

RAFAEL CLAUDIO GUISOLFI

A CRÍTICA DE HEGEL AO REALISMO INGÊNUO

Dissertação de Mestrado

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Professor Orientador: Eduardo Luft

Porto Alegre, 2005

Resumo

O senso comum sempre despertou interesse filosófico tanto para Hegel como para os demais filósofos. Seja para superá-lo, seja para compreendê-lo, criticá-lo ou analisá-lo, o senso comum sempre se fez presente em teorias filosóficas. No presente trabalho, pretende-se analisar o senso comum segundo uma de suas formas específicas, a saber, o realismo ingênuo conforme a exposição feita por Hegel em sua obra *Fenomenologia do espírito*. Esta análise pretende demonstrar os motivos pelos quais este filósofo crítica o realismo ingênuo e por que instaura a necessidade de que o mesmo seja superado. Além disso, o que se tem em vista aqui não é apenas a crítica de Hegel ao realismo ingênuo em sua superficialidade, mas também se quer, a partir da crítica ao realismo ingênuo, estabelecer elementos que possam expressar o projeto filosófico hegeliano e contribuir para o entendimento do mesmo. Para tanto, será acompanhado o itinerário filosófico da *Fenomenologia* desde a sua Introdução até a superação da certeza sensível que se dá na percepção, uma vez que é na certeza sensível que o realismo ingênuo se manifesta. Apontando para os objetivos filosóficos da obra e suas conclusões, a Introdução apresenta os elementos fundamentais para que o movimento da obra se realize, sendo assim amplamente analisada neste trabalho. No capítulo primeiro da obra, que leva o título de *Certeza sensível*, é onde de fato o movimento de crítica e de superação do realismo ingênuo se efetivam. Nesta parte, o movimento fenomenológico guiado pela consciência propriamente se inicia, e o objetivo é testar os conhecimentos desde os mais ínfimos até os mais sofisticados e verificar qual pode ser entendido como saber absoluto. O realismo ingênuo enquadra-se na categoria de saber inferior o qual deve ser testado, criticado e se possível superado. Este trabalho procura acompanhar este movimento que enquanto crítica se encerra no capítulo seguinte cujo título é *Percepção*. Com a exposição destes elementos procura-se apresentar como Hegel efetiva a crítica ao realismo ingênuo e também apresentar para onde tal crítica pode indicar, isto é, pretende-se estabelecer alguns elementos que expressam de forma geral a maneira hegeliana de fazer filosofia. Esta última tarefa se dá na medida que se comparam as teses expostas na Introdução com o desenvolvimento das mesmas no movimento da consciência.

Palavras-chave: Hegel. Realismo ingênuo. Crítica. Saber absoluto.

Abstract

In this work the author shows why and how Hegel criticizes the common sense, as ingenuous realism or as sense-certainty, in the *Phenomenology of spirit*. The present study is restrict to the Introduction and to the two first chapter of the *Phenomenology*: Sense-certainty and Perception, because is in this chapter where the ingenuous realism is evindenced. After that and whit that, the author claims to present some of generals elements of the absolute knowledge and, thus, to present some notes about the project of the philosophy of Hegel.

Key Words: Hegel. Ingenuous realism. Critique. Absolute knowledge.

Sumário

Introdução.....	05
1 . 0 . Método e procedimento na <i>Fenomenologia</i> : comentário sobre a Introdução.....	14
2 . 0 . A crítica de Hegel ao realismo ingênuo.....	36
2 . 1 . Realismo ingênuo e a certeza sensível (definição).....	38
2 . 2 . O desenvolvimento fenomenológico da certeza sensível.....	43
2 . 3 . O resultado do desenvolvimento da certeza sensível e a refutação do realismo ingênuo.....	65
3 . 0 . A transição da certeza sensível para a percepção.....	71
3 . 1 . A certeza sensível e suas conclusões: a verdade da percepção.....	72
3 . 2 . A percepção e seu movimento.....	80
3 . 3 . A certeza sensível e a percepção.....	87
4 . O realismo ingênuo e o saber absoluto.....	90
Conclusão.....	95
Bibliografia.....	100

Introdução

O senso comum sempre foi um problema abordado pela filosofia. Sendo que muitas vezes o problema poderia transformar-se em rival, um opositor ou em algo a ser combatido. Desde a sua gênese na Grécia Antiga, ficou a cargo da filosofia o desafio de constituir uma forma de pensamento, uma forma de conhecimento ou mesmo de reflexão que se apresentasse como superior, como mais elevada e melhor elaborada do que aquela concebida por métodos pouco sofisticados, que nos primórdios da filosofia eram transmitidos por deuses, por mitos e mesmo pelos sentidos. Em outras palavras, a filosofia instaura-se desde suas origens como um contraponto ao senso comum. O filósofo, dessa maneira, sempre procurou compreender, analisar, se aprofundar e, quando necessário, criticar e superar o que homem imerso no senso comum simplesmente vive e aceita como tal, sem reflexão ou crítica.

O senso comum freqüentemente tem sido colocado como oposto a filosofia, isto é, como contrário ao pensamento que se apresenta como reflexivo e crítico. O senso comum sempre foi classificado como um conhecimento que não possui criticidade alguma, que se contenta com o puro apreender daquilo que “imediatamente” aparece, sem questionamento, além do mais,

acreditando esta forma de conhecimento seja de fato possível. O senso comum é entendido como a aceitação de um saber, de um conhecimento, de uma explicação ou de uma opinião sem uma maior verificação ou aprofundamento que possa dar razões para se descartar o que se afirma. Sendo assim, é uma visão unilateral e cega frente as diversas maneiras de conhecimento e de reflexão e mesmo de crítica que possam ser instauradas a partir de um ponto de vista ou de uma opinião qualquer.

Superar o senso comum significa não apenas estabelecer uma investigação filosófica, mas com isto significa também a instauração de uma forma mais coerente, correta e verdadeira de conceber o mundo, pois tem a capacidade de se afastar de uma compreensão deficiente e limitada daquilo que se apresenta. Livrar-se do conhecimento do senso comum que não consegue ir além daquilo que lhe é dado, liberta o conhecimento em direção de uma expansão e emancipação intelectual e cognoscitiva, pois liberta a consciência de ilusões, erros e inverdades.

Aceitar o mundo assim como ele se apresenta, sem questionar as razões, os motivos ou mesmo reivindicar as explicações de por que as coisas são assim e não de outra maneira, bem como aceitar as razões e os motivos que se tem para compreender o mundo assim, sem analisá-las ou mesmo colocá-las a prova é uma atitude característica do senso comum, de um senso pouco sofisticado e dependente de concepções subjugadas, parciais e heterônomas.

Desde a passagem, por exemplo, da concepção mítica grega de mundo para a racional (que não se deu de um momento para outro, como da noite para o dia) onde supostamente a filosofia teria surgido; pensadores, filósofos e pessoas que possuem um senso crítico mais apurado procuraram ir além das explicações dadas sem questionamento, sem análise, sem o elemento da crítica. Foram pensadores, filósofos, dentre outros, que não estavam satisfeitos com as explicações de mundo correntes (do senso comum), os que promoveram a superação do senso

comum em vista de um senso racional, assim como o concebido pelo pensamento ocidental. Este senso racional, que envolve raciocínio, explicação e reflexão dentre outros elementos, sentiu a necessidade de que o conhecimento que se apresentava corrente fosse posto à prova. Platão, por exemplo, concebia conhecimento como uma opinião mais aos motivos ou razões que a justificassem como tal, ou seja, para Platão não basta dizer que se conhece algo, mas tem que se provar por razões e justificativas por que este algo é conhecimento.

Com estas exigências cada vez mais sofisticadas e bem elaboradas e com o avançar do desenvolvimento da filosofia e da própria reflexão do homem, o senso comum vem sendo superado, pelo menos em pretensão e teoricamente.

O presente trabalho tem como uma de suas principais metas estabelecer a superação do senso comum. O senso comum será exposto aqui como certeza sensível ou ainda como realismo ingênuo por se tratar de uma forma específica de senso comum. Neste sentido, o senso comum que se tem em vista possui características próprias, podendo ser distinto de outras espécies de senso comum, e por isto recebe tais denominações.

O senso comum que é objeto de estudo deste trabalho não é aquele que acredita que o conhecimento é dado pelos deuses, ou por uma explicação mitológica ou religiosa. O senso comum que se quer destacar neste trabalho diz respeito uma forma específica de conceber o conhecimento em geral. Para esta forma de senso comum o conhecimento é algo externo ao sujeito que conhece. Ou seja, o conhecido ou o objeto do conhecimento que se tem em vista com o conhecimento empreendido por esta forma de senso comum pretende ser algo exterior ao que conhece ou à consciência. O conhecimento seria, então, uma espécie de apreensão por parte do sujeito ou do conhecedor daquilo que é dado exteriormente assim como se apresenta, sem mediações e conforme a sua singularidade. O sujeito conheceria na medida que apreendesse o

que exteriormente lhe é apresentado. Sendo assim este conhecimento uma espécie de empirismo vulgar que acredita que consegue ter acesso direto às coisas sensíveis singulares sendo esta a sua verdade.

Para esta espécie de senso comum, a consciência, o eu que conhece, ou ainda o sujeito possuem um papel meramente receptivo no processo do conhecimento, sem questionar, criticar ou estabelecer relações para verificar se o que se apresenta é de fato o verdadeiro. Este movimento não se dá não porque o sujeito não tenha a capacidade de o fazer, mas porque não quer, sendo que se o fizer já não pode mais ser classificado como senso comum. O senso comum, neste sentido, é resultado de uma determinada estagnação ou acomodação intelectual, intencional ou não, que impede o desenvolvimento do intelecto e a capacidade racional. Assim, para o senso comum, cabe ao eu ou ao sujeito conseguir captar aquilo que se apresenta sensivelmente na sua frente, sendo que somente se conseguir efetivar esta tarefa é que conseguirá alcançar o conhecimento verdadeiro. Esta tarefa, analisada exteriormente, parece não ser difícil, tanto que o senso comum acredita efetivá-la, porém se analisada internamente, como está proposto por este trabalho, verifica-se a sua impossibilidade.

A realidade exterior é o conhecimento para esta forma de senso comum, e a consciência acredita ingenuamente, sem promover uma análise crítica, que este é o saber verdadeiro. Por isto a denominação de realismo ingênuo (a consciência crê ingenuamente que a realidade é a sua verdade ou o seu saber verdadeiro) ou ainda certeza sensível (a certeza de que o sensível é que proporciona o conhecimento verdadeiro).

A crítica e a possibilidade de superação do senso comum que será apresentada neste trabalho, no entanto, estabelece-se conforme uma forma peculiar e distinta de crítica e de superação. A forma de crítica e de superação do senso comum é muito parecida com a dialética

platônica onde se ascende de um conhecimento mais ínfimo até o Uno, que é conhecimento em sua máxima verdade. Sendo assim, começa-se analisando o início do processo que se caracteriza como um conhecimento ínfimo e menos sofisticado. Não obstante, é necessário salientar que o conteúdo gerado a partir desta crítica e possível superação também possui um sentido próprio que aponta para perspectivas filosóficas peculiares e que caracterizam a forma de fazer filosofia hegeliana.

Neste trabalho, procurar-se-á demonstrar como Hegel critica o senso comum, entendido como realismo ingênuo, em sua obra *Fenomenologia do espírito*. Mas esta crítica não será apresentada simplesmente enquanto tal, ou seja, como um simples apontamento daquilo que é criticado, refutado ou rechaçado do senso comum. Pelo contrário, seguindo os passos do filósofo, adentrar-se-á no saber de senso comum com o objetivo de testá-lo, procurando perceber onde se encontra a sua incongruência, a sua incoerência e sua insustentabilidade. Não obstante, assim será demonstrado por que ele não é aceito e para onde aponta a sua superação.

Cabe lembrar que o senso comum, sendo abordado de forma distinta por Hegel, instaura-se como uma pretensão de saber verdadeiro. E o filósofo dá espaço, então, para que se prove como tal. Esta característica de tematização do senso comum evidencia uma forma peculiar de crítica e superação do mesmo, a saber, a de se fazer uma análise interna do conhecimento ou do saber, procurando perceber sua sustentabilidade ou não, a sua possibilidade ou não. Caso for sustentável e possível será aceito, caso não for sustentável e possível será superado e guardado em vista de um conhecimento que seja superior e que proporcione um maior vislumbre do que seja a verdade.

Não distante da proposta que deu origem a reflexão filosófica assim como se apresenta hoje, Hegel pretende demonstrar também como um conhecimento do senso comum não se

sustenta quando criticado, analisado e posto em reflexão. A diferença é que Hegel tem como pano de fundo a idéia de que o exame do conhecimento já é conhecimento, ou seja, mesmo sendo algo que deve ser recusado, o senso comum já se apresenta como uma forma de conhecimento. Não obstante, para Hegel também os motivos de superação de tal conhecimento já indicam para um conhecimento mais completo, mais verdadeiro, isto é, apontam para um saber absoluto.

O presente trabalho pretende apresentar como Hegel, na sua obra *Fenomenologia do espírito*, empreende a crítica ao realismo ingênuo e com esta também a sua possível superação do senso comum. Neste sentido, este trabalho concentra-se nos motivos que levam à refutação da *certeza sensível* e à passagem desta para a *percepção*. Não obstante, com a análise destes elementos quer se demonstrar também um Hegel valorizado na sua defesa de um idealismo objetivo frente ao realismo ingênuo.

De maneira geral, Hegel entende que ser e pensar são idênticos, compartilham de uma mesma lógica, fazem parte de uma mesma totalidade, a qual é nomeada pelo autor de diversas maneiras, a saber, conceito, razão, absoluto, dependendo do que se tem em vista (na *Fenomenologia*, esta é designada por absoluto). Para Hegel, tudo está contido no absoluto, por isso somente este é o verdadeiro. Até mesmo o senso comum, como um de seus momentos mais ínfimos, também faz parte do saber absoluto.

Uma vez que tanto ser quanto pensar fazem parte de um todo e compartilham de uma mesma lógica, para que a consciência (de um ser humano qualquer) alcance o saber absoluto, ou a verdade, basta conhecer como se dá o processo de conhecimento dela mesma, ou seja, como se dá seu pensar. Isto é justamente o que é buscado pela *Fenomenologia*, ou seja, descrever a experiência da consciência rumo ao saber absoluto.

A consciência, no entanto, não sabe que possui em si mesmo a verdade, ou seja, que é uma manifestação do absoluto. A consciência não sabe que somente quando se conhecer, conhecerá o absoluto, não sabe que seu padrão de medida é dado por si mesma. Por isso, precisa fazer experiências consigo mesma, que vão desde as mais simples, comuns e ingênuas formas de saber até as mais complexas e que definitivamente revelam que ser e pensar são idênticos. Para a presente reflexão se destacará principalmente a forma mais simples e comum da experiência da consciência, a qual apontará para a experiência mais complexa e completa.

Ao constatar que seu padrão de medida, a sua verdade encontra-se em si mesma, a consciência por si mesma desvenda a verdade do mundo. Por este motivo consciência precisa efetivar as suas experiências, uma vez que não tem em mãos o saber absoluto enquanto tal, mas somente como apontamento ou meta. As experiências que a consciência realiza procuram revelar-se como verdadeiras, mas são apenas saberes aparentes, ou seja, saberes que aparentemente dão conta do absoluto. Mas a consciência não sabe disto, fazendo destas experiências um caminho que é de erro e descaminhos.

Este movimento da consciência expresso aqui de forma resumida pode ser entendido em suas linhas gerais como o movimento da consciência em direção ao idealismo objetivo hegeliano, porque procura superar (preservando) formas de conhecimento incompletas ou insustentáveis, que priorizam em demasia o lado do objeto como detentor de verdade e medida para o conhecimento, bem como que priorizam o sujeito como aquele que determina o que é a realidade. Distintamente dos dois casos, o idealismo objetivo procura a união e a identidade entre ser e pensamento, entre objeto e sujeito na consciência, e desta união revelar a verdade e o padrão de medida, uma vez que a consciência tem em si mesma seu padrão de medida, não

precisando recorrer a um objeto externo. Sendo que disso se conclui que conhecendo as leis do pensar, conheceremos as leis do ser e vice-versa.

Dessa maneira, este trabalho procurará estabelecer alguns dos princípios que norteiam o idealismo objetivo na *Fenomenologia* através da crítica e refutação do realismo ingênuo. Para tanto, primeiro serão localizados como estes princípios estão expressos na Introdução da obra, caracterizando-os e justificando a sua importância e necessidade. Posteriormente, num segundo capítulo, analisaremos como tal princípio se efetiva na primeira figura da consciência, tendo presente sua crítica e refutação. Neste ponto, será analisada a crítica e a possível superação do realismo ingênuo (do senso comum), bem como serão verificadas que conclusões podem ser extraídas deste movimento. Numa terceira parte, procurar-se-á estabelecer a ligação entre certeza sensível e a percepção, apontando em que aspectos a percepção supera a certeza sensível e em que aspectos elas se relacionam e se diferenciam. Num último capítulo, serão expostos elementos do saber absoluto possíveis de serem encontrados na crítica e na superação do realismo ingênuo.

Através esta exposição se quer demonstrar não apenas a crítica ao senso comum, mas através disto apontar para a superação e também para as características expressas nos motivos pelos quais a consciência fora levada a efetivar tal forma de movimento de conhecimento. Esta abordagem procura estabelecer uma forma diferente de encarar e criticar as diversas formas de pensamento que a tradição apresenta para o filósofo, qual seja, abordando-os imanentemente e tendo presente como pano de fundo um conhecimento abrangente, não fragmentado ou unilateral. Com todo este movimento também se busca apresentar uma valorização do pensamento de Hegel não apenas no que diga respeito ao conteúdo, mas, principalmente, enquanto um método eficaz de crítica e de reflexão, os quais são elementos essenciais para

expandir o conhecimento quantitativa e qualitativamente e superar qualquer forma de senso comum.

1 . 0 . Método e procedimento na *Fenomenologia*: comentário sobre a Introdução

Crítica e especulativamente densa, a Introdução à *Fenomenologia do Espírito*¹ nos apresenta de que problema ou de que inquietação filosófica a obra foi gerada, bem como demonstra como se estabelece o meio ou o método utilizado para resolver tal problema. Neste sentido, faz-se necessário, ao fazer uma abordagem ou um ensaio sobre a *Fenomenologia*, analisar minimamente a Introdução, e também entender algumas peculiaridades como, por exemplo, alguns conceitos e expressões que emergem com nova significância na obra hegeliana, ou que são específicos frente ao que se tem em vista, e que caracterizam o problema em questão e o método escolhido para resolvê-lo. Não obstante, cabe notar que a Introdução empreende-se muito mais na tentativa de apontar algumas acepções a respeito do método do que discorrer propriamente sobre o problema, porém ao tratar do método já se está ao mesmo tempo adentrando, de certa maneira, no problema.

¹ Para o presente trabalho utilizaremos a edição da obra de Hegel traduzida por Paulo Meneses, conforme bibliografia. Em notas de rodapé, bem como no corpo do texto, para fazer as citações nos referirmos a obra em questão simplesmente como *Fenomenologia* (em itálico e com a primeira letra maiúscula). As citações do texto estarão destacadas e seguirão o número do parágrafo onde se encontra o trecho comentado. O texto citado fora mantido como se encontra na tradução, tanto no que diz respeito as palavras e expressões, bem como no que diz respeito as palavras destacadas e grifadas.

O objetivo central da obra versa sobre a tentativa de descrever ou de expor como se estabelece o *saber aparente* (consciência natural, consciência ingênua) em sua busca pelo *saber absoluto*² (saber verdadeiro, saber científico, ou a própria filosofia) (§ 77, 88). Não obstante, esta proposta se desdobra em outros problemas que envolvem e promovem a inquietação frente ao objetivo inicial e que o descreve mais diretamente. Mesmo inseridos nesta proposta inicial, estes problemas são mais elementares ou mais específicos, caracterizando, assim, momentos e figuras determinados da obra. Quais sejam, inicialmente, o problema da cisão entre sujeito-objeto, e, posteriormente, a cisão entre universalidade-singularidade e por fim a dicotomia entre forma e conteúdo, o que em geral podem ser resumidos na distinção entre ser e pensamento³.

O problema que mais diretamente será nosso objeto de estudo diz respeito a cisão entre o sujeito e objeto, ou, de outra forma, a abordagem de como deve se dar a relação entre o sujeito e objeto no processo de conhecer o absoluto (no âmbito do conhecimento). No entanto, concomitante com o anterior, na medida em que a especulação avança, também nos deteremos ao problema da relação de universal e do singular (no âmbito da linguagem). Ambos problemas tem íntima relação na obra hegeliana e aparecem inicialmente a partir de uma mesma abordagem.

No tocante da relação entre sujeito e objeto, o problema surge quando se procura estabelecer a correta relação entre a consciência e o absoluto (objeto a ser conhecido pela consciência), entendidos genericamente e respectivamente como sujeito e objeto, onde o que se pretende alcançar é a descrição de como é possível a consciência conhecer o absoluto. Isto é,

² Sobre o absoluto CHIEREGHIN afirma: “O aparecimento do termo ‘absoluto’ neste contexto não pressupõe qualquer ênfase de teor teológico, mas indica, à letra o caráter próprio de algo subsistente fora da relação com outra coisa, sendo por isso *solto de (ab-solutus)*, independentemente do vínculo capaz de o tornar ‘relativo a’, e portanto já não absoluto” (1994, p.32).

³ Ver: LUFT, 1995, p.37.

como deve ser a relação entre sujeito e objeto para que esta seja coerente com o absoluto e assim possa alcançá-lo (conhecê-lo) de fato.

Este problema parece-nos em uma primeira vista puramente teórico, ou que diga especificamente e unicamente a respeito do conhecimento (a teoria do conhecimento), mas atrás desta primeira aparência, e indo além da mesma, vemos que ultrapassa os limites do teórico e se estabelece, posteriormente, como prático, bem como também se estende às diversas abordagens do saber científico (isto é, da filosofia). Uma abordagem que versa sobre elementos teóricos e assim que digam respeito ao conhecimento, se empreendida corretamente, nos revela a verdade de como se pode chegar ao objeto, bem como nos revela como é este objeto. Sendo que o objeto a ser alcançado é o absoluto, a abordagem teórica ou do conhecimento pode revelar, e de fato revela, algo importante sobre tal objeto e, assim, pode contribuir para que ele seja alcançado em sua totalidade. Neste sentido, tal abordagem transcende seus próprios limites e estabelece-se como um aspecto que contribui para se alcançar o saber absoluto ou o conhecimento da realidade em geral em sua verdade⁴.

Vamos nos deter, a princípio, no tocante da Introdução, sobre o problema da relação entre o sujeito e objeto, pois é a que mais se faz presente na mesma. A forma encontrada para descrever a relação entre sujeito e objeto de maneira correta em coerência com o pretendido saber absoluto, é através da descrição de como a consciência que pretende conhecer o absoluto se determina nesta pretensão. Esta pretensão de conhecer o absoluto promove um movimento da consciência, o qual quebra cisões ou dicotomias entre o sujeito e o objeto, sendo esta a relação buscada pela obra. Isto é, a relação entre sujeito e objeto que a obra procura demonstrar ou

⁴ Sobre isso HYPOLITE afirma: “A experiência que a consciência faz aqui não é somente a experiência teórica, o saber do objeto; mas toda a experiência. Trata-se de considerar a vida da consciência tanto ao conhecer do mundo como objeto de ciência quanto o conhecer-se a si mesma como vida, ou ainda quando ela se propõe uma meta. Todas as formas de experiência éticas, jurídicas, religiosas encontrarão seu lugar, visto que se trata de considerar a experiência da consciência em geral” (1999, p.26).

“defender”⁵ se caracteriza pela identidade entre ambos, os quais devem ser tomados como idênticos uma vez que fazem parte de uma unidade totalizadora que é o próprio saber absoluto. Saber este que só pode ser alcançado na medida em que se tenha em vista todos os movimentos ou momentos tanto da relação entre o sujeito e o objeto, bem como que tenha integrado em si o próprio sujeito e o próprio objeto. O movimento rumo ao saber científico é um saber que se pretende como abrangente e que supera visões ou determinações contrárias que gere separações, cisões e assim visões unilaterais e parciais, estabelecendo-as como partes de um e mesmo elemento, onde as dicotomias e as cisões desaparecem. A *Fenomenologia* é justamente a exposição de como se configura este movimento, desde a detecção do problema até a sua resolução:

Entretanto, o saber tem sua *meta* fixada tão necessariamente quando a série do processo. A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito (§80).

Sendo que a superação do problema do sujeito e do objeto somente se dará completamente quando a consciência natural alcançar o saber absoluto (sua meta), basta determinar como se efetiva o proceder da consciência natural em seu movimento, o qual será o motor ou o impulsionador da obra como um todo. Para que se entenda como se dá este movimento da consciência em seus diversos momentos e figuras, é necessário, no entanto, entender algo de mais elementar do que os próprios momentos e figuras e seus significados. Este algo mais elementar pode ser entendido de forma geral como algumas indicações metodológicas

⁵ A palavra “defender” aparece aqui entre aspas porque muito mais do que uma defesa de algo, a obra pretende descrever de fato como as coisas são, ou seja, descrever de fato como se dá o movimento da consciência ingênua e natural em busca do saber absoluto. Tal movimento, como demonstraremos a seguir, não se trata da defesa de um ou de outro ponto de vista, mas sim da apresentação do único ponto de vista possível quando o saber a ser alcançado é o saber absoluto.

e de procedimento que a consciência natural segue para atingir seu objetivo. Estas indicações são expostas de forma primordial e em suas peculiaridades na Introdução e aplicadas pela consciência nos seus diversos movimentos. Isto é, estas indicações perpassam todos os movimentos da consciência natural em direção ao absoluto, possibilitando que a mesma avance em sua meta.

As indicações metodológicas e de procedimento que temos em vista aqui e que são expostas na Introdução são como uma espécie de elementos que nortearão o proceder e a forma de apresentação da consciência. Estes elementos metodológicos são expostos na Introdução, pois estão intrínsecos aos movimentos e ao objetivo da própria obra, uma vez que o que se tem em vista é o movimento do “aparecer da ciência” até que alcance a ciência verdadeira ou o saber absoluto. Podemos dizer que mais do que simples indicações metodológicas ou de procedimento que dizem respeito ao movimento da consciência natural, tais indicações já dão pistas de como deve ser o movimento do saber absoluto em sua generalidade, porque são indispensáveis para um avançar da consciência natural na sua pretensão de chegar ao saber absoluto. Não obstante, cabe lembrar que o movimento propriamente dito somente começa em sua experiência na *certeza sensível*.

Adentrando diretamente no texto hegeliano, faz-se necessário, para uma melhor compreensão da obra, estabelecer uma distinção, que é importante para o caminho fenomenológico da consciência no que diz respeito ao léxico hegeliano. Tal distinção é a que aparece entre verdade e certeza. A verdade diz respeito ao objeto, ou seja, diz respeito ao objeto em seu *em si*, em “sua verdade”, ao passo que a certeza diz respeito ao sujeito ou ao saber que a consciência tem do objeto, ou seja, diz respeito ao saber da verdade pela consciência. A certeza se configura como um *para si*, que significa o objeto para a consciência, ou para o saber. Por

exemplo, ao conhecer a consciência transforma aquilo que era em si ou que era o objeto em algo para si, ou para a consciência, ou seja, é o saber do objeto pela consciência. Não obstante, esta distinção pode conduzir a definição do que vem a ser o *para nós*, para que se evitem confusões. O *para nós* diz respeito aqueles que estão a observar e a descrever o caminhar da consciência em sua experiência fenomenal, em seu aparecer. O *para nós* seria o filósofo que somente acompanha a consciência em seu desenvolvimento e em seu vir-a-ser. Seriam aqueles que estão a observar o movimento da consciência, mas que também são capazes assumir tal movimento e levá-lo ao cabo em sua integralidade. Hegel destaca que o *para nós*, no entanto, deve contentar-se com a observação e não interferir no processo, possibilitando que empreenda seu movimento segundo sua própria perspectiva. O objeto do *para nós* é a próprio vir-a-ser da consciência, ou o seu itinerário epistêmico-fenomenológico da consciência em seu saber (§ 82;83;87).

O problema inicial, ou seja o problema pelo qual a Introdução inicia, diz respeito ao conhecimento ou ao conhecer. Hegel, buscando apresentar como a consciência imediata ascende ao saber absoluto, não faz de modo imediato esta apresentação, ou seja, não expõe diretamente o absoluto em si e para si, mas procura fazê-lo a partir de como este se dá à consciência em um processo minucioso. A consciência que se tem em vista aqui pode ser entendida como uma consciência individual ou um sujeito individual, ou ainda como um eu finito⁶, e, mais

⁶ “Ao conceber assim a *Fenomenologia*, Hegel parece decerto propor-se a uma dupla tarefa. Por uma parte, quer introduzir a consciência empírica no saber absoluto, na filosofia – que é para ele o sistema do idealismo absoluto, o sistema no qual a consciência de si e a consciência do ser se identificam; por outra parte, quer elevar o *eu individual* ao *eu humano*.

(...)

A consciência empírica considerada era a consciência singular que deve ir progressivamente retomando consciência da experiência da espécie e, ao se formar no saber, deve também formar-se em uma sabedoria humana, deve aprender sua relação com as outras consciências, aprender a necessidade de uma mediação da história universal para que ela própria possa ser consciência espiritual” (HYPPOLITE, p.58).

“Como consciência, o espírito nos apresenta como a figura da consciência de um indivíduo singular finito segue, na *Fenomenologia*, o desenvolvimento ideal do homem que de um ser meramente sensível chega a converter-se em um consumado filósofo. [Este movimento] enquanto história da autoconsciência do homem até chegar a filosofia, constitui um preâmbulo propedêutico ao sistema de Hegel” (MURE, 1988, p.73).

corretamente, como um indivíduo universal do qual todos os indivíduos finitos participam, o qual tem de alcançar o espírito de seu tempo ou o desenvolvimento científico ou filosófico até então atingido por méritos próprios⁷. Deste modo, elevar-se ao saber absoluto é acompanhar a consciência natural em seu movimento de conhecer o absoluto, em seu movimento de conhecer o que vem a ser o verdadeiro saber científico ou a filosofia. Por isso, Hegel acredita e afirma que antes de começar o movimento mesmo da consciência em seu conhecer se esteja de acordo sobre o próprio conhecer (§73-75). Neste sentido, a abordagem começa com uma análise do conhecimento onde o que se procura é uma espécie de conhecimento do conhecimento do que se quer se conhecer, pois, uma vez que se pretenda chegar a um saber absoluto, não basta apenas estabelecer um conhecimento de algo específico, mas o conhecimento do conhecimento daquilo que se quer conhecer, ou seja, é necessário refletir também sobre o como se dá o conhecimento da consciência ou do sujeito enquanto se conhece.

O problema do conhecimento é exposto, inicialmente, com o problema do instrumento ou meio, bem como com o *temor de errar*. Para Hegel, o medo do erro faz com que a ciência que conhece ou que pretende conhecer, em sua tarefa de buscar a verdade, instaure uma espécie de escudo contra a desconfiança em seu próprio conhecer ou em sua própria tarefa. Isto é, o medo do erro faz com que as ciências estabeleçam seus preceitos, suas teorias e suas acepções de maneira fechada, impossibilitando que o erro possa vir a ser instaurado através de uma reflexão a partir de suas teorias, acepções, etc. Conforme a obra, este medo da desconfiança instaurada em uma teoria ou este medo do erro⁸ fez com que surgissem diversas formas de

⁷ Cabe destacar que a consciência, quando tomada de forma geral, representa o conjunto de todas as consciências individuais ou sujeitos específicos. Esta pode ser entendida como uma oscilação entre o sujeito, o individual e o absoluto, entre as partes e o todo, as quais são tomadas de forma diferente em determinados contextos dependendo do que se tem em vista. Ver § 27-29 onde Hegel descreve as características do indivíduo universal, bem como a sua tarefa na *Fenomenologia*, qual seja, a de ser conduzido por si mesmo a formação cultural, ou a ciência superior.

⁸ O medo do erro ou o temor de errar é próprio de uma forma de filosofar que não aceita que seus princípios sejam criticados, que não aceita que sua teoria seja analisada interiormente, pois se tem o medo de que a teoria possa ser refutada ou superada.

conhecimento com determinações e limites característicos. A limitação do que se pode conhecer e a determinação de como se pode conhecer, fez com que o conhecimento fosse delimitado por determinadas teorias impossibilitando a crítica e a expansão dos mesmos. Sem tal limitação, segundo Hegel, corria-se o “risco de alcançar as nuvens do erro em lugar do céu da verdade” (§73). (Aqui Hegel apresenta uma crítica aos saberes que entendem conhecimento e objeto – o absoluto – devam aparecer separados por serem supostamente de natureza diferente e assim como leis distintas e próprias).

Conforme o pensamento de Hegel, esta convicção de determinados sistemas filosófico de limitar de modo separado o que é conhecimento e o que é objeto de conhecimento, estabelecendo-os como distintos, constitui-se um contra-senso como veremos a seguir.

Para Hegel, tais concepções entendem o conhecimento como uma espécie de “instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado” (§73). O autor analisa tais concepções, que podem ser entendidas, em geral, como características de duas concepções filosóficas, a saber, o idealismo e o realismo. Com esta análise o autor rechaça ambas alternativas, porque tais operam uma espécie de cisão entre o conhecer e o conhecido, entre o sujeito do conhecimento (a consciência natural) e o seu objeto (absoluto). As alternativas, no entanto, não são recusadas simplesmente pela separação que efetuam, mas pelos efeitos de tal cisão, isto é, porque colocando o conhecimento ou o ato de conhecer fora do absoluto, o próprio conhecer, nestas condições não poderá ser concebido como verdadeiro, ou como algo que possa alcançar o absoluto. Isto porque o absoluto não tem exterior, uma vez que tudo abarca. Segundo o autor, o conhecer não pode ser um instrumento ou meio exterior ao absoluto (não pode ser um instrumento porque ao aplicar-se sobre o objeto o apreenderia com alterações efetivadas pelo instrumento não deixando o absoluto se manifestar; e

não pode ser como um meio porque não nos chegaria a verdade de fato, mas a verdade como é dada por esse meio), mas deve estar integrado com o absoluto, uma vez que o conhecer sempre participa do absoluto, ou seja, o absoluto, como o verdadeiro, estará sempre presente no conhecer. Por isso, o efetuar de mudanças (cisão – pode ser compreendida como a própria cisão sujeito-objeto) ao se conceber o absoluto pelo fato de ser apreendido por um instrumento ou um meio, somente propicia um afastamento do mesmo, o que impede seu alcance (§ 73-76)⁹.

Esta maneira de conceber o conhecimento é efetivada por Hegel como uma espécie de inserção de desconfiança na própria desconfiança, ou ainda a inserção da dúvida de que o medo de errar possa ser ou de fato seja o medo da verdade. Verdade esta que se estabelece não pela distinção ou delimitação entre o conhecimento e o conhecido, mas que procura a implosão desta cisão ou separação; verdade esta que quer alcançar o ponto de união ou de ligação entre sujeito e objeto no processo de conhecimento (§ 73-74)¹⁰.

Deste primeiro procedimento crítico empreendido na Introdução pode-se destacar dois elementos que estarão presentes no todo da obra, a saber: 1) a procura pela dissolução da cisão entre sujeito e objeto, como já apontamos; 2) e a efetivação de tal tarefa através de uma crítica interna/imanente, que adentra nas diversas formas de consciência ou de experiências da consciência, bem como, de modo geral, de ciência, procurando encontrar os erros e os acertos progredindo na medida em que supera (e guarda) cada momento em vista de alcançar um saber absoluto.

A partir destes dois elementos pode-se trazer presente a questão da dialética como método de desenvolvimento do sistema, bem como a importância, neste âmbito, do termo

⁹ Sobre isso afirma CHIEREGHIN: “O absoluto está já plenamente presente no ponto em que a coisa toca o instrumento, porque ali se contém já quer a destruição da linha de demarcação que se pretendia traçar entre o conhecer e a coisa, que a dissolução do conhecer como instrumento estranho ao objeto” (1994, p.31-34).

¹⁰ *Ibidem*.

alemão *Aufheben*¹¹. A dialética é caracterizada pelo movimento chamado de *Aufheben* que significa, de forma geral, superar e guardar (bem como, suspender, preservar e sustentar). *Aufheben* pode ser entendida como a principal característica do movimento dialético, e, assim, principal elemento no movimento de determinação do sistema filosófico de Hegel. O movimento de determinação do sistema filosófico hegeliano se estabelece de modo a apresentar uma espécie de teoria, adentrar na mesma, analisá-la internamente, criticá-la e superá-la (guardando-a) em vista de uma visão que seja mais completa e ampla. No entanto, este movimento não é apenas uma superação, mas também uma preservação do pensamento ou teoria inicialmente criticada. O resultado do movimento dialético é uma espécie de síntese de duas teorias, ou pensamentos que num primeiro momento pareciam incompatíveis, porém pela análise interna se demonstram complementares. Neste trabalho, *Aufheben* é apontada como superação que é diferente de refutação apenas, pois procura manter o aspecto de preservação (o guardar) da teoria a ser criticada e mesmo superada.

Um outro elemento a ser apresentado pela Introdução diz respeito ao caminho que deve ser tomado pela consciência em seu movimento em direção ao saber absoluto. Intimamente ligado ao aspecto anterior, o elemento a ser apresentado aqui procura demonstrar que a consciência não se movimentará sem cometer erros ou enganos, e, assim, não encontrará o saber absoluto na primeira tentativa ou primeira forma de saber que se apresentar.

Assim como foi demonstrado anteriormente, a ciência em seu aparecer ou em sua tentativa de se tornar verdadeira, estabelece-se muitas vezes como limitada, como incapaz de alcançar o saber absoluto. Sendo que esta obra procura demonstrar e descrever os movimentos da consciência desde seu aparecer mais ínfimo e natural até alcançar o saber absoluto, percebe-se, com as demonstrações do autor, que a ciência (entendida como um movimento da

¹¹ Ver: INWOOD, 1998, p.302.

consciência que pretende alcançar a verdade) ao se apresentar ou ao aparecer, ou ainda no momento de seu surgir, configura-se frente ao saber absoluto como uma mera aparência (como um fenômeno): “ a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma aparência [fenômeno]: seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade” (§76).

O manifestar-se da ciência em sua imediatez e parcialidade não é de imediato o manifestar-se da verdade ou do saber científico. O *aparecer da ciência*, como vimos antes nas posições criticadas por Hegel (idealismo e realismo), assim o é porque se configura como aparência (*Schein*) do saber, ou seja, não é o saber verdadeiro ainda, podendo ser entendido como uma tentativa, precisando passar pelo crivo da especulação e da crítica que o colocará a prova. O *aparecer da ciência* se manifesta não apenas de uma forma, mas de diversas formas (diversas teorias filosóficas, concepções de mundo e de realidade) e serão classificadas já de início por Hegel como não-verdadeiros (§76-78).

Para que a ciência (enquanto saber aparente) consiga progredir em seu percurso e tornar-se de fato ciência, faz-se necessário que a consciência encare esta ciência como parte da ciência ou do saber absoluto, como algo que manifeste alguma coisa do absoluto, ou uma “sinalização para a ciência”, ou seja, como um *saber que aparece*, isto é um *saber fenomenal*, que não apresenta aquilo que se procura, seja pela sua limitação ou por qualquer outra coisa, mas que fornece pistas em direção do objeto que se busca (§76).

A consciência terá por tarefa examinar este *saber fenomenal*¹² (que é produzido por ela mesma também), expô-lo como tal e verificá-lo como tal. A necessidade de que esta tarefa da consciência se efetive se justifica por dois motivos, a saber: 1) porque como fenomenal, a

¹² A ciência ou o saber fenomenal não podem ser considerados aqui como um saber que fora dado para a consciência e esta tem que analisá-lo e expô-lo. Este saber ou esta ciência são produzidos pela própria consciência, por força própria.

ciência aparente não expressa ainda a ciência verdadeira e, para alcançá-la, é necessário livrar-se dos momentos que não o dizem respeito, encontrando seu ponto de engano e de erro, bem como sua parcialidade, ou seja, verificando por que não podem ser a ciência verdadeira (§77); 2) e porque somente pelo exame interno e que supere a ciência que aparece é possível progredir em direção ao absoluto, sendo que este exame somente poderá ser feito pela consciência (§78).

Com a necessidade deste movimento, aparece como central o conceito de consciência, bem como o papel que lhe fora conferido¹³. À consciência é conferido o papel privilegiado de manifestação e de aparecimento do *saber não real*, ou a *aparência da ciência* (bem como o seu oposto, ou seja, a manifestação do absoluto). A consciência de posse e com relação, por si mesma, com diversos saberes aparentes, não reais e não verdadeiros, representa os caminhos do engano, do erro, da ilusão, do desacerto ou, em outras palavras, dos descaminhos pelos quais o homem tentou e tenta contemplar o conhecimento científico. Nestes caminhos errantes a consciência de imediato logra-se estar de posse da verdade e do saber absoluto, mas percebe-se posteriormente que desviou do bom caminho, qual seja, o caminho que conduz ao saber absoluto. Tais desacertos da consciência serão superados em sua totalidade somente ao alcançar o saber real ou o saber absoluto (§78) (que também se manifestará na e pela consciência, porém em outro nível de desenvolvimento ou em um momento mais rico de mediações e relações que apontam para o “final” do processo).

¹³ A consciência aqui é tomada em sua generalidade, podendo ser entendida como uma consciência individual, finita, imediata e natural de um ser humano qualquer. É por ela que ser humano pode dizer que tem consciência de alguma coisa, de algum conhecimento. É nela que a ciência aparece, mas não por um movimento “de fora pra dentro”, ou seja, incluso exteriormente na consciência, mas como resultado de suas próprias concepções e conhecimentos.

Sobre o papel da consciência CHIEREGHIN diz o seguinte: “A essencialidade da consciência manifesta-se assim ao aparecer da ciência. Se o encargo da ciência é o de saber distinguir a manifestação do saber autêntico de sua contra facção, importa pôr a descoberto o lugar cujo interior semelhante encargo se pode propor. Ora, o lugar onde alguma coisa pode aparecer e ter a pretensão de ser verdadeira é a consciência, a consciência também constitui o lugar onde a aparência do saber pode desvanecer-se na manifestação da sua verdade. O exame do método segundo o qual que se acerte preliminarmente o modo de ser da consciência que se apresenta como sujeito do saber aparente” (1994, p.36).

O que importa agora é delimitarmos o que significa estes desvios de caminho que levam a outra coisa que não ao saber absoluto. Conforme o texto, estes caminhos e desacertos podem ser entendidos como o *caminho da dúvida* ou ainda como o *caminho do desespero*, porque a consciência passa a perceber que aquilo que tinha tomado como verdadeiro demonstra-se como um engano, como uma ilusão, sendo que se percebendo-se do erro e de seu vacilo larga de posição e parte para outra concepção de forma “desesperada”, abandonado por completo a sua posição anterior:

...esse caminho pode ser considerado o caminho da *dúvida* [Zweifeln] ou, com mais propriedade o caminho do desespero [Verzweilfung]; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes (§78).

Assim a dúvida, ou caminho por ela conduzido, tem o poder de descrever “a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal”, ou seja, tem o poder de perceber que o saber fenomenal na realidade não passa de um engano ou de um erro e que é preciso abandoná-lo e buscar o que se procura em outro lugar (§78). O caminho da dúvida apresenta-se assim como fundamental para o procedimento que pretende partir de uma consciência imediata e ascender até o saber mais completo, pois consegue detalhar como se dá realmente este caminho e, dessa forma, como ele é efetivado pela consciência¹⁴.

Hegel alerta para o cuidado que é preciso ter frente ao caráter negativo do caminho dúvida que aponta para os erros e enganos da consciência. Neste sentido, apesar de que ao

¹⁴ Aqui se percebe a importância da crítica imanente efetiva, uma vez que em é somente analisando com precisão as diferentes formas de conhecer que é possível superar e guardar as mesmas, bem como poder se fazer um crítica consistente e válida.

perceber-se que a consciência está determinada pelo erro em sua pretensão de verdade e por esse motivo abandonar tal pretensão, e neste abandono aparecer uma espécie de vazio ou nada, que é gerado por uma espécie de ceticismo, este vazio ou este nada não representam a impossibilidade de que algo de novo seja composto ou projetado. Ou seja, ao superar uma concepção de verdade o que surge é um nada (que guarda a concepção anterior de forma negativa) pronto para acolher uma nova concepção de verdade¹⁵. Desta maneira, a negação de um desacerto abre espaço para uma nova concepção de verdade mostrar sua validade (abre espaço para uma nova experiência da consciência), ou seja, a negação quer alcançar um conteúdo positivo que passou pela especulação e pelo exame (§79).

A gama de saberes aparentes apresentados, analisados, superados e guardados pela consciência representa a sua formação em vista da ciência¹⁶, porém por via negativa, ou seja, não apontando diretamente e imediatamente para aquilo que é a ciência verdadeira, mas negando aquilo que de fato não é, isto é, promovendo mediações, relações, enriquecendo o processo dialético. Desta forma, somente após a consciência ter passado por todas as formas de conhecimentos equivocados, por todos os caminhos desacertados ou, ainda por todos os

¹⁵ CHIEREGHIM caracteriza, de forma metafórica, este momento (o momento do nada ou do vazio) como uma espécie momento da cegueira, que em comparação com a visão, verificamos que ao olhar em nossa volta damos saltos de objeto em objeto, de fato estes saltos (ou a *passagem* de um objeto a outro) são os que permitem distinguirmos os objetos, bem como o que possibilita o surgimento de um novo objeto (1994, p.40).

Não obstante, conforme o texto, podemos acrescentar aqui que apesar deste salto ou desta recusa de um objeto por outro substituir inteiramente o primeiro pelo segundo, assim como propõe inicialmente o texto, verificamos que o segundo passo frente um primeiro que fora recusado, somente é possível pela recusa interna do primeiro. Recusa interna porque somente após verificar a sua insuficiência é possível recusá-lo; e verificação esta que somente será por uma análise interna. Mas o que queremos destacar aqui que o segundo momento, frente ao todo do processo, é uma espécie de “resultado que contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro” (§87), ou seja, o saber aparente recusado, fora recusado em parte, sendo que seu maior problema é a sua pretensão de ser o próprio saber absoluto, o que, pela sua parcialidade, impede que assim seja sustentado. Aqui se apresenta uma característica do movimento dialético que é característico da obra hegeliana, a saber, a afirmação e a negação da afirmação por um elemento que lhe seja contraditório, ou seja, ao verificar a insuficiência de um saber aparente, a consciência procurará o saber absoluto em seu contrário. O movimento, porém não acaba nesta fase, pois posteriormente vem o movimento que afirma os dois momentos anteriores como complementares e assim resgata a verdade de cada um dos momentos.

¹⁶ Ou nas palavras do autor “a série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência” (§78).

descaminhos que ela própria empreendeu é possível alcançar a sua meta. Por este motivo temos que: “a meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito” (§80).

Ou seja, após ter verificado todas as possíveis formas de conhecimento, a consciência percebe-se que o saber absoluto não pode ser encontrado em nenhum, porque se apresentam como parciais, mantendo cisões e a dicotomia entre o conhecimento e o conhecido. A verdadeira ciência somente será alcançada quando a consciência em seu movimento chegar ao conhecimento que corresponde e se identifica com conhecido, e quando a consciência perceber que participa da sua “lógica”, ou que está inserida no próprio absoluto. Não obstante, a consciência somente conhecerá o saber absoluto quando disto se perceber. Neste sentido, qualquer forma de saber que ficar em uma etapa que não alcançar este momento será falsificado e não será aceito como verdadeiro.

Se ao final do processo o conhecimento corresponder ao conhecido, então a consciência, que é a que conhece, corresponderá ao absoluto, que é o conhecido (§80). Desta maneira, a cisão entre sujeito e objeto desaparece.

O movimento da consciência testando seus descaminhos em busca da sua meta pode ser entendido como a *experiência da consciência*. Conforme a obra, este movimento de experiência da consciência é um movimento dialético, pelo qual a consciência mesma desenvolve-se a si mesma experimentando-se, analisando-se e criticando-se frente às concepções empreendidas que são incompletas e unilaterais, sendo que a partir de suas conclusões um novo saber ergue-se (§86).

Cabe-nos perguntar qual é o *padrão de medida* pelo qual a consciência consegue distinguir entre os seus descaminhos, ou seja, cabe-nos perguntar por que artifício a consciência

é guiada em sua elevação ao saber absoluto. De onde vem a medida que permite consciência refutar um conhecimento determinado? Como a consciência consegue saber que o saber que se apresenta é um saber fenomenal e não o saber absoluto, ou ainda, de onde vem a medida para que a consciência faça sua experiência fenomenológica?

Sobre a necessidade do padrão de medida escreve o autor:

Parece que essa exposição, representada como um *procedimento da ciência* em relação ao saber *fenomenal* e como *investigação* ou *exame da realidade do conhecer*, não se pode efetuar sem um certo pressuposto colocado na base como *padrão de medida* (§81).

Neste sentido, para Hegel, a questão do padrão de medida mostra-se essencial frente ao empreendimento filosófico que se tem em vista. Primeiramente, porque possibilita o desenvolvimento do projeto filosófico e assim o avançar autônomo da ciência. E em segundo lugar, porque permitirá distinguir entre o saber fenomenal e o saber que se está procurando. Assim, o padrão de medida indicará o correto procedimento a ser tomado pela consciência em sua busca pela ciência.

Uma vez que aquilo que está sendo investigado é um saber fenomenal que aparece na consciência por força da consciência mesma, que se configura como aparece ou da forma como surge, e, na medida em que aparece ou surge, é experienciado pela consciência mesma, o padrão de medida deve estar, premilinarmente, de acordo com a consciência, pois é ela quem examina tal saber.

Para chegar ao padrão de medida mais cabível ao projeto que se tem em vista, Hegel recusa dois padrões de medida que fazem referência a determinadas teorias filosóficas. O motivo pelo qual tais padrões são recusados retomam as linhas gerais do projeto

fenomenológico, qual seja, o de não efetivar a superação de separações ou de dicotomias entre, por exemplo, sujeito e objeto (“...a natureza do objeto que investigamos ultrapassa essa separação ou esta aparência de separação e de pressuposição” §84). Este elemento aparece porque nos §82-83 ora se tem uma espécie de dicotomia que pretende enfatizar o *em-si* ou o objeto, como sendo padrão de medida, ora pretende-se defender o *para-si* ou o sujeito como sendo aquele que estabelece o padrão de medida.

Sendo um movimento fenomenológico, a consciência em sua experiência não poderá livrar-se de seus descaminhos e de seus desacertos através de um padrão de medida que lhe seja exterior. Por ser um saber que brota por força da consciência mesmo este saber somente pode ser recusado, como fora apresentado, pela sua superação que se dará através de um outro saber fomentado pela própria consciência. Isto significa que não pode haver uma imposição de padrão de medida exterior ou extrínseco a consciência, de forma que já se estivesse estabelecido, e à consciência caberia apenas conformar-se com o mesmo.

Pelo contrário Hegel afirma o seguinte: “a consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma” (§84).

Isto significa que o padrão de medida válido para que a experiência da consciência efetive a passagem pelos diversos saberes aparentes em direção ao saber absoluto é gerado pela própria consciência. É a consciência mesma que se experimentando a si mesma nos diversos saberes (descaminhos), percebe-se dos erros, de sua ilusão e parte para uma nova concepção que lhe pareça mais sensata e que possa elevá-la até o saber absoluto. A comparação entre os resultados alcançados pela consciência e o seu objetivo se dará no interior da consciência mesma, porque sendo que o saber absoluto será alcançado, em tese, por um movimento da

consciência e será revelado a ela, somente comparando-se consigo mesma verificará o quanto ela está perto do mesmo:

Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro, consciência de si mesma: a consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade. Enquanto ambos são para a consciência, ela mesma é sua comparação: é para ela mesma que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto (§85).

O exame segundo o padrão de medida pode ser descrito da seguinte forma: sendo o que se pretende alcançar é o saber absoluto, na medida em que a consciência não reconhece em seu conhecer algo que a satisfaça plenamente (ou até não encontrar um ponto onde o saber não precise ir além de si mesmo, ou ainda até não alcançar o patamar onde o sujeito corresponde ao objeto e vice-versa), a consciência por méritos próprios continuará buscando, pois, uma vez que não tem em mão o objeto que necessita, não tem capacidade de saber se o seu conhecimento é verdadeiro ou não, podendo fazer isto somente quando o encontrar. Neste sentido, a consciência em seu percurso, depara-se com muitos erros e enganos, uma vez que o objeto ainda não lhe fora encontrado, tendo que ela mesma, por si encontrá-lo. Para ajudar a elucidar este ponto e assim melhor compreender e expor como se dá a “aplicação” do padrão de medida pela consciência podemos citar:

O objeto parece, de fato, para a consciência, ser somente tal como ela o conhece. 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*; e que, portanto, também não pode examinar seu saber no objeto. Mas justamente porque a consciência sabe em geral sobre um objeto, já está dada a distinção entre [um momento de] algo que é, *para a consciência*, o *Em si*, e um momento que é o saber ou o ser do objeto *para a consciência*. Caso os dois momentos não se correspondam nesta comparação, parece que a consciência deva então mudar o seu saber

para adequá-lo ao objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto; junto com o saber, o objeto torna-se também um outro, pois pertencia essencialmente a esse saber (§85).

Com esta passagem do texto, podemos verificar a inquietação da consciência em sua busca pelo saber absoluto (uma vez que não basta apenas verificar a relação entre o saber e o objeto, ou seja, a correspondência, mas também examinar o saber enquanto saber de algo ou do objeto), bem como podemos verificar a força do padrão de medida que como algo imanente à consciência promove o movimento dela mesma e assim o movimento da obra como um todo.

Cabe ressaltar ainda no tocante do padrão de medida em sua relação com o saber absoluto, que pelo fato da consciência transitar por diversas formas de saberes aparentes, para cada um destes saberes recusados os motivos de tal recusa podem apresentar-se distintos. Conforme o texto, isto indica que não apenas os saberes são alternados e recusados, mas também acontece o mesmo com o padrão de medida que não fica sempre o mesmo. Pelo contrário, evolui na medida em que o saber evolui. Desta forma, “o exame não é só um exame do saber, mas também de seu padrão de medida” (§85)¹⁷.

¹⁷ Este parágrafo é importante, pois além de expor uma crítica ao realismo e ao idealismo, expõe também as acepções gerais do autor sobre o movimento de mudança, de recusa ou de superação no âmbito da ciência ou do saber. Esta abordagem apresenta que nas teorias ou nos saberes científicos existe uma relação entre o objeto e o saber deste objeto (sujeito ou a própria teoria científica) (entre o momento da verdade e o momento do saber, entre o *em si* e o *para a consciência*), sendo que tal relação é dada por uma determinada adequação. Esta adequação pode aparecer de duas formas, a saber: 1) adequação de uma teoria ou de um saber a uma determinada forma de compreender o objeto; 2) ou a adequação de uma determinada forma de conceber o objeto a uma determinada teoria; apesar de que ambas representam características de saberes cuja a matriz é distinta, o que importa aqui é que estas características representam o movimento de um saber, ou seja, representam uma ciência em sua tentativa especulativa de, demonstrando as suas verdades, abarcar seu objeto. O que Hegel quer destacar aqui não é o momento de adequação, mas o momento de inadequação entre o objeto e o saber que o pretende dizê-lo. Ou seja, Hegel quer demonstrar que quando o saber não encontra o que busca (a sua certeza) no objeto que se apresenta, ou ainda que o objeto não transmite (a verdade) o que o saber procura, dá-se uma inadequação entre o saber e o seu objeto. Esta inadequação faz com que se promova a recusa tanto do objeto quanto da teoria, o que por sua vez promove uma nova busca. Este movimento prova a interdependência entre objeto e saber, ou entre sujeito e objeto, uma vez que a forma como o objeto é observado depende da teoria ou do saber que lhe abarca, bem como o saber é definido pela forma como compreende o objeto. Assim padrão de medida e objeto se movimentam com o avançar da ciência ou da consciência fenomenal rumo ao saber absoluto.

Esta equiparidade indica o caráter progressivo da *Fenomenologia*, bem como indica que assim como o padrão de medida da primeira experiência pode apresentar-se frágil e incipiente, com o contrário acontece na medida em que a consciência aproxima-se do saber absoluto. Assim, o padrão de medida realmente relevante somente será alcançado no final do processo (*Idem*).

Sendo que o movimento da *Fenomenologia* é efetivado de forma autônoma pela consciência, no que diz respeito aos espectadores desta experiência da consciência, Hegel diz que resta aos espectadores (ao *para nós*) apenas o puro observar, classificando como supérfluo a intromissão de qualquer coisa que seja exterior a própria consciência (§85). Coerente com esta perspectiva, Hegel pretende “apenas descrever” em sua obra esta experiência da consciência sem interferir extrinsecamente, pois, segundo ele, a própria consciência não permitiria isso.

O processo de desenvolvimento da consciência natural apresentado até aqui versa eminentemente pela forma de como deve ser concebido este processo. Ou seja, assim como apresentamos no início desta parte, os elementos até agora estudados evidenciam algumas indicações metodológicas e procedimentais que orientam formalmente o caminho fenomenológico. Neste sentido, expressam a *necessidade* pela qual o caminho fenomenológico está impregnado. Necessidade esta que não é dada exteriormente, como fora explicitado, mas que é engendrada pelo próprio movimento que se tem em vista e pelo objeto que se busca. Necessidade que, de antemão e em suas linhas gerais, nos demonstra como deve proceder o vir-a-ser da consciência, ou ainda o vir-a-ser da ciência (o aparecer da ciência). Por este motivo, conforme nos apresenta o autor, os elementos apresentados até aqui já são ciência mesmo, ou seja, já é o fazer-se da ciência do saber absoluto (§88).

Tendo definido o método de desenvolvimento e de procedimento da consciência natural, o próximo passo consiste em aplicar estes elementos que caracterizam o método de desenvolvimento da obra. A aplicação dos mesmos será promovido pela consciência e no interior de si mesma. O aspecto formal deste desenvolvimento precisa efetivar-se. Para tanto, o movimento de desenvolvimento será efetivado assim como foi apresentado nesta introdução, a saber: partindo da certeza mais imediata e evoluindo *peri passo* até o saber absoluto. A efetivação será apresentada através do avançar da consciência pelas suas diversas figuras. A primeira figura da consciência, a certeza mais imediata, representa o saber em sua primeira aparição, e será o primeiro fenômeno do conhecimento. A consciência neste ponto é ingênua e manifesta-se condicionada pela sua certeza imediata, advinda de sua própria natureza, sem uma reflexão mais aguçada. Ou seja, representa a consciência em sua primeira experiência com o “mundo externo” ou com o objeto. Já neste primeiro movimento podemos por a prova a intenção da *Fenomenologia* que é a de elevar a consciência desde seu saber mais ingênuo e natural até o saber do absoluto.

Com o início do processo do saber fenomenológico para além da Introdução, aquilo que se manifestou na Introdução como uma análise do saber que conhece se efetivará de forma determinada, ou seja, adentrando em forma específicas de saber. Sendo assim, a obra irá adentrar no conhecimento propriamente dito, investigando os momentos não abstratamente em sua generalidade, mas na sua relação com os mesmos, perpassando assim os diversos saberes e verificando sua validade.

O trabalho se detém mais especificamente, primeiramente, em demonstrar como o idealismo objetivo de Hegel se efetiva na certeza sensível na medida que a consciência, dando as leis a si mesma se movimenta e se experiencia. Com esta análise se procurará demonstrar o

tratamento que a consciência no saber da certeza sensível dá as relações sujeito/objeto e universal/singular, procurando destacar o papel da linguagem neste processo.

2 . 0 . A crítica de Hegel ao realismo ingênuo

Sendo a *Fenomenologia* uma obra que pretende apresentar como se alcança o saber absoluto pelo seu empreendimento e desenvolvimento, surge a necessidade de se expor de forma crítica todo o processo pelo qual o próprio desenvolvimento é concebido. Para Hegel, isto

somente é possível debatendo-se com as várias formas de saberes possíveis e efetivados pelo homem, desde os mais ínfimos aos mais sofisticados, verificando-os. Ou seja, surge a necessidade de acompanhar o desenvolvimento da consciência imediata até que esta alcance de fato o saber absoluto, onde todas as mediações se efetivem. Para que este desenvolvimento se realize e o objetivo se cumpra, Hegel começa expondo inicialmente uma forma imediata e minimamente sofisticada¹⁸, ou mesmo sem nenhuma sofisticação, de saber que a consciência concebe. Este conceber, como foi explicado no capítulo anterior, deve ser entendido como algo que brote da própria consciência e não pode ser algo imposto de fora. Sendo concebido pela própria consciência e não imposto exteriormente, pode-se dizer que assim como um saber ingênuo e pouco sofisticado, também a consciência se apresenta da mesma forma e a característica, isto é, uma consciência ingênua e pouco sofisticada.

O primeiro passo ou a primeira forma de saber da consciência apresentado por Hegel pode ser caracterizado como a *certeza sensível*. Este é um primeiro passo porque representa a consciência em sua primeira e menos sofisticada forma de saber¹⁹. Saber este que representa, por sua vez, uma consciência também pouco sofisticada e que se rende ao que de imediato lhe aparece crendo ser esta a sua verdade, ou seja, a consciência vê no objeto de seu saber a sua verdade.

¹⁸ Sofisticada aqui pode ser entendido como um movimento de reflexão crítica sobre um saber que emerge, quando se diz pouco ou nada sofisticada, quer se dizer como pouca ou sem nenhuma reflexão crítica, isto é, um saber ingênuo.

¹⁹ “Primeiro” não significa início ou mesmo começo de um sistema filosófico. Uma vez que o que se tem em vista é um saber absoluto concebido de forma dialética, não se tem necessariamente um início ou um fim, mas um todo no qual estão inseridos todas as formas de saber. Como poder-se-á perceber no decorrer do texto, mesmo nesta primeira forma de saber já estão contidos elementos do saber absoluto, que se assim fosse considerado seria o final do sistema filosófico. A exposição da certeza sensível nesta primeira parte pode ser entendido como um apelo didático estabelecido pelo autor, uma vez que “começa”, justamente, pela consciência imediata, ou seja, a que é a menos crítica e desenvolvida de todas, sendo que as formas subsequentes apresentam-se como mais desenvolvidas e sofisticadas.

Neste capítulo, procurar-se demonstrar como a figura da certeza sensível pode ser entendida como o realismo ingênuo. Pretende-se analisar o saber do mesmo (do realismo ingênuo ou da certeza sensível) acompanhando o desenvolvimento e a apresentação da consciência mesma assim como a *Fenomenologia* expõe. Posteriormente, será apresentada a superação deste conhecimento ou desta forma de saber, para tanto serão demonstrados os motivos da impossibilidade de tal saber se configurar assim como ele se propõe. Com isto, procura-se expressar alguns elementos essenciais frente ao projeto hegeliano exposto nesta obra, como por exemplo, a impossibilidade da instauração, pela consciência, de um saber imediato, baseado apenas na certeza sensível ou no seu saber do imediato, ou seja, a impossibilidade de conhecer o singular, bem como a impossibilidade de conhecer a realidade exterior²⁰.

2 . 1 . Realismo ingênuo e a certeza sensível (definição)

A certeza sensível, enquanto um saber, representa o momento mais imediato, ingênuo, natural e comum da consciência. A certeza sensível se expressa como o saber da consciência imediata (*saber imediato*) por ser a primeira forma de saber (primeira forma de saber que aparece) pela qual a consciência inicia seu processo de desenvolvimento²¹. Por ser o primeiro momento ainda se apresenta com a ausência de qualquer sofisticação e tem como certeza aquilo que inicialmente e imediatamente lhe aparece. Compreendida dessa maneira, a consciência

²⁰ Esta impossibilidade aponta para outros elementos fundamentais para a compreensão da obra hegeliana, como por exemplo a unidade entre ser e pensamento, e assim, conseqüentemente, como a certeza sensível demonstra (mesmo que ainda de forma incipiente), a dissolução da separação entre objeto e sujeito e entre singularidade e universalidade.

²¹ Pode-se dizer que a consciência que está a se experimentar, não se sabe ainda como um primeiro saber frente a uma quantidade de saberes posteriores e mais sofisticados, pelo contrário, entende-se como único e verdadeiro saber (“o *mais rico* conhecimento” §91). Neste sentido, não se considera nem um início de um desenvolvimento e nem seu ponto mais elevado, mas apenas o único saber. Somente a sua auto-análise irá revelar que seu saber deve ser substituído por um outro, e somente após o processo ter chegado ao seu ponto mais elevado será possível perceber de forma clara cada saber pelos quais a consciência passou (ver também nota 16).

enquanto certeza sensível apresenta-se também com um *saber do imediato*, ou seja, saber daquilo que lhe aparece de forma imediata e singular:

“O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - saber do imediato ou do *essente*. Devemos proceder também de forma *imediate* e *receptiva*, nada mudando assim na maneira como ele se oferece, e afastando de nosso apreender o conceituar” (§90).

Aqui cabe um esclarecimento e uma melhor distinção. O saber imediato é igual a primeira figura da consciência, sinônimo de certeza sensível, ou de consciência imediata, ingênua, natural e comum. O saber do imediato representa, por sua vez, o objeto do saber imediato, isto é, representa o que o saber imediato visa ou quer dizer (também pode ser entendido como uma opinião que assim como pode demonstrar-se como verdadeira pode ser também falsa). Assim, o saber imediato representa a figura da consciência ao passo que o saber do imediato representa o objeto tomado por esta figura. Não obstante, também existe uma terceira concepção de imediato que emerge com tal parágrafo, a saber, a relação que existe entre *nós*, que estamos observando o desenvolvimento fenomenológico, e o próprio desenvolvimento fenomenológico em sua primeira figura. Esta relação também deve ser imediata segundo Hegel, ou seja, a experiência fenomenológica da consciência deve se apresentar imediatamente *para nós* sem que tentemos alterá-la ou interferir nela de forma exterior ou com elementos que lhe sejam estranhos. Isto demonstra o caráter de autonomia da consciência em sua experiência destacado ainda na Introdução.

Delineando o que vem a ser este *saber imediato* e este *saber do imediato*, os quais representam, de forma geral, a primeira figura da consciência, poderemos classificá-lo como um saber que se caracteriza como realismo ingênuo. Isto é possível, porque a consciência,

ingenuamente (por não ter se desenvolvido suficientemente), ao conceber o saber imediato ou o saber do imediato, entende que este saber de fato lhe chega imediatamente, ou seja, que consegue alcançar a realidade assim como ela é. Em outras palavras, a consciência tem a pretensão de que em seu saber haja a correspondência entre a sua certeza e a verdade do objeto de forma imediata, onde a consciência já seja desde sempre uma consciência do objeto como ele é em si, não havendo qualquer distinção com o para si da consciência mesma. A consciência entende que o objeto exterior é seu saber e que seu acesso a ele é imediato, de forma que o atinja singularmente. Assim o realismo ingênuo, bem como a certeza sensível, podem ser entendidos como uma primeira acepção do saber, como uma acepção de uma consciência do senso comum, que não efetiva mediações, reflexão ou distinção, ou seja, que não efetiva uma análise de segundo grau ou nível sobre o saber, isto é, que não colocou a prova seu saber.

Esta concepção da certeza sensível (que é a do realismo ingênuo) precisa ser posta a prova, para que se verifique se realmente é capaz de cumprir o seu papel como se propõe. Mas, antes disso, é necessário pormenorizar qual é de fato o saber da certeza sensível e do realismo ingênuo, bem como saber sua pretensão para que a crítica possa ocorrer no interior dele próprio, ou seja, somente através de uma análise interna, perpassando os pressupostos e as conclusões de tal saber, será possível concluir algo sobre o mesmo, seja para superá-lo ou criticá-lo.

Uma vez que, na experiência da consciência que se apresenta na certeza sensível, a consciência pretende mostrar que o seu saber se dá de forma imediata, cabe a consciência que está em busca do saber absoluto verificar até que ponto seu saber pode se sustentar como imediato. Para a consciência, nesta primeira figura, o saber que nela se apresenta é resultado de uma pura apreensão, ou de uma intuição imediata da certeza sensível, ou ainda do objeto singular que lhe aparece sem qualquer interferência ou mediação. A relação entre a consciência

e o objeto é uma relação imediata, onde a consciência acha que aquilo que ela sabe, a sua certeza, é de fato o que o objeto é. O objeto por sua vez aparece na consciência em seu em si, em sua verdade, da forma como ele é.

O saber imediato, ou o primeiro aparecer (fenômeno) da consciência, aparece como o saber do imediato, isto é, a consciência se identifica plenamente com o objeto que lhe aparece (que vê ou que percebe). A consciência, assim, entende-se como uma experiência em que o objeto singular é acolhido em seu em si, sem fazer nenhuma oposição ou negação. Sem fazer nem sequer a indagação de que seus sentidos podem lhe fazer perceber as coisas de forma equivocada e falsa, bem como sem se questionar se o objeto pode se apresentar, e assim ser apreendido, de forma diferente como a que a consciência mesma determina. Não há distinção entre a consciência do objeto (saber do objeto na consciência) e o próprio objeto que aparece para a intuição ou para a apreensão por parte da consciência. Neste sentido, a certeza sensível²² tem a sua verdade naquilo que primeiro e imediatamente aparece ao saber da consciência, porque diz respeito unicamente ao que a consciência está de posse ou pretende estar possuindo, fazendo referência a este objeto e sem qualquer interferência. A consciência acredita

²² Cabe notar que neste primeiro momento Hegel não faz referência a nenhum saber científico, abordando por assim dizer os saberes não-científicos, ou seja, aqueles que dizem respeito ao senso comum, não podendo ser classificado ou comparado diretamente com alguma forma de conhecimento que de fato tenha sido defendido e expresso historicamente. Não obstante, aqui ficamos percebendo alguma semelhança entre o saber da certeza sensível e o empiricismo, porém não passa de uma semelhança que não se sustenta conforme indicam TAYLOR e PINKARD. Conforme TAYLOR, a certeza sensível não pode ser confundida com o conhecimento defendido pelo empirismo: “Este ponto de vista tem evidentemente uma certeza parecida com o empirismo. Ele não é idêntico ao empirismo, desde que ele certamente não é algo completamente específico. Mas a idéia de consciência como algo primordialmente receptivo, anterior a qualquer atividade intelectual (isto é, conceitual), é um reconhecido tema do empirismo, bem como é o ponto de vista de maior força ou certeza para a afirmação desta receptividade para qualquer julgamento que nós podemos fazer sobre as bases do mesmo” (p.141). Sobre a relação entre o empiricismo e o primeiro aparecer da consciência fenomenológica também escreve PINKARD: “De início, com estes tipos de considerações, Hegel, naturalmente, não está negando ou fazendo-se de cego frente as formas as quais são tipos de concepções empiricistas e pós-empiricistas que têm história própria. No entanto, a *Fenomenologia* não começa com esta história ou perspectiva, porque forja por si mesma (ou fornece a mesma) seus termos, como um começo desejado como *beg the question*” (p.22).

(ingenuamente) que apreende e intui a realidade assim como se apresenta e este é o seu saber (§90)²³.

Nesta relação imediata e direta entre a consciência e o objeto singular, a consciência crê alcançar o objeto em sua singularidade. Não obstante, a consciência também é representada como um singular, como um eu singular. Assim, o eu singular pretende dizer o objeto singular. Ou seja, para perceber-se do imediato a consciência não pode fazer uma relação multiforme, com diversos objetos, pelo contrário deve relacionar-se de forma singular, através de um eu singular e com um objeto singular²⁴. Ou conforme diz Hegel: “O singular sabe o puro *este*, ou seja, sabe o *singular*” (§91).

Até aqui classificamos, caracterizamos ou definimos a certeza sensível e o saber defendido pela mesma, assim como ela se pretende, ou seja, apresentamos como a consciência em seu primeiro aparecer, ou em seu primeiro contato com o objeto, concebe seu saber. Este saber mostrou-se como imediato, o qual pretende alcançar o objeto assim como ele é, mantendo sua singularidade, bem como a singularidade da consciência que se relaciona imediatamente com o objeto²⁵. Definimos também o saber da certeza sensível como realista ingênuo, porque a consciência ingenuamente crê que concebe a realidade assim como ela é, acreditando que

²³ Sobre este aspecto comenta HYPOLITE: “A consciência sabe imediatamente o objeto, relação imediata que está tão perto quanto possível de sua unidade” (p.99).

Sobre isso afirma MURE: “A certeza sensível é uma apreensão (*Auffassung*) imediata por debaixo de qualquer distinção entre verdadeiro e falso, mas é indubitável e também uma espécie de saber (*Wissen*), pois é a unidade de pensamento e ser” (p.76-77).

²⁴ Sobre a questão da singularidade afirma PINKARD: “Na certeza sensível, nós estamos certos de que estamos sentido um objeto individual, independente de qualquer outra elemento que possamos imputar sobre ele, e este sentir do objeto supostamente nos fornece o conhecimento do mesmo” (p.23).

²⁵ Cabe notar aqui, que para efeito de explicação e rigor para com o saber pretendido pela certeza sensível, não poderíamos distinguir entre sujeito e objeto, sendo que ao fazer, já está promovendo uma mediação como mostraremos a seguir.

consegue intuí-la plenamente em seu em si. No entanto, para que esta figura se desenvolva é necessário que ela seja posta a prova.

Para que seja posta a prova o saber da certeza sensível precisa mostrar-se como tal, ou seja, precisa mostrar que é possível conhecer o imediato, o singular; precisa demonstrar que a consciência se relaciona com o objeto diretamente. E também mostrar que o conteúdo de seu saber de sua certeza não vai além do que o objeto lhe transmite. Bem como, precisa demonstrar que o eu singular da consciência, que conhece e que sabe, consegue intuir ou apreender o objeto singular. Se assim conseguir se demonstrar a certeza sensível provar-se-á como a mais rica forma de conhecimento e saber, como a mais verdadeira e plena²⁶.

Até então o saber da certeza sensível mostra-se apenas como uma pretensão²⁷, qual seja, a de que este saber seja o saber verdadeiro. Mas para isto é necessário que ele se coloque por si mesmo (isto é, pela consciência) demonstrando-se e provando-se (se isto for possível), sendo assim o movimento crítico da fenomenologia inicia-se e a é partir dele que será possível evidenciar a crítica e refutação ao realismo ingênuo.

2 . 2 . O desenvolvimento fenomenológico da certeza sensível

Experiência fenomenológica, enquanto desenvolvimento crítico propriamente dito, somente inicia quando a consciência passa a analisar e a examinar seu próprio conhecimento,

²⁶ Se bem notarmos esta primeira figura da consciência de forma imediata, porém aparente, já tem a pretensão de ser o saber absoluto, de ser a união entre ser e pensar, entre objeto e sujeito. Cabe ver se tal figura consegue dar conta disso ou esta aparência não é mera aparência, mesmo.

²⁷ Aqui podemos entender melhor o título da unidade, qual seja, *Certeza sensível: o Isto ou o Visar*, ou seja, o saber do imediato aparece num primeiro momento como *visado*, isto é, como algo que a consciência *quer dizer*. A consciência visa ou quer dizer o imediato, no entanto é necessário que este visar ou este querer dizer se efetivem, ou que a consciência atinja de fato o visado ou diga o que quer dizer (o imediato) e não fique apenas na pretensão (o que não serve para o conhecimento, uma vez que este precisa ser posto a prova e mostrar-se como tal, não sendo apenas uma pretensão).

seu próprio saber²⁸. Ou seja, inicia quando aparece a exigência de que a consciência indique o que ela *quer dizer*, e busque o que ela *quer dizer* (ou o que ela visa)²⁹. O movimento fenomenológico inicia realmente quando a consciência volta-se criticamente contra si mesma ou sobre si mesma para verificar seu conhecimento. Assim, o movimento fenomenológico se dá quando o fenômeno ou o aparecer da consciência, enquanto um saber ou um conhecimento, passam a ser questionados pela própria consciência. Fenômeno aqui emerge com um duplo sentido, a saber, como o saber ou o conhecimento que aparece, e também como um saber aparente ou não verdadeiro. Não obstante, todo saber ou conhecimento precisam aparecer, mas somente um é verdadeiro e não aparente, qual seja, o absoluto. Nesta perspectiva, cabe a consciência, por um processo crítico e efetivo, de forma imanente, voltar-se contra si e verificar a validade de seu saber ou conhecimento.

Acreditando ser o saber do imediato e do singular a sua certeza sensível, cabe a consciência após ter visado isto, demonstrar se o saber do imediato é possível de ser dito, conhecido, ou ser objeto de inferência, e não ficar apenas como algo visado. Em outras palavras, procurar-se-á demonstrar se o objeto é de fato conhecido ou sabido de forma imediata pela consciência. Bem como, procurar-se-á demonstrar se a consciência é capaz de apreender, intuir ou saber de forma imediata o objeto visado.

O problema inicia quando a consciência pretende dizer o singular; quando a consciência procura apreendê-lo em sua imediaticidade. Com esta pretensão a consciência que já havia se demonstrado como a mais rica e verdadeira (pois pretendia num movimento imediato captar o

²⁸ Como fora dito no capítulo precedente que a consciência oferece a si mesma o seu próprio padrão de medida, o passo anunciado aqui é fundamental para o que Hegel tem em vista na *Fenomenologia*. Isto se dá porque nesta parte a consciência tendo evidenciado seu padrão de medida por si mesma o colocará a prova. Assim, o saber do imediato, ou seja, a certeza sensível, enquanto “o” saber da consciência, não se reduz a um simples saber, mas é, para além disso e acima disso, o padrão de medida da consciência mesma. Dessa maneira ao fazer uma análise e um teste de seu saber, a consciência está também testando e analisando seu próprio padrão de medida.

²⁹ Ver nota 27 sobre o visar ou o querer dizer.

absoluto, sem nada deixar de lado), torna-se a mais pobre e abstrata. Isto se dá porque seu dizer, ou seu saber, não podem ir além da pronuncia de algo extremamente indefinido, pois não possui mediações, caracterizado como uma espécie de conhecimento do *ser* do objeto. Ou seja, a busca por uma relação imediata, na medida em que o conhecimento que se busca é um conhecimento imediato, não permite que se estabeleça um relacionamento ou uma mediação, restando apenas a pretensa apreensão do ser mesmo do objeto em si (§91).

A consciência, nesta instância, somente sabe que ele (seu objeto) existe e que ele *é*, sendo que sua verdade somente pode expressar o *isto*. A consciência e o seu objeto não podem ser tomados como distintos (mas esta aparente identidade é ingênua, e decorrente de uma certeza sensível altamente realista), porque ambos representam o visar ou o querer dizer, e estes apenas podem expressar o *isto*, ou somente pode expressar que ele *é* (§91). Este movimento fenomenológico não se caracteriza por um conhecimento desenvolvido pela própria consciência em relação consigo mesma ou em relação com outros elementos quaisquer. Assim, a sua pobreza e sua abstração não dizem respeito ao que ela consegue expressar, mas aquilo que não consegue desenvolver ao expressar, qual seja um movimento crítico de mediação. Dessa maneira, dizendo simplesmente que algo *é*, ou o *isto*, a consciência não pode ser posta a prova, porque, ao que parece tal afirmação carece de conteúdo³⁰.

O *isto* enquanto o que quer ser dito pela consciência, enquanto ser (pois ele *é*), ou ainda enquanto saber do imediato, precisando ainda ser exposto, é dado pela consciência em forma de *exemplo*³¹; um *exemplo* da certeza sensível em sua pura imediatez. O *exemplo* será o que é

³⁰ Sobre o que a certeza sensível consegue expressar afirma MURE: “Em si mesma, no entanto, é um mero assinalar mudo, um querer dizer o que não pode dizer, uma intuição inteiramente inarticulada” (p.77).

³¹ O *exemplo* é a forma encontrada para que não se conceitue, não se determine e não se mediatize qualquer saber, mas o apreenda como ele aparece a consciência.

possível de ser apresentado pela consciência do imediato. Por ora, distingue-se o exemplo como o que não é essencial, frente a certeza sensível que é essencial (§92-93).

Ao distinguir, portanto, entre o exemplo e o essencial, promove-se segundo Hegel uma mediação³². Este movimento de distinção, entre a certeza sensível e um exemplo da mesma, que primeiramente é suscitado pelo *para nós*, ou por aquele que observa, também é seguido pela consciência por convicção própria e de forma distinta do *para nós* (§93).

Esta forma de exemplo, como uma representação do conhecimento que a consciência tem na certeza sensível, se demonstrará como uma valorização exagerada, num primeiro momento, do objeto do conhecimento frente ao sujeito que conhece (consciência). Não obstante, o exemplo também servirá como elemento de prova para que a primeira forma de conhecimento da certeza sensível seja superada.

Ao forçar a si mesma a dar a prova de seu saber (ou seja, a dar um exemplo de seu conhecimento), a consciência entra em um primeiro e falso caminho, a saber, o da distinção entre o sujeito e objeto. Este descaminho faz-se necessário, pois é uma forma de demonstrar a impossibilidade da certeza sensível como saber absoluto; bem como, enquanto descaminho, faz-se imprescindível negá-lo ou superá-lo em vista de uma compreensão que melhor atenda as exigências de um saber absoluto.

Com o exemplo, o descaminho se dá de duas formas, a saber, o descaminho frente ao saber absoluto, como fora exposto acima, e também o descaminho frente ao projeto da certeza sensível, que pretendia compreender o seu objeto de forma imediata pela sua singularidade. Este

³² Sobre a mediação que aparece no exemplo comenta MURE: “Mas se nos fixarmos (se desejamos que a dialética avance), vemos que esta imediatez é mediada, negada, determinada. (...) No entanto, não somente é negada e mediada a união de todos os lados, senão também a imediatez de cada lado” (p.77). MURE aqui destaca um importante elemento do desenvolvimento da dialética que aparece na *Fenomenologia* e que fora anunciada no início pela Introdução, a saber, a necessidade da mediação no movimento de vir-a-ser da consciência pelo seu saber. Não obstante, consequentemente também já antecipa a impossibilidade da imediatez tanto no que diz respeito ao objeto, quanto ao sujeito, bem como entre os dois em um primeiro e único momento.

último descaminho se dá porque é característico da consciência fenomenológica o elemento da medição, a qual, seja como a exposição do seu saber, seja como uma espécie de auto-análise e auto-exame da própria consciência, demonstra-se assim como um desenvolvimento necessário do saber que aparece. No entanto, é necessária a sua superação, porque, como será demonstrado ao final do processo ou do desenvolvimento fenomenológico, a consciência se reconhecerá e se identificará com o objeto, não de forma imediata, mas através de uma multiforme de relações e mediações, onde perceberá que faz parte de um todo que possui uma “lógica de desenvolvimento” e que esta lógica é a mesma tanto em seu saber quanto no seu objeto que é o seu sabido, sem distinções ou cisões. Mas por ora contenta-se em analisar a cisão entre sujeito e objeto, e como este problema é notado e desenvolvido pela certeza sensível, que não passa de um primeiro momento do desenvolvimento da mesma, mas que se manifestará em todo seu saber, de modo a contaminá-lo viciosamente.

Com a emergência do exemplo surge então o objeto perante a consciência e surge assim a separação entre sujeito e objeto. O que a certeza sensível inicialmente queria colocar como unido, pelo exemplo, aparece cindido e separado. Esta cisão é marcada pela distinção entre um *este* que é *para a* consciência e o *em si* que é o objeto. Em um primeiro momento, a essência, ou o imediato mesmo fica restrito ao objeto, ao passo que a consciência resta o exemplo e a mediação, ou o inessencial (§93). Este é o primeiro passo da consciência em seu aparecer, ou seja, é a anunciação de seu primeiro (des) caminho no interior de outro (des) caminho que é a certeza sensível.

O exemplo mostra que o objeto apresenta-se como o *essente simples* ou como imediato, ou ainda como a essência deste primeiro aparecer da consciência. O outro lado, ou seja, o lado da consciência, aparece como o inessencial, como o mediatizado. Neste movimento de

verificação de seu conhecimento, em sua primeira crítica interna, a consciência demonstra que no seu saber, enquanto certeza sensível, depende do objeto. O saber que se configura na consciência somente é porque o objeto é. O objeto é sabido pela consciência, e por este objeto a consciência estabelece seu saber (§93).

O objeto, como essencial e imediato, mesmo que não for conhecido pela consciência permanece o mesmo. A verdade está no objeto, e somente através dele é que a consciência pode ter um saber verdadeiro e assim uma certeza. A mediação surge porque pelo exemplo a consciência percebe-se que sua certeza somente é dada por meio de um outro, qual seja, o objeto (§93).

Com a aparição da mediação frente a um processo de conhecimento que deveria ser (ou que se visava ou que se queria dizer) imediato podemos fazer, inicialmente, dois apontamentos gerais, a saber: 1) de ordem estrutural e que diz respeito a *Fenomenologia* e seu objetivo, onde se disse que o saber que se procura não pode ser imediato, ou seja, que necessita de mediação para se estabelecer como um saber, ou seja, para que seja posto a prova pela consciência mesma; 2) de ordem crítica frente a tradição filosófica, onde tem-se em vista alguns sistemas filosóficos (como o de Fichte e Schelling) que pretendem desde o início captar o todo, o verdadeiro, ou seja, pretende estabelecer através de uma intuição imediata, sem qualquer relação ou mediação, que é possível captar o absoluto ou o saber absoluto³³.

Nesta primeira exposição da certeza sensível, que já em seu nascedouro, graças a intervenção da consciência se mostra, de certa forma, crítica, pode-se notar um duplo

³³ Esta crítica já fora anunciada tanto na Introdução, que aqui se apresentou, bem como no Prefácio (§16,17,18), e pode ser encontrada também nos comentadores: LUFT, 2001, p.110-111; HYPPOLITE, p.93. Mesmo que a pretensão da consciência seja a de apresentar-se como um saber do imediato, isto é impossível porque lhe é necessário que percorra todo o desenvolvimento dela mesma, assim, mesmo que aquilo que ela pretenda apresentar como o mais rico, desvanece no mais pobre e ilusório, bem como, abstrato saber, porque não se sustenta frente a análise crítica da consciência.

movimento, a saber: 1) o realismo ingênuo (enquanto certeza sensível) toma sua primeira e mais característica forma, pois ao ser questionado sobre a origem de seu conhecimento, remete diretamente, pretensiosamente, sem mediações ao seu objeto. Para o saber do realismo ingênuo, o objeto é apreendido de forma imediata, pois acredita que o seu saber é o objeto mesmo, sendo que pensa não haver diferença alguma entre a realidade do objeto e o seu saber sobre o mesmo. Neste sentido, para a consciência, seu saber não é uma representação ou uma exposição do objeto, mas sim o objeto enquanto tal.

O outro movimento notado nesta passagem encarrega-se de implodir criticamente o movimento que descrevemos acima, ou seja, através do exemplo, a consciência percebe que há uma diferença entre aquilo que ela quer dizer e o que é dito. Aqui se esvai tanto a pretensão de imediaticidade, quanto a pretensão de singularidade da certeza sensível³⁴. Isto foi exposto acima de modo geral onde se mostra a necessidade de aprofundamento do argumento como será feito a seguir descrevendo a própria experiência da consciência, a qual levará a conseqüências e resultados positivos e não apenas a uma refutação pelo simples refutar.

Constatado que o saber que a consciência possui está no objeto, agora, seguindo a exposição de Hegel na *Fenomenologia*, ou seja, procurando descrever o próprio vir-a-ser da consciência, será examinado o objeto para que se verifique a sua essencialidade:

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 (§94).

³⁴ O primeiro descaminho da certeza sensível se apresenta como uma espécie de dilema aparente, pois quando a certeza sensível se instaura como a que pode chegar ao saber absoluto de forma imediata, seu saber é posto como o mais rico e verdadeiro. Porém, o seu saber é posto a prova, e quando posto a prova além de desconfigurar a sua pretensão (ou seja, como imediato), mostra-se impróprio para sustentar o projeto do saber absoluto. No entanto, o dilema não passa de aparência que é resolvido pela criticidade contida na consciência e em seu desenvolvimento fenomenológico.

Para iniciar a refletir sobre o objeto e a desdobrá-lo enquanto a possibilidade de tal ser um conhecimento ou um saber para a consciência, a própria consciência pergunta-se para si mesma: *que é isto?* (ou o que é isto que é o objeto). Esta pergunta é respondida por um duplo aspecto a partir do ser do *isto*, a saber, como *aqui* e *agora*. O desdobramento destes aspectos e seus sentidos para a consciência promoverão a inserção da análise imanente na certeza sensível (§95).

É necessário considerar e ter presente, que ao se examinar o objeto (ao observar a consciência examinando o seu objeto), aparentemente parece que se está a testá-lo enquanto tal. No momento em que a consciência faz a pergunta sobre o *isto*, que se desdobra em *agora* e *aqui*, parece que está testando o objeto, mas, de fato, está testando o seu saber sobre o objeto. Assim, a consciência testa seu saber, suas intuições a respeito do mundo e da realidade. Porém, mais profundo que isto, pode-se dizer que está testando a sua capacidade de dizer o absoluto. Isto é, está verificando se o objeto que está visando ou que quer dizer pode ser concebido como o absoluto, ou válido como uma totalidade abrangente.

Verificar se o objeto da consciência pode ser o essente ou imediato, pode significar, assim, verificar se, ao ter acesso ao objeto que visa e ao colocar nele a verdade sustentando sua certeza, a consciência alcança o absoluto. De modo geral, quer se problematizar o que é possível concluir de um saber que tem como certeza a verdade do objeto somente. Não obstante, tem-se outro agravante frente a um possível conclusão, qual seja, que este saber do objeto tem de ser, além de imediato, singular, isto é, deve ser apreendido em sua primeira aparição de modo singular pela consciência, sem uma multiforme de mediações.

Nesta relação primeira de saber onde a consciência é determinada exclusivamente pelo objeto em sua imediatez, qualquer determinação que seja dependente de outro que não o objeto mesmo, bem como qualquer elemento acrescentado ao objeto ou relacionado com ele, é rechaçado pela consciência. Para a consciência, o saber que se quer alcançar aqui é um saber que tenha sua verdade como singular e imediato no objeto, porque para a consciência o objeto, sendo essência, é o que sustenta seu próprio em si, bem como o para si da consciência, ou seja, o saber da consciência sobre o objeto. Assim o exame que segue pretende dizer ou demonstrar se o objeto consiste em ser o que a consciência pretende que ele seja.

Como demonstramos anteriormente a pergunta pelo *isto*, ou pelo objeto, irá desdobrar-se sobre o *agora* e sobre o *aqui*. O agora e o aqui representam, para a consciência, uma forma de apreender o objeto como ele se oferece de imediato e singularmente. Desta forma, pergunta-se: *que é o agora?* A resposta a tal pergunta se expressa da seguinte maneira: *agora é noite* (§95).

Não obstante, para que este saber seja posto a prova, ou seja, para verificar se ele pode ser a verdade da certeza sensível é necessário experimentá-lo³⁵. A experiência proposta por Hegel é apresentada como um simples anotar num pedaço de papel a resposta dada a pergunta: “que é o agora?” (anota-se: *agora é noite*). Se esta verdade for válida então ela pode ser aplicada a qualquer *agora* (momento) possível. No entanto, esta verdade desvanece, porque ao verificá-la no agora meio-dia, ela fica como um engano, um erro. Se o agora é o que é meio-dia, então não é o agora que é noite, desta forma a verdade tornou-se vazia (§95).

Segundo Hegel, o agora, em sua experiência enquanto noite, não foi conservado em sua imediatez e em sua essencialidade, assim como apareceu inicialmente a consciência, porque se demonstrou incapaz de ser válido para qualquer agora, ou qualquer momento. O agora foi

³⁵ O que se experimenta aqui é a permanência da verdade do objeto, ou seja, se ele continua sendo o mesmo em todo o tempo e espaço, por exemplo, sem que se corrompa, sem que se perca ou se reduza, mantendo-se singular, imediato e essente, assim como pretende a consciência.

guardado como um saber que esta consciência apreendeu do mundo, da realidade, ou do objeto, mas este saber desvaneceu na medida em que se exigiu a sua verificação. Neste sentido, o objeto que de fato deveria ser considerado como imediato, singular e como a verdade da certeza sensível, não se sustentou, ou seja, não se mostrou como tal, ou como essente. Todo o procedimento esteve de acordo com a pretensão da consciência em seu conhecer: “O agora que é noite foi *conservado*, isto é, foi tratado tal como se ofereceu, como um essente; mas se mostra, antes como um não-essente” (§96). Se a consciência, em seu saber, estivesse correta e o objeto como ela o entendia fosse verdadeiramente dessa forma tal procedimento deveria corroborar com tal forma de saber, ou seja, demonstrar-se correto.

A experiência, porém, mostrou que o saber do agora não pode ser tomado como objeto essencial, imediato e singular. Mas por que por que isto acontece é o mais importante. Isto acontece porque o agora depende da relação, da mediação com outro que não ele mesmo, para que supostamente se estabeleça como singular, mas paradoxalmente ao depender de outro já perde a sua singularidade e sua imediaticidade. Para que o agora seja noite é necessário que de fato seja noite, ou que não seja dia; sendo que o mesmo acontece com o dia, etc. Tomado de forma negativa o agora como objeto se mantém também porque seu outro não é, ou seja, o agora é dia uma vez que não é noite e vice-versa (§96).

O que resulta, porém, da experiência da consciência na negação do objeto como singular, imediato e essente é o mais importante. O que se mantém na relação do agora com o que o acompanha é justamente o agora. O agora acompanha tanto quando de fato é dia, bem como quando de fato é noite. O que são negados são os fatos singulares e específicos, dia e noite, mas o agora enquanto tal se mantém. O agora não se reduz ao que ele acompanha, ou seja, não é afetado por seu ser-outro (§96).

O resultado da experiência da consciência põe-se assim como uma negação (uma negação dos fatos específicos, que acompanham o agora, como essenciais), mas não como uma negação vazia, e sim como uma negação que também tem algo de positivo, ou seja, também afirma algo, ou tem algo para dizer. Hegel classifica inicialmente o agora como um *negativo em geral*, ou seja, como aquele que nega o singular, ou seja, nega a sua aparição reduzida exclusivamente como um momento ou objeto singular que se configure como um fato específico.

Mas o que este negar o aparecimento de um momento ou objeto singular pode significar. Seguindo a explicação temos que significa o aparecimento do universal, aquele que é por meio da negação, isto é, não é nem isto nem aquilo, mas está presente nisto e naquilo. O agora é o que acompanha todos os fatos singulares e específicos sem ser reduzido a nenhum. Com esta constatação última, verifica-se que antes de ser singular, o objeto visado pela consciência na certeza sensível é universal. O descaminho da razão está evidenciado em um primeiro desenvolvimento. O universal é aquilo que está presente tanto nisto quanto naquilo, sem se reduzir a isto ou aquilo:

Nós denominamos um *universal* um tal Simplex 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 (§96).

Com isto demonstra-se que nenhum singular, seja a noite, seja o dia, enquanto agora consegue dar conta do que é exigido pelo saber da consciência enquanto certeza sensível. Exigência esta que é a de permanecer sempre igual a si mesmo, ser essente, imediato, e,

evidentemente, singular. O singular não consegue permanecer ou se sustentar quando posto a prova. O singular não vai além do querer dizer da consciência que como tal é vazio.

A consciência em sua experiência chegou ao resultado contrário do qual pensava alcançar, ou seja, buscando o singular, alcançou o universal (§97). Mas por que ao buscar o singular, a consciência alcança o universal? Por que ao querer dizer o *isto* que se pretende como singular, diz o universal? A resposta de Hegel é a seguinte:

O que dizemos é: o isto, quer dizer, o isto universal; ou então: ele é, ou seja, o ser em geral. Com isso, não nos representamos, de certo, o isto universal ou o ser em geral, mas enunciamos o universal; ou por outra não falamos pura e simplesmente tal como nós o 'visamos' na certeza sensível. Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que 'visamos' (§97).

Com esta citação podemos constatar dois elementos essenciais, tanto para a *Fenomenologia* enquanto tal, bem como para o presente trabalho, a saber, a aparição do universal na impossibilidade de dizer o singular como foi já constatado, e em relação a isto a importância da linguagem no conhecimento, que é o lugar privilegiado onde o universal se manifesta.

A certeza sensível visando (querendo dizer) o saber do singular, simplesmente depara-se com seu resultado contrário, porque, ao querer expressar e ao querer dizer o que visa, não pode fazê-lo sem recorrer a linguagem. Mas pela linguagem a consciência não consegue captar o que quer dizer ou o que visa de forma singular e imediata, porque seu objeto somente será possível de ser dito na medida que participa de um universal, na medida que seja universal. Caso contrário fica como visar apenas ou enquanto uma intenção, ou ainda um querer, que não pode

ser exposto efetivamente, que não pode ser criticado, e, assim, que não pode ser um saber, uma vez que não há como ter acesso ao mesmo pela sua inefetividade frente ao que a certeza sensível está buscando.

Em Hegel, há uma diferença significativa e fundamental entre o que a consciência pretende dizer e aquilo que ela diz. Aquilo que é expresso pela linguagem (em forma de conceito) não consegue dar conta, atingir ou representar, por uma relação direta, simples e imediata, o que à percepção sensível aparece, ou o objeto que se apresenta frente a consciência³⁶.

O universal, enquanto linguagem, remete à consciência (ou ao eu que sabe) a qual passa a ser tomado como a verdadeira para a certeza sensível, porque somente nela o objeto pode ser conhecido e ser apreendido, ou ainda, exposto. O objeto mostra-se assim como impossibilitado de ser dito ou de ser sabido como a consciência o visa, ou como o quer dizer, porque para tal precisa ser mediado por outro, pela linguagem, pelo universal isto é, pelo eu. Isto demonstra que o objeto específico, imediato e singular, enquanto conhecimento, não obstante, somente pode ser mantido por meio de outro, não podendo assim ser o essencial.

O movimento de exposição daquilo que a consciência visa ou quer dizer, no que diz respeito ao objeto, mostra-se paradoxal. Isto se dá porque a consciência precisa dizer o que visa ou o que quer dizer (ou seja, o objeto) em sua imediatez e singularidade, mas ao dizê-lo torna o seu dizer impossível, pois de fato não o consegue dizer como pretende (imediato e singular), uma vez que a linguagem somente consegue processar com o universal, pois é da natureza da linguagem somente poder expressar o universal, pois tem acesso negado ao ser sensível de forma imediata e que consiga manter sua singularidade. Com isto Hegel mostra que uma relação direta com os objetos é impossível, seja porque o objeto mesmo é outro frente a consciência (e

³⁶ Ver DERRIDA (1991, p.118) que expõe como Hegel entende, na sua obra *Enciclopédia*, a distinção entre o que se apresenta para a consciência e o que a consciência consegue representar ou expressar deste aparecer.

assim a consciência já apresenta uma mediação), bem como porque para que este objeto seja conhecido ou dito é necessário utilizar-se da linguagem e assim, imprescindivelmente, utilizar-se de conceitos, mediações e assim do universal.

Esta universalidade que é apreendida pela linguagem, no entanto, se expressa no seu mais alto grau de abstração, ou seja, como puro universal, porque a consciência ainda não efetivou mediações suficientes para que este universal pudesse aparecer como um resultado, ou fim de um processo de relações e de diferenciação. Neste sentido, o aqui e o agora, ditos por este universal, são vazios e indiferentes, bem como, aparecem apenas frente a uma relação, a qual, neste momento, nega o singular, apontando para a impossibilidade do mesmo ser apreendido. A universalidade aqui não é resultado de uma relação entre singulares ou particulares, mas é antes a impossibilidade de dizê-los imediatamente, bem como pode ser compreendida como a necessidade de uma instância mediadora para que o objeto seja dito, instância esta que é a linguagem (§99-100).

Com este primeiro movimento da consciência mesma dentro da sua certeza sensível, demonstrou-se a primeira forma de saber em sua imediaticidade, ou ainda a primeira forma de realismo ingênuo. Esta primeira forma é representada pela primazia do objeto frente a consciência. Não obstante, esta hipótese foi superada em vista de uma forma de saber que pretende ser mais completo, ou seja, que de fato consiga dizer algo e não fique apenas no visar ou no querer dizer. Neste sentido, a consciência desiste da primazia do objeto, guardando esta sua experiência como um descaminho que a fez progredir frente ao que ela está buscando, e tenta de outra forma apreender o singular de forma imediata.

A consciência, em seu primeiro movimento de experimentação de seu saber na certeza sensível, percebeu-se que o imediato, o essencial e o singular que ela pretendia encontrar no

objeto não podem ser encontrados no mesmo, porque ao dizê-lo, ou seja, ao tentar expressá-lo como tal, o objeto desvanece e o que se encontra é o seu contrário do que ela busca, qual seja, o universal, que é o que a linguagem consegue exprimir, e assim é aquilo que o sujeito ou a consciência que conhece conseguem exprimir, e não aquilo que o objeto quer dizer ou significa autonomamente enquanto tal. O conhecimento do objeto, neste sentido, depende da consciência que o conhece e da linguagem que o expressa ou o apreende.

A consciência, não tendo encontrado o que buscava, ou seja, o imediato, o essencial e o singular no objeto, e tendo o seu querer dizer inicial superado, passará a buscar no outro do objeto, a saber, no eu, na consciência que conhece e que sabe. A passagem da verdade do objeto para a verdade da consciência ou do eu, parece ser muito mais um ato mecânico e espontâneo do que o resultado de uma mediação ou reflexão. Ou seja, poderíamos entender que a consciência em sua experiência passasse a considerar o eu como aquele capaz de alcançar o imediato, o sensível e o singular, porque o eu foi o que restou da experiência com o objeto. Mas as coisas para a consciência não são bem assim, ou seja, o eu foi o único que restou, ou que se sustentou frente ao singular que estava sendo buscado. Com pouca sofisticação, a consciência simplesmente passou a considerar o oposto ao qual ela buscava inicialmente o seu saber.

A consciência ainda não percebeu que o imediato, o singular, e o essencial não podem ser alcançados imediatamente, ou ainda, não podem ser alcançados. Por este motivo, o abandono do objeto em vista do eu não é um resultado de uma reflexão mais profunda e sofisticada, pelo contrário é apenas uma nova tentativa, que aparentemente se modificou, mas que essencialmente é a mesma.

O objeto fora descartado e simplesmente substituído pelo eu da consciência que sabe, porém a cisão entre ambos ainda é efetiva e o visado ou aquilo que se quer dizer ainda é buscado:

O objeto, que deveria ser o essencial, agora é o inessencial da certeza sensível; pois ela agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era o inessencial. Sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no 'visar' [meinem/Meinen]: o objeto é porque Eu sei dele (§100).

Esta mudança de perspectiva, que desloca a verdade do objeto para a consciência não indica ainda a superação total do realismo ingênuo ou da certeza sensível, pelo contrário, demonstra apenas um movimento, uma mudança no interior da mesma. Este movimento indica uma mudança de perspectiva que ainda está inserida no realismo ingênuo, qual seja, na medida em que se demonstrar como inválida a tentativa, seja ela qual for, a consciência passa a sustentar o seu contrário, pensando que é num objeto externo a consciência que irá encontrar a sua verdade e sua certeza. Ou seja, a consciência crê que é separando o sujeito do objeto e conferindo, ora a um e ora a outro a essencialidade, a imediatez e a verdade poderá encontrar o saber absoluto:

Agora, pois, a força de sua verdade está no Eu, na imediatez do meu *ver, ouvir* etc. O desvanecer do agora e do aqui singulares, que visamos, é evitado porque Eu os mantenho (§101).

Sendo o eu aquele que consegue dizer o universal, porque nele a linguagem é possível, a consciência entende que somente o eu, aquele que realiza a experiência da certeza sensível, é capaz de captar de fato o singular, o imediato, e assim pôr-se como essencial. Nota-se que não é

caso de que a verdade se encontra no eu, mas encontra-se ainda exterior a consciência, num singular, imediato e essente, ou seja, num eu outro frente a consciência. Este eu outro é o eu que conhece o objeto, ou seja, o objeto imediato e singular que pretende ser alcançado pela consciência é o eu e seu conhecimento. A consciência acredita que conhecendo o eu singular que conhece pode chegar a verdade de forma imediata, pois somente através dele é que é possível se manter a imediatez e a singularidade. O objeto continua sendo algo singular e pretensamente imediato, mas não mais um objeto qualquer que pode ser conhecido, mas o próprio eu que conhece é objeto a ser conhecido nesta instância.

Assim como a consciência, enquanto certeza sensível, experimentou seu saber no objeto, agora também com o sujeito o fará. Nesta experiência, a consciência procura verificar se de fato o sujeito consegue dizer o que visa ou o que quer dizer (o singular e imediato), ou seja, dizer seu objeto. A experiência procura examinar se o eu consegue, por seu ver, seu olhar, etc, captar a imediatez ou representá-la. O exame demonstrará se é possível considerar o eu como essencial, isto é, como aquele que torna possível o saber da certeza sensível (§101).

A consciência pretende que o agora e o aqui singulares se mantenham no visar ou no querer dizer do eu, ou seja, a consciência crê que no eu o objeto singular não desvanece porque a verdade ou a sua imediatez e sua singularidade estão no eu que também deve ser singular. Com a expressão: “o *agora é dia* porque Eu o vejo; o *aqui é uma árvore* pelo mesmo motivo” (§101), a consciência acredita que o eu, lugar onde o conhecimento dos objetos particulares se manifestam, ter captado, intuído e assim sabido o que visa, ou seja, o singular e o imediato. Porém, como demonstra Hegel, “a certeza sensível experimenta nesta relação a mesma dialética anterior” (*idem*), qual seja, a de que a verdade deste eu que vê que agora é dia e que vê está árvore, é posta ao lado da intuição de outro eu que afirma, por exemplo, que não vê uma árvore,

mas uma casa. Ambas intuições tanto do primeiro quanto do segundo eu têm a mesma credibilidade segundo Hegel, qual seja, a imediatez buscada pela consciência, sendo assim ambos têm um saber que pode ser entendido como certeza sensível. O problema se instaura na medida que uma afirmação vai contra a outra, ou seja, o eu singular ao dizer o imediato não importando a situação deveria dizer o mesmo que qualquer o outro eu, pois, segundo a consciência nesta etapa, é o essencial, o qual deveria fazer com que tanto a verdade do primeiro eu quando a do segundo se mantivessem, porém, como notamos uma elimina a outra. Assim, a pretensa essencialidade do dizer do eu, enquanto tal, perde a sua validade.

O que se demonstra, porém, com a tentativa de colocar o eu ou o sujeito como essência e como aquele que consegue dizer o imediato, é que este, ao tentar fazer-se singular e portador do imediato, verificou que aquilo que quer dizer ou que visa não se sustenta, pois é tão frágil que basta um outro eu dizer o contrário que a sua verdade se esvazia. Neste movimento o que resta é apenas o eu universal que acompanha as intuições diversas, não desvanecendo:

O que nessa experiência não desvanesce é o Eu como universal: seu ver, nem é um ver da árvore, nem o dessa casa; mas é um ver simples que embora mediatizado pela negação dessa casa etc., se mantém simples e indiferente diante do que está em jogo: a casa, a árvore. O eu é só universal, como agora, aqui, ou isto, em geral. 'Viso', de certo, um *Eu singular*, mas como não posso dizer o que 'viso' no agora, no aqui, também não posso no Eu. Quando digo: *este aqui, este agora*, ou um *singular*, estou dizendo *todo este, todo aqui, todo agora, todo singular*. Igualmente quando digo: *Eu, este Eu singular*, digo *todo Eu* em geral; cada um é o que digo, Eu, *este Eu singular* (§102).

Aqui a tentativa, por parte da certeza sensível, de intuir imediatamente e singularmente o seu saber pelo eu desvaneceu. A intuição ou a apreensão do que é singular por um eu singular de forma imediata não se mostrou como verdadeira, porque ao ser posto a prova, ao ser comparado

com um saber de mesma origem, com a mesma forma e com a mesma pretensão podem apresentar dois resultados diversos e excludentes. Isto basta para que o eu singular em sua intuição singular e imediata fosse rechaçada, uma vez que a essencialidade não pôde ser comprovada. O que permaneceu desta experiência foi novamente o universal, o eu universal, que, como tal, não consegue reduzir-se a um objeto específico e particular apenas, pois ao indicá-lo terá presente um pressuposto de relações e mediações.

Apesar de procurar no eu ou no sujeito a verdade que busca, a consciência ainda mantém a distinção ou a cisão entre ela mesma e o objeto a ser conhecido. Mesmo procurando na própria consciência ou no eu a imediatez, a singularidade e a essencialidade, a consciência coloca tais elementos como alteridades, isto se evidencia na medida em que o objeto necessariamente tem que ser algo exterior, ou seja, o eu precisa captar um outro objeto singularmente e imediatamente conforme as características próprias deste objeto, sem interferir com qualquer elemento que possa deturpar a sua compreensão tal qual ele naturalmente e por si só se apresenta.

Este universal alcançado pela impossibilidade de se dizer o singular na experiência do eu, se apresenta com uma especificidade distinta daquela que fora alcançada anteriormente pela superação do singular do objeto. Esta universalidade é mais fértil em termos de sentido e significado, por possuir mais mediações que o movimento anterior. Enquanto aquela era pura abstração, vazia e indiferente, esta se apresenta como um segundo estágio de reflexão, como uma análise mais sofisticada do conhecimento do eu, sendo assim é uma universalidade que tem pelo menos presente a relação entre sujeitos frente ao estabelecimento do que pode ser a verdade.

A singularidade e a imediatez tão buscadas pela certeza sensível, ao serem indicadas demonstram-se como contrárias, ou seja, somente podem ser encontradas como universalidade e mediadas. Pretendo dizer o singular e o imediato, através do objeto, disse o universal, e procurando o singular e o imediato, através do eu, disse também o universal. Tendo testado, assim, tanto o objeto quanto o sujeito e não encontrando neles a verdade que buscava, ou seja, não encontrando, nem um e nem outro como a essência, o imediato e o singular, a certeza sensível buscará esta essência (o saber singular e imediato) no próprio ato de intuir como um *todo*:

Ora, o objeto e o Eu são universais: neles o agora, o aqui, e o Eu – que ‘visu’ – não se sustêm, ou não são. Com isso chegamos a [esse resultado de] pôr como *essência* da própria certeza sensível o seu *todo*, e não mais apenas um momento seu – como ocorria nos dois casos em que sua realidade tinha de ser primeiro o objeto oposto ao Eu, e depois o Eu. Assim, é só a certeza sensível *toda* que se mantém em si como *imediatez*, e por isso exclui de si toda oposição que ocorria precedentemente (§103).

O *todo* que a consciência procura dizer aqui como a certeza sensível, diz respeito ao *todo* da relação entre o sujeito e objeto, ou seja, o que importa agora é a relação entre ambos, a qual pretende ser um saber imediato e singular. A essencialidade ou a inessentialidade de um e do outro lado da relação sujeito/objeto não entram em discussão aqui, pois o que se procura é um *todo*, que enquanto uma relação mantém-se como única, sem diferença ou mediação (§104).

A consciência procurará expor o agora, o aqui e o isto como sendo um puro intuir, sem relação com a quantidade de eus que possam estar envolvido ou que possam ser comparados entre si em suas acepções específicas, bem como sem relação com qualquer forma diferente de intuir alguma coisa qualquer. O que será objeto neste momento é a totalidade da certeza sensível e a sua unidade enquanto um conhecimento, enquanto um momento da experiência, sem

privilégio seja do sujeito, seja do objeto. Aqui se procura manter firme apenas numa única intuição, por exemplo: “agora é noite”, não a comparando com um agora que pode ser dia, ou com uma intuição de um outro eu que pode dizer que agora é dia, excluindo assim toda e qualquer oposição. Com este puro intuir a consciência pretende conseguir estabelecer uma relação imediata, isto é, uma relação com o singular daquilo que ela visa (§104).

Assim como a consciência se desenvolveu quando o imediato estava sendo buscado no objeto ou no sujeito, agora também surge a necessidade de que se ponha a prova este saber que coloca no todo a relação de imediatez que pretende alcançar o singular. Em outras palavras a consciência exige de si mesma que expresse o saber imediato indicado pela relação em sua totalidade (§105).

A consciência começa então a analisar esta relação pelo *agora* que é visado (o que poderia ser feito também através do *aqui* - §108). Neste sentido, como procedeu anteriormente, procura examinar se consegue dizer o que ela quer dizer ou aquilo que visa, ou seja, além de visar o singular de forma imediata, a consciência exige de si mesma que este seja *indicado*, pois a possibilidade de sua indicação acarreta, conseqüentemente a verdade da certeza sensível: “Temos de fazer que nos *indique*, pois a verdade dessa relação imediata é a verdade *desse* Eu, que se restringe a um *agora* ou a um *aqui*” (§105).

Para que o agora seja indicado como *este agora*, a consciência tem como necessidade levar em consideração diversos momentos. O agora ao ser indicado, por pretender dizer algo no presente, somente pode ser indicado como *o-que-já-foi*, ou seja, o presente em sua imediaticidade, ou seja, em sua singularidade somente pode ser apreendido como passado. Ao indicar o agora este agora se configura como aquele agora que já passou, que não é mais agora. O agora deste momento não é o mesmo daquele que fora indicado no momento anterior (§106).

O agora e o indicar do mesmo somente podem ser sustentados na medida que se relaciona com o presente do qual ele é um fato passado, ou seja, o agora não pode ser indicado imediatamente, mas apenas por uma determinada relação. Analisando mais de perto o que vem a ser o agora e o indicar do agora notamos, como nos aponta Hegel, um movimento de três etapas, a saber: 1) primeiro indicamos o agora como verdadeiro; mas este somente pode colocar-se como agora se nega o agora efetivo, uma vez que se configura como *o-que-já-foi*: 2) num segundo momento, então se afirma o agora como uma verdade que foi; mas ao afirmar que foi nega-se o que é: 3) no terceiro movimento nega-se o que foi, sendo que com isso se retorna a primeira afirmação: o agora é. Neste sentido, conclui Hegel:

O agora e o indicar do agora são assim constituídos que nem o agora e nem o indicar do agora são um Simples imediato, e sim um movimento que contém momentos diversos (§107).

Sendo que “o agora, como nos foi indicado, é um *que-já-foi* – e essa é sua verdade” (§106), ou seja, é constituído de relações e mediações, então este agora e o seu indicar para a certeza sensível não são cabíveis, porque a mesma procura sua verdade na imediatez pura, enquanto uma apreensão do sensível, que, segundo sua pretensão, deve ser singular.

O agora que seria o objeto a ser indicado pela certeza sensível como algo imediato e com a pretensão de ser singular, não cumpriu com as exigências da mesma. Ao tentar indicar um agora singular, a consciência leva em consideração muitos agoras, que sustentam o agora pretendido. Para expressar isto Hegel utiliza o seguinte exemplo: O agora – uma hora – é também muitos minutos, e esse agora é igualmente muitos agoras, e assim por diante” (§107). Ao indicar o agora (sendo que o mesmo acontece com o aqui) a consciência se depara com um

agora universal que é resultado de uma pluralidade de agoras relacionados e mediatizados. O agora singular não pode ser alcançado por uma experiência imediata, pois somente pode ser encontrado através de um agora universal que promovendo a impossibilidade de se indicar os agoras singulares, mostra-se também como único verdadeiro (o agora universal é único verdadeiro) (§107).

Desse modo o todo como uma relação que leva em consideração tanto o lado do objeto, quanto do sujeito, também se mostrou incapaz de dizer ou de indicar o singular. Novamente, o que se encontrou foi o universal, ou seja, o contrário daquilo que se buscava. Não obstante, a cisão entre sujeito e objeto também se manteve, uma vez que toda as formas de saber ou de conhecimento da certeza sensível procuravam fazer referência a um objeto, tendo isto como uma espécie de compromisso e prova da ingenuidade da consciência, o qual não compartilhava das mesmas leis, padrões ou características do sujeito, mas sempre foi buscado pelas suas (do objeto) próprias leis, padrões e características.

2 . 3 . O resultado do desenvolvimento da certeza sensível e a refutação do realismo ingênuo

A consciência experimentou, de diversas formas, encontrar o objeto singular através de um indicar que se desse de forma imediata, e assim, configurar sua verdade como uma certeza sensível. Ou seja, a consciência procurou encontrar a essência de seu saber em um objeto singular o qual era fixado fora da consciência mesma, procurando ter acesso a ele de forma imediata. Com a exposição verificou-se a impossibilidade de se realizar tal tarefa, bem como, com isso, verificou-se também a ingenuidade da consciência que o pretendia fazer, sendo que esta verificação se deu por uma análise crítica e imanente frente a pretensão mesma. E o que se

destaca é que tal movimento foi efetivado pela própria consciência mesma, que de forma autônoma experimentava-se e superava-se sem qualquer influência ou coação externa.

A certeza sensível, como um primeiro saber da consciência, pode ser caracterizada por dois elementos fundamentais e complementares, a saber: 1) a cisão entre o sujeito e objeto, ou seja, a tentativa de encontrar o objeto singular que está fora da consciência, como se o saber fosse algo exterior a consciência mesma e que devesse ser apreendido; 2) e a tentativa de dizer o singular, ou seja, de atingir o seu saber de forma imediata.

As experiências da consciência na certeza sensível, procurando encontrar sua verdade ora no objeto, ora no sujeito e finalmente no todo da relação (sujeito/objeto), mostraram a impossibilidade de se alcançar o singular. Mas este movimento carrega consigo uma riqueza de significado maior do que a simples impossibilidade de se alcançar o singular, a qual encontra-se na característica de seu movimento e no que tal movimento expressa.

A consciência com o movimento da certeza sensível, rechaçando o singular como seu objeto de saber, demonstrou que somente temos acesso ao universal, pois somente pode-se expressar algo, indicá-lo e referir-se a ele pela linguagem e esta por sua vez não consegue ter acesso direto e sem mediações ao objeto singular. Isto além de recusar toda a proposta da certeza sensível, mostra à consciência mesma que seu saber e seu conhecimento somente são alcançados através da linguagem. Toda a experiência sensível, individual e singular que é pretendida pelo saber a certeza sensível não podem ser apreendidas enquanto tais, pois somente podem ser expressas pelo universal e quem possibilita isto é a linguagem. Assim, o singular, ao ser buscado, como se demonstrou, revela-se impossível ou apontado efetivamente de ser indicado, pois qualquer indicação ou referência somente podem ser feitas através do universal, através da linguagem.

O não alcance do singular, mas o alcance do universal (o que é distinto do singular por representar uma realidade diferente, apesar de ter relações com o mesmo), pela necessidade imprescindível da linguagem, mostra para a consciência mesma outro fator importante em sua experiência fenomenológica, a saber, que o objeto exterior em sua singularidade é inatingível e indizível. Pretendendo tomar a verdade como esta imediatamente se apresenta a si mesma, a consciência procura encontrar o objeto puro e neste a sua verdade, o que impossível. Este objeto seria algo que está fora da consciência mesma, colocado como algo exterior que deve ser apreendido de modo que somente a sua realidade enquanto tal, sem qualquer interferência, deva ser preservada. E aqui se tem uma conceituação do que é conhecimento para a certeza sensível: conhecer é conseguir captar o ser em sua singularidade e de forma imediata. Porém, a necessidade da linguagem (da mediação e das relações implicadas na mesma) supera esta concepção e demonstra o que já fora anunciado pela Introdução da obra, a saber: 1) a impossibilidade de que o conhecimento esteja em algo exterior, o qual deve ser captado ou apreendido pela consciência de forma imediata; 2) e que a consciência tem a si própria como padrão de medida.

Seguindo este primeiro saber que aparece para a consciência, nota-se que considerar que não se sustenta “que a realidade ou o ser das coisas externas, enquanto estas ou enquanto sensíveis, tem uma verdade absoluta para consciência” (§109). Isto se dá porque a consciência não tem acesso direto a qualquer realidade exterior que possa existir. Bem como, porque a consciência somente tem acesso ao universal. A certeza sensível, enquanto a tentativa de um saber imediato do singular, somente se experimenta como universal, sendo esta a sua verdade e não outra (§109). Aquilo que existe para a consciência, ou seja, aquilo que ela tem acesso

somente delimita-se ao que pode ser expresso³⁷, indicado, ou dito pela mesma, sendo que somente consegue dizer, expressar e indicar pela linguagem e a linguagem somente opera pelo universal, então somente o universal é a verdade da consciência neste momento:

Falam do ser-aí de objetos *externos*, que poderiam mais propriamente ser determinados como coisas *efetivas*, absolutamente *singulares*, *de todo pessoais*, individuais; cada uma delas não mais teria outra que lhe fosse absolutamente igual. Esse ser-aí teria absoluta certeza e verdade. ‘Visam’ *este* pedaço de papel no qual escrevo *isto*, ou melhor escrevi; não o 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 (§110).

Desta conclusão, que é indicada no primeiro ponto acima, pode-se apontar algo sumamente importante para a presente obra, a saber, que a consciência tem em si mesma seu padrão de medida. A consciência, ingenuamente e segundo uma concepção que se apoiava inteiramente num pretendido conhecimento sensível, acreditava que o objeto exterior, sensível e imediato era o padrão de medida para seu saber e para seu conhecimento, colocando-o como verdade e como essencial. Mas isto demonstrou-se equivocado pela análise crítica que a consciência mesma fez deste conhecimento ou deste falso conhecimento, ou ainda deste conhecimento que aparentemente se dava desta maneira.

Por que os objetos externos não podem ser a verdade absoluta para a consciência, ou seu padrão de medida? Por que o singular é inatingível? Qual é o lugar onde a linguagem aparece, onde o universal aparece?

³⁷ O indicar ou o expressar pela consciência é fundamental para si mesma, pois é através disso que pode medir, avaliar, criticar seu próprio saber. Aqui a linguagem outra vez aparece como algo importante que não se reduz esta experiência da consciência em sua especificidade, mas a todo o movimento fenomenológico, pois permite o movimento, a superação e a crítica.

A consciência por si mesma chegou a conclusão de que o singular é inatingível. É na consciência que o universal, através da linguagem, aparece. A consciência notou também que o objeto que ela mesma buscava como padrão de medida para seu saber, ou seja, o objeto que ela buscava como essencial, como verdadeiro, não se encontra em uma realidade exterior, não se encontra em um objeto singular, não é algo que tem de ser alcançado imediatamente para que seja de fato o que é. Pelo contrário, pela mediação consigo mesma a consciência encontrou sua verdade no oposto daquilo que estava buscando, ou seja, encontrou nela mesma enquanto linguagem, enquanto universal, sua verdade, seu padrão de medida e seu objeto de saber. Disto pode-se antecipar que somente conhecendo-se a si mesma é que a consciência poderá conhecer como é seu objeto de conhecimento e assim chegar mais perto do saber absoluto.

Observando a certeza sensível percebemos o quanto errôneo e equivocado foi o movimento da consciência nesta sua primeira figura. Primeiramente, foi ingênua ao crer que o seu saber dar-se-ia de forma imediata e direta, e que qualquer forma de relação ou de mediação acarretaria algo estranho a sua verdade, o que se demonstrou impossível. Posteriormente, foi realista em demasia ao colocar o padrão de medida, e assim, a verdade e a essencialidade de seu saber em algo exterior, em algo singular em si mesmo, ou seja, a exterior a própria consciência, a qual deveria ter acesso a tal objeto de forma imediata.

Não obstante, a consciência percebeu-se que o objeto buscado pela certeza sensível não pode aparecer em outro lugar ao não ser em si mesma, pois é nela que o universal é processado. Isto indica para uma possível superação da cisão entre sujeito/objeto (pois sendo o universal o seu objeto e este somente aparece na consciência, parece que a superação da cisão se efetiva, mas não acontece de fato, uma vez que a consciência ainda considera o objeto algo exterior, como outro, mesmo sem relação com a consciência mesma), porém isto não se dá na certeza

sensível, uma vez que aqui sujeito e objeto mantêm-se separados, cindidos, mas algumas pistas de sua complementariedade já estão sendo anunciadas.

Sendo que tudo que a consciência quer saber ou quer dizer, ou mesmo, tudo o que a mesma visa, depende da universalidade que é expressa pela linguagem, e ainda, representa algo engendrado pela própria consciência, temos que a verdade da certeza sensível não é o singular, mas o universal. O qual é o ponto pelo qual inicia a segunda forma de saber da consciência que aparece, a saber, a percepção.

Dessa forma, a mediação que a consciência precisa para atingir o seu saber não é um objeto exterior, singular e que se dê de forma imediata, mas é própria consciência, a sua linguagem que expressa o universal. Aqui se anuncia, mesmo que de modo incipiente a identidade entre ser e pensar, provando assim a necessidade de que a consciência dê a si mesmo seu próprio padrão de medida. Uma vez que tanto ser, quanto pensar são um e mesmo, ou seja, possuem a mesma lógica, estão inseridos num mesmo lógos, que é de certa forma o absoluto, que representa uma totalidade abrangente, a consciência, conhecendo como ela conhece, conhecerá verdadeiramente.

3 . 0 . A transição da certeza sensível para a percepção

Neste capítulo, procurar-se-á demonstrar o ponto de superação ou de transição da certeza sensível pela percepção. Tal demonstração pretende estender-se como uma apresentação mais

completa do que vem a ser a superação do realismo ingênuo. Bem como, também se quer demonstrar que o movimento da consciência em sua experiência de saber não pára ao superar a certeza sensível (ou o realismo ingênuo), mas continua numa espécie de progressão (em termos de reflexão, mediação e crítica) em direção ao saber absoluto (sua meta)³⁸.

Para cumprir tal tarefa pretende-se estabelecer algumas comparações e paralelos gerais entre a certeza sensível e a percepção. Neste sentido, serão analisadas questões que dizem respeito à relação sujeito/objeto, tanto numa quanto na outra forma de saber. Bem como, verificar-se-á até que ponto a certeza sensível está presente ou guardada na percepção. E também será apresentada a proposta mesma da percepção de forma geral, sem entrar em maiores detalhes, uma vez que o nosso objeto de estudo é a superação do realismo ingênuo presente na certeza sensível.

Pode-se dizer que a *Fenomenologia* é a gênese da consciência (do sujeito ou do eu) e do objeto em sua relação através de níveis ou de momentos que se demonstram, desde sua primeira aparição e em seu posterior desenvolvimento, cada vez mais articulados, sofisticados e críticos enquanto experiências da consciência³⁹. Neste sentido, pode-se perceber, ao se analisar as diversas experiências da consciência, que existem diferenças substanciais quando comparamos cada movimento ou figura estabelecidos pela consciência, bem como se encontram muitos elementos relacionados positivamente ou negativamente. Ter presente esta relação ou estas

³⁸ Segundo Hegel, “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” (§18), ou seja, o movimento que se reinstaura a cada figura e que se supera em vista de uma verdade mais completa é o que interessa neste momento. Neste sentido, deve-se evitar permanecer fechado a uma forma de saber sem experimentá-la ou criticá-la, pois isto instaura o movimento e a atualização em direção ao saber absoluto. Não obstante, tem que se ter presente que cada etapa experienciado pela consciência tem seu sentido e seu valor quando comparado com o todo do movimento.

³⁹ Para AQUINO, “no *corpus* da *Fenomenologia* constituem-se determinadas totalizações que encerram níveis sempre mais articulados da experiência” (1989, p.116).

diferenças proporciona uma melhor compreensão do que a obra em vista, ou seja, a busca de um saber absoluto que encerra em si seu padrão de medida e seu movimento.

3 . 1 . A certeza sensível e suas conclusões: a verdade da percepção

No tocante da relação sujeito/objeto, pode-se perceber uma distinta compreensão da certeza sensível para a percepção. Em todo movimento do saber da certeza sensível nota-se que o objeto possui uma espécie de primordialidade ou essencialidade frente ao sujeito ou frente a consciência. Para o saber da certeza sensível, a verdade da consciência deve ser encontrado no objeto⁴⁰. A consciência tem fora de si seu padrão de medida, sendo o objeto quem o determina. No objeto, desta maneira, estão presentes tanto a certeza, que cabe ao que é conhecedor, quanto a verdade, que diz respeito ao que é conhecido. A consciência, neste movimento, precisa conhecer o objeto para estabelecer qualquer forma de saber. Sendo assim, a consciência é um sujeito vazio e aberto para que seja preenchido de conteúdo, o qual é dado pelo objeto. Neste sentido, a consciência fica totalmente subjugada frente ao objeto, restando-lhe apenas aceitar o que o objeto tem a lhe transmitir de forma absolutamente passiva e receptiva.

Como foi exposto no capítulo precedente, a consciência no saber da certeza sensível experimentou de diversas maneiras de apreender o objeto assim como ela visava. Porém, o fundamental nesta relação entre sujeito e objeto na certeza sensível é a pretensão de que o objeto

⁴⁰ Para KOJÈVE (2002), certeza sensível diz que “o homem, considerado em sua atitude passiva, como sujeito cognoscente, opõe-se ao objeto exterior conhecido (consciência em sentido restrito, = consciência do mundo exterior)” (p.41). Este sentido de oposição da consciência (homem) frente ao mundo (objeto) pode ser aceita, pois nota-se que a certeza sensível com seu conhecer procura conciliar tal oposição forçando a consciência a assimilar passivamente o mundo exterior e encontrar nele a sua verdade. Na mesma idéia prossegue o comentarista apresentando qual o objeto da certeza sensível e o que ela visa: “o primeiro capítulo considera o homem ingênuo, ou mais exatamente a reflexão do filósofo ingênuo sobre o homem ingênuo. É o sensualista. Para Hegel, o sensualismo é verdadeiro na medida em que afirma que o real é. Mas é falso quando quer basear todo o conhecimento apenas na atitude cognitiva da sensação, que implica aliás uma contradição... (p.42)”. Isto demonstra o quanto a certeza sensível faz-se equivocada ao ter sua verdade naquilo que seus sentidos lhe apresentam, ou seja, naquilo que pretende alcançar imediatamente e singularmente.

do conhecimento ou do saber, seja ele qual for, deva ser apreendido e captado de forma imediata em sua singularidade. Isto se dá porque qualquer mediação, qualquer relação com algum elemento que não seja o objeto mesmo, ou ainda qualquer universalização, acredita a consciência, acarretaria a deturpação daquilo que o objeto é de fato em sua essência, o que impossibilitaria o mesmo fosse vislumbrado em si, impossibilitando a que consciência encontre a verdade.

O objeto da certeza sensível é o que determina a consciência e aquele que estabelece por si o que é conhecimento. Nele a consciência crê encontrar todo o valor de verdade possível. A consciência acredita que consegue dominar ou captar o objeto, e assim conhecer de fato, através de uma experiência direta efetivada pela indicação daquilo que ela visa ou quer dizer (quer dizer de forma imediata o singular).

Para a consciência, neste nível, o verdadeiro e sua certeza são aquilo que lhe aparece sensivelmente, entendendo, assim, que basta indicar aquilo que ela percebe para que a verdade seja contemplada. Mas para que ela consiga realizar este empreendimento, necessita que o objeto, como já foi dito, seja descrito, dito, captado, ou ainda apreendido de forma imediata em sua singularidade. Sendo estes elementos que caracterizam o saber da certeza sensível.

Pela forma de como a certeza sensível se apresenta enquanto um saber ou enquanto pretende se estabelecer como um saber, e não um saber qualquer, mas o saber absoluto, conforme a proposta, demonstra-se como o mais rico é efetivo. Isto se dá porque já de início ou de forma imediata pretende empreender-se como um saber que apresenta a identidade entre ser (objeto) e pensar (sujeito), ou ainda apresenta a igualdade entre a verdade do objeto e a certeza da consciência, o que em pretensão se iguala ao saber absoluto. Sendo que se isto for possível, o saber absoluto será o saber da certeza sensível. O realismo ingênuo, que brota da certeza

sensível, quer com um ato imediato captar o singular enquanto o objeto, isto é, num movimento captar a *coisa em si*, captar tudo o que é possível conhecer, apoderando-se de todo o saber possível, isto é conhecer o absoluto e se pôr como o próprio saber do absoluto. O acesso imediato daquilo que aparece a consciência impede que o saber possa ser apreendido de outra forma, fazendo com que o saber que se tem seja o saber único possível, assim verdadeiro e absoluto.

Para uma consciência ingênua a verdade da certeza sensível simplesmente poderia ser aceita sem que fosse verificada, tornando-se assim a mais alta das verdades. Porém, a consciência precisa fazer a experiência de tal conhecimento, isto é, verificar se tal conhecimento consegue ser empreendido assim como proposto. Em outras palavras, a consciência precisa verificar se este conhecimento da certeza sensível consegue ser de fato o saber absoluto que tanto almeja.

A consciência, então, passa a experimentar este saber da certeza sensível. A experimentação deste saber pretendido passa a se estabelecer como um momento dialético, onde a consciência coloca a prova o seu conhecimento (assim como foi exposto no capítulo anterior) testando-o e verificando-o. Movimento dialético porque a consciência tenta apresentar todas as possibilidades de efetivar o saber assim como ela pretende, estas possibilidades são testadas e verificadas para provar se realmente conseguem dar conta da proposta, sendo que se não conseguirem parte-se dialeticamente a outra posição, onde ocorre o mesmo processo. A dialética é uma espécie de método que se desdobra frente aquilo que se afirma, buscando criticamente verificar através da experiência daquilo que se afirma e estabelecer se aquilo que se afirma é válido ou não. A experiência dialética apresenta-se como uma espécie de conjunto de mediações e relações onde se busca trazer presente não apenas a afirmação daquilo está em jogo, mas

também a sua negação, a sua contradição, enquanto um contra-ponto para que a crítica se efetive. Todo este movimento faz-se necessário para que se encontre, no presente caso, um saber que de fato de conta da verdade, ou do saber do absoluto. A dialética assim é um método que se estende sobre o conhecimento do conhecimento de forma primordial, pois procura através da crítica interna estabelecer o concílio de saberes que se apresentam aparentemente opostos e inconciliáveis através de elementos comuns presentes em saberes distintos e muitas vezes, aparentemente, incompatíveis. Assim, é pela dialética que se dá a auto-manifestação do espírito, isto é, a auto-manifestação daquilo que é e sua totalidade, sem fragmentação ou unilateralidade⁴¹.

A experimentação do saber da consciência na certeza sensível começa a se estabelecer quando a consciência exige de si mesmo que consiga demonstrar aquilo que ela visa, aquilo que quer dizer, ou ainda aquilo que pretende saber. Esta demonstração é demasiada simples, pois basta que a consciência expresse aquilo que diz ser possível de ser apreendido pelo seu saber. Basta que a consciência demonstre que o objeto pode ser captado de forma imediata em sua singularidade, para que a certeza sensível se prove como verdadeira.

Para que a consciência consiga indicar de forma imediata e singular o objeto, é necessário que a consciência consiga expressar ou indicar o que ela pretende. A experiência da consciência demonstrou, que ao tentar estabelecer esta tentativa, o que a ela indicou ou expressou não foi o singular. O objeto singular demonstrou-se inatingível e negado ao tentar ser indicado, porque a consciência necessariamente recorre a mediações e relações para que consiga dizer o que visa. O tentar se indicar qualquer objeto ele não se mantém como específico ou

⁴¹ Para MURE, a “dialética hegeliana é um esforço por conceber e explicar o movimento concreto do pensamento em e como ser, em e como seu sujeito” (1988, p.43).

singular, pois, para ser indicado, precisa relacionar-se como os demais objetos, pelo menos para negar a existência dos mesmos e afirmar a sua. Com isto se estabelece a mediação.

Não obstante, o mais importante da experiência que demonstra a impossibilidade de se atingir o singular de forma imediata, é que ao tentar fazê-lo, como se demonstrou no capítulo anterior, a consciência encontrou o universal. Este universal é o que pode ser compreendido pela linguagem, ou seja, é o que pode ser dito, indicado e compreendido pela consciência, ou ainda, em outras palavras, é o que pode ser conhecido, pois para ser conhecimento é necessário que possa ser expresso e posto a prova.

A verdade da certeza sensível, enquanto singular que deveria ser apreendida em sua pura imediatez através de uma apreensão sensível, demonstra, como foi apontado, impossível. A razão da impossibilidade ou do desvanecer do singular apresenta-se porque a consciência ao querer apontar o singular alcança o oposto daquilo que é visado, a saber o universal. A consciência quer o singular apreendido de forma imediata, mas alcança apenas o universal concebido através de mediações.

A mediação é combatida pela certeza sensível, pois quer alcançar o objeto de forma imediata. A universalização é combatida pela certeza sensível, pois quer alcançar o objeto em sua singularidade. A imediatez e a singularidade foram superadas, desvaneceram ou demonstraram-se impossíveis de serem indicadas, assim impossíveis de serem o essencial e de serem a verdade.

Aqui está superado o realismo ingênuo da certeza sensível que acreditava na possibilidade de que as coisas externas pudessem ser apreendidas de forma imediata e pela sua singularidade, acreditando também que esta era a sua verdade máxima e única possível. Não

obstante, a consciência demonstra-se, pela impossibilidade de atingir o que pretendia, incapaz de sustentar seu saber como um saber da certeza sensível.

A superação da certeza sensível, e assim do realismo ingênuo, demonstra que este saber aparente, bem como qualquer saber que se apresenta a consciência, precisa ser posto a prova. O temor de errar que a filosofia tem, assim como foi exposto no comentário sobre a Introdução, precisa ser superado, ou seja, o medo de que se erre precisa ser deixado de lado, pois o mesmo faz com que se aceite verdades que não passam por uma mínima análise crítica. A superação do temor de errar apresentado no realismo ingênuo fez com que a consciência instaure-se uma desconfiança em seu conhecer na medida em que não o manteve como absoluto e inquestionável. O erro está em evitar que a consciência instaure a partir de si mesma mediações, relações, ou mais diretamente, reflexões que possam comprometer um conhecimento já estabelecido. Não obstante, a experiência da certeza sensível mostrou a necessidade da reflexão, da mediação, as quais possibilitam que a consciência se distancie e supere o senso comum, e assim não acredite que os objetos de seu conhecimento devem apresentar-se como dados, onde basta apenas conseguir os apreender diretamente sem mediações ou relações que possam indicar reflexão e, desta forma, a modificação daquilo que já foi estabelecido pela teoria. Neste sentido, o conhecimento da certeza sensível e sua verdade foram superados graças a possibilidade de que a mesma fosse imanentemente analisada e criticada.

Esta superação do saber da certeza sensível também traz presente o problema da linguagem, como a que possibilita expressar o que se conhece ou o que se sabe. A linguagem é o lugar onde o universal se manifesta. Assim, tendo que expressar o que conhece a certeza sensível deveria o fazer pela linguagem, mas a linguagem mostra-se incapaz de fazer-se efetiva sem mediações e relações. Por este motivo, ao dizer o que pretendia conhecer, a certeza sensível

negava-se, ou seja, dizia o seu oposto. Em outras palavras, ao tentar dizer o singular, a certeza sensível dizia o universal.

O universal, que é o que possibilita a linguagem, pode ser entendido aqui como um conjunto de mediações e relações, negações e oposições. Por exemplo, para que a consciência diga que “agora é noite”, tem que estar explícito que “agora não é dia”. Além do mais, apenas o que subsiste frente a uma afirmação destas não é que agora é noite ou não é dia, mas apenas o agora, que como universal acompanha as diversas acepções⁴².

Todos estes elementos apontados até aqui fazem com que a consciência abandone o seu saber da certeza sensível que pretendia captar o singular de forma imediata, e colocam a necessidade de que para que um saber seja expresso, dito ou indicado faz-se imprescindível a linguagem. Aquilo que a consciência quer dizer não pode ser dito, é indizível, pois a linguagem somente expressa o universal. Com isto conclui-se que o singular não pode ser dito e conhecido de forma imediata e nem como essencial.

O objeto externo que aparece a consciência, como uma experiência que aparenta ser imediata, não pode ser um conhecimento, não pode ser um saber, uma vez que o acesso a ele é negado. A linguagem é que possibilita o saber, possibilita expressá-lo, criticá-lo, bem como possibilita ter acesso a ele. Aquilo que não pode ser captado pela linguagem não pode ter validade de saber ou de conhecimento, pois não é possível adentrar no mesmo seja para conhecê-lo verdadeiramente, seja para criticá-lo. Sendo a linguagem a que dá acesso ao mundo para a consciência, é impossível ter acesso a algo que a linguagem não consegue alcançar, e nesta perspectiva insere-se o conhecimento daquilo que é exterior a consciência, daquilo que se

⁴² Para HYPOLITE, o ato de indicar (algo aqui ou algo agora) na certeza sensível “se mostra não um saber imediato, mas um movimento que, desde o aqui visado e através de muitos aqui, chega ao aqui universal que uma multiplicidade simples de aqui, tal como o dia é uma multiplicidade simples de agoras” (1999, p.114). Isto demonstra que o que aparece e subsiste no momento em que a consciência procura indicar algo aqui ou agora não é o singular, mas o universal.

pretende alcançar de forma singular e imediata⁴³. Assim, não é possível uma experiência da consciência que se dê fora da linguagem, por mais que a consciência vise algo, este algo somente terá valor de conhecimento ou de verdade quando este visar seja expresso.

A maior imposição de sentido operada pelo objeto frente a consciência é que se demonstra na certeza sensível, mas apenas como pretensão ou aparência. Ao tentar impor a si mesma o conhecimento do objeto tal como é em si, a consciência supera-se, pois mostra para si mesmo como tal conhecimento é impossível. Assim, o conhecimento da certeza sensível não passa de um projeto de saber que não deu certo; não passa de uma pretensão não alcançada, de uma pretensão não efetivada.

A conclusão ou o resultado da certeza sensível não diz respeito a sua proposta, como já fora dito, mas pelo contrário, corresponde a sua ruína e a sua destruição enquanto verdadeira e que possa dar conta do absoluto.

3 . 2 . A percepção e seu movimento

A percepção surge no momento em que a certeza sensível, ao tentar expressar o singular de forma imediata, nota que somente pode expressar o universal. A verdade da experiência na certeza sensível mostrando-se como o universal destrói a própria certeza sensível e instaura uma nova forma de pensar ou de conhecer, qual seja, a percepção. Neste sentido, a consciência descobrindo ou encontrando que seu objeto é o universal supera a certeza sensível e a guarda enquanto um resultado na percepção.

⁴³ Segundo KOSÈJE, para Hegel “Toda verdade pode e deve ser expressa por palavras (2002, p.42)”, o que implica de outra maneira que aquilo que não pode ser expresso por palavras não pode configurar-se como verdade, não pode ser conhecimento.

Nesta parte do trabalho, procurar-se-á apresentar a percepção em suas linhas gerais, suas características e pretensões no que diz respeito a superação da certeza sensível, a relação sujeito/objeto e ao tocante da sua relação com o saber absoluto, analisando seus resultados. Assim, não será percorrido todo o itinerário de forma minuciosa, nem se seguirá todas as *démarches* da percepção expostas pelo autor assim como foi feito na análise da certeza sensível.

A percepção é uma nova forma de experiência da consciência, uma nova forma de entender o saber, o conhecer, a verdade e o próprio filosofar, assim como a certeza sensível também o era. Inserida nesta perspectiva, a percepção apresenta e representa uma nova forma de relação entre sujeito e objeto, entre consciência e mundo, bem como uma nova forma de entender a relação da consciência consigo mesmo (cabe lembrar que a relação da consciência consigo mesma na certeza sensível era mínima, pois o que importava era a sua relação com o objeto, sendo que se havia alguma relação da consciência consigo mesma esta se dava no sentido de não permitir que ela mesma interferisse no conhecimento, mas como demonstrou-se, enquanto lugar onde o conhecimento se manifesta pela linguagem isto é impossível, pois o objeto não pode ser alcançado imediatamente e precisa da mediação da consciência, do saber, da linguagem, isto é do universal). Esta nova forma de relacionamento surge na medida que a verdade que está em voga passa ser o universal.

Distintamente do que aconteceu com a certeza sensível, que partiu inteiramente de um engano ao tentar apreender o singular, a percepção parte de uma espécie de verdade negativa, ou de um procedimento que argumenta a favor da não aceitação do singular e do imediato como verdadeiro, e de uma verdade positiva, qual seja, a de que sua verdade, ou a verdade da consciência, é o universal. Partindo da verdade que foi estabelecida e guardada pela superação da certeza sensível, movimento que instaurou o mínimo de reflexão e de mediação na

experiência da consciência, a percepção, enquanto movimento da consciência, toma o universal como sua essência, isto é, como seu princípio ou saber (§111).

A superação da certeza sensível na percepção representa também a superação do saber aparente ou do saber fenomenal, que aleatoriamente se apresentava a consciência. Pelo contrário, a percepção precisa apreender um saber que se demonstra como necessário (§111). Sua necessidade demonstra-se com a superação da certeza sensível e o estabelecimento de que o saber necessariamente precisa ser universal, mediatizado e determinado a partir de relações e da reflexão que se dá na e pela linguagem⁴⁴. Sendo assim é a linguagem que expressa o conteúdo universal enquanto uma necessidade provada pela impossibilidade de que o singular seja expresso e proferido lingüisticamente.

O universal, que é a verdade da percepção e que configura necessidade ao seu experimentar-se enquanto uma experiência da consciência, apresenta-se como o essencial (§111). Não obstante, na tarefa instaurada pela certeza sensível, a consciência ao ter que indicar aquilo que visava, passou a ter presente dois elementos que fazem parte do processo de conhecimento, a saber: o sujeito e o objeto, ou ainda a própria consciência e a realidade que é conhecida. Estes elementos aparecem separados e como resultado da certeza sensível, e como afirmação da percepção demonstram-se ambos universais neste momento. Surgindo o primeiro impasse da percepção, qual seja, que pelo fato de que tanto sujeito quanto objeto serem universais e assim essenciais, e pelo fato de ambos apresentarem-se como opostos entre si, surge a necessidade de que somente pode ser o essencial na relação, sendo que ao outro resta a

⁴⁴ Conforme AQUINO, “constata-se que na articulação mais elementar da experiência, que é a certeza sensível, os modos determinados de referência entre o sujeito e o objeto da experiência se articulam lingüisticamente: essência, exemplo, este, agora, apontar. Isto significa que sujeito e objeto se exprimem numa referência comunicada na linguagem. O conteúdo desta linguagem é o universal que existe na linguagem. (...) A assunção da certeza sensível ao nível da percepção põe um elemento a mais na experiência, isto é, a necessidade. Não se trata mais de um apreender aparente, e sim de um apreender necessário”.

inessencialidade (§111). Neste sentido, cabe a consciência que se experiencia determinar qual entre sujeito e objeto será o essencial na relação⁴⁵.

A consciência escolhe o objeto como essencial, ou como o que melhor da conta do universal, seja por sua simplicidade em relação ao sujeito, pois este último possui em si o seu momento (percepção) e o momento do objeto (percebido), bem como porque o objeto se mantém indiferente quanto ao fato de ser captado, conhecido ou expresso pela consciência, ao passo que a consciência pode levar a ilusão e ao engano (§118)⁴⁶:

Um determinado como simples – o objeto – é a essência, indiferente a ser ou não percebida; mas o perceber, como o movimento, é o inconsistente, que pode ser ou não ser, e é o inessencial (§111).

Este objeto como essencial e como universal, para a percepção, remete a uma *coisa de muitas propriedades*, o que supera a certeza sensível, pois não é um conhecimento imediato e singular em si o objeto que se tem em vista. A percepção possui na sua essência a negação, a diferença e a múltipla variedade o que a possibilita, distintamente da certeza sensível, estabelecer relações, mediações e reflexões, e com isso definir de forma mais verdadeira o universal (§112).

⁴⁵ Segundo LUFT, a consciência não aceita os dois momentos como essenciais porque emergiria com isto a necessidade de se colocar como fundamento da percepção elementos que não se estabelecem como simples, o que acarretaria uma espécie de inessencialidade: “a consciência não pode mais conceber os dois momentos para ela distintos (como sujeito e objeto), pois isso seria reconhecer a própria existência da multiplicidade, ou da singularidade mediada como fundamento” (1995, p. 41).

⁴⁶ CHIEREGHIN reflete sobre o papel da consciência na percepção destacando não a questão da simplicidade, mas a questão da ilusão produzida pela mesma: “tal como sucedia já com a certeza sensível, também agora a consciência é refreada sobre si mesma, com uma diferença no entanto: enquanto na certeza sensível ela pretendia possuir em si a verdade (tal como este eu singular), aqui, pelo contrário, a consciência carrega sobre si a não-verdade toda, ou seja, prefere reconduzir a si toda a contradição e reconhecer-se como fonte de ilusão, mantendo embora a coisa na pureza da sua verdade ilusória” (1994, p.73).

Sobre o papel da consciência também é comentado por HYPOLITE: “tal síntese de um diverso efetuada pela consciência, eis o ato de perceber; esta mesma síntese como fixa, eis a coisa percebida. A distinção que aparece aqui tem sua importância se se considera que, do ponto de vista da consciência percipiente, a essência é atribuída ao objeto; a não-essência, à própria consciência” (1999, p.123).

O objeto que a percepção tem em vista possui duas características específicas que determinam o próprio objeto, e, assim, a percepção. A primeira diz respeito a uma espécie de universalidade positiva, onde através das propriedades do mesmo se determina o que ele é, ou seja, a sua *coisidade* (“este sal é um aqui simples, e ao mesmo tempo múltiplo; é branco e também simples, também é cubiforme, também tem peso determinado” - §113). Ao passo que a segunda procura destacar o elemento negativo de uma definição do que vem a ser o objeto:

se as muitas propriedades determinadas fossem simplesmente indiferentes, e se relacionassem exclusivamente consigo mesmas, nesse caso não seriam determinadas: pois isso são apenas à medida que se diferenciam e se relacionam com outras como opostas (§114).

Enquanto a universalidade positiva destacou a coisidade do objeto enquanto unidade indiferente de múltiplas propriedades, o elemento da negação estabeleceu o objeto como uma espécie de Uno ou de uma unidade excludente. Para Hegel, o Uno, nesta experiência da consciência, é o que proporciona ao objeto relacionar-se consigo e excluir o outro que ele não é, sendo que, “mediante isso, a coisidade é determinada como coisa” (§114).

Não obstante, é importante se ter presente de que apesar da percepção superar a singularidade pretendida na certeza sensível o sensível, ainda está presente na mesma, porém segundo a determinação do universal: “...está presente o sensível mesmo, mas não como devia estar na certeza imediata – como um singular visado –, e sim como universal, ou como o que será determinado como propriedade” (§113). Propriedade aqui diz respeito a universalidade positiva enquanto a que faz do objeto uma coisa de múltiplas propriedades. Não obstante, percebe-se o quanto da certeza sensível foi conservado na percepção, pois, mesmo não tendo como verdade o singular sensível, parte do mesmo para estabelecer o seu universal.

Apresentando isto como uma proposta a percepção também terá que por a prova este conhecimento e verificar se pode assim se configurar, caso contrário deve ser rechaçado, superado e guardado.

O universal que a percepção tem em vista enquanto simples necessita guardar em si todas as oposições, semelhanças e diferenças que emergem do singular enquanto uma unidade. Deve conservar em si uma gama de propriedades e negações sem perder a unidade consigo mesma, sem permitir que o elemento singular se sobressaia e a torne superada. Por estes motivos a coisa, enquanto universal deve ser:

1 – a universalidade passiva e indiferente, o também das muitas propriedades (ou antes, “matérias”); 2 – a negação, igualmente como simples, ou o Uno – o excluir de propriedades opostas; 3 – as muitas propriedades mesmas, o relacionamento dos dois primeiros momentos, a negação tal como se relaciona com o elemento indiferente e ali se expande como uma multidão de diferenças (§115).

Neste sentido, a universalidade pretendida pela percepção é posta a partir das determinações que são encerradas no objeto singular e sensível, porém em relação com os demais no sentido de negá-los para afirmar-se como tal. A universalidade passa a ser uma universalidade sensível, pois tem como pano de fundo o sensível que se manifesta não singularmente, mas a partir de diversas propriedades e negações.

A consciência percipiente, o sujeito ou a consciência que percebe, conforme a experiência da percepção possui um papel muito parecido que aquele apresentado na certeza sensível. Depois de definido o que vem ser o objeto da percepção, isto é, a sua coisa, “a consciência tem somente de captá-lo e de proceder como pura apreensão: para ela, o que dali emerge é o verdadeiro” (§115). Isto se dá, segundo acredita a consciência que se experimenta,

porque se operasse no seu apreender segundo sua própria conta não conseguiria alcançar a verdade mesma do seu objeto, mas uma verdade deturpada e contaminada por elementos incluídos e por elementos excluídos por ela do objeto (*idem*, ver também §120-122, onde a percepção coloca como tarefa da consciência o colocar das diversas propriedades de uma coisa nela mesma, isto é, “fazer com que na coisa coincidam o Uno”, o que não modifica a aceção anunciada acima onde a consciência é receptiva e passiva frente ao conteúdo do universal).

Para que a percepção se demonstre verdadeira é necessário acompanhá-la em sua experiência, em seu apreender efetivo do universal, e verificar se de fato ela consegue alcançar o que tanto almeja e assim configurar-se como verdadeira (§117).

Ao experimentar-se enquanto tentativa de alcançar um verdadeiro universal assim como foi descrito acima, a consciência depara-se com um problema que mina toda a sua pretensão. O problema diz respeito a possibilidade de se apreender o universal em sua simplicidade e essencialidade. Como foi exposto a universalidade pretendida pela percepção tem como pano de fundo a singularidade, isto é, a universalidade parte da singularidade para se estabelecer assim como pretende a consciência neste momento. Neste sentido, o objeto da percepção:

Tornou-se um universal a partir do ser sensível; porém esse universal, por se originar do sensível, é essencialmente por ele condicionado, e por isso, em geral, não é verdadeiramente igual-a-si-mesmo, mas é uma universalidade afetada por seu oposto; a qual se separa, por esse motivo, nos extremos da singularidade e da universalidade, do Uno e das propriedades e do também das matérias livres (§129).

Com a constatação deste elemento, a consciência encontra o oposto daquilo que buscava, ou seja, buscando o universal deparou-se com o singular. Este movimento demonstra o segundo

descaminho ou engano da consciência em sua experiência fenomenológica, sendo o primeiro evidenciado pela certeza sensível em sua experiência.

O universal encontrado pela percepção, desta maneira, demonstra-se condicionado ao singular, a sensibilidade, o que o impossibilita de manifestar-se como essencial e simples. O resultado da consciência na percepção mostrar-se como uma “universalidade oposta a singularidade e por ela condicionada” (§130)⁴⁷.

3 . 3 . A certeza sensível e a percepção

A certeza sensível e a percepção falharam na tentativa de empreender um saber verdadeiro, na tentativa de se consolidar como saber absoluto, pois suas formas de conhecimento ou de apreender o seu objeto demonstram-se demasiadas limitadas. Ambas formas saber ou de experiência da consciência encontraram o contrário daquilo que procuravam, ou seja, se colocaram como incorretos em sua pretensão, bem como incorretos na tentativa de alcançar o saber absoluto.

Tanto a certeza sensível quanto a percepção não conseguiram promover uma identificação entre sujeito e objeto que se demonstrasse pertinente, pois ora privilegiavam um, ora outro, promovendo uma subjulgação de um para com o outro. Não obstante, o objeto mostrou-se como fundamental tanto certeza sensível quanto na percepção, fazendo com que ambas evidenciassem-se demasiadamente realistas. Além do mais, demonstraram-se também ingênuas, pois acreditavam que ou o singular ou o universal eram verdadeiros, quando nenhum se mantinha, bem como ambos pontos de vista mantinham-se firmes na necessidade de encontrar este verdadeiro em algo exterior a consciência, em um objeto que pudesse determinar a consciência transmitindo-lhe todo o conhecimento.

Nem o singular e nem o universal se mostraram como verdadeiros. O que se concluiu é que quando um é buscado o que se alcança é o seu oposto. Com isto, demonstra-se que aquilo

⁴⁷ Segundo HYPOLYTE, o universal da percepção pode ser definido da seguinte maneira: “eis o que Hegel denomina um universal, o sensível superado (*aufgehoben*). Este universal é, por seu turno, condicionado pelo sensível; ele é por intermédio da mediação desse sensível por meio do qual é posto” (1999, p.120).

que a consciência, em seu saber aparente, não é verdadeiro de fato, mas aparentemente verdadeiro. Este aspecto indica a ingenuidade e falta de reflexão, de mediação e de criticidade da consciência que, assim como uma acepção do senso comum, toma um saber dado como verdadeiro sem examiná-lo ou criticá-lo. No entanto, a consciência que conduz tal experiência e reflexão demonstrou-se distinta desta concepção, pois, apesar de entender o conhecimento como aquilo que lhe era dado, procurou examinar e verificar a sua validade. Sendo assim, a consciência proporcionou a si mesma uma elevação do senso comum ao um patamar mais elevado de reflexão e de conhecimento, qual seja, de que a verdade da consciência mesma está nela e não em algo que lhe seja exterior (tese apresentada na Introdução).

O senso comum presente no realismo ingênuo exposto sob a forma de certeza sensível e também de percepção (pois esta também acreditava que o verdadeiro fosse algo dado pelo singular) foi rechaçado pela consciência em sua experiência. A crítica a tal forma de conhecimento promove um movimento que vai aponta em direção da verdade enquanto um movimento da consciência. Apesar de não ser apresentado aqui a superação mais profunda do senso comum, o qual é apresentado na obra em capítulo posterior, mas apenas os motivos pelos quais a crítica precisa ser feita, bem como os motivos pelos quais a superação também precisa ser efetivada, o importante é notar a impossibilidade de consolidação de tal perspectiva (a perspectiva do senso comum ou do realismo ingênuo).

O movimento da certeza sensível, bem como o da percepção não pretendiam se estabelecer como um saber absoluto ao serem superados e criticados, apesar de o serem enquanto pretensão primeira, mas pelo contrário o que se queria evidenciar era que tais formas de conceber o saber não se sustentam quando submetidos a uma análise mais profunda e crítica. Não obstante, o saber absoluto aqui somente pode ser vislumbrado segundo algumas pistas ou mesmo segundo algumas impossibilidades encontradas no interior dos movimentos da

consciência aqui expostos. Na maioria das vezes tais pistas se determinam de forma negativa, ou seja, como as que não podem fazer parte de um saber que se pretenda como absoluto. Estes elementos que podem elucidar o que vem a ser o saber absoluto buscado pela consciência em suas experiências na *Fenomenologia*, bem como os elementos que estabelecem contra-ponto ao saber absoluto, serão apresentados no último capítulo, onde através das teses expostas na Introdução da obra se demarcará alguns elementos gerais do saber absoluto que apareceram na crítica ao realismo ingênuo.

4 . O realismo ingênuo e o saber absoluto

A crítica feita ao realismo ingênuo, que começou com a superação da certeza sensível e posteriormente com a superação da percepção, demonstrou claramente como o senso comum é frágil em suas afirmações. Demonstrou também que tal forma de pensamento não subsiste quando submetida a um exame detalhado e aprofundado. Mas para além desta superação específica, o que se quer demonstrar neste capítulo é o que tais movimentos de crítica e superação apresentam frente a proposta de se alcançar o saber absoluto, bem como, a partir disso, apresentar algumas concepções gerais hegelianas que expressam-se de grande valor para a filosofia como uma atividade crítica e reflexiva frente ao que se apresenta.

Para cumprir esta tarefa, serão evidenciadas algumas das teses apresentadas na Introdução à *Fenomenologia*, as quais representam em suas linhas gerais como deve ser um saber que se pretenda como absoluto, isto é, como deve proceder em sua constituição tal conhecimento. Estas

teses serão evidenciadas através dos momentos de crítica e superação do realismo ingênuo, ou seja, será verificado se as teses da Introdução se fazem presentes na crítica e na superação do realismo ingênuo. Este procedimento se justifica porque, para Hegel, o exame do conhecimento já é conhecimento, ou seja, cada forma de conhecimento expressa, positiva ou negativamente, algo de verdadeiro, assim, ao examinar qualquer forma de conhecimento verificar-se se tal forma pode ou não ser aceita. Se puder ser aceita e posta como verdadeira é necessário apresentar os motivos pelos quais ela foi aceita e aprovada como verdadeira. Se não for aceita, como o presente caso, estabelece-se onde os erros e descaminhos se manifestam, e através destes evolui-se, conhecendo o que não é próprio e verdadeiro e, assim, mesmo descartando o conhecimento analisado, já se está de posse do conhecimento mínimo, qual seja, de que a verdade não pode ser assim.

Segundo a Introdução, para que o saber absoluto se apresente, é necessário descrever ou expor o saber aparente, ou seja, o saber da consciência natural e ingênua. Este movimento é necessário, pois somente criticando e superando todas formas de saberes aparentes é que o saber absoluto pode ser alcançado. Os saberes aparentes procuram se colocar como saber absoluto, assim, cabe a consciência experienciá-los e determinar se tais podem ou não serem postos como saber absoluto.

A consciência começa justamente pelo saber aparente mais ingênuo e natural, a saber, o realismo ingênuo. Este é o saber do senso comum que é expresso pela certeza sensível e que acredita que o verdadeiro é o objeto singular que está fora da consciência e deve ser alcançado por esta de forma imediata. A consciência, então, ingenuamente toma este saber aparente como saber absoluto, como o mais verdadeiro e essencial (atitude típica do senso comum).

Para que o conhecimento do realismo ingênuo possa ter a sua chance de poder apresentar-se como saber absoluto é necessário que o mesmo seja provado como tal. Ou seja, é necessário que o medo do erro seja posto de lado e, assim, instaurar a desconfiança dentro deste saber. A desconfiança faz com que a consciência não simplesmente aceite tal forma de conhecimento, mas o coloque a prova, assim como se faz exigência na Introdução. Colocando a prova tal forma de saber, a consciência pode se livrar do senso comum uma vez que não passa mais aceitá-lo simplesmente, instaurando a necessidade de sua explicação e de sua prova.

Para que a tarefa acima se cumpra e, dessa maneira, para que tal conhecimento seja posto a prova, a consciência instaura uma forma específica de crítica, a saber, a crítica interna. A crítica interna procura adentrar na figura da consciência e fazer-se ela mesma. Com isto procura percorrer o seu movimento assim como ela se propunha, analisando cada etapa e cada elemento. A consciência, então, passa a fazer a experiência de si mesma, passa testar-se para ver se aquilo que ela põe como verdadeiro pode mesmo ser assim concebido. A consciência, enquanto experiência de si mesma promovendo a crítica interna de seus saberes, tem a obrigação de verificar a veracidade dos mesmos, uma vez que é na consciência o lugar onde o saber aparente e o saber não real se dão, bem como também o saber absoluto se dá.

Ao experienciar o seu saber a consciência apresentou a impossibilidade de tal se configurar como saber absoluto. Isto se deu, pois, como foi demonstrado em capítulos anteriores, tanto na certeza sensível, quanto na percepção, o conhecimento pretendido não foi alcançado. Não obstante, ao invés de encontrar o que pretendia a consciência encontrou o seu oposto.

Constatando que os saberes pretendidos não puderam estabelecer-se como como pretendidos pela consciência, a mesma superou-os em vista de um saber que de fato desse conta

do real. Não obstante, neste trabalho, a superação foi apontada, mas não apresentada, uma vez que o foco principal é a análise da crítica ao realismo ingênuo e a apresentação dos elementos importantes que podem ser extraídos da mesma frente ao projeto filosófico hegeliano.

O aspecto positivo evidenciado pelo primeiro aparecer da ciência, enquanto saber, que se pretendia edificar-se como absoluto, foi o fato de que a consciência conseguiu a partir de si mesma superar as formas de saber equivocadas e não-verdadeiras, não recorrendo a qualquer elemento externo que não a consciência mesma. Com este movimento prova-se outra tese da Introdução, qual seja, de que a consciência possui em si mesma seu padrão de medida.

Cabe ressaltar que o padrão de medida evolui na medida que a consciência e seus saberes evoluem. Neste sentido, um padrão de medida verdadeiro e abrangente somente pode ser vislumbrado ao final do processo, ou seja, quando o saber absoluto for contemplado.

Em ambas formas de saber (o da certeza sensível e o da percepção) concluí-se que saber absoluto é não aquele que confere a verdade a apenas uma das partes da realidade, sejam elas singular ou universal, sejam elas o sujeito e o objeto. Para o saber absoluto não cabem concepções fragmentadas como verdadeiras. O saber absoluto, por outro lado procura integrar em si todas as formas de conhecimento fragmentados e momentos que aparecem distintos e opostos.

No tocante da proposta do idealismo objetivo hegeliano, onde se pretende alcançar um patamar tal de conhecimento onde se identifique as leis do pensar e as leis do ser, onde a consciência perceba que encontra em si seu padrão de medida e não em algo exterior (uma vez que as suas leis e as daquilo que ela conhece são a mesma), pode-se dizer que esta tese foi provada por vias negativas. Ou seja, a consciência recusou tanto na certeza sensível, quanto na

percepção que sua verdade fosse dada a partir de algo externo a si mesma. Não obstante, como já foi dito, a consciência a partir de si mesmo efetivou a superação de tais concepções.

A consciência também evidenciou a necessidade da mediação, da reflexão e do universal para que seu saber possa ser concebido⁴⁸. A consciência percebeu que não consegue ter acesso direto a singularidade e precisa de elementos que a mediatizam, pois o singular lhe é inacessível uma vez que não possível apreendê-lo pela linguagem. Se a consciência percebeu tal disparate é porque no saber absoluto isto também não pode acontecer, ou seja, é necessário, para que o saber absoluto se efetive, que todas as mediações e relações estejam estabelecidas uma vez que este é um saber que não possui exterior ou oposição, neste sentido tudo deve ser contemplado (analisado, superado e guardado) por ele.

Com estes elementos pretendeu-se demonstrar que com a superação do realismo ingênuo não foram apenas recusadas formas de conhecimento que se demonstraram insuficientes ou que dissessem respeito a um saber do senso comum. Mais do que isto, quer se demonstrar que o próprio exame do conhecimento é o conhecimento, isto é já aponta para o que se busca, não podendo se fazer um exame do conhecimento sem já estar se fazendo conhecimento ou estabelecendo minimamente o que se tem em vista.

⁴⁸ Segundo OLIVEIRA, “para Hegel, o que caracteriza a filosofia é a estrutura reflexiva do pensamento, o pensamento do pensamento, uma estrutura circular, reflexiva, autofundante, que tematiza todos os seus pressupostos: filosofia nem é dedução a partir de verdades evidentes, nem intuição sem demonstração, que reduz o conteúdo do pensamento a um fato da experiência interna da consciência, utilizando assim as categorias do pensamento de forma instintiva, isto é, sem reflexão sobre sua validade como se a verdade fosse alcançada por meio de inspirações imediatas...” (2002, p.189-190).

Considerações finais

O senso comum, entendido como realismo ingênuo, ou ainda certeza sensível e mesmo percepção, não pode configurar-se como um saber, sequer como saber absoluto. Isto foi demonstrado através da análise da experiência da consciência que testou o senso comum como sendo o saber mais verdadeiro e completo possível, verificando com isso a impossibilidade do mesmo se estabelecer desta maneira.

O realismo ingênuo foi criticado, pois pretendia valorizar demasiadamente o objeto, colocando neste toda a verdade possível. A crítica, porém, se instaura mais árdua na medida em que se exige da consciência que capture tal objeto de forma imediata em sua singularidade. Em outras palavras, o saber do realismo ingênuo quer fazer da consciência um elemento puramente passivo no processo de conhecer onde cabe a mesma apenas apreender os dados que se apresentam sem modificar os mesmos ou interferir na sua realidade.

Esta forma de conhecimento, como se demonstrou com a exposição, faz-se extremamente enganada, pois a consciência não tem condições de ter acesso aos objetos que lhe são externos de forma imediata. A consciência não consegue apreender o singular, pois somente opera através daquilo que é lingüisticamente exprimível. Não obstante, a linguagem somente consegue expressar o universal, desta forma não consegue captar o singular.

No movimento da percepção, por sua vez, a consciência pretendia apreender a universalidade pura e simples, mas viu-se incapaz de cumprir tal tarefa, porque ao procurar o universal recorria ao singular. O universal visado pela percepção estava condicionado pelo singular, pelo sensível, o qual era o que fornecia as propriedades das quais o universal necessitava.

Tais momentos da consciência se demonstraram como descaminhos, como erros e como enganos frente ao que se buscava. Porém, para que tal conclusão fosse tirada, foi necessário que a crítica se instaure no interior de tais saberes. Isto significa que não é possível efetivar qualquer forma de crítica comprometida a qualquer forma de conhecimento se não se tomar a posição que se tem em vista como verdadeira e refletir sobre ela. Esta reflexão representa uma reflexão interna que apresentará de forma crítica os motivos pelos quais qualquer forma de conhecimento possa ser aceita, superada e criticada. Hegel estabelece estes movimentos com maestria ao criticar as concepções do realismo ingênuo, o que possibilita tanto uma melhor compreensão dos motivos pelos quais tal forma de conhecimento foi superada e criticada, bem como aponta para que espécie de conhecimento se tem em vista.

Um movimento como aquele descrito pela experiência da consciência aponta para vários elementos essenciais para que se estabeleça um conhecimento verdadeiro. Dentre estes elementos podemos citar a deficiência que uma abordagem fragmentada pode apresentar, pois

como foi apresentado o realismo ingênuo fragmentou a realidade quando supervalorizou o objeto do conhecimento frente a consciência. Isto acarretou, além da própria refutação, o surgimento de uma forma de consciência eminentemente passiva que deve se contentar com o que é dado, com o que lhe é apresentado e simplesmente apreendê-lo, sem reflexão ou mediação, pois isto não permitiria o objeto aparecer como de fato é, e assim, levaria ao não conhecimento do verdadeiro.

Com tal forma de saber mostrando-se impossível, também se evidencia a impossibilidade de se conhecer sem a interferência da consciência que pela linguagem conceitua, mediatiza, relaciona os elementos. Isto é, a linguagem é que proporciona o conhecimento, sendo assim, não há conhecimento fora da linguagem.

Não obstante, os momentos ou movimentos analisados mostraram como eles dizem respeito ao todo do processo (ao todo do projeto) de forma indireta. Em outras palavras, os momentos superados demonstraram de forma negativa o que não pode ser o verdadeiro, o que não pode ser estabelecido como saber absoluto, relacionando-se de forma indireta com o mesmo.

A consciência, após ter apresentado duas formas de saber que aparentemente eram verdadeiras, conseguiu, por força própria, analisar tais concepções e superar as mesmas de forma crítica. Conseguiu pôr-se a si mesma como seu padrão de medida e evidenciar que os saberes que vão contra tal perspectiva não passam de descaminhos da consciência, ou engano ou ainda não passam de caminhos do erro.

Após analisar tanto a Introdução, quanto a parte que expressa o saber da certeza sensível e da percepção, notamos que o objetivo deste trabalho foi cumprido. Ou seja, demonstrar como a consciência conseguiu através de suas próprias medidas e padrões criticar e superar uma forma

de saber ingênuo (ou seja, o realismo ingênuo ou o senso comum), e com isto indicar algumas perspectivas que dizem respeito ao saber absoluto e ao projeto do idealismo objetivo hegeliano.

A superação e crítica que demonstram a dissolução do realismo ingênuo, demonstram também a impossibilidade de que se instaure aquilo que é justamente o oposto ao que é buscado pela *Fenomenologia*, qual seja, apresentam a impossibilidade de que o saber do absoluto seja determinado por algo externo a própria consciência.

A certeza sensível tentou demonstrar que o saber verdadeiro deveria ser um saber de um objeto imediato, essencial, e singular. Ou seja, procurou defender que a consciência somente sabe quando alcança um saber que é determinado por um objeto que é exterior a mesma. Porém, não passou de uma tentativa, não passou de um visar (ou de um opinar), ou seja, a consciência somente quis dizer uma forma de saber que assim se configurasse, porém ao dizer não o conseguiu, pois disse seu oposto.

Ao tentar expressar o seu saber da forma como pretendia, a consciência notou que somente poderia expressar o universal, que somente poderia expressar aquilo que ela mesma através da linguagem pode captar. O singular, enquanto tal mostra-se inatingível, porque não há como dizê-lo, não há como expressá-lo, não há como pôr a prova, e, assim, é impossível de pôr o mesmo como um saber, impossibilitando também que o saber do senso comum se efetive como verdadeiro.

A crítica ao realismo ingênuo estabelece para além de um simples crítica a uma forma de saber específico, a superação do senso comum e, ainda mais importante, o vislumbamento de uma forma distinta de filosofar. Esta forma distinta de filosofar é concebida por Hegel frente a uma tradição filosófica e pode ser entendida como idealismo objetivo, o qual pretende trazer presente em suas conclusões não apenas uma parte da realidade, não apenas uma visão

unilateral, mas uma visão que tenha como pano de fundo o todo em uma concepção abrangente e que sintetize criticamente todas as forma de conhecimento e compreensão de mundo.

Com a crítica e anunciada superação do realismo ingênuo podemos notar, em suas linhas gerais, o projeto do idealismo objeto, onde a consciência vai percebendo que por si mesma pode chegar ao conhecimento do absoluto, e que a verdade não esta fora de si. Esta demonstração, no entanto, não é, por ora, positiva, mas negativa, ou seja, não se está afirmando de imediato que ser e pensar são idênticos, mas isto se dá via superação de posições que contrariam esta concepção, assim como foi demonstrado.

O realismo ingênuo, desta forma, apresentou-se como uma das mais ínfimas e comuns formas de saber da consciência, porém não menos importante que as outras, porque demonstrou, além das conclusões que negam a sua possibilidade, a forma geral do processo de conhecimento do absoluto, bem como a eficácia de um método que tem como base a consciência, que dando a si mesmo suas medidas, conhece-se, e conhecendo-se conhece o absoluto, porque compartilha das mesmas leis do mesmo, conhecendo assim o ser, pelo mesmo motivo.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Hans. *Tratado da Razão Crítica*. Trad. Idalina A. Silva, Érika Gudde e Maria J.P. Monteiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

AQUINO, Marcelo F. de. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.

BERRY, Christopher J. *Hume, Hegel and human nature*. Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

BORGES, Maria de Lourdes Alves. *História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

CHALMERS, Allan F. *O que é ciência, afinal?* Trad. Raul Fiker. São Paulo: Brasiliense, 1993.

CHÂTELET, François. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

CHIEREGHIN, Franco. *Introdução à leitura de Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1994.

CIRNE-LIMA, Carlos R. V.

_____. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

COSSETIN, Vânia Lisa. *Entre uma ilusão e um enigma: a filosofia da linguagem em Hegel*. Dissertação apresentada na PUCRS. Porto Alegre, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

- FICHTE, Johann Gottlieb. *A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- FORSTER, Michael N. *Hegel and skepticism*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- _____. *Hegel's idea of a Phenomenology of spirit*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra, 1988.
- HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, v. I e II.
- _____. *Como o senso comum compreende a filosofia*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi (et. al.). São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- HONDT, Jacques d'. *Hegel, filósofo da le história vivente*. Buenos Aires: Amorrortu, 1966.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. London: Routledge & Kegan Paul, 1998.
- _____. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
- KAUFMANN, Walter. *Hegel*. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza, 1985.
- KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel: aulas sobre a Fenomenologia do Espírito ministradas de 1933 a 1939 na École de Hautes Études reunidas e publicadas por Raymond Queneau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *La Phénoménologie de L'esprit de Hegel: introduction à une lecture*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.
- LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Mandarim, 2001.

MCTAGGART, Hohn Mctaggart Ellis. *A commertary on Hegel's logic*. New York: Russell & Russell, 1999.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1985.

MURE, G. R. G. *La filosofia de Hegel*. Madrid: Cátedra, 1988.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Tópicos sobre dialética*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

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

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 7ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

ROSENFELD, Denis L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática, 1995.

SANTOS, José H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SHELLING, Friedrich W. J. *Obras escolhidas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. *A essência da liberdade Humana: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*. Trad. Márcia C. de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

SIMPSON, Peter. *Hegel's Transcendental Induction*. New York: State University of New York, 1961.

STEIN, E, e DE BONI L.(Org.). *Dialética e liberdade – Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne-Lima*. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1993.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

THE CAMBRIDGE COMPANION TO HEGEL. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo Kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.