204): esse começo é a relação de dominação e servidão mais característica do despotismo dos primeiros impérios-mundiais. Além disso, não se considera tal começo temporal como princípio, pois aquilo que é anterior na ordem científico-conceitual, aqui na *Fenomenologia*, é o mais posterior na ordem cronológica: não se deve, pois, identificar erroneamente que a essência do Estado seja a violência da primeira luta pelo reconhecimento.

Com efeito, o senhor, por seu reconhecimento advir de algo que para ele não tem legitimidade alguma – o servo, ou escravo –, permanece em liberdade abstrata, ao mesmo tempo que não se emancipa por depender sempre dos serviços prestados a ele. Assim, dominando apenas deseja e goza: não trabalha e nem tem motivos para oferecer graças (agradecer). Por outro lado, o servo, em função da obediência prestada na relação, tanto trabalha sob o desejo de seu senhor, se elevando acima de sua vontade singular ao agir por uma vontade que lhe é supra-individual – porém particular do senhor ainda –, quanto inicia a concretizar sua liberdade no trabalho: ele vê o mundo como algo transformado por ele, contempla “o poder da consciência que pensa e executa, que pode criar modelos, [...], então, mudar as coisas para conformar-se a elas” (TAYLOR, 2014, p. 185). E, assim, faz surgir “nessa extrusão e no temor do senhor, o começo da sabedoria: a passagem para a *consciência-de-si universal*” (HEGEL, 2011, p. 205)⁴. Visto que, o trabalho sozinho, não ciente do medo da morte, teria produzido apenas aptidões parti-

culares (*Geschicklichkeit*), não uma consciência universal de si-mesmo (TAYLOR, 2014, p. 185).

O medo, pois, se torna então necessário para que a vontade do servo ultrapasse sua vontade individual e comece a conquistar a universal. Tanto o entendimento passou a determinar a realidade natural espiritualizando-a através do trabalho, quanto a sua vontade particular passou a participar daquela que é para ele universal. Isso se dá, porque a submissão sofrida determinou o senhor como aquele que tem o poder de extinguir a consciência serva, logo, ao participar de sua vontade, o servo participa da vontade daquele que possui o domínio sobre toda a sua existência: ou seja, participa da vontade universal que determina sua consciência. Unifica assim, na sua consciência, a identidade que ela postula tanto com a natureza sensória, através do trabalho; como com o espírito, através da participação nessa vontade universal.

Para o filósofo que realiza a rememoração das figuras da consciência de modo científico-conceitual, o Outro já está reconhecido como livre; mas para os diversos espírito-dos-povos e para a consciência “fenomenológica” em geral, sua consciência-de-si universal repousa em sua respectiva comunidade: tanto “as normas que seguimos são aquelas plenamente vividas pelas instituições que existem em nossa sociedade” (TAYLOR, 2014, p. 198), como os indivíduos tendem a “começar a ver a totalidade social como central, e o indivíduo como manifestação dela” (TAYLOR, p. 196).

Tem-se então como resultado a unidade entre o todo social e o individual, cuja verdade, científico-conceitualmente Hegel designou de *consciência-de-si universal* na *Enciclopédia*; e identificou historicamente, na Fenomenologia do Espírito (HEGEL, 2007) sua manifestação com o estoicismo: “uma consciência que é para si mesma a essência como infinitude” (ibdem, p. 152).

Por mais que esteja presente em todos os momentos da Ciência Filosófica, é nessa figura que tal determinação mais se revela como a principal essencialidade. Assim, o servo tanto se eleva ao espírito através da participação na vontade

universal, quanto tem seu pensamento posto na natureza: uma igualdade ainda abstrata, mas que por ser abstrata, é ao menos por um lado, *pensamento*; e por ser igualdade e pensamento, é *totalidade*. Tem-se, portanto, nesse momento a verdade da consciência-de-si: que é a consciência-de-si universal.

CONSCIÊNCIA-DE-SI UNIVERSAL⁵

Feito isso, tem-se agora o pensar como objeto para o Eu, que seria, para Hegel, o início da interioridade universal. Ou seja, o *em-si* que a *consciência desejante* buscava inconscientemente em um outro, e que a *consciência-de-si que se reconhece* buscava em outra *consciência-de-si*, foi agora encontrado e posto como o próprio pensar. Neste ponto, mesmo que a consciência-de-si não se mova no pensar através de conceitos, está a se referir aqui a uma “consciência pensante, em geral, ou que seu objeto é a unidade imediata do *ser-em-si* e do *ser-para-si*” (HEGEL, 2007, p. 153) – “como se é sabido, chama-se *estoicismo* essa liberdade da consciência-de-si” (ibdem, p. 153). Tudo para a consciência é, *abstratamente*, como essência pensante, “de modo que em seu ser-outro o Eu retornou imediatamente a si” (ibdem, p. 154).

Assim, “o *cepticismo* é a realização do que o estoicismo era somente o conceito” (ibdem, p. 155); ou seja, o pensamento se apresenta como aquilo que ele efetivamente é: “liberdade que *em-si* é o negativo” (ibdem, p. 154), na qual “nada há de permanente” (HEGEL, 2007, p. 157); e tal é o *dialético*. Tem-se, portanto, “uma consciência que é *empírica*, dirigida para o que não tem para ela realidade nenhuma” (ibdem, p. 157). Mas, por ser ela isso mesmo – não ter verdade alguma – “volta a transformar-se em consciência-de-si *universal igual-a-si-mesma*” (ibdem, p. 157), sempre oscilando entre um extremo e outro. “Seu falatório é, de fato, uma discussão entre rapazes teimosos: um diz A quando o outro diz B, e diz B quando o outro diz A” (ibdem, p. 158).

Surge dessa impossibilidade de rejuntrar esses dois momentos que a compõe uma outra consci-

ência que supera esse impasse, e “essa nova figura é, portanto, uma figura que *para si* é a consciência duplicada de si como libertando-se” (ibdem, p. 158). Afinal de contas, o dialético “é *uma* consciência que tem nela essas duas modalidades” (ibdem, p. 158) - enquanto que o cético vacila entre elas. Ou seja, surge com essa nova figura a pretensão de atingir um objeto que mantenha em unidade a identidade (Imutável) com diferença (mutável), de modo que a dualidade de dominação e servidão seja vivida em uma única consciência: na sua própria.

Porém, deve-se ressaltar aqui que a liberdade atingida se duplica: não se aplica o poder negativo do pensamento apenas aos seres-aí que lhe objetam, mas também para a própria consciência-de-si. Assim,

a duplicação que antes se repartia entre dois singulares – o senhor e o escravo – retorna à unidade; e assim está presente a duplicação da consciência-de-si em si mesma, que é essencial no conceito do espírito. Mas não está ainda presente a sua unidade, e a *consciência infeliz* é a *consciência-de-si* como essência duplicada e somente contraditória (ibdem, p. 158-9).

Essa consciência infeliz apresenta unificada para si mesma essa contradição no qual “é desalojada imediatamente de cada uma quando pensa ter chegado à vitória e à quietude da unidade” (ibdem, p. 159): é tanto o Imutável Universal quanto o mutável singular. Porém, como já foi anunciado, “seu verdadeiro retorno a si mesma, ou a reconciliação consigo, representará o conceito do espírito” (ibdem, p. 159): “ela mesma é o intuir de uma consciência-de-si numa outra; e ela mesma é ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência” (ibdem, p. 159) – trata-se do intuir porque essa unidade não atingiu o nível do conceito. Assim, a felicidade da conciliação da consciência cética torna-se infeliz porque, para ela, as duas consciências que ela unifica não são a mesma, mas opostas e hierarquicamente superpostas: “uma é como *essência*, a saber, a consciência simples e imutável; mas a outra, mutável de várias formas, é como o *inessencial*” (HEGEL, 2007, p. 159).

Entretanto, nesse movimento da consciência tem-se que, “*para ela*, a singularidade *em geral* vem-a-ser *na* essência imutável” (ibdem, p. 160), assim como seu Imutável vem-a-ser *na* essência singularizada.

O *primeiro* Imutável é para a consciência apenas a essência *alheia* que condena a singularidade; e *enquanto* o *segundo* Imutável é uma *figura* da *singularidade*, com a consciência mesma, eis que no *terceiro* Imutável a consciência vem-a-ser espírito (ibdem, p. 161).

Em verdade, os três momentos são: (1) o Imutável é oposto à singularidade em geral; (2) o Imutável é um singular oposto a outro singular; (3) o Imutável, enfim, é um só com o singular (ibdem, p. 161). Assim, devido ao movimento que o negativo opera na consciência, o segundo momento automaticamente já instaura uma identidade entre o que é imutável com o que é singular, recaindo consequentemente no terceiro momento: assim como na passagem da consciência-de-si desejante para a consciência-de-si que se reconhece, porém, aqui, essa mediação foi realizada com outra consciência-de-si.

O resultado dessa relação até aqui, diz Hegel, é simplesmente esse: “a experiência que a consciência cindida faz de sua infelicidade” (ibdem, p. 161). “Por essa razão, a *consciência* imutável conserva também em sua própria figuração o caráter e os traços fundamentais do ser cindido” (ibdem, p. 161): por tal motivo seu conhecimento do absoluto progride mais que o do cético, visto que seu conceito dá constituição também às outras figuras superadas, que o cético ignorava, e conserva-as como essenciais.

Assim, o que se tem aqui na consciência infeliz, segundo Hegel, é apenas o fenômeno no qual a unidade imutável se tora singular; entretanto, o entrave que permanece é: tal Imutável, apesar de singular, ainda não é a consciência mesma em si, mas um objeto representado no além e, portanto, inatingível. Desse modo, considerado Imutável, “onde é procurado, não pode ser encontrado; pois deve justamente ser um Além, algo tal que não se

pode encontrar” (ibdem, p. 164): por isso apenas tem a certeza de que a essência da realidade é a sua própria, mas não se a vive. O que se conclui a partir disso é que, esse algo “buscado como singular [...], é *singular* como objeto ou como *algo efetivo*: objeto da certeza sensível imediata, e por isso mesmo é uma coisa tal que desvaneceu” (ibdem, p. 164).

Por conseguinte, “a consciência renunciará a buscar a singularidade imutável como *efetiva*, ou a fixá-la como evanescente; e só assim está apta para encontrar a singularidade como verdadeira, ou como universal” (HEGEL, 2007, p. 164-5). Ou seja, não quer mais encontrá-la imobilizada objetivamente, por isso agora ela continua seu movimento, renuncia o Imutável lhe fixando no além, e retorna à sua subjetividade infinita.

Assim, a pura consciência que foi buscar na efetividade sua singularidade universal, *retornou* a si mesma *devido* a seu *desejo de trabalho*. A partir dessas atividades percebeu que não é um mero meio, parte ou instrumento do universal, mas que adquiriu a certeza de si mesma com o “suprassumir e o gozar da essência alheia; isto é: dessa mesma essência sob a forma de coisas independentes” (ibdem, p. 165), e assim esgota suas tentativas de viver sua verdade em experiências diversas, retornando para si mesma como única realidade sobrevivente. Com efeito, lembrando os momentos finais da *consciência-de-si desejante*, a efetividade para e na qual ela trabalha e goza é também “*cindida em dois pedaços*, tal como a sua própria consciência: só por um lado é em si nula; mas pelo outro lado é um *mundo consagrado*, a figura do Imutável” (ibdem, p. 165). O que se deseja aqui com a independência da consciência-de-si, é que ela suprassuma (*Aufheben*) sua própria independência e efetividade (seu ser para-si), e não uma alheia; que esse ser-aí efetivo (esse ser para-si) não seja apenas mediado com ela, mas que o tenha como a si mesma, sendo assim igualmente efetiva e efetividade: só desse modo se encontrará em-si e para-si.

Tem-se, portanto, como resultado parcial, uma consciência que *desejou, trabalhou e gozou*.

O que Hegel, depois dessa série de atividades, quer dizer com *ação de graças*, nada mais é do que o “*abandonar-se recíproco* de ambas as partes” (ibdem, p. 167): o atual fim do conflito com o negativo. Contudo, entre a consciência singular e o Imutável Universal permanece um meio-termo, “esse meio-termo é, por sua vez, uma essência consciente” (ibdem, p. 169), pois é o próprio centro de mediação da consciência enquanto tal. Assim, no movimento de ação de graças, “o que se efetuou foi apenas a dupla reflexão dos dois extremos” (ibdem, p. 167) inconscientes: o ‘dar graças’ é justamente o reconhecimento de que sua *vontade singular, seu gozar e a posse de seus bens é doada pelo [e para o] Imutável Universal* - a mediação que o singular realiza com o Imutável, faz com que este lhe conceda o caráter Imutável também -; porém, essa união aparentemente passiva recebida pela graça é *contrabalanceada com sua própria operação* - a mediação que o singular realiza com o Imutável, faz com que este adquira o caráter singular daquele - enquanto esta é uma *existência singular que deseja, trabalha, goza e agradece*. Reflexão esta que foi resultado de uma “consciência que se *experimentou* como efetiva e efetivante: uma consciência para a qual ser *em si e para si é verdadeiro*” (HEGEL, 2007, p. 168).

Nessa renúncia que a consciência infeliz realiza, ela se vê obrigada a submeter toda sua singularidade, desde sua ‘certeza sensível’ até a posse de seus bens e o gozo de seu trabalho ao Imutável: e neste momento, que se mostra totalmente *oposta* ao Imutável - como “imutabilizando” também sua singularidade -, nunca foi tão consciência-de-si singularizada. Entretanto, essa reconciliação consumada no trabalho e no sacrifício, que faz com que sua operação passe a ser obra universal, só se torna conceito e ciência através do centro de mediação [, que é a consciência e] que realiza essa comunicação entre os extremos: a consciência-de-si singularizada *adjunta* ao meio-termo, não é ele mesmo, e assim, suas declarações para si e, conseqüentemente, sua ciência ainda permanecem cindidas. Por isso a Razão será para ela – para a consciência singular adjunta ao meio-termo -

apenas como certeza, como representação, e não como verdade e conceito.

Por ser então, a vontade como universal, necessariamente para a consciência, não pode ter *para-si* esse *Em-si*: é a renúncia da vontade como singular, e “a consciência se põe a fazer algo que não compreende” (HEGEL, 2007, p. 170).

Mas até nesse afastar conserva para si a particularidade *exterior* na posse, que não abandona, e a particularidade *interior* na consciência da decisão que ela mesma toma, e na consciência do conteúdo dessa decisão determinada por ela; conteúdo que não trocou por outro conteúdo alheio que a preenchesse sem a menor significação (ibidem, p. 170).

Nesse objeto então, enquanto *em-si* do agir singular da consciência, suprassumido no *além*, veio-a-ser o que Hegel identifica como a ‘*representação da razão*’: “a certeza de ser a consciência em sua singularidade, absolutamente *em si*, ou de ser toda a realidade” (ibidem, p. 171). Tem-se, portanto, que, *para* a consciência singular, seu *em si*, é a essência absoluta. “Em outras palavras: arrancou de si seu ser-para-si e fez dele um ser” (ibidem, p. 172) - ou melhor: *O Ser*.

Contudo, a verdade dessa certeza – de ser toda a realidade –, aqui ainda não realizada pela Razão, só será consumada naquilo que virá a se designar por *espírito*: pois a Razão ela mesma é “apenas” certeza.

A RAZÃO

“A consciência-de-si, [que é] assim a certeza de que suas determinações tanto são objetivas, [...], quanto são seus próprios pensamentos, é a razão” (HEGEL, 2011, p. 209): esta, diferentemente da consciência-de-si universal, tem essa verdade

como *saber subjetivado*, e não é apenas enquanto substância, substrato. Aquela consciência não toma sua manifestação social, por mais central que possa ser para suas vidas, como uma representação para si do seu próprio saber absoluto: e permanecem com esta cindida – algo que só virá a se realizar no elemento abstrato do pensar.

Conciliado em sua universalidade o seu saber; “o espírito, portanto, começa somente de seu próprio ser, e só se refere a suas próprias determinações” (HEGEL, 2011, p. 210).

CONCLUSÃO

Para a exposição científico-conceitual da determinação de Razão, procurou-se utilizar do livro *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2007; HEGEL, 1992) apenas para introduzir e mediar, quando necessário, as razões gerais da seção *Fenomenologia do Espírito* contida na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio vol. III* (HEGEL, 2011). Tal trabalho, procurou mostrar a *sistematização* científico-conceitual daquela que foi, num primeiro momento, considerada a “primeira parte do sistema da ciência”, segundo o seu respectivo capítulo no ‘Sistema da Ciência’.

As dificuldades encontradas para tal, se deram principalmente em função da diferença na divisão do conteúdo (*Inhalt*) entre as “*Fenomenologias*”. Assim, tem-se uma aparente mudança na divisão do conteúdo (*Inhalt*) a partir do capítulo que no livro de 1807 é designado “A Verdade da certeza de si mesmo”: que, na *Enciclopédia*, identificamos como sendo a Consciência-de-si. A tabela a seguir evidenciará as diferenças entre os dois modos de exposição e a relação que teve como resultado do presente estudo, e que norteou, portanto, a redação do presente artigo:

Comparação entre o conteúdo dos Sumários (Inhalt) - da consciência de si à razão

<i>Fenomenologia do Espírito</i> (HEGEL, 1992; HEGEL, 2007)	<i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830) vol. III</i> (HEGEL, 2011)
IV. A verdade da certeza de si mesmo,	b - A consciência de si 1º) O desejo
A – Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Escravidão,	2º) A consciência de si que se reconhece
B – Liberdade da consciência-de-si: Estoicismo – Cepticismo - Consciência infeliz,	3º) A consciência de si universal
V – Certeza e Verdade da Razão,	c - A razão

Fontes: HEGEL (1992); HEGEL (2011)

Além dessa diferença, tem-se uma outra, tão importante quanto, e que acabou por concentrar os limites do presente artigo.

O domínio abrangido pela *Fenomenologia do Espírito* da *Enciclopédia* tem a sua exposição até o capítulo *Razão*, desenvolvendo essa determinação até o conceito de *Espírito*, no qual se inicia a seção *Psicologia*: compreendendo os capítulos intuição, representação e pensamento. Já no livro de 1807, o tratamento continua com um capítulo também denominado por “Espírito”, compreendendo discussões sobre a eticidade, cultura e moralidade: ou seja, temas não muito comuns com a *Psicologia* da *Enciclopédia*. A partir deste ponto, as obras analisadas tomam caminhos aparentemente tão diversos no projeto hegeliano, que seria exagerado, aqui no presente artigo, procurar expor qualquer tipo de conciliação mais detalhada e singularizada.

Se aqui não cabe uma exposição mais singularizada, o que nos resta, - haja vista que Hegel não deixa tão explícita tais alterações - é apresentar as razões gerais, quais sejam: que, também no livro de 1807 existiria, apesar de dispersa, na sequência das figuras da consciência, uma parte que

trataria também de uma espécie de ‘Psicologia’, depois uma que trataria daquilo que virá a ser o ‘Espírito Objetivo’, e finalmente aquilo que virá a ser a esfera do ‘Espírito absoluto’ da *Enciclopédia*: todas, é claro, tratadas fenomenologicamente, ou seja, ainda com a cisão entre o sujeito e seu objeto.

Essa resolução se justifica, pois a consciência em oposição a seu objeto, a fim de atingir a unidade conceitual do Ser puro – que inicia o tratamento científico-conceitual do Sistema da Ciência -, necessita passar antes pela experiência de todas essas configurações - e aqui considerando a *Fenomenologia do Espírito* como uma possível introdução ao sistema. Tal inferência da *Ciência da Lógica* - que é a primeira das três partes da *Enciclopédia* - através do fim da *Fenomenologia* não se trata de algo estranho; pois,

No que diz respeito à relação exterior [entre a *Fenomenologia* e a *Lógica*], decidiu-se por fazer acompanhar a primeira parte do sistema da ciência que contém a *Fenomenologia*, uma segunda que deveria conter a *Lógica*, bem como ambas as ciências da filosofia real, a saber, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito e, com isso ter-se-ia concluído o *sistema da ciência* (HEGEL, 2016, p. 29)

Assim, esse mesmo princípio lógico, como era de se esperar, naquela época, de um sistema da ciência, será também apresentado como resultado de sua exposição científico-conceitual: em que o último é também o primeiro. Portanto, nos parágrafos finais da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830) vol. III* (HEGEL, 2011), o Espírito Absoluto da Filosofia é também reconduzido ao seu começo: começo este, *lógico*, conectando o objetivo da Fenomenologia do

Espírito com o objetivo da Enciclopédia da Ciências Filosóficas em seu início lógico no puro Ser.

esse conceito da filosofia é a ideia *que se pensa*, a verdade que sabe (§ 236): o lógico com a significação de ser a *universalidade* verificada no conteúdo concreto como em sua efetividade. Desse modo, a ciência retornou ao seu começo; e o lógico é assim seu *resultado*; enquanto [é] o *espiritual* (HEGEL, 2011, §574, p. 363).



NOTAS

1. João Gabriel Haiek Elid Nascimento. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9087803180697938>. Estudante do 6º semestre de Filosofia da UNESP. E-mail: (1) gabrielelid@hotmail.com; (2) gabriel.elid@unesp.br. Orientador: Ricardo Pereira Tassinari. Currículo Lattes do Orientador: <http://lattes.cnpq.br/5284741141457630>.
2. Nesta seção necessitou-se, ao menos nos trechos citados diretamente, completar com o livro Fenomenologia do Espírito (HEGEL, 1992) a exposição científico-conceitual da “consciência sensível” presente Enciclopédia das Ciências Filosófica em Compêndio (1830) - vol. III (HEGEL, 2011): pois que, em contraposição a este, no livro de 1807 a exposição se apresenta de modo mais exaustivo e singularizado.
3. Aqui, entramos em um tema muito caro à Fenomenologia do Espírito, cujas passagens presentes do livro publicado originalmente em 1807, foram intensamente estudadas por diversos autores e apropriadas para diversas ciências. É justo pois que o consulte, ainda que com moderação, a fim de que se possa manter a exposição científico-conceitual típica da Enciclopédia.
4. Passagem provavelmente de inspiração bíblica, como se pode constatar em Provérbio 9, 10: “O temor do Senhor é o princípio da sabedoria; e o conhecimento do Espírito Santo é a prudência” - principium sapientiae timor Domini et scientia sanctorum prudentia - (BÍBLIA, 2018, Provérbio, 9:10, tradução nossa).
5. Neste momento começa-se a notar as principais mudanças no projeto hegeliano, exigindo-se, portanto, uma conciliação entre os dissonantes capítulos da seção Fenomenologia do Espírito da Enciclopédia e do livro publicado originalmente em 1807: resultado este que mostraremos, além, é claro, da presente seção que se inicia, em uma tabela na conclusão do artigo, onde se compara os capítulos dissonantes de ambos os livros e aqueles que foram identificados equivalentes.

REFERÊNCIAS:

- Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) – V.III*. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. 4. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- _____. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- Taylor, C. *Hegel – Sistema, Método e Estrutura*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- Hyppolite, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- Orsini, F. *O problema da substância na Doutrina da Essência (1813) de Hegel*. Cadernos de Filosofia Alemã. Porto Alegre, v. 23, N. 2, p 81-104, dez. 2018.
- BÍBLIA, A. T. *Provérbios*. In: *Vulgata Paralela: Português - Latim*. Toronto, Otário: Sociedade Bíblica do Canadá, 2018.